

ÍNDICE

TEMAS ANTROPOLÓGICOS

Presentación

3

Artículos

Imágenes y representaciones sobre el barrio de San Cristóbal Mérida, en dos grupos de vecinos
José Fuentes Gómez, Magnolia Rosado Lugo y Fredy Aguilar Canché

5

Diálogos interculturales en la Península de Yucatán: perspectivas para las relaciones entre la sociedad maya y la no maya
Esteban Krotz

33

El discurso indigenista del Estado Mexicano: una aproximación
Eugenia Iturriaga

55

Radios en lengua maya e iconografía cultural: la construcción cotidiana de una identidad
Antoni Castells i Talens

83

El papel del *jmeen* en la construcción de la identidad étnica en Kanxoc
María Cecilia Lara Cebada

109

Familia y relaciones de género: Cacalchén, Yucatán
Georgina Rosado Rosado y Landy Santana Rivas

131

Mérida y sus teatros, la oferta dramática durante el año 2004
Carmen Castillo Rocha

159

Investigación social para el trabajo arqueológico
Lourdes Rejón Patrón

187

El Patronato y la Iglesia Yucateca (1821-1825)
José Serrano Catzin

203

**Género, parentesco y sucesión de estatus en un grupo doméstico del
Periodo Clásico**

Héctor Hernández Álvarez y Marcos Noé Pool Cab

239

**Surgimiento y desarrollo arquitectónico en el noroccidente de la Península
de Yucatán a inicios del Clásico**

Nancy Peniche May y Lilia Fernández Souza

267

Reseña

**Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del
derecho**

Sergio Efraín Salazar Vadillo

287

Presentación

Continuamos la producción editorial de *Temas Antropológicos*; en este número presentamos artículos de Antropología Urbana, Etnología, Antropología Social, Arqueología e Historia a nivel regional y nacional.

Destaca en primer término "Imágenes y representaciones sobre el barrio de San Cristóbal Mérida, en dos grupos de vecinos", cuyo objetivo general es analizar la importancia de prácticas, rutinas y usos llevados a cabo en espacios sociales, para la construcción del sentido de arraigo que posibilita la creación y recreación de imágenes y representaciones urbanas a nivel de barrio.

Teniendo como marco de referencia a la población de la Península de Yucatán, el segundo artículo aborda la problemática del diálogo intercultural entre la población maya y no maya; así como las medidas concretas para establecer un puente de comunicación entre estos grupos sociales.

El tercer trabajo analiza, desde una perspectiva nacional, las diversas etapas del discurso indigenista del Estado mexicano desde fines del siglo XIX hasta la época actual, destacándose las fases *integracionista*, *educativa* y *de marginación y de pobreza*.

"Radios en lengua maya e iconografía cultural: la construcción cotidiana de una identidad" expone la problemática de las estaciones de radio que transmiten en lengua maya y que pertenecen al Gobierno Federal. El autor analiza la transmisión de símbolos del nacionalismo del Estado Mexicano; los tradicionales de la propia identidad, y las posibilidades de la construcción de una nueva, expresada en la literatura.

Cecilia Lara, mediante el análisis del mito fundacional, busca explicar cuán profunda es la influencia del oficiante religioso maya en la construcción de la identidad comunitaria de Kanxoc, como lo expone en el quinto artículo de este número.

En el trabajo "Familia y relaciones de género: Cacalchén, Yucatán" se estudian las relaciones al interior de las familias de origen maya de Cacalchén; se cuestiona el concepto occidental de *empoderamiento*; y se destacan los valores tradicionales que han permitido a las mujeres mayas ser visibles en sus comunidades.

"Mérida y sus Teatros, la oferta dramática durante el año 2004" documenta las actividades de esta índole realizadas en la ciudad de Mérida en ese lapso, tanto en teatros públicos como privados, analizando la oferta cultural de estos escenarios.

A continuación contamos con el artículo "Investigación social para el trabajo arqueológico" que aborda la problemática del trabajo arqueológico y la necesidad de la colaboración interdisciplinaria que permitiera conocer la situación de las comunidades aledañas en relación al impacto del cambio generado.

"El Patronato y la Iglesia Yucateca (1821-1825)" aborda aspectos históricos y políticos del Patronato Nacional y la Iglesia Católica durante la primera parte del *xix*; el siguiente texto integra en una perspectiva etnológica y arqueológica, género, parentesco y estatus en un grupo doméstico del Clásico maya. El penúltimo trabajo aborda la interacción entre el noroccidente de la Península de Yucatán, la región del Petén y otras regiones de Mesoamérica, particularmente Teotihuacán, la cual dio lugar a procesos que se reflejan en la arquitectura maya noroccidental del Clásico.

Concluye este número con la reseña del libro *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho* que expone las implicaciones sociales del estudio del derecho.

La diversidad y riqueza de temas abordados y su difusión al interior del ámbito académico permitirán a los colegas contar con material relevante para el avance de la investigación antropológica e histórica a nivel regional y nacional.

Imágenes y representaciones sobre el barrio de San Cristóbal Mérida, en dos grupos de vecinos

En este trabajo buscamos analizar la importancia de ciertas prácticas, usos y rutinas en la construcción del sentido de arraigo que posibilita la creación y recreación de imágenes y representaciones urbanas en una escala barrial. Nos planteamos como objetivo particular conocer de qué manera los vecinos establecen los límites y fronteras de lo que consideran su suburbio y cómo le asignan diversos significados a ciertos soportes, lugares y/o personas. Los sujetos y zona de estudio lo constituyen dos cohortes generacionales de vecinos del barrio de San Cristóbal, localizado en la porción sur oriente de la Plaza de Armas y uno de los más antiguos y emblemáticos de Mérida.

Introducción

En las últimas dos décadas del siglo xx la ciudad de Mérida experimentó una serie de transformaciones derivadas de su particular proceso de urbanización, varias de éstas han sido estudiadas por diversos investigadores: (Fuentes, 1990; 1993; 2001; García, 1993; García y Tello, 1995; Bolio, 2001) razón por la cual no nos detendremos en ellas. El Centro Histórico —que incluye el casco colonial y sus barrios circundantes— fue uno de los escenarios urbanos que recibió mayores impactos en las esferas *materiales*: espacios, edificios, instalaciones; *socio-demográfica*: envejecimien-

José Fuentes Gómez, Magnolia Rosado Lugo y Fredy Aguilar Canché

to, abandono y recomposición de parte de sus pobladores y *cultural*: cambios en la vida cotidiana de los vecinos, sus prácticas y representaciones urbanas asociadas a su barrio.

En este contexto, como antropólogos urbanos originarios y residentes de Mérida, Yucatán, consideramos pertinente conocer los efectos sociales que generan las transformaciones espaciales en esta ciudad, enfatizando los relativos a la cultura urbana de los pobladores. El objetivo general de este artículo es analizar la importancia de ciertas prácticas, usos y rutinas llevados a cabo en determinadas sedes —espacios y soportes públicos— en la construcción del sentido de arraigo que posibilita la creación y recreación de imágenes y representaciones urbanas en una escala barrial. Ante las distintas representaciones, nos planteamos como objetivo particular conocer de qué manera los vecinos establecen los límites y fronteras de lo que consideran su suburbio y cómo le asignan diversos significados a ciertos soportes, lugares y/o personas. Dos cohortes generacionales de vecinos del barrio de San Cristóbal, localizado en la porción sur oriente de la Plaza de Armas y uno de los más antiguos y emblemáticos de Mérida, constituyen los sujetos y la zona de estudio.

En virtud de que nos interesaba indagar cómo estos dos colectivos de vecinos construyen representaciones espaciales y sociales sobre su barrio y los elementos que utilizan para su elaboración, reconocimos la importancia de la dimensión espacio-temporal en el problema estudiado. Por ello entrevistamos a 50 personas del lugar divididas en dos grupos diferenciados generacionalmente. El primero con un promedio de 60 años de edad y 40 años de vivir en la barriada. El segundo incluyó a jóvenes de 26 años de edad en promedio y por lo menos 10 años de residencia en la zona de estudio. La selección de dos grupos de cohortes generacionales distintas descansa en la hipótesis de que cada grupo ha experimentado formas diferentes de habitar el espacio urbano, que se relacionan con las transformaciones del proceso de urbanización, que dejó su impronta en el Centro Histórico y su barrio, modificando elementos espaciales, sociales y culturales.

La metodología empleada privilegió la forma como los vecinos representan y significan la relación con su territorio, lo que permite rastrear las marcas de identidad entre el grupo. Dimos especial importancia a las narraciones, recuerdos y anécdotas de los informantes como productos culturales que permiten analizar la construcción de una identidad relacionada con el territorio. En este sentido coincidimos con Patricia Safa en que "las identidades vecinales se forman de recuerdos que seleccionan parte de la vida que transcurrió en determinado espacio y con las expectativas y deseos con los que se construyen los desarraigos y los nuevos arraigos" (1998: 30). Conviene recalcar que, sin embargo, en este proceso de construcción de la identidad barrial y de los referentes simbólicos, no siempre existe armonía absoluta, puede estar presente una tensión "que se genera por los contenidos polisémicos que las personas y los grupos le confieren" (1998: 29).

Para construir una identidad asociada al espacio entre un grupo determinado es necesario que sus miembros reconozcan un espacio como propio con respecto a otros, ya que, por medio de las evocaciones establecen límites reales, simbólicos o imaginarios. Esta identidad "se mantiene con base en la memoria colectiva y la historia, y se adapta o recrea a través de las representaciones y las prácticas, en la vida cotidiana y en el ritual." (Safa, 1998: 29).

Los espacios públicos y lugares de recreación de un barrio constituyen soportes materiales privilegiados para el estudio de la memoria urbana colectiva debido a la carga simbólica que poseen, ésta propicia y alimenta un sentido de pertenencia y de identificación entre el grupo que proyecta hacia el exterior. Si bien algunos de estos lugares pueden ya no existir o haber cambiado en su aspecto o funciones, el hecho de que sean evocados en los recuerdos de sus vecinos ilustra la fuerte carga simbólica que tuvieron y conservan a pesar de su ausencia física.

Por ello no resulta exagerado plantear, siguiendo a Halbwachs que:

el grupo no sólo transforma el espacio en el cual ha sido insertado, sino que también cede y se adapta a su medio ambiente físico, y acaba encerrado en el espacio que él mismo construye material y socialmente. La imagen que un colectivo tiene del ambiente que lo rodea y de su relación con éste es fundamental para la idea que elabora sobre sí mismo y penetra cada elemento de su conciencia, moderando y gobernando su vida cotidiana (1990: 13).

Por otra parte, para el registro y obtención de la información elaboramos una guía de entrevista que incluyó cuestiones relativas al tiempo de residencia en el barrio; conocimiento de sus límites; relación con las colonias vecinas; lugares o personajes considerados emblemáticos, entre otras. Incluimos preguntas relacionadas con los deseos o temores asociados al barrio; las fiestas que en él realizan; la participación de los vecinos en ellas, así como con la evocación de las condiciones de vida en el pasado y los cambios en dicho lugar. Sin embargo, debido a la extensión del artículo nos enfocaremos al análisis de los problemas planteados en los objetivos general y particular.

El artículo inicia con un esbozo histórico de San Cristóbal, enfatizando los cambios espaciales y sociales ocasionados por la expansión del comercio en la zona. Luego analizamos en forma comparativa las representaciones de los vecinos de mayor edad y tiempo de residencia, con las de los más jóvenes sobre las transformaciones espaciales y sociales que se presentan en el barrio y los elementos que utilizan para la construcción social de las imágenes y discursos sobre el lugar. A continuación examinamos tres referentes materiales fundamentales que integran las representaciones de ambos colectivos: el templo católico, el cine "Esmeralda" y el parque Ignacio Allende. Por último, presentamos las reflexiones finales derivadas del estudio de caso.

El barrio de San Cristóbal

Mérida fue formalmente fundada el 6 de enero de 1542, sin embargo, en sus primeros meses no existía más que nominalmente, la traza no se hizo de inmediato, carecía de las instalaciones más elementales y sus primeros vecinos habitaban en rancherías desperdigadas (López Cogolludo, 1954: 271). Era pues una idea asentada sobre las ruinas de la antigua Ichcaanzihó (Fuentes y Rosado: 1993).

Casi un año después, el 29 de diciembre de 1542, en solemne reunión, el conquistador Montejo mostró a los vecinos un gran pergamino firmado de su puño y letra donde estaba dibujada la ciudad y lo entregó al Cabildo. De acuerdo con dicho plano, Mérida fue concebida con una traza en forma de damero, con manzanas cuadradas que se dividieron en cuatro solares iguales. La ciudad originaria consistía de aproximadamente 20 manzanas y estaba rodeada de varios barrios y pueblos de indios (López Cogolludo, 1954: 271).

En el siglo XVI los límites oficiales de la ciudad se extendían tres cuadras hacia el norte y el sur y cuatro en dirección este y oeste. Más allá estaban los ejidos, arrabales y naboríos. Según fray Alonso Ponce, comisario general de los Franciscanos en la Nueva España, quien visitó la provincia en 1588, para tal fecha había cuatro pueblos de indígenas yucatecos: San Juan y Santa Lucía, cercanos a la ciudad y Santiago y Santa Catarina más alejados, que junto con San Cristóbal, habitado por naboríos mexicanos rodeaban la ciudad por todos lados (Espejo, 1974).

San Cristóbal formó parte de estos barrios y pueblos, sus primeros pobladores fueron indios mexicanos que llegaron con las tropas de Montejo, el Joven, algunos de ellos provenían de Atzacapotzalco. Alcalá Erosa señala al respecto: "más allá de un monte bajo, podían distinguirse las primitivas viviendas del pueblo de San Cristóbal, que constituía en aquel entonces el barrio más habitado, en su mayoría por indios naboríos provenientes de la Altiplanicie Mexicana" (1998: 7).

En la Colonia, barrio, se asocia con una comunidad relativamente autosuficiente, definida y caracterizada tanto por su origen, como por su actividad o papel social. Es una forma de organización de la sociedad colonial en secciones segregadas y controladas para establecer las comunidades (albarrada, parroquia, grupos de artesanos, indígenas, mestizos, etcétera).

En 1754, el obispo fray Ignacio de Padilla, en acatamiento de una orden real, secularizó el templo que formaba parte del complejo del Convento de san Francisco, para evitar los inconvenientes que traía consigo la práctica de los oficios divinos en el interior de la ciudadela de San Benito. Con ese motivo se levantó en el centro del barrio de San Cristóbal un nuevo templo—originalmente de madera— hasta que reunido el dinero necesario se hizo de cal y canto, éste se comenzó en 1756 y terminó el 28 de diciembre de 1796. Fue inaugurado el jueves santo de 1797 bajo la advocación de la virgen de Guadalupe (Suárez, 1988: 5203).

La localización concentrada de los grupos étnicos en determinadas zonas y barrios durante la mayor parte del periodo colonial,¹ aunada a las diferencias socioeconómicas de los pobladores y la división del trabajo intraurbana, inhibió la construcción del espíritu de una comunidad e identidad meridana. Por el contrario, no era raro encontrar rasgos de una relativa identidad de corte parroquial, expresada en prácticas sociales que incluían modos y maneras característicos, compartidos por la mayor parte de los vecinos de algunos barrios. Identidades no exentas de relaciones de tensión y competencia entre los miembros de dichos lugares.

Durante el último siglo del periodo colonial el crecimiento de la población criolla y la necesidad de ésta para establecerse no muy lejos del núcleo central, dieron lugar a un proceso de desalojo de la población que originalmente ocupaba el barrio de San Cristóbal. Los criollos más acomodados adquirieron sus solares para construir sus residencias, despla-

¹ El núcleo central de la ciudad estuvo reservado originalmente para la población hispana y criolla, Santiago y Santa Catarina para indígenas mayas, Santa Lucía para negros y mulatos, San Cristóbal para indígenas mexicanos.

zando a los descendientes de los indígenas de Atzacapotzalco hacia la periferia del suburbio. Éste, poco a poco, se fue poblando de diferentes grupos de personas y varios talleres especializados en la reparación del calzado, la carpintería, confeccionistas de ropa, plateros, herreros y diversas actividades más. San Cristóbal fue importante proveedor de cuero a escala urbana y a mediados de siglo XIX fue asiento de las primeras fábricas de algodón.

Durante el Porfiriato y las primeras décadas del siglo XX el notable aumento de las actividades productivas que experimentó Mérida, junto con el incremento de su población, ocasionó la necesidad de mayor espacio, de esta forma la mancha urbana se fue extendiendo y ocupando cada vez más los solares de los suburbios contiguos al centro de la ciudad (Fuentes y Rosado, 1997: 71-98). De este modo "se amplían los barrios de San Sebastián y San Cristóbal y posteriormente surgen colonias proletarias colindantes como la Vicente Solís y Dolores Otero que, aprovechando la concentración de equipamiento a que da lugar el Mercado Lucas de Gálvez, buscan la satisfacción de sus servicios y el empleo que el mercado central proporciona" (Peraza y Chico, 1993: 139).

Para el año de 1935 la mayoría de los habitantes del barrio de San Cristóbal estaba conformada por gente de clase media y baja. A fines de los 80's el comercio aumenta aún más y para entonces "ya se había apoderado del 40 % de los predios con alrededor de 400 establecimientos en su sector central y en un 15% del total de su barrio con casi 2000 establecimientos en ellos" (Peraza y Chico, 1993: 148).²

Actualmente la zona comercial del barrio de San Cristóbal está conformada por un gran número de paraderos de autobuses que se dirigen a diferentes puntos del estado y de la ciudad, también se puede observar gran cantidad de bares debido a la concentración comercial, la infraestructura instalada y los grandes inmuebles históricos desocupados o subutilizados. A las transformaciones espaciales —expansión de comercios, bodegas, terminales de autobuses— se agrega el abandono de bue-

² Como dato adicional ambos arquitectos enfatizan que de los nueve mercados con que contaba la ciudad, 6 se ubicaban dentro del casco histórico y concentraban el 90% de este giro en la zona y el 74 % en un solo punto: el mercado Lucas de Gálvez localizado en San Cristóbal (Peraza y Chico, 1993: 148).

na parte de la población de mayores recursos económicos hacía otras zonas menos conflictivas de la ciudad. Así, en la actualidad San Cristóbal tiene menor población que hace dos décadas y la composición social de la misma incluye más personas de la tercera edad que habitantes jóvenes. En resumen: abandono y obsolescencia de buena parte de sus soportes urbanos, invasión de comercios, reducción de su vecindario, disminución relativa de su nivel socio-económico y envejecimiento de su población.

Evocaciones y representaciones sobre el barrio de los adultos mayores y los vecinos más jóvenes

Al estudiar las representaciones de las personas de 60 a 70 años sobre San Cristóbal, se observa que en sus discursos emerge en forma reiterada la evocación al pasado para construir una imagen del lugar como poseedor de un ambiente especial, dotado de cualidades particulares que lo distinguían del resto de Mérida. Sus imágenes reconstruyen un sentido del lugar referido a una forma de vida y sociabilidad³ que vinculaba a los vecinos con aquellos espacios y soportes que eran característicos del barrio.

Esa sociabilidad, concebida por los vecinos mayores como una comunidad imaginada, a decir de ellos involucraba un tipo de relaciones sociales armónicas compartido por todos los pobladores, relaciones que si bien no han desaparecido completamente, son menos frecuentes debido a la heterogeneidad de la población. Cabe destacar que en este tipo de vida social idealizada desempeñaba una función muy importante el parentesco. Así, las amistades, compadrazgos, noviazgos, matrimonios, negocios, etcétera, se establecían entre familias vinculadas entre sí, aunque también existían intercambios sociales sin mediación del parentesco, contruidos a partir del conocimiento cotidiano, la empatía y la confianza a lo largo de los años.

En la memoria colectiva de los vecinos mayores se hace presente el recuerdo de los grupos de amigos llamados “palomillas” que dedicaban

³Por sociabilidad nos referimos al proceso de construcción de sentido muy complejo que involucra formas de representación, de expresión y de reconocimiento en la interacción social cotidiana (Jaramillo, 1998; Lara, 2003).

largas horas al juego en las calles –aún sin pavimentar–. Eran habituales los noviazgos entre los vecinos del barrio, esto no quiere decir que fuera tabú trasladarse a otros lugares para conocer gente y entablar relaciones sentimentales. Sin embargo, esto ocasionaba disputas con los jóvenes de los otros suburbios, quienes trataban de mantener el monopolio sobre sus mujeres ante la intromisión de los *extraños*.

Otra característica que proyectan las representaciones de los vecinos mayores es la imagen de una relativa autarquía de su barrio con respecto a la adquisición de los productos, bienes y servicios para el consumo cotidiano. Comentan que hace tres o cuatro décadas San Cristóbal tenía establecimientos que satisfacían la mayoría de sus necesidades, evitándoles los desplazamientos a otros puntos de la ciudad. Las viviendas compartían el espacio de manera armónica con diferentes negocios, allí tenían al carnicero, la modista, el zapatero, el peluquero, el médico, la cantina. Sin olvidar otros servicios como el cine, la iglesia e incluso los colegios, cuya población escolar estaba formada en su mayoría por los vecinos del lugar.⁴

En este contexto los vecinos hacen del barrio un objeto de consumo mediante la apropiación del espacio público. Como propone Pierre Mayol en su estudio sobre las prácticas del barrio de la Croix-Rousse en Lyon, se requiere de varias condiciones para favorecer este ejercicio:

conocimiento de los lugares, trayectos cotidianos, relaciones de vecindad (política), relaciones con los comerciantes (economía), sentimiento difuso de estar en un territorio (etología), tantos indicios cuya acumulación y combinación producen y luego organizan el dispositivo social y cultural según el cual el espacio urbano se vuelve no sólo objeto de un conocimiento, sino el lugar de reconocimiento (De Certau, Girad y Mayol, 1999: 12).

⁴ Este atributo conocido como *recursividad* entre los arquitectos y urbanistas se entiende "como la capacidad de autonomía o autoabastecimiento que posee un barrio para permitirle al usuario encontrar lo que se necesita cuando se necesita" (Zimmerman, 1995: 129). No sólo se aplica a la escala del barrio sino también a ámbitos o escalas diversas de la ciudad. Se logra atendiendo a la demanda del barrio, primero social y luego económica, para autoabastecerse en las actividades cotidianas y en casos de emergencia y previendo la posibilidad de apoyar otros asentamientos o barrios vecinos" (Buraglia, 1998: s/p).

En los vecinos más viejos de San Cristóbal, este reconocimiento implicaba una relación con el otro como ser social que exigía un tratamiento especial. Los vecinos comentan que "todos se conocían", "si te encontrabas en las calles con una vecina le dabas los buenos días o buenas tardes". "Si traía una bolsa de mercado la ayudabas a cargarla". "Tampoco era bien visto que salieras desarreglado o andrajoso a la calle, y si ibas a misa o al cine te ponías tu ropa dominguera".

Si bien la práctica del barrio es desde la infancia una técnica de reconocimiento del espacio en calidad de espacio social, quien lo habita debe tomar su propio lugar; uno es de Santiago o de San Cristóbal y esto lo distingue tanto como su nombre de pila. "Marca que da fe de un origen, el barrio se inscribe en la historia del sujeto como la marca de una pertenencia indeleble en la medida en que es la configuración inicial, el arquetipo de todo proceso de apropiación del espacio como lugar de la vida cotidiana pública" (De Certau, Girad y Mayol, 1999: 11).

Las representaciones de los vecinos más viejos no deben verse como mera conformidad y congruencia física entre los lugares y las personas, sino como propone Halbwachs, más bien como que cada objeto colocado en el conjunto, nos recuerda una manera de vida común compartida por muchos individuos (1990: 13). Estos atributos de un estilo de vida arraigado a un espacio remite a lo que Lindon llama "espacio egocéntrico", que funciona como el radio de acción del individuo, le permite la construcción del sentido de lugar y la noción del territorio al que pertenece o que ha sido apropiado (2001: 20). El espacio adquiere una estructura simbólica en la medida de que es practicado, habitado, recorrido y vivido por los actores (De Certau, Girad y Mayol, 1999). Sin embargo, la construcción del sentido de lugar no es igual para los individuos que pertenecen a distintas temporalidades aunque compartan el espacio y se refleja en la forma como se identifican y arraigan con él.

El espacio puede ser apropiado tanto material como simbólicamente, lo que posibilita su demarcación y acotamiento. El establecimiento de lími-

tes y márgenes del espacio vivido conduce a la noción de territorios. Todo barrio posee unos límites identificables y relativamente precisos, que pueden ser encontrados en los cambios morfológicos o espaciales o a través de la percepción de sus vecinos; a veces ciertos accidentes naturales o determinadas marcas ayudan a su delimitación. También intervienen en la delimitación barrial eventos o circunstancias comunes que involucran a la comunidad que lo habita como las divisiones administrativas o religiosas, el territorio de las organizaciones comunales o los límites prediales del lote desarrollado en determinada fase por una misma agencia o promotor. Sin olvidar que los nombres de las calles o esquinas –la toponimia– ayuda a reconocer los límites y extensión de un barrio.

Los límites de San Cristóbal identificados por los habitantes de mayor edad se ubicaban de la siguiente manera tomando como referencia la iglesia: en dirección norte la calle 65, esta arteria es desde el periodo colonial una de las más importantes de Mérida. Actualmente está ocupada por gran cantidad de comercios⁵ e incluye hitos arquitectónicos de grandes dimensiones como “La Casa del Pueblo” y las esquinas “El Elefante” y “El Monifato”, emblemas que son recordados por los vecinos. Al sur *la calle* 83, la razón para seleccionar esta calle obedece a que en ella inician las peregrinaciones de los vecinos que viven por esta zona (las calles 42, 44, 46, 48). Al oriente según los vecinos mayores San Cristóbal concluye en la calle 42 –donde se ubica la paletería “El Sufragio”, hasta hace cuatro décadas allí finalizaba el área pavimentada de la ciudad y el recorrido de los autobuses urbanos. Por último, hacia el poniente el barrio termina en la calle 52. En esta dirección resulta difícil precisar los límites ya que toda esta zona está ocupada por gran cantidad de comercios. Sin embargo, el *landmark* indicado por los vecinos de mayor edad es la antigua panadería “La reina”, propiedad de don Petronilo Vázquez.

Entre el grupo más joven, los límites barriales varían aunque mantienen algunos los indicados por los vecinos de mayor edad, en especial los trazados por las peregrinaciones, con lo que se manifiesta la importancia de

⁵ De hecho, la calle 65 es una arteria fundamentalmente comercial en el tramo que va de la calle 46 a la 70.

este tipo de manifestaciones religiosas, aún para aquellos que no participan activamente en ellas y son sólo espectadores. Fuera de esta delimitación establecida por la celebración de las fiestas guadalupanas, los vecinos de la cohorte juvenil generalmente prefieren recurrir a la información proporcionada por la nomenclatura oficial para establecer las fronteras de San Cristóbal. Como individuos con un nivel escolar más alto que la generación que les precedió y sociabilizados en un contexto de modernidad que enfatiza la información institucional, otorgan mayor peso a las demarcaciones establecidas por las autoridades municipales que separan una colonia de otra.

Dentro de este grupo las formas de delimitar el barrio se establecen de la siguiente manera: Al sur *la calle 77*, que incluye la esquina de “El Zepe-lín”. Cabe mencionar que esta demarcación coincide con las ofrecidas por las autoridades civiles. Al oriente el barrio termina en *la calle 42* que concuerda con la delimitación trazada por las peregrinaciones. Sin embargo, otra frontera se encuentra delimitada por el parque “El Cabrío”, ubicado en *la calle 36* de la colonia Azcorra.

Hacia el norte y poniente los límites son pocos claros. Consideramos que esto obedece al predominio del uso comercial de las calles en ambas direcciones y la existencia de gran cantidad de casas abandonadas. Con todo, los vecinos jóvenes señalaron *la calle 65* como final norteño y *la calle 52* en dirección poniente. Resulta interesante destacar que los referentes que aparecen en los recuerdos del grupo más joven no son tiendas o panaderías —como en el caso de los vecinos mayores—, sino soportes relacionados con la educación o los servicios municipales: la escuela Santiago Meneses, el CECATI 112 y la estación de bomberos.

Una parte de los vecinos del grupo más joven consideró a San Cristóbal como parte del *centro* de la ciudad. Y aunque coincide parcialmente con las demarcaciones referidas por los vecinos mayores, en sus representaciones amplía los límites de su barrio hacia las colonias vecinas: Vicente Solís, al Oriente y Santa Rosa sur. Esta representación se debe a

que tales colonias aumentaron su población en 32% entre los años 50's a 70's y se reflejó en el incremento del área ocupada fundiéndose con el barrio de San Cristóbal. Este proceso espacial fue reconocido de manera más clara por los jóvenes.

Por otra parte, los cambios en la estructura urbana de Mérida han propiciado la búsqueda de nuevos espacios de socialización fuera del lugar de residencia, modificando el carácter autárquico y autocontenido que presentaban los barrios. En la actualidad los jóvenes no experimentan el tipo de sociabilidad barrial y el arraigo a San Cristóbal que mencionaron los vecinos de mayor edad. Esto se debe a que los primeros establecen relaciones con otros espacios y establecimientos donde se sienten más a gusto que en los ubicados en su barrio. Dichos espacios, enmarcados en el proceso de modernización urbana, son actualmente sitios de atracción y recreación para las nuevas generaciones. Algunos de estos son: los centros comerciales frecuentados no sólo para adquirir mercancías, sino también para múltiples propósitos que incluyen la socialización con sus pares, la diversión y el paseo (Fuentes, 2001); los multicinemas que con sus horarios matutino, vespertino y nocturno, ofrecen al público una vasta oferta de diversión a cualquier hora del día; los bares y discotecas ubicados al norte de la ciudad, que son frecuentados los fines de semana o los días de promoción.

Si bien dichos establecimientos han sido definidos como "no lugares"⁶ (Augé, 1992), según los jóvenes de San Cristóbal resultan más seguros y agradables que ciertos parques de los barrios del centro meridano que se

⁶ Augé define el concepto de "lugar" como un espacio que para las personas debe tener por lo menos tres rasgos comunes que son: identificatorios, relacionales e históricos (1994: 58). De esta forma son espacios vividos, defendidos, que reflejan las huellas de la historia y la memoria colectiva, donde sus usuarios pueden reconocerse. Los "no-lugares" –según Augé– serían los espacios del anonimato que carecen de historia y rasgos identificatorios, son meros espacios de tránsito que no fomentan las relaciones sociales. Si bien la propuesta de Augé resulta interesante, nosotros consideramos que es necesario aclarar que "lugares y no-lugares" se encuentran atravesados por transformaciones, por ello no los ubicamos en forma romántica como entidades espaciales inmutables y autocontenidas. Coincidimos con Renato Ortiz en estudiarlos "como resultado del entrecruzamiento de diferentes líneas de fuerzas en el contexto de una situación determinada" (1998: 38).

transforman en sitios peligrosos por las noches. Además, para estos vecinos el desplazamiento hacia otras zonas de la urbe puede verse como una forma de aumentar y actualizar su conocimiento sobre su ciudad que se transforma rápidamente.

Para los entrevistados de la cohorte juvenil la experiencia de lo urbano y el uso del espacio meridano en la actualidad, no pueden circunscribirse solamente al ámbito de su barrio como en la época de sus padres y abuelos, donde todos se conocían y saludaban. Si bien San Cristóbal hasta hace cuatro décadas –pudo ser esa comunidad imaginada que real o idealmente– cubría los requerimientos en cuanto a servicios, diversión y un tipo de vida social de sus vecinos, ahora resulta insuficiente para las necesidades y prácticas sociales de población juvenil más heterogénea que demanda tiendas, restaurantes, bares, cines y lugares de moda que su barrio no tiene la capacidad de ofrecer.

Si tales sitios tienen la capacidad de constituirse como “lugares”, en el sentido antropológico, o son espacios del anonimato y sedes de un tipo de relaciones sociales efímeras asociadas a un estilo de vida que difícilmente puede generar arraigos, es algo que todavía está en discusión. Lo que no puede negarse es que son opciones para los vecinos más jóvenes de San Cristóbal que responden a la convocatoria para visitarlos y utilizarlos.

Por otra parte, como se ha podido apreciar, las imágenes que los pobladores más jóvenes construyen en relación a su barrio aparecen desdibujadas si se comparan con las de los vecinos mayores. Esta situación parece explicarse debido a que buena parte de los espacios e instalaciones característicos que distinguían a San Cristóbal de otros barrios y suburbios meridanos, no fueron utilizados, experimentados ni apropiados por los vecinos de la generación más joven.

La iglesia, el cine Esmeralda y la plaza Ignacio Allende, soportes centrales del barrio según sus vecinos

Ya hemos señalado que el fenómeno de urbanización de Mérida ha transformado algunas de las prácticas de los sujetos que residen en este ba-

rio. Tal es el caso de la apropiación de los espacios públicos de San Cristóbal considerados sedes importantes para la socialización de los vecinos mayores: la iglesia, la plaza "Ignacio Allende" y el cine "Esmeralda". En contraparte tales sedes han dejado una menor impronta social en las representaciones de los jóvenes, debido a que éstos no limitan sus prácticas espaciales al barrio y utilizan otros establecimientos localizados en distintas zonas de la ciudad. En efecto, cabe recalcar que los tres soportes urbanos mencionados son identificados por los vecinos de mayor edad como verdaderamente significativos y parte intrínseca de las representaciones sociales sobre su barrio y con relativamente menor importancia para los más jóvenes.

La iglesia, el cine y el parque se enmarcan dentro de lo que Buraglia denomina *centralidad*. Pero esta palabra no se refiere sólo a la ubicación en el núcleo o epicentro de un espacio, también considera los aspectos social y simbólico. Así, la zona central puede ser en "un área libre, un cruce vial o un sitio que concentra varias tiendas, etcétera, donde comienzan a darse reuniones públicas, se asienta el mercado semanal, tienen lugar manifestaciones religiosas o políticas, y se convierte en lugar de encuentro para diversos grupos sociales" (Buraglia, 1998: s/p). Estos tres referentes aparecen en las representaciones de los vecinos jóvenes y ancianos de San Cristóbal, como soportes urbanos que remiten a:

... elementos edificados o lugares donde han ocurrido eventos o situaciones históricas de valor o interés local, que han quedado registrados en las efemérides de sus habitantes quienes le asignan un significado particular al sitio, monumento o edificación, los cuales se distinguen por su nombre, localización o forma. El referente sirve de memoria y de articulación entre el presente y el pasado, (Rossi, 1982: 99) pero también como punto de localización y orientación al usuario (Buraglia, 1998: s/p).

En este contexto existen referentes físicos del pasado que mantienen relaciones con el presente, debido a que han sido dotados de significados

particulares que quedan ahí como para refrendar el pasado: monumentos, edificios, piedras, montañas, ríos, etcétera, si bien estos referentes pueden tener un significado histórico, frecuentemente acceden a la memoria no como narraciones construidas, sino como parte de la vida cotidiana (Castillo, 2002: 45).

La centralidad se manifiesta de forma particular en el edificio de la iglesia de San Cristóbal, no sólo por ser un hito arquitectónico de grandes dimensiones y singular belleza, sino debido a su función coordinadora y ordenadora de las actividades religiosas de los católicos. El templo posee una carga simbólica que desencadena una emoción compartida y da soporte a una identidad entre los habitantes del barrio proyectada hacia el exterior.

La iglesia de San Cristóbal funciona como centro neurálgico de las manifestaciones religiosas del catolicismo popular asociado a la Virgen de Guadalupe, situación que le confiere una gran carga simbólica que no tiene ningún otro templo meridano, exceptuando la Catedral. Los vecinos están conscientes de ello, y por si no lo estuvieran el ciclo ritual anual asociado a la llegada de las peregrinaciones –que inician en noviembre y concluyen el 12 de diciembre– les recuerda que su iglesia es un importante santuario guadalupano que congrega a miles de creyentes a escala barrial, urbana y peninsular.

La iglesia representa un soporte fundamental en la construcción del sentido de pertenencia e identificación al barrio. En esa construcción resulta primordial la celebración de la fiesta a la virgen de Guadalupe y el desarrollo de romerías y peregrinaciones por parte de los vecinos. Estas actividades son organizadas en su mayoría por los moradores de mayor edad, pero incluyen a personas que aunque no sean originarios del lugar, han vivido un tiempo considerable en él y en virtud del compromiso en las actividades religiosas que han demostrado, se les encarga la organización de las mismas. Los jóvenes también participan en ellas, algunos se encargan de la decoración de las calles así como del traslado de las imá-

genes que transportan desde las casas de los organizadores hasta la iglesia. Esta cooperación hace que durante la celebración de las fiestas patronales las diferencias derivadas de la pertenencia a generaciones distintas entre jóvenes y adultos se tornen más ligeras y tenues. En este contexto se explica por qué la iglesia de San Cristóbal fue reconocida en las representaciones sobre el barrio, tanto por los jóvenes como adultos mayores, como uno de los lugares que distinguen a este lugar.

Por otra parte, el parque "Ignacio Allende" aparece también como un importante referente para los habitantes, pero resulta mucho más significativo para los vecinos de mayor edad. Dicha plaza funcionaba como centro rector de la vida del barrio debido a sus características, usos y funciones relacionadas con el esparcimiento. En este sitio se llevaban a cabo las tertulias entre vecinos, asistían los niños a jugar en sus areneros, acudían las familias a disfrutar de la sombra de los árboles y las palmeras que la rodeaban. Era un escenario que convocaba a parejas de enamorados para platicar en los confidentes o saborear los antojitos regionales y aguas frescas que allí se expendían. Alrededor del jardín se localizaban diversos establecimientos: panaderías, lavanderías, abarrotes, farmacias, los cuales eran atendidos por los vecinos del barrio.

En la actualidad debido a la expansión del comercio y la llegada de personas que laboran en éstos, el parque ha perdido varios de los elementos asociados a un tipo de sociabilidad que convocaba a los vecinos. Ahora, según los entrevistados, es punto de reunión de sujetos alcoholizados debido a la gran cantidad de cantinas y bares localizados en el barrio. La ubicación de varias terminales de autobuses, y de bases de taxis que viajan a distintas poblaciones de Yucatán contribuye a que esta plaza esté ocupada por cientos de personas del interior del estado que vienen a trabajar todos los días a Mérida. En este contexto no resulta extraño que la zona aledaña al parque sea escenario de robos y asaltos.

Durante la celebración a la fiesta de la virgen de Guadalupe en el mes de diciembre, este lugar se convierte en un importante centro de reunión

no sólo para los pobladores del barrio, sino también para comerciantes que llegan de diversas partes del estado y del país para ofrecer variados productos, artesanías e instalar juegos mecánicos. Lo anterior propicia que los vecinos sientan plagado de gente extraña el lugar y sólo acuden durante las celebraciones eucarísticas o bien a determinadas horas del día. A la sensación de invasión se agrega la imagen de inseguridad y violencia que asignan al parque y sus calles colindantes, que crea el fantasma de la inseguridad de estos lugares, induciendo una modificación en el uso de los espacios públicos (Jiménez, 2000: 59).

Dicha modificación se hace particularmente evidente entre los miembros de las nuevas generaciones, quienes acuden al parque pocas veces, salvo durante las festividades antes mencionadas. Si bien parte de la vida cotidiana y las prácticas de sociabilidad de los vecinos jóvenes transcurre en las calles del barrio, la mayor parte se lleva cabo fuera del mismo. Debido a sus condiciones de jóvenes, sus necesidades, roles, papeles y prácticas de consumo no les preocupa trasladarse hacia otras zonas y suburbios alejados del barrio. Cotidianamente traspasan sus límites por motivos de estudio, trabajo, ocio y esparcimiento: fiestas, reuniones y visitas a las novias, acudir a discotecas y bares, cines y centros comerciales localizados de manera concentrada en el extremo norte de la ciudad.

Las cuestiones relativas al esparcimiento permiten enmarcar el tercer referente seleccionado en las representaciones de los entrevistados: el cine Esmeralda. Este se ubicaba en el costado sur –calle 69 por 50– frente al parque y su construcción data de los primeros años del Siglo xx. Es pertinente recalcar que la instalación de salas de cine en los suburbios meridianos era bastante común durante la primera mitad del siglo xx. Otros barrios que tenían cinemas eran: Mejorada, San Juan y Santiago, sin contar los ubicados en colonias de la ciudad, como el “Cine Maya”, (colonia Alemán), “Cine Escarcha” (colonia Bojórquez), etcétera. Sin embargo, cada establecimiento se distinguía por determinados atributos, los vecinos de San Cristóbal evocan su sala como uno de los cinemas con mayor actividad en la ciudad.

Si bien el "Esmeralda" no se podía comparar a las dimensiones, capacidad, lujo, decoración o comodidad que ofrecía el cine Mérida, el Apolo, Novedades y otras salas meridianas, era un lugar limpio, bien ventilado y relativamente amplio. Era fundamentalmente un sitio para la proyección de películas, pero también ofrecía variedades como el llamado *cine dancing*,⁷ espectáculos de magos y funciones de teatro a cargo del famoso Chino Herrera. Debido a esta oferta de esparcimiento las personas que vivían cercanas al barrio lo consideraban como un punto de reunión y de socialización, este lugar era frecuentado por habitantes del suburbio por lo que no era necesario trasladarse con demasiada frecuencia a otras partes.

El "Esmeralda" tuvo su mayor época de esplendor en las décadas de los años treinta a los sesentas, periodo que coincide con la llamada época de oro del cine mexicano. La decadencia de esta sala comienza en la década de los ochentas cuando las familias son desplazadas por los comercios y se agudiza la crisis económica. A mediados de los noventas, debido a factores como el incremento de las video-caseteras; la relocalización concentrada de los cines en los centros comerciales, y los cambios en las prácticas relacionadas con el ocio, el cine "Esmeralda" cierra definitivamente sus puertas.

Si bien hemos afirmado que el "Esmeralda" aparece como elemento importante de San Cristóbal por los dos grupos entrevistados, no debemos olvidar que los significados otorgados a un edificio "se construyen a partir de las relaciones y de los significados tejidos sobre él, por eso el edificio, en este sentido, no es el mismo para todos" (Paz, 1999: 107). Mientras para los vecinos que actualmente tienen 60 o 70 años el cine es visto como un lugar importante, por haber sido centro de reunión de las familias del barrio que asistían a divertirse sanamente en "un lugar cómodo y funcional"; para el segundo grupo analizado el cine es evocado como uno de los lugares más inseguros y desagradables del barrio. El cine entró a una fase de abandono y decadencia a principios de los años ochentas

⁷ El *cine-dancing* era llamado así por ofrecer dentro del cine bailes a cargo de orquestas o bien alguna proyección sin sonido y al mismo tiempo baile.

que lo llevó a ser reconocido en la ciudad como una de las salas que se distinguía por la exhibición de películas pornográficas. Por ello, en las representaciones de los vecinos menores de 30 años aparece, en forma negativa como espacio que atraía a personas ajenas al barrio con conductas raras: homosexuales, adolescentes y viejos morbosos que lo usaban como sitio de ligue; borrachines y personas que consumían drogas amparados en la oscuridad de la sala.

El hecho de que los pobladores más jóvenes no compartieran experiencias lúdicas similares a las de los vecinos de mayor edad, relacionadas con el cine "Esmeralda", influye en la construcción social de una representación que hace difícil para los primeros evocar elementos significativos positivos sobre dicho establecimiento.

Reflexiones finales

Hemos examinado las representaciones de dos grupos de vecinos de San Cristóbal sobre su barrio y los referentes principales que lo definen. En esa comparación apreciamos diferencias importantes determinadas por los contrastes respecto a las formas del "habitar", entendido "como un conjunto de prácticas que relacionan a los sujetos con el espacio o con segmentos del mismo" (Lindon, 2003: 48). Para los vecinos mayores de 60 años sus representaciones del habitar evocan una relación orgánica y armónica entre ellos y su barrio. En cambio, las imágenes de los vecinos más jóvenes dan cuenta de las transformaciones del espacio meridano que ha conducido a diferentes formas de vivir la ciudad que no fijan al sujeto en la escala barrial, ni descansan en relaciones de tipo armónico ni sistémico. Encontramos que las divergencias en las imágenes barriales están claramente determinadas por la pertenencia a un grupo de edad, un estilo de habitar la ciudad, y un tipo de ciudad.

Las transformaciones espaciales recientes de Mérida –fragmentación y especialización de ciertas zonas, construcción de subcentros en torno a las plazas comerciales, localización dispersa de escuelas y centros de

trabajo, etcétera— han influido más en los vecinos jóvenes dando lugar a diferencias en cuanto a la forma de concebir el espacio que utilizan. Los referentes simbólicos que para la generación de vecinos de mayor edad fueron marcas identitarias, no son totalmente compartidos por las nuevas generaciones que integran nuevos referentes debido a sus prácticas socio-espaciales.

El carácter afectivo que liga a los jóvenes con referentes como la plaza del barrio o el cine, aparece en forma desdibujada. La plaza es vista ahora como un “no-lugar”, en el sentido de Marc Augé (1992), es decir, frecuentada cada vez menos por los vecinos del barrio. En la actualidad el parque Allende no es sitio que convoque a las familias ni a los jóvenes, es más bien un espacio de tránsito que se utiliza brevemente al salir de la Iglesia ya que está frente a ella.

Cabe recalcar la importancia de los medios masivos de comunicación en la modificación de la representación de la plaza para los jóvenes. El Diario de Yucatán a través de sus suplementos comerciales ofrece abundante información sobre los servicios, ofertas y atracciones de los centros comerciales de la ciudad: Plaza Dorada, Plaza Fiesta, La Gran Plaza, Plaza Las Américas, etcétera, fomentando dicha transformación.⁸ La Plaza es ahora concebida como centro comercial a donde se acude para el consumo de ropa, calzado, discos o visitar sus restaurantes, bares o cines. Del mismo modo, el cine de barrio como sede importante en la sociabilidad de los individuos ha desaparecido. Desde inicios de los noventas los cines de la zona central de Mérida y sus barrios cerraron sus puertas por los factores ya señalados y nuevas salas modernas y funcionales se instalaron en las plazas comerciales del norte y poniente de la ciudad.

⁸ La palabra “plaza”, históricamente asociada a un espacio público tradicional que permite el acceso libre a cualquier usuario, se utiliza hace más de dos décadas también para referirse a centros comerciales en nuestro país y por ende en nuestra ciudad. El espacio urbano con mayor carga simbólica, sede del acto fundacional de Mérida, la *Plaza de Armas*, luego nombrada *Plaza de la Independencia*, es desde hace más de siglo y medio conocida como *Plaza Grande*, *Mayor* o *Principal*. Cabe resaltar que dos centros comerciales de Mérida: *La Gran Plaza* y *Plaza Mayor* acompañan la palabra plaza con adjetivos asociados a la plaza histórica —y tales negocios tienen dichos nombres como marca registrada—. Por razones de espacio no abundamos en este aspecto, remitimos a los interesados consultar a Fuentes, 2001.

En este contexto, el carácter orgánico y armónico que se atribuía al barrio, ha cambiado para dar paso a una nueva forma de identificación entre los jóvenes. Comenta un vecino: "nosotros vamos al cine los miércoles a la plaza (comercial), el cine 'Esmeralda' que tenemos aquí ya no funciona, pero me dicen que tenía sillas de madera, creo que ahora nadie entraría".

Sin embargo, las dos generaciones muestran semejanzas cuando se refieren a la iglesia. Para los jóvenes es un referente importante del barrio que visitan y participan en las festividades de la virgen de Guadalupe. Lo que diferencia a los grupos es el sentido de pérdida y nostalgia que los adultos mayores expresan en sus recuerdos sobre este lugar. La iglesia no sólo funcionaba como núcleo de las fiestas patronales a la virgen de Guadalupe, sino que en ella giraba la vida de la mayoría de los jóvenes que vivía en el barrio. En la iglesia se concentraban los grupos católicos de padres y jóvenes conformados en su mayoría por vecinos del mismo barrio. Actualmente debido a la intensa comunicación que tiene este lugar con el oriente y sur de la ciudad, es posible encontrar que buena parte de los feligreses provengan de otros barrios y colonias de Mérida.

La confrontación entre ideas "posfigurativas" como Margaret Mead (1971) llamaba a los modos de vida de los abuelos y las ideas "prefigurativas" en la que se insertan los jóvenes, expone la disputa de su identidad con las normas y valores ya establecidos por sus padres. Mead planteaba la necesidad de reconocer los cambios en el rol de las generaciones y el papel que juegan en las sociedades del pasado y el futuro. Señalaba que en las sociedades "posfigurativas" los recursos tradicionales de los adultos eran válidos para los jóvenes, el pasado de los abuelos era el futuro de los nietos. En las "cofigurativas" los modelos culturales para los jóvenes parten de los adultos contemporáneos, lo que facilita el cambio de viejos contenidos en nuevas formas. Finalmente, identifica una cultura "prefigurativa", en la cual los jóvenes disminuyen la dependencia cultural de los adultos, los pares son los que aportan modelos al compartir

la exploración del mundo y aprender desde nuevas dimensiones o espacios. Los jóvenes sancristobalinos buscaron la calle y los espacios "libres" fuera del barrio para reconocerse más allá de su vida familiar y escolar. Debido a las transformaciones de los espacios públicos de su barrio, se desplazan hacia otros distritos urbanos que concentran los soportes de esparcimiento.

Para los vecinos más jóvenes la práctica del barrio es una parte más del resto de la ciudad, el centro o suburbios modernos. Eso se debe a que consideran su barrio como demasiado pequeño y anticuado para asumir la totalidad de sus deseos y necesidades urbanas. Los jóvenes demandan entonces "otros lugares", para enriquecer su dominio del espacio urbano en general. Al extender sus prácticas espaciales a una escala más amplia que incluye gran parte de su ciudad, la identidad anclada a su barrio se reduce.

Las diferencias en la construcción del sentido de lugar y la atribución de significados a ciertos segmentos del espacio o determinados referentes del vecindario, muestra que los grupos no son entidades monolíticas ni homogéneas. Lo que para algunos son soportes de identidad barrial, para otros no tienen la misma importancia y buscan otros lugares a los que les otorgarán nuevas cargas afectivas y simbólicas dentro o fuera de su territorio. Lo anterior supone que las relaciones sociales que se entablan en los lugares estimulan su continuidad a través de un conjunto de signos que comparten los individuos, pero que sólo pueden permitirles identificarse con un grupo en un tiempo y espacio.

En este orden de ideas resultan pertinentes las observaciones de Halbwachs sobre la importancia que para la construcción de la memoria colectiva tienen las imágenes que las personas elaboran sobre su entorno:

El lugar físico que un grupo ocupa es una sede donde se desarrolla parte fundamental de la vida cotidiana de los individuos. El lugar y el grupo cada uno recibe la huella del otro. Por lo tanto, cada etapa del desarrollo del grupo puede traducirse a términos espaciales, y el lugar de residencia del grupo no es más que el cruce donde coinciden todas esas fases (1990: 14).

En ese sentido, como hemos visto, el ambiente que proyecta el parque o plaza del barrio, el tipo de sociabilidad que hace evocar el edificio del cine "Esmeralda", hoy convertido en estacionamiento, las imágenes de religiosidad asociadas al templo católico, etcétera, tienen un significado inteligible solamente a los miembros del grupo que lo ha experimentado, puesto que cada porción de su espacio corresponde a varios y diferentes aspectos de la estructura y la vida de su sociedad, por lo menos de lo que es más estable de ella (Halbwachs, 1990: 15). De ahí que en los dos grupos de vecinos analizados, tanto los jóvenes como los viejos, recurran al espacio de sus prácticas para componer un marco espacial físico dentro del cual intentan capturar y recapturar sus memorias.

Finalmente, podemos concluir con las observaciones de Halbwachs "que la mayoría de los grupos graban su forma de alguna manera en el suelo mismo y rescatan sus recuerdos o memorias colectivas dentro del marco espacial así definido. Es decir, hay tantas maneras de representar el espacio como hay grupos que lo hagan" (1990: 39). En el caso del barrio de San Cristóbal la pertenencia a un grupo generacional se refleja en la escala espacial utilizada y en las diferentes representaciones e imaginarios que se construyen sobre dicho barrio y la vida urbana. Esa escala está en función del tipo de ciudad que a cada grupo le tocó experimentar, de sus prácticas sociales y del espacio cotidiano de sus recorridos, que depende de la dimensión temporal en la que participan. Por ello, las imágenes y representaciones urbanas son construcciones sociales en continua elaboración y transformación.

Bibliografía

Alcalá Erosa, Raúl

1998 *Historia y vestigios de la Ciudadela de San Benito*. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Mérida.

Augé, Marc

1992 *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa, Barcelona.

Bolio Osés, Jorge

2001 "Globalización y transformación metropolitana de Mérida", en *Ciudades*, número 50, abril-junio: 15-22.

Buraglia D. Pedro

1998 "El Barrio, desde una perspectiva socio-espacial. Hacia una redefinición del concepto" en Serie *Ciudad y Hábitat*, número 5: http://www.barriotaller.org.co/publicaciones/barrio_socio.rtf: s/p.

Castillo Rocha, Carmen

2002 *Tixkokob, entre su memoria y la historia*. Tesis para optar al grado de Maestro en Ciencias Antropológicas, Facultad de Ciencias Antropológicas (FCA)-Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Mérida.

Certau, Michel, Luce Girad y Pierre Mayol

1999 *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. Universidad Iberoamericana/ITESO, Ciudad de México.

Espejo Ponce, Martha

1974 *Colonial Yucatan, Town and Region in the Seventeenth Century*. Tesis doctoral, Universidad de California, Los Angeles.

Fuentes Gómez, José

1990 "Urbanización en Mérida", en *Ciudades*, número 6, abril-junio: 49-53.

– 1993 "Mérida ¿Ciudad media o metrópoli regional del sureste de México?", en M. Estrada y otros (compiladores) *Antropología y Ciudad*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa, México: 15-35.

– 2001 *Espacios, actores, prácticas e imaginarios urbanos en Mérida, Yucatán, México*, tesis para optar al grado de doctor en Ciencias Sociales, UAM-Xochimilco, México.

0

– y Magnolia Rosado Lugo

1993 "La invención y evolución de Mérida, siglos XVI, XVII y XVIII", en M. Peraza Guzmán (coordinador) *Mérida, el azar y la memoria*, Gaceta Universitaria APAUADY: 17-44, Mérida.

– 1997 "Mérida: la obra urbana en el Porfiriato", en Cecilia Lara (compiladora) *Identidades Sociales en Yucatán*. FCA-UADY, Mérida: 71-98.

García, Ana

1993 "Comercio, modernización y procesos territoriales. El caso de Mérida, Yucatán", en *Problemas de desarrollo*, volumen 24: 133-163.

– y Lucía Tello

1995 "La expansión urbana de Mérida 1970-1993", en J. Calva (coordinador) *Desarrollo regional y urbano, tendencias y alternativas*. T. I, Instituto de Geografía / Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)/ Juan Pablos, Ciudad de México: 199-207.

Halbwachs, Maurice

1990 "Espacio y memoria colectiva", en *Estudios sobre culturas contemporáneas*, volumen 3, números 8-9: 11-40.

Jaramillo, Jaime

1990 "Formas de sociabilidad y construcción de identidades en el campo urbano-popular" en Martín Blanco y otros (editores) *Cultura, medios y sociedad*. CES/Universidad Nacional de Colombia, Santa Fe de Bogotá: 173-218.

Jiménez, Amalia

2000 "Los 'imaginarios maléficos'" en *Ciudades*, número 46, abril-junio: 58-61.

Lara, María Concepción

2003 "La sociabilidad virtual y la producción de sentido", en *Razón y palabra*, número 35, octubre-noviembre: <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logros/>

Lindon, Alicia

2001 "De la vida cotidiana a los modos de vida" en Elsa Patiño Tovar y Jaime Castillo Palma (compiladores). *Cultura y territorio identidad y modos de vida*, Universidad Autónoma de Puebla / RNIU, México: 15-28.

Lindon, Alicia

2003 "Utopías, atopías y construcción del lugar", en *Ciudades*, número 60, octubre-diciembre: 48-54.

López Cogolludo, Diego

1954 *Historia de Yucatán*, Tomo I. Comisión de Historia de Campeche, Talleres gráficos del Gobierno del Estado, Campeche.

Mead, Margaret

1971 *Cultura y Compromiso*. Granica, Buenos Aires.

Ortiz, Renato

1998 *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Tercer Mundo, Santa Fe de Bogotá.

Paz Arrellano, Pedro

1999 "El otro significado de un monumento histórico" en *Cuicuilco. Antropología urbana y las ciudades contemporáneas*, volumen 6, número 15: 107-227.

Rossi, Aldo

1982 *La Arquitectura de la Ciudad*. Gustavo Gili, Barcelona.

Safa Patricia

1998 *Vecinos y vecindarios en la Ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de identidades vecinales en Coyoacán, D.F.* CIESAS/IUAMI, México.

Suárez Molina

1988 *Enciclopedia de México*, tomo x. SEP, México.

Diálogos interculturales en la Península de Yucatán: perspectivas para las relaciones entre la sociedad maya y la no maya

El artículo plantea, dentro de un marco general de problematización del tema del *desarrollo regional*, la necesidad y la posibilidad de avanzar en el diálogo entre la cultura maya y la no maya. En el primer apartado se caracterizan las principales vertientes de la diversidad sociocultural de la población de la Península de Yucatán. Después se examinan algunas perspectivas y condiciones de posibilidad del *diálogo intercultural*. En la parte final se formulan diversas medidas concretas para preparar el terreno en función de la construcción de una *comunidad de comunicación* entre la cultura maya y las no mayas.

Para que la política de desarrollo regional cumpla una función realmente 'igualizadora' en el contexto de las diferencias internas de un país, debe tomar en cuenta no sólo los sistemas clasistas de explotación, y en el caso de muchos países el hecho de la explotación interétnica, sino también los sistemas de explotación interregional. Ninguno de estos sistemas es independiente de los demás. Los efectos de la succión de recursos de todo tipo de una región, sin la debida compensación, repercuten con mayor fuerza por supuesto, sobre la explotación de las clases y de los grupos étnicos dominados.

Ángel Palerm, *Desarrollo regional en México: una crítica*

Esteban Krotz

Introducción

El objetivo de este texto¹ es exponer algunas características de la dinámica social observable actualmente en la Península de Yucatán que a veces – al menos, ésta es la impresión que generan ciertos programas y debates sobre el *desarrollo regional* – se desvanecen ante la necesidad técnica de utilizar índices numéricos, promedios, tasas de crecimiento, diagramas de flujo, organigramas y otros elementos de carácter cuantitativo y formal.

Tales elementos pueden hacer olvidar que la expresión “desarrollo regional” es una cifra, ya que en realidad se trata siempre de hablar sobre *una determinada población* que habita cierta porción del globo. Incluso cuando esta población es vista como destinatario de determinadas iniciativas “de desarrollo”, pero mucho más aún cuando se le concibe como un conjunto de “sujetos” (no en el sentido de subyugados, sino en contraposición a “objetos”), es ella que debería estar permanentemente en el centro de la atención, tanto en los procesos de planeación (que en un régimen democrático parecen impensables sin la consulta permanente) como en la instrumentación de determinadas políticas (las cuales son evaluadas constantemente por los ciudadanos, aun cuando no se les pregunta ni se considera relevante su opinión).

La ciencia antropológica dispone de firmes bases para recuperar este lugar central para las colectividades sociales y sus dinámicas involucradas de un modo u otro en programas y planes de desarrollo.

En primer lugar, como la ciencia de la alteridad,² la antropología es particularmente sensible con respecto a la *heterogeneidad* de la realidad social. Efectivamente, gran parte de sus estudios empíricos y de su re-

¹ Se trata de una versión revisada y ampliada de la ponencia sobre el tema presentada en el II Seminario Internacional “Desarrollo Regional, Gobernanza y Migración”, organizado a mediados de enero de 2005 en la Ciudad de Campeche por las Universidades Autónomas de Campeche, Yucatán y Guadalajara; se basa en resultados obtenidos en el marco del proyecto de investigación “Políticas indigenistas en Yucatán” llevado a cabo en la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán.

² Esta concepción de la ciencia antropológica, que parte de la preeminencia de la perspectiva analítica sobre la del fenómeno empírico, se encuentra desarrollada en Krotz, 2002: 49-81.

flexión teórica gira en torno al hecho de que lo que distingue a la especie humana de todas las demás formas de vida en este planeta, no existe en singular, sino únicamente en plural. Dicho de otra manera, la antropología se basa en la premisa de que no existe *la cultura* humana, sino solamente *culturas* humanas. En vista de esto es comprensible que mucha/os antropóloga/os se cuenten entre las personas quienes consideran la diversidad sociocultural por principio como algo positivo y enriquecedor, como potencial y punto de partida prometedores –lo que no excluye, claro está, la posible toma de posición (ética o política) frente a determinados fenómenos sociales; en cambio, planificadores y autoridades tienden a considerar la diversidad más bien como problema y hasta como estorbo.

En segundo lugar, la mayoría de los estudios antropológicos se han realizado y siguen realizándose en todo el mundo entre y sobre aquellas capas poblacionales que se encuentran *estructuralmente excluidas* de la toma de decisiones económicas, políticas, educativas, etcétera, incluso cuando tales decisiones las afectan directa e inmediatamente o pretenden favorecerlas. Por tanto y sin proponérselo, la bibliografía antropológica está llena de información sobre –para usar términos familiares del discurso de planificación– apreciaciones *bottom-up* acerca de los resultados de decisiones impuestas *top-down*.

En tercer lugar hay que recordar que los fracasos de las primeras dos décadas de desarrollo de los años sesenta y setenta del siglo pasado, durante las cuales se intentó repetir a escala planetaria los exitosos programas europeos de reconstrucción dirigida posteriores a la Segunda Guerra Mundial, llevaron a muchos especialistas a reconocer que “el problema del desarrollo” no se componía únicamente de aspectos técnicos y financieros. En consecuencia, se empezaba a buscar la participación de antropólogos en los planes y programas “de desarrollo” para poder atender los *aspectos relacionados con la etnicidad, las costumbres, el sistema de parentesco, la religión y, en general, con la cultura*,³ lo cual ha llevado incluso a la conformación de una especie de subdisciplina, llamada a

³ Un brevísimo resumen de este proceso se encuentra en el artículo de A. Hoben (2000); para un desarrollo más amplio puede verse en el estudio introductorio de A. Viola (2000) a una antología sobre el tema y el artículo de uno de los pioneros en esta materia, F. Bliss (2001).

veces "antropología del desarrollo", a veces entendida simplemente como parte de la tradicional "antropología aplicada". En América Latina, la larga discusión sobre la teoría de la dependencia ha enfocado este tipo de temas desde una óptica decididamente crítica, pero hay que recordar que desde el inicio evolucionista de la ciencia antropológica, los temas del progreso, de la globalización, del etnocentrismo siempre han sido problemáticos y problematizados.⁴

Este trabajo no puede discutir todos estos aspectos, pero es conveniente tenerlos presentes, porque de algún modo le proporcionan un marco general. En el primer apartado de lo que sigue, se caracterizan las principales vertientes de la diversidad sociocultural de la población de la Península de Yucatán y las fuentes que la generan, la mantienen e incluso la incrementan en algunos aspectos. En el apartado siguiente se presentan algunas reflexiones sobre las perspectivas y las condiciones de posibilidad de lo que podría llamarse "diálogo intercultural". En la parte final se formulan diversas medidas concretas destinadas a preparar el terreno para un auténtico diálogo entre la cultura maya y la(s) no maya(s).

La Península de Yucatán como multiverso cultural

Por dos razones la expresión "multiverso" parece más adecuada que la más frecuentemente usada noción de "mosaico".

En primer lugar, el vocablo "mosaico" tiene el peligro de evocar la imagen plana de una co-existencia estática de diferentes culturas en relativo aislamiento cada una con respecto a las demás. Frente a esta concepción, el vocablo "multiverso" quiere hacer énfasis en la realidad sociocultural como un *conjunto dinámico* de sobreposiciones parciales, interacciones

⁴ Para una discusión antropológica reciente sobre el tema puede verse el trabajo de A. Escobar (1997). En México, antropólogos como Ángel Palerm y Guillermo Bonfil han problematizado el concepto de desarrollo desde perspectivas diferentes; también hay que mencionar en este contexto los aportes de pensadores del pasado y del presente tales como Iván Illich y Gustavo Esteva.

permanentes, influencias mutuas y constantes –aceptadas y rechazadas, impuestas y sugeridas, forzosas y voluntarias; quiere hacer énfasis en que estamos ante un conjunto de procesos de sustitución e innovación, de emergencia de elementos nuevos, de fusiones y desapariciones de elementos culturales.⁵

En segundo lugar, la palabra “*multiverso*” se contrapone a la palabra “*universo*”, tan usual y hasta necesaria en los discursos científicos sobre la realidad social y vuelve más visible lo heterogéneo del tejido social y el carácter múltiple de las identidades colectivas.

Desde esta perspectiva, se observan en la Península de Yucatán varias demarcaciones entre culturas y subculturas diferentes, por más que tales demarcaciones no son fijas y a veces se encuentran bastante desdibujadas. Se trata de demarcaciones que son límites que *separan* y, al mismo tiempo siempre también, puentes que *ponen en contacto*. Tres de dichas demarcaciones destacan de manera especial.

Obviamente, la cuantitativamente y cualitativamente más importante dimensión de la heterogeneidad cultural de la Península es la que se encuentra basada en las distintas raíces étnicas de su población. El que a diferencia de todas las demás regiones del país, *la población indígena* de la Península pertenezca casi en su totalidad a un solo pueblo y hable un único idioma (a pesar de significativas variantes dialectales⁶ y a pesar de tener que lidiar con tres alfabetos diferentes), significa, al mismo tiempo, un problema y una oportunidad particular para cualquier idea relacionada con el tema del desarrollo regional.

En vista de cinco siglos de colonialismo –externo primero, interno después–, todas las cifras sobre la población indígena en México y los demás países latinoamericanos, son estimaciones cuestionables. El Informe Presidencial del año 2002 identifica a la población indígena como los hablantes

⁵ Una versión clásica de estos procesos, que se discuten actualmente en relación con la llamada “globalización”, se encuentra en el apartado “La dinámica cultural” (Murdock, 1987: 107-151).

⁶ Dichas variantes han sido inventariadas de modo sistemático para cinco regiones de la Península por el recientemente editado *Diccionario Maya Popular* (Bastarrachea y Canto, 2003).

de lengua indígena mayores de cinco años; en éstos términos la población indígena de la Península es de 816,889 personas (Campeche: 93,765; Quintana Roo: 173,592; Yucatán: 549,532).⁷

Los datos elaborados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que sirven de base para la formulación y evaluación de las estrategias no solamente de esa institución federal sino también de las estatales (al menos, del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán-Indemaya), duplican estas magnitudes. Aquí se incluyen a los niños y no se restringe la pertenencia étnica al dominio de la lengua (por más importante que sea este indicador especialmente en el caso de la población maya). En este sentido, las cifras más recientes son las siguientes⁸:

Entidad federativa	Población indígena	Población total	% de población indígena
Campeche	185,938	690,689	26.9
Quintana Roo	343,784	874,963	39.3
Yucatán	981,064	1.658,210	59.2
LOS TRES ESTADOS PENINSULARES	1.510,786	3.223,862	46.9

Independientemente de la discrepancia de las cifras y de la diversidad de criterios definitorios, es conveniente recordar aquí dos aspectos importantes para analizar y proyectar políticas sociales. En primer lugar, muchos elementos de la cultura maya forman parte también de la cultura de los no mayas. En segundo lugar la distribución de la población maya y

⁷ Datos tomados del anexo del *Segundo Informe de Gobierno, 2002* (Presidencia de la República, 2002: 137-138). Una visión panorámica de la situación de la lengua maya en el Estado de Yucatán con base en los datos censales de 1990 proporciona el artículo de M. Gúmez (1994); un trabajo similar del mismo autor con datos más recientes se encuentra en un volumen colectivo sobre las perspectivas de la Ley General de Derechos Lingüísticos, que será editado en 2006 por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y la Universidad Autónoma de Yucatán.

⁸ Información tomada de Krotz, 2004: 14.

maya hablante no es homogénea, pero implica la existencia de asentamientos y de áreas enteras, donde la vida cotidiana se desarrolla casi exclusivamente en el marco de una cultura indígena —casi siempre maya y en algún sentido “tradicional”⁹ y con el uso común y cotidiano del idioma maya.¹⁰

La segunda segmentación sociocultural es generada desde hace tiempo y de modo creciente por los diferentes *flujos turísticos*, que han llevado a que en casi todas las ciudades y en varias áreas rurales de la Península la presencia repetida de personas y grupos provenientes de otras partes del mundo sea habitual. Esto vale igualmente para el turismo vacacional nacional y para el también creciente fenómeno de las convenciones.¹¹ Más visible y masivo es el turismo extranjero, donde al turismo de playa tradicional, a veces marginalmente interesado en los vestigios prehispánicos y las edificaciones coloniales y sin curiosidad por la población yucateca (que suele hacerse presente en él únicamente como prestadores de servicios y vendedores de productos), se están agregando otras modalidades; algunas son del mismo signo —por ejemplo, el arribo de cruceros¹² y los grupos de viajeros interesados en aspectos particulares de la naturaleza—¹³ pero también ha crecido la afluencia del turismo ilustrado y motivado por

⁹ Véase para la caracterización de la vida en los pueblos mayas el estudio reciente de Ella F. Quintal y otros, 2003.

¹⁰ Conviene tomar en cuenta aquí que según datos publicados durante un tiempo por el Indemaya, en 55 de los 106 municipios del Estado, hay 62% y más hablantes de una lengua indígena (Fuente: <http://www.indemaya.gob.mx/index_verde01.htm>). Empero, la presencia de la población maya no se limita a las áreas rurales, sino que se encuentra también en todas las ciudades de la región. Este dato refuerza la afirmación de que “la población maya” o “la cultura maya” no es algo homogéneo (algo semejante que para la diferenciación subregional vale también para aspectos como género, edad, nivel escolar, experiencia laboral y migratoria, etcétera), aunque aquí es tratada así por su contraposición a lo no maya.

¹¹ *Economía Hoy: Boletín de Información y Análisis Económico de la Facultad de Economía de la UADY* recopila y difunde permanentemente información sobre estos aspectos. Por ejemplo, según el III Informe de Gobierno, la afluencia de visitantes a las zonas arqueológicas del Estado de Yucatán durante el año reportado fue de más de dos millones de personas (*Economía Hoy*, año x, septiembre-octubre de 2004, número 61: 9). Para la primera mitad de 2004 se habían anunciado 65 convenciones y congresos en la ciudad de Mérida con más de 30 mil asistentes (*Economía Hoy*, año x, septiembre-octubre de 2004, número 61: 10).

¹² La previsión con respecto a arribos de cruceros en Progreso para el año de 2004, era de 121, con 340 mil pasajeros (*Economía Hoy*, año ix, noviembre-diciembre de 2003, número 56: 5).

¹³ Por ejemplo, en aves y en cavernas (*Economía Hoy*, año xi, enero-febrero de 2005, número 63: 4).

conocer aspectos históricos y culturales de la sociedad regional, especialmente de la población indígena. Aunque una porción considerable –un caso extremo serían los llamados *spring breakers*– no busca encuentro cultural alguno, el turismo genera de todos modos un campo sumamente complejo de relaciones interculturales, lleno de procesos de validación y de modificación de estereotipos, de cuestionamiento, aceptación y rechazo parcial de lo propio y de lo ajeno.

El tercer proceso de demarcación y de diferenciación cultural observable en casi toda la región es generado por los *movimientos migratorios* de la población nacida en la Península. A los diferentes tipos de migración campo-ciudad temporal y permanente documentados ya desde hace mucho tiempo y la emigración hacia la capital del país, se han agregado desde hace treinta años diversas modalidades migratorias relacionadas con las actividades de construcción y de operación de los enormes centros turísticos de la costa quintanarroense; más recientemente, pero de magnitudes hasta hace poco insospechadas, todavía poco estudiadas pero indudablemente crecientes, ha surgido la migración laboral a los Estados Unidos.¹⁴ Tanto para los numerosos contingentes de los migrantes como para sus parientes y vecinos que se quedan, se trata de multifacéticos procesos de entrar y estar en contacto con otras formas de vida, que igualmente fortalecen concepciones previas que modifican ideas, perspectivas y conductas de un lado y del otro.

Solamente para completar el panorama de contactos entre culturas y subculturas y de las resultantes dinámicas sociales y culturales vividas por la gran mayoría de los actuales habitantes de la Península de Yucatán, hay que mencionar todavía:

- La constante *inmigración* de personas provenientes de otras partes del país (por ejemplo, funcionarios federales de instituciones administrativas, personal académico o médico);

¹⁴ Según informes del Banco de México, "los yucatecos radicados en el extranjero enviaron al Estado remesas familiares de 347 millones de pesos durante los primeros seis meses del año... Esta cantidad representa un aumento de 35% respecto al mismo período del año anterior y equivale a una inyección diaria de un millón 907 mil pesos a la economía estatal" (*Economía Hoy*, año X, septiembre-octubre de 2004, número 61: 12).

- Las transformaciones en la *esfera religiosa*, donde no simplemente se difunden creencias diferentes de las católicas, que fueron monopólicas durante más de cuatro siglos, sino donde se crean nuevos estilos de vida y se forman nuevas identidades sociales;
- La influencia creciente de instituciones relacionadas directamente con la *difusión* de ideas y de productos tales como los medios electrónicos y la escuela (que, por ejemplo, han llevado a modificar en una generación el habla regional, adecuándolo al castellano capitalino "estándar").

Posibilidades y condiciones del diálogo intercultural

La existencia de las diversas culturas y subculturas en la Península de Yucatán significa para sus habitantes estar envueltos constantemente en algo que podríamos llamar *diálogos culturales implícitos o silenciosos*. Es decir, una y otra vez, en la vida cotidiana y también en diversas ocasiones especiales, ellos pasan por la experiencia de encontrarse frente a otras formas de vida y costumbres, otras concepciones del ser humano y del sentido de la vida, otros valores y otras orientaciones en juicios, conductas y expectativas. Y una y otra vez esto significa la generación de atracción y repulsión, admiración y desprecio, revalidación y rectificación de ideas, cuestionamiento de lo propio y lo ajeno y, a veces, incluso modificación de lo propio o agresión a lo ajeno.

Son diálogos implícitos la mayoría de las veces, porque no se formulan con detalle y precisión. A menudo tienen forma de soliloquio o, en todo caso, de monólogo al interior de una misma cultura o subcultura, o sea, se llevan a cabo exclusivamente con miembros de la cultura o subcultura propia. Es importante reconocer que se expresan también de manera no verbal, por ejemplo, en costumbres discriminatorias tan arraigadas que parecen "naturales", en instituciones, en normas que parecen consensuales incluso a quienes nunca fueron consultados acerca de ellas y son más sus víctimas que sus beneficiarios.

En consecuencia, cualquier acción o propuesta de acción en o para la región –y, más todavía, cualquiera que pretenda como meta el “buen gobierno”– tendrá que tomar en cuenta que no se está ante un colectivo homogéneo de individuos fundamentalmente idénticos y tampoco ante una sociedad dividida únicamente por estratos e intereses, sino ante un conjunto de *sujetos individuales y colectivos culturalmente definidos*, cuya definición se construye y reconstruye constantemente frente a los demás sujetos igualmente *situados culturalmente*. Por tanto, cualquier consenso operativo que se quisiera construir en torno a objetivos y estrategias pasará por los filtros perceptivos y valorativos culturales, será articulado con la costumbre arraigada en el colectivo respectivo y evaluado con los parámetros del mundo familiar de significados y sentidos que les proporciona la orientación básica y la seguridad individual a las personas y que llamamos cultura.

Por lo anterior es patente que cualquier acción que pretenda dirigirse –e incluso involucrar sobre la base del respeto a la libertad y la autonomía personales– a los ciudadanos de la región, tendrá que tomar en cuenta, ante todo, la principal diversidad cultural arriba mencionada, que se entreteje de varios modos con las demás. La diferencia entre la sociedad maya y la no maya es una demarcación primordial para la comprensión de los procesos sociales regionales por, al menos, cinco razones:

- Por la magnitud del porcentaje de ciudadanos que pertenecen a la primera (y que, como ya se mencionó, en ciertas regiones llega a ser prácticamente la única en la vida cotidiana local); a su importancia contribuye la extraordinaria vitalidad de la lengua maya la cual, por cierto, aparece desde hace mucho tiempo en todas las demandas hechas en foros y solicitudes a la sociedad mayor y a las instituciones de gobierno y administrativas.
- Por lo áspero de las relaciones entre mayas y no mayas, que muchas veces tienen que ser calificadas de racistas.

- Por la extraordinaria aportación del pueblo maya a la configuración cultural de toda la Península (en este contexto conviene darse cuenta de que la mayor parte del atractivo turístico de la región, en la medida en que no sean sus condiciones climáticas y geográficas, es el resultado directo o indirecto, histórico o actual de la población maya –desde las poblaciones, viviendas, fiestas, bailes, vegetación, vestimenta, comida, artesanía, etcétera “típicas”, hasta elementos adoptados por ella, lo cual incluye, por cierto, las construcciones “coloniales” generalmente edificadas mediante su trabajo).

- Por consideraciones relacionadas con la idea de los derechos humanos, ya que la cultura en cuyo seno uno nace y el idioma que uno aprende como materno –dos elementos que marcan a un individuo casi indeleblemente para toda su vida– no dependen de la libre elección individual y, por tanto, no deben ser, tal y como sucede en la actualidad en todo el país, motivo de discriminación y factor de desventaja.

- Por la situación jurídica creada por las modificaciones constitucionales y legales de 1992, 2001 y 2003 (reconocimiento constitucional de la multiculturalidad de la nación basada en los pueblos indígenas, reconocimiento de las lenguas indígenas como lenguas nacionales).¹⁵

Sin embargo, el origen colonial de la relación de la sociedad maya con la no maya, que según algunos estudiosos es prolongado en la actualidad mediante una relación de colonialismo interno,¹⁶ hace ilusorio el intento de establecer de modo inmediato un diálogo entre las dos culturas, porque dicho concepto implica una *relación de igualdad*. Tal igualdad, empero, no existe, como se puede ver en el simple ejemplo del idioma: mientras que todo el mundo espera que los mayas sean bilingües y además tan perfectamente que puedan entender discursos orales y escritos altamente es-

¹⁵ Este texto legal es, por cierto, de los pocos textos legales difundidos en edición bilingüe castellano-maya (Centro INAH Yucatán, 2004).

¹⁶ Ésta es el argumento del conocido libro de Guillermo Bonfil, *México profundo: una civilización negada* (Bonfil, 1987); véase, de modo especial, su crítica al discurso de la modernidad en el artículo “Por la diversidad del futuro” (Bonfil, 1993).

pecializados en cuestiones médicas, agrícolas o legales, pocos médicos, promotores agrarios, abogados, funcionarios administrativos o maestros "al servicio" de miembros del pueblo maya tienen conocimientos siquiera rudimentarios de la lengua maya.¹⁷ Otro ejemplo que muestra la enorme distancia entre las dos culturas y el desnivel de sus ubicaciones respectivas, resultantes del centenario "período de invisibilidad y exclusión",¹⁸ es el número de los egresados de las instituciones de educación superior —dirigidas, por cierto, casi todas por no mayas, quienes ocupan prácticamente todos los puestos directivos en las empresas, los juzgados, los medios de difusión y la administración pública.

Un diálogo intercultural propiamente dicho, por consiguiente, tiene que construir todavía sus bases estructurales y actitudinales. Con respecto a la primera, se aprecia la necesidad de una *reconstitución y actualización* de la cultura maya, que ha sobrevivido medio milenio de opresión y de inanición forzada, pero que necesita ahora de los medios económicos, financieros, legales, lingüísticos, habitacionales, educativos, médicos, etcétera, adecuados y suficientes para ponerse a la altura de la cultura dominante y poder dialogar con ella. Esto significa, obviamente, que hacen falta acciones compensatorias en todos los campos para que la población maya pueda participar *desde su cultura* en la *edificación común* de algo que hasta ahora ha sido impuesto desde la perspectiva de otras culturas.

Con respecto a la segunda, hace falta lo que el filósofo catalán-hindú Raimon Panikkar ha llamado acertadamente "desarme cultural",¹⁹ es decir, la renuncia voluntaria, por parte del lado dominante en la actual relación intercultural desigual, a aquellos elementos simbólicos y materiales que han servido durante toda la época del colonialismo, para cimentar la

¹⁷ En este contexto es alentadora la noticia de un reciente convenio entre el Indemaya y la Escuela de Derecho de la Confederación de Trabajadores de México en Mérida "para capacitar a quienes estudian leyes para que, en un futuro cercano, trabajen en comunidades étnicas donde los mayahablantes enfrentan problemas jurídicos de diversa índole" (Diario *¡Por Esto!*, 22 de enero de 2005: 16).

¹⁸ Así lo caracteriza la abogada y especialista en cuestiones interétnicas Magdalena Gómez (2002: 66) en su estudio sobre las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado Mexicano.

¹⁹ Ver su libro *Paz y desarme cultural* (Panikkar, 1993).

opresión y para hacer creer a dominadores y dominados que la forma de vivir, de pensar y de soñar de los primeros es por principio más valiosa que la de los segundos.

Pasos hacia un diálogo intercultural entre mayas y no mayas

En vista de lo expuesto en el primer apartado de este trabajo, hay muchos diálogos interculturales en la Península de Yucatán que merecen ser identificados como tales y ser transportados de una situación de monólogo interior o intracultural o monocultural a una auténtica relación de diálogo intercultural abierto y explícito entre iguales.

Del mismo modo que en el apartado segundo de este trabajo y por las razones en él expuestas, empero, se abordará aquí solamente las condiciones de posibilidad del potencial diálogo entre la sociedad maya y la no maya. Además, hay que recalcar que dicho diálogo resulta exigencia de un mandato legal, ya que el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, del que México es país signatario, obliga a que todas las medidas que se tomen sobre una población definida como indígena —y la definición establecida por dicho ordenamiento legal corresponde plenamente a la población maya de la Península—²⁰ necesita de la consulta y, se entiende, de su aprobación. Pero tal consulta será posible solamente en forma de o sobre la base de un diálogo intercultural, es decir, de un diálogo al cual quienes nacieron o están en casa en la cultura maya y hablan y piensan y se expresan en su idioma —verbal, racional, gestual y emocional— se acercan precisamente en los términos de su propia cultura, no en los términos de la cultura de la cual proviene la propuesta de la consulta. En este sentido, el diálogo intercultural resulta ser una condición imprescindible

²⁰ Ver la definición contenida en el inciso b de la fracción primera del artículo 1 de dicho Convenio (Organización Internacional del Trabajo, 2000: 52), según la cual el Convenio se aplica "a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas".

para la vida democrática: es la discusión y la generación de consensos sobre las modalidades de la convivencia desde las perspectivas cognitivas y la cotidianidad práctica de culturas diferentes.

En este contexto no puede dejarse de mencionar que la idea de “desarrollo regional” se encuentra, en cierto sentido, diametralmente opuesta a la promoción neoliberal de la “globalización”.²¹ Porque mientras que la primera se centra en los procesos conducentes a la construcción de consensos y a la convivencia pacífica y productiva de grupos sociales con características culturales diferentes, la segunda es presentada y hasta festejada como creadora del escenario de la competencia descarnada donde sobrevive solamente el más fuerte. Empero, dado que la globalización neoliberal ha despertado o fortalecido en todo el mundo el potencial agresivo de las divisiones étnicas, (sub)regionales, religiosas, etcétera, es urgente plantearse el problema teórico de las posibilidades de un desarrollo regional de este tipo en un marco planetario general de exterminio de los más débiles o simplemente menos dispuestos a concurrir a estos campos de lucha supuestamente “globales”.

En aras de fomentar el carácter arriba mencionado de puente de las demarcaciones culturales, algunas de las primeras medidas²² para generar las condiciones de posibilidad para un auténtico diálogo intercultural en el sentido esbozado –y sin querer establecer aquí una prelación por orden de importancia– serían:

- La urgente creación, en vista de que ninguna institución gubernamental, educativa o privada lo haya hecho, a pesar de no pocas propuestas en este sentido a lo largo de los años, de un *centro de estudios y de documentación* sobre la cultura maya, para uso de mayas y no mayas, para que se pueda obtener en cualquier momento toda la información etnográfica, histórica, etcétera, disponible sin tener que acudir, como ahora, a instituciones ubicadas fuera de la región e incluso del país.

²¹ Agradezco esta observación a Reynaldo Treviño Cisneros.

²² Algunas de estas propuestas ya fueron hechas en Krotz 2001-2002: 5-7.

- El establecimiento de estrategias efectivas de actualización, sistematización y difusión especializada de la lengua maya. Esto incluye la elaboración de diccionarios especializados y la formación de traductores especializados en los diferentes campos del saber. Incluye también la elaboración de cursos y de materiales lingüísticos –¿es creíble que todavía no existe una gramática maya ni cursos de enseñanza del castellano especializados para mayahablantes?– elaborados profesionalmente, editados con esmero y difundidos masivamente. Incluye también una apertura al bilingüismo en los medios de difusión y las escuelas (para mayas y no mayas). Una precondition importante para tal efecto es la superación del bloqueo mantenido por la lingüística académica, la cual cimienta la existencia de tres alfabetos diferentes y vuelve vulnerable de inmediato cualquier intento de escritura en lengua maya.

- La reversión de la fuerte exclusión educativa y científica de la población maya mediante un sistema de becas especiales y suficientes en todos los niveles, que permita a interesados "del interior" de la Península el fácil acceso a la educación secundaria, técnica y superior de calidad y que incluya la atención especial a procesos de aprendizaje en castellano como segundo idioma y la utilización de la lengua maya en actividades de aprendizaje y de investigación científica.

- La ideación e instrumentación de procesos de consulta que con el tiempo fomenten y construyan estructuras participativas supracomunales y supraestatales entre los integrantes de la sociedad maya y la emergencia de formas de comunicación y representación adecuadas. Es llamativo cómo instituciones estatales y federales han hecho consulta tras consulta a lo largo de los años sobre bases bastante precarias y siempre lamentadas como tales, pero sin considerar su potencial como camino hacia la generación acumulativa de dichas estructuras de comunicación, participación y representación.

- La adjudicación regular de partidas presupuestales estatales y federales que no solamente correspondan al porcentaje poblacional actual de la población maya, sino que *compensen y reviertan* –poco a poco, pero con plazos precisos y previsibles– la centenaria historia de su marginación y subordinación cultural, económica y social en general.²³

- La superación, mediante la acción concertada de los gobiernos y los congresos de los tres Estados de la Península, del actual absurdo de contar con *tres situaciones legales diferentes* –una distinta en cada entidad federativa– *para los integrantes del mismo pueblo maya*.²⁴

Comentario final

En vista de que el desarrollo de la Península dependerá cada vez más de procesos externos y también externos al país –recuérdese el actualmente un tanto adormilado “Plan Puebla-Panamá”–²⁵ es muy posible que la lógica de las dinámicas supra y extrarregionales se imponga crecientemente a la situación local. Con más razón la sociedad no maya y todas las instancias del poder público, casi totalmente bajo el control de ésta, deben acelerar las decisiones políticas y las medidas prácticas para pasar del frecuentemente evocado “respeto” abstracto para con la cultura maya (que muchas veces se limita a las épocas históricas más remotas de la misma), al *respeto real, cotidiano y estructural* para con los co-ciudadanos

²³ Parece importante aquí que esta exigencia no implica ni una visión romántica de la cultura maya ni una equiparación de lo subalterno con lo emancipatorio (véase para esto Gimeno y Monreal, 1999: 261), sino que se trata simplemente de una exigencia de justicia basada en la idea de los derechos humanos (Krotz, 2003).

²⁴ En este sentido sería muy importante explorar las posibilidades de que la futura Ley de Derechos Indígenas del Estado de Yucatán no eternice esta situación, sino inicie en este aspecto el camino hacia una legislación uniforme en la Península.

²⁵ Armando Bartra habla en este contexto de una “nueva colonización de Sureste” (Bartra, 2002), mientras que un comentario más reciente señala que el Plan “ignora los asuntos rurales e indígenas de nivel local” (Stepp y Lasseter, 2004: 29).

quienes han crecido y viven en los marcos de referencia teóricos y prácticos de la cultura maya. Es decir, hay que eliminar definitivamente los mecanismos mediante los cuales ésta última ha sido impedida, desde hace medio milenio, de expresarse en relación de igualdad con la de los antiguos conquistadores y crear una verdadera "comunidad de comunicación".²⁶

²⁶ Así lo propone también para el contexto brasileño el conocido antropólogo R. Cardoso de Oliveira (1997: 80).

Bibliografía

Bartra, Armando

2002 "Hacia una nueva colonización del sureste" en Alejandro Álvarez, Andrés Barreda y Armando Bartra, *Economía política del Plan Puebla Panamá*, México, Itaca: 81-109.

Bastarrachea Manzano, Juan Ramón y Jorge Manuel Canto Rosado (coordinadores)

2003 *Diccionario Maya Popular maya-español, español-maya*. Academia de la Lengua Maya de A.C. / Instituto de Cultura de Yucatán (ICY) / Secretaría de Ecuación del Gobierno del Estado (SEGEY) / Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya (Indemaya) / Consejo Nacional para la Cultura y las artes (Conaculta) / Instituto Nacional de Arqueología e Historia (INAH), Mérida.

Bliss, Frank

2001 "Kultur und Entwicklung. Ein zu wenig beachteter Aspekt Entwicklungstheorie und – praxis" en Reinold E. Thiel (editor), *Neue Ansätze zur Entwicklungstheorie*, Deutsche Stiftung für Internationale Entwicklung / Informationszentrum Entwicklungspolitik, Bonn: 70-81.

Bonfil, Guillermo

1987 *México profundo: una civilización negada*. Centro de Investigaciones y Estudio y Superiores en Antropología Social, México.

– 1993 "Por la diversidad del futuro" en Guillermo Bonfil (compilador), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, Conaculta, México: 222-234.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1997 "La etnicidad: ¿está en juego la ética global?" en Lourdes Arizpe (editora), *Dimensiones culturales del cambio global*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Universidad Nacional Autónoma de México, Cuernavaca: 65-92.

Centro INAH Yucatán

2004 *Noj a'almaj t'aanil u páajtalil u t'a'anal máasewal t'aano'ob ich maaya yéetel káastlan t'aan / Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas en Maya y Español*. Centro Yucatán, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Mérida.

Escobar, Arturo

1997 "Antropología y desarrollo" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, número 154 (<<http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>>).

Gimeno, Juan Carlos y Pilar Monreal

1998 "El problema del desarrollo: atajos y callejones sin salida" en Juan Carlos Gimeno y Pilar Monreal (editores), *La controversia del desarrollo: críticas desde la antropología*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid: 239-263.

Gómez, Magdalena

2002 "Pueblos indígenas en México: entre el Estado y la nación" en *Anuario Nueva Sociedad* 5: 57-69.

Güémez Pineda, Miguel

1994 "La lengua maya en Yucatán: una perspectiva sociodemográfica" en *I'inaj, Semilla de Maíz*, agosto (<<http://www.uady.mx/sitios/mayas/articulos/miguel.html>>).

Hoben, Allan

1999 "Desarrollo" en Thomas Barfield (editor), *Diccionario de Antropología*, Siglo Veintiuno, México: 153-155.

Krotz, Esteban

2001-02 "El reconocimiento jurídico de los mayas en Yucatán" en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, volúmenes 16-17, octubre-marzo, números 219-220: 3-8.

– 2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. Fondo de Cultura Económica (FCE) / Universidad Autónoma Metropolitana, México.

– 2003 "Hacia una fundamentación ética del derecho a mantener y desarrollar una cultura propia" en *América Indígena*, volumen LIX, julio-septiembre, número 3: 9-21.

– 2005 "Información reciente sobre la población indígena de la Península de Yucatán: datos, contextos y reflexiones" en *Economía Hoy: Boletín de Información y Análisis Económico de la Facultad de Economía de la UADY*, año X, mayo-junio, número 59: 11-16.

Murdock, George P.

1987 *Cultura y sociedad*. FCE, México.

Organización Internacional del Trabajo

1999 "Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes" en Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo / Instituto Nacional Indigenista (editores), *Disposiciones legales en materia indígena*, Mérida: 49-68.

Palerm, Ángel

1993 "Desarrollo regional en México: una crítica" en Ángel Palerm, *Planificación regional y reforma agraria*, Universidad Iberoamericana / Gernika, México: 383-420.

Panikkar, Raimon

1993 *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander.

Presidencia de la República

2002 "Desarrollo humano y social: Pueblos Indígenas" en *Anexo del Segundo Informe de Gobierno 2002*, <http://segundo.informe.presidencia.gob.mx/docs/pdfs/2info_anexo_132-144.pdf>: 132-144.

Quintal, Ella F. y otros

2003 "Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares" en Saúl Millán y Julieta Valle (editores), *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los Pueblos Indígenas de México*, volumen I, INAH, México: 301-382.

Stepp, John Richard y Ava Lasster

2004 "The Plan Puebla Panamá: Roads and Resistance" en *Anthropology News*, volumen 45, diciembre, número 9: 28-29.

Viola, Andreu

2000 "La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo" en Andreu Viola (compilador), *Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Paidós Ibérica, Barcelona: 9-64.

El discurso indigenista del Estado Mexicano: una aproximación

Este artículo quiere mostrar cómo en el Estado mexicano el tratamiento del “problema indígena” ha transitado por distintos discursos. En el siglo XIX y principios del XX se consideraba un asunto de integración. Después en el Estado posrevolucionario, la cuestión indígena representaba un problema que debía resolverse a través de la educación. El Estado y los intelectuales de la época creían que se debían respetar sólo algunas de las características culturales de los grupos étnicos. A partir de los años setenta, el “problema indígena” para el Estado dejó de ser un asunto educativo y se redujo a un asunto de marginación y de pobreza.

A lo largo de estas páginas quiero mostrar cómo el tratamiento del “problema indígena” en México ha transitado por distintos discursos. En el siglo XIX y principios del XX el “problema indígena” se consideraba un asunto de integración cultural. Para lograr la unificación de la nación mexicana se creía necesario “volver mexicano” al indio. Después de la revolución de 1910, la cuestión indígena representaba un problema que debía resolverse a través de la educación. El Estado y los intelectuales de la época creían que se debían respetar algunas de las características culturales de los grupos étnicos, las que podían ser utilizadas a favor de la cultura nacional. A partir de los años setenta, el “problema indígena” para el Estado dejó de ser un asunto educativo y se redujo a un asunto de marginación y de pobreza.

Eugenia Iturriaga

Iniciaré el recorrido por el discurso indigenista analizando la construcción de la nación y la búsqueda de la mexicanidad en el siglo XIX y principios del siglo XX. Expondré la creación y consolidación del Instituto Nacional Indigenista, la crisis del modelo indigenista de aculturación y la formulación de un nuevo discurso indigenista de Estado. A lo largo del trabajo también iré desarrollando algunos conceptos y modelos antropológicos que han servido para explicar las relaciones de los Estados nacionales con los grupos indígenas.

Por un México desindianizado: la formación de un Estado-nación

Después de las guerras de independencia que antecedieron a la formación de los nuevos países americanos, durante las primeras décadas del siglo XIX, hubo distintas visiones de lo que debía ser el destino de los indígenas. Los conservadores querían mantener el dominio de los hacendados dejando a las comunidades indígenas continuar con su existencia, sirviendo como fuente de mano de obra barata y forzada. Los liberales luchaban por la modernización, definida por la desmantelación tanto de las grandes haciendas como de las comunidades indígenas con el propósito de crear mercados eficientes.¹ Así, la política conservadora proponía aislar a los indígenas y la política liberal intentaba deshacer sus comunidades y forzarlos a integrarse como individuos en la sociedad nacional (Maybury-Lewis, 1998: 157). En México, la formación del Estado nacional avanzó en forma paralela al fortalecimiento del proyecto liberal, provocando, como en el resto de América Latina, fuertes cambios en las relaciones interétnicas.

El proyecto liberal de Estado-nación que se impuso en México durante la segunda mitad del siglo XIX tenía la misión prioritaria de someter la diver-

¹ Los liberales proponían el embargo de las tierras comunales ya que prevaleció la idea de que la propiedad privada era sinónimo de progreso y modernización.

sidad de la nación a la unidad del Estado. Los constructores² del Estado querían una nación separada de los distintos grupos étnicos que habían formado a la nación plural. La constitución del nuevo Estado fue obra de un grupo de criollos y mestizos que se impusieron a la multiplicidad de etnias y regiones del país (Florescano, 1999: 279).

Esta separación no debe extrañar si se recuerda que el Estado-nación, como apunta Villoro (1999: 22), es un invento reciente en la historia de Occidente; tiene como condición inicial la existencia de un grupo social que ya no se siente restringido a pertenecer a las comunidades históricamente preexistentes y puede proyectar una nueva forma de cultura que las rebasa.

El Estado-nación moderno impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que lo componen. En la heterogeneidad de la sociedad real debe establecer la uniformidad de una legislación general, de una administración central y de un poder único, sobre una sociedad que se figura formada por ciudadanos iguales. De allí que el Estado debe borrar la multiplicidad de las comunidades sobre las que se impone y establecer sobre ellas un orden homogéneo (Villoro, 1999: 26).

Así, para construir a las naciones en el siglo XIX era necesario que se unificara primero la lengua y el sistema educativo. Era necesario también que se uniformara el país bajo un único sistema económico, administrativo y jurídico y que, en el caso de que en un mismo lugar vivieran varias

² Benito Juárez, Francisco Zarco, Ignacio Ramírez, Manuel Payno, Sebastián y Miguel Lerdo de Tejada, Vicente Riva Palacio, Manuel María Zamacona, Ignacio Manuel Altamirano, José María Vigil y Guillermo Prieto formaron la llamada generación de la Reforma. Esta generación se enfrentó a tres desafíos: construir una República asentada en leyes, infundirles a los ciudadanos un espíritu nacionalista y definir los medios para alcanzar esas metas (Florescano, 2001: 380).

culturas y naciones, la cultura de la nación hegemónica sustituyera a la multiplicidad de culturas nacionales (Gellner, 1991: 66).³

La idea de que era necesario unificar la cultura nacional e integrar a ella a los grupos indígenas, se refleja en las obras de destacados intelectuales mexicanos del siglo XIX. Por ejemplo Francisco Pimentel,⁴ en 1864, señalaba que la Nación era una reunión de hombres que profesaban creencias comunes, que estaban dominados por una misma idea, y que tenían un mismo fin. Para Pimentel –como para los liberales de la época– la pieza que faltaba para lograr la unión en México era el indígena, ya que se encontraba segregado de la nación (Villoro, 1984: 176). En 1899, Francisco Bulnes⁵ seguía en la misma línea proponiendo integrar al indio a la nación y explicaba que éste había permanecido en “un triste estado por culpa de los conservadores que lo mantenían aislado” (Villoro, 1984: 178).

A pesar de las diferencias entre los liberales y conservadores los dos grupos excluyeron al indígena como actor de la historia, cuando el indio aparecía era una figura miserable y degradada. Los dos grupos coincidían en señalar a los pueblos indios como la mayor carga que arrastraba la Nación. El señalamiento de los indígenas como obstáculo al progreso y la

³ En la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos. Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5000 grupos étnicos. Son escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional (Kymlicka, 1996: 13).

⁴ Francisco Pimentel (1832-1893). Filósofo e historiador liberal. Participó en la fundación de la Academia Mexicana de la Lengua, en 1875. Escribió para el Diccionario Universal de Historia y Geografía los artículos “Michoacán”, “Texcoco” y “Toltecas”. Sus principales obras son: *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas en México*, *Novelistas y oradores mexicanos* y *memorias sobre las causas que han originado la situación de la raza indígena en México y los medios de remediarla* (Álvarez, 1988).

⁵ Francisco Bulnes (1847-1924). Estudió ingeniería, fue catedrático del Colegio de Minas, de las escuelas Nacional Preparatoria y Nacional de Ingeniería; diputado y senador federal durante el régimen de Porfirio Díaz. Formó parte de diversas comisiones con relación a cuestiones monetarias y de Hacienda Pública. Sus principales obras son: *Sobre el hemisferio norte once mil leguas*, *El verdadero Juárez*, *Las grandes mentiras de nuestra historia*, *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, *Los grandes problemas de México* y numerosos artículos publicados en el periódico *El Universal* (Álvarez, 1988).

modernidad configuró una imagen negativa de lo indio presente hasta nuestros días.

Andrés Molina Enríquez,⁶ a principios del siglo xx, planteó en su libro *Los grandes problemas nacionales* (1909) que la nacionalidad implicaba una unificación en el "ideal", esto es, unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo y de deseos, de propósitos y aspiraciones. En la obra de Molina Enríquez el mestizo aparecía fuerte, ya que tenía la capacidad de adaptación al clima mexicano propia del indígena y la evolución del europeo. El mestizo sintetizaba las mejores características, la "raza cósmica" diría Vasconcelos más adelante.

La historia patria se convirtió en la herramienta para construir una nueva concepción de la identidad nacional. La historia vino a ser el eje de un programa educativo que transmitió la idea de una nación integrada, definida por épocas históricas que se sucedían de modo evolutivo, y cohesionada por propósitos y héroes comunes (Florescano, 1999: 280). Se forjó así una conciencia nacional asentada en una "comunidad imaginada" (Anderson, 1993).⁷ El grabado y la fotografía se asociaron con los medios de difusión modernos (el libro y el periódico) para reproducir los rostros de un país unificado. De este modo, los gobiernos revolucionarios fijaron en la población la imagen de un México integrado, de un país sustentado en un pasado glorioso y próspero en el presente (Florescano, 2001: 396).

En situaciones como la descrita, la identidad étnica minoritaria es estigmatizada por la sociedad dominante y ese estigma desempeña un papel crucial en el sistema de relaciones interétnicas. Guillermo Bonfil en varios de sus escritos y conferencias (1989; 1985; 1985a) desarrolló un

⁶ Andrés Molina Enríquez (1868-1940). Abogado y sociólogo. En 1911 se lanzó a la lucha armada, proclamando el Plan de Texcoco, manifiesto en contra del latifundismo y en favor del reparto de tierras. Se considera fundamental su aportación al artículo 27 constitucional y a las leyes de aguas de Chihuahua y Nuevo León y a la federal del mismo ramo. Escribió: *El evangelio de una reforma, La Cuestión del día: la agricultura nacional, y Los grandes problemas nacionales y la Revolución Agraria en México* (Álvarez, 1988).

⁷ Benedict Anderson señala el carácter de comunidad imaginada de la Nación, en la medida en que sus miembros no se conocen entre sí, pero a la que se supone dotada de una gran solidaridad horizontal dentro de sus bien definidos límites, es decir... "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana..." (1993: 23) Anderson también señala que para lograr esta comunidad imaginada la educación formal es indispensable.

concepto útil para entender el proceso mediante el cual la dominación cultural dio como resultado la pérdida de la identidad de grupo original: la desindianización. Bonfil apuntó que el proceso de desindianización es diferente al mestizaje. El mestizaje es un fenómeno biológico. La desindianización es un proceso histórico a través del cual poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una *cultura propia*, se ven forzadas a renunciar a esa identidad. El proceso de desindianización en México, que lleva más de cinco siglos, ha provocado que grandes sectores de la población organicen su visión del mundo a partir la cultura occidental. En el siguiente apartado presentaré otra etapa de las relaciones interétnicas en la cual, si bien continuó el proceso de desindianización, el Estado buscó integrar al indígena respetando algunas de sus características, claro, las que le eran útiles para alcanzar la tan buscada cultura nacional.⁸

La política indigenista de la primera mitad del siglo xx en México: una reflexión occidental de lo indio

El indigenismo de principios de siglo xx constituye un capítulo más dentro de una política de modernización de la sociedad. Como señala Harvey "la modernidad se identificaba por la creencia en el progreso lineal, las verdades absolutas, la planificación racional de regímenes sociales ideales y la uniformación del conocimiento y la producción" (1998: 23). El movimiento indigenista de esta época era una reflexión occidental sobre el indio, nunca una manifestación del pensamiento indígena (Favre, 1998: 11). Manuel Gamio, el primer mexicano graduado en antropología, se convirtió en uno de los ideólogos de la reciente revolución, en los temas relacionados con la cultura indígena, tanto pasada como presente. En 1916 publicó *Forjan-*

⁸ Teresa Carbó en su libro *Educación desde la cámara de diputados* reproduce la iniciativa de ley propuesta al presidente Miguel Alemán, para la creación del Instituto Nacional Indigenista donde dice a la letra: "En la cultura de estos grupos indígenas se conservan características que pueden ser utilizadas en favor de la cultura nacional, que continúen dándole la fisonomía que la distingue de los demás grupos de América y del mundo" (1984: 311).

do Patria, libro que llegaría a ser el primer manifiesto del naciente movimiento indigenista. Fue leído y elogiado por los intelectuales revolucionarios e incluso por caudillos como Álvaro Obregón (De la Peña, 1996: 61). En ese libro, Gamio desarrolló algunas tesis de Franz Boas al rechazar toda forma de racismo y proclamar la unidad básica de la humanidad. Para Gamio la nación sostenía un tipo superior de unidad espiritual que debía ser construida mediante la aplicación de leyes científicas. La antropología con ayuda de otras ciencias, era un instrumento crucial en el proceso de construcción de la nación (De la Peña, 1996: 62). Manuel Gamio tuvo a su cargo la Dirección de Antropología, dependiente de la Secretaría de Agricultura y Fomento, de 1917 a 1925, dedicándose principalmente a la investigación. Gamio estaba convencido de que sin un adecuado conocimiento de las poblaciones regionales la Revolución no podría implementar un buen gobierno (Oehmichen, 1999: 61).

De manera semejante, José Vasconcelos, entonces al frente de la Secretaría de Educación Pública (SEP), se propuso formalmente la incorporación del indio a la cultura nacional a través de la educación. Se crearon las casas del pueblo y las misiones culturales⁹ con el objetivo de poner la cultura al alcance de todos, pero también dar a todos la misma cultura.

Por su parte, Moisés Sáenz, graduado al igual que Gamio de la Universidad de Columbia, cuestionó la castellanización forzada. Él concebía la educación como un medio de desarrollo e integración, pensaba que la acción educativa debía acompañarse de otros programas destinados al desarrollo de las comunidades y decía "en cuanto al problema indígena, le voy más a la carretera que a la escuela" (Sáenz citado por Hewitt, 1988: 34). En 1932 Sáenz puso en marcha una Estación Experimental de Incorporación del Indio en la Cañada de los Once Pueblos, Michoacán. La experiencia sirvió para proponer a Lázaro Cárdenas la creación de un Departamento de Asuntos Indígenas, encargado de coordinar los esfuerzos de todos los organismos gubernamentales en las zonas indígenas, adaptándolos a cada grupo (Oehmichen, 1999: 63).

⁹ Cristina Leirana (2002) señala que el antecedente de las misiones culturales eran las misiones culturales de catequización civil para indígenas creadas en 1910.

Otros destacados intelectuales de la época, Vicente Lombardo Toledano y Luis Chávez Orozco, estaban convencidos que el problema del campo mexicano radicaba en las injustas relaciones económicas y no en sistemas "atrasados" de creencias. Para ellos las culturas locales, en la práctica, deberían ser respetadas y conservadas (Hewitt, 1988: 35). Lombardo Toledano (fundador del Partido Popular Socialista) adoptó, después de realizar un viaje a la Unión Soviética, la tesis stalinista de las nacionalidades oprimidas para interpretar la realidad pluriétnica del país y planteó que México era un pueblo de nacionalidades oprimidas desde antes de la colonia (Sánchez, 1999: 36).

En 1935, la Secretaría de Educación Pública contrató al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para la codificación y elaboración de sistemas de transcripción de lenguas vernáculas. Este trabajo serviría para la elaboración de materiales didácticos en las campañas de alfabetización en regiones indígenas. Sin embargo, esta política enfrentó muchas críticas por su orientación hacia fines misioneros. En 1940, Luis Chávez Orozco organizó el primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, al que asistieron 18 delegaciones de países del continente. Su política estaba orientada a fortalecer la unidad interna y consolidar los Estados nacionales bajo la perspectiva de incorporar a los indios a las naciones. El Congreso Indigenista Interamericano¹⁰ fijó las normas de la política indigenista latinoamericana, acordando la creación de oficinas en cada país. En México los acuerdos fueron asumidos por el Departamento de Asuntos Indígenas, la primera institución de carácter nacional encargada del conocimiento sistemático de los distintos grupos étnicos y del diseño de políticas dirigidas exclusivamente a ellos. Fue hasta 1948 que se creó el Instituto Nacional Indigenista.

¹⁰ El Instituto Indigenista Interamericano (presidido por Manuel Gamio hasta su muerte en 1960) fue la instancia continental para la concertación de las políticas nacionales aplicadas a la población indígena.

Creación y consolidación del INI: Una política educativa para los indios.

La fundación del INI, en 1948, ocurrió a la par de un amplio proceso de discusión antropológica en la que se cuestionaron los paradigmas del culturalismo norteamericano de la época, por considerar que restringían la observación de los fenómenos al nivel de la comunidad local. El indigenismo, al menos en teoría, estaba comprometido con el cambio sociocultural en el que buscaba incidir, ya no en pequeñas comunidades sino en amplias regiones (Oehmichen, 1999: 67).

Gonzalo Aguirre Beltrán, en los años cincuenta, formuló un camino alternativo a la incorporación individual o comunitaria del indio a través de la teoría de la integración regional. Para Aguirre, la labor indigenista consistió en generalizar la etapa superior representada por el México industrial, urbano, racional y moderno. Así, el marco teórico y conceptual que guió el discurso y la acción indigenista desde 1950 hasta 1976 fue el formulado por Aguirre Beltrán en sus numerosas publicaciones: *Formas de gobierno indígena* (1953), *El proceso de aculturación* (1957) y *Regiones de refugio* (1967), entre otras.

En 1967, Aguirre Beltrán definió al indigenismo como "una política no formulada por los indios para la solución de sus problemas sino de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general distinción de indígenas" (1976: 24). Aguirre Beltrán pensaba que el indio, como tal, no podía postular una política indigenista porque "el ámbito de su mundo estaba reducido a una comunidad parroquial, homogénea y preclasista, donde el indio contaba con un sentido y una noción muy vaga de nacionalidad" (1976: 25).

La práctica indigenista se basó en una conceptualización regional, se quería extender el modelo de desarrollo nacional ya no hacia pequeñas localidades atomizadas sino hacia amplias regiones, con el fin de abrir paso a la industrialización, sin embargo, los recursos financieros que llegaron a las regiones de refugio eran mínimos, lo que condujo al INI a traba-

jar, no en regiones sino en pequeñas localidades y en proyectos muy específicos, denotando el poco interés del Gobierno en el desarrollo indígena (Oehmichen, 1999: 70).

Aguirre Beltrán propuso la creación de una unidad destinada a la investigación y la inducción del cambio social: el Centro Coordinador Indigenista. Los Centros Coordinadores Indigenistas eran organismos gubernamentales, creados mediante decreto presidencial, que tenían bajo su encomienda la implementación de una acción de tipo integral en las regiones interculturales de refugio (Aguirre Beltrán, 1976a: 27). El primer Centro Coordinador Indigenista, creado en 1951, fue el Tzeltal-Tzotzil, ubicado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas¹¹ y en sus inicios fue dirigido por el propio Aguirre Beltrán. La Sede de un Centro Coordinador se debía localizar en la ciudad ladina, metrópoli de la región de refugio, con el fin de aprovechar su condición de núcleo rector del que derivan las directrices que controlan las relaciones de todo orden entre la urbe y su *hinterland*. Aguirre Beltrán definió a las regiones de refugio como:

...el espacio físico y moral que tiene como característica una ecología en gran medida hostil, en la que interactúan poblaciones segmentadas cuyas lenguas, tecnología, economía, estructura social, gobierno e ideología son distintos y asimétricos desde el momento que los ladinos someten a los indios a explotación colonial. En esa región una ciudad primada, *chef liuf* o centro rector, rige a las comunidades satélites del *hinterland*; la ciudad ladina y las comunidades indias configuran un sistema de relaciones, inextricablemente unido, que incluye una dualidad de pueblos y culturas (Aguirre, 1994: 112).

¹¹ En la década de los cincuenta se abrieron otros Centros Coordinadores en: la Tarahumara en 1952, en la Mixteca Alta y Mixteca de la Costa en 1954, en Huautla de Jiménez, Oaxaca y Peto, Yucatán en 1959 (INI, 1994: 28).

Los Centros Coordinadores podían tener cuatro áreas de trabajo: demostración, difusión, migración y movilización. Estas áreas se implementaban de acuerdo a la problemática de cada región, cubriendo distintas funciones. La aplicación de los programas indigenistas en los cci se llevaba a cabo a través de indígenas capacitados para ello, a los que se llamaba "promotores" y quienes tenían asignada la función de impulsar el cambio cultural en sus comunidades. Agustín Romano, indigenista de la época, explicaba que: "La acción descansaba de manera muy especial en los promotores: jóvenes indígenas preparados en los propios Centros Coordinadores para el desempeño de tareas específicas. Estos jóvenes se convertían en los auxiliares directos de los profesionistas, debido a su conocimiento de la lengua nativa y al arraigo en las comunidades donde laboran" (Romano, 1976: 45).

Los promotores fueron habilitados como auxiliares convirtiéndose en intermediarios culturales. Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas definieron a los promotores como: "los agentes de la cultura nacional que, por proceder del grupo propio, están capacitados para ejercer con mayor intensidad y perdurabilidad cambios, innovaciones y reinterpretaciones de la cultura local. Están encargados de difundir, no sólo la lengua castellana como medio de relación fundamental, sino también técnicas modernas" (1991: 244).

En el ámbito internacional, en 1957, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) elaboró el convenio 107 para la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes. Con este convenio el indigenismo integracionista mexicano encontró una concreción jurídica internacional. Sin embargo, durante la siguiente década la política internacional de integrar a las minorías étnicas a las sociedades nacionales fue ampliamente criticada (Oehmichen, 1999: 155).

Así, durante los mismos años en los que el indigenismo gubernamental logró una extraordinaria unidad entre teoría y praxis, se agudizó la polémica

ca en torno a él (Krotz, 1998: 172). Nuevas generaciones de antropólogos, hacia finales de la década de los sesenta, se lanzaron desde distintas posiciones teóricas a la crítica del indigenismo integracionista. Pablo González Casanova, en 1965, en su libro *La democracia en México*, planteó la existencia de un colonialismo interno que reproduce dentro del país las relaciones entre metrópolis y colonias; asimismo consideró que la comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. En 1969, Rodolfo Stavenhagen publicó *Las clases sociales en sociedades agrarias* donde incorpora por primera vez la dimensión de clases sociales en el estudio étnico. Stavenhagen aborda el condicionamiento colonial y clasista de las relaciones interétnicas.

En 1970 apareció la obra colectiva *De eso que llaman antropología mexicana*, en la que se denunció a la antropología mexicana por no haber guardado su distancia con el indigenismo. Warman escribió "si el indigenismo era el vehículo de la expansión del industrialismo, el antropólogo era su teórico chofer" (Warman, 1970: 31). A partir de aquí se implementó una corriente en la antropología mexicana que rompió definitivamente con el indigenismo de integración.

Margarita Nolasco, Mercedes Olivera, Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Rodolfo Stavenhagen y Salomón Nahmad, entre otros, formaron una corriente crítica del lado de los indígenas. "Luchaban por conquistar espacios dentro del Estado para la participación política de los indios y por la capacitación de cuadros surgidos de las etnias que fungieran como animadores de la autogestión y participación política" (Pérez, 1991: 325). Guillermo Bonfil (1970) planteó que la explotación de los indios se presentaba no tanto como clase, sino por su categoría de indios. Propuso una política orientada a fortalecer la cultura étnica, así como el derecho a la autodeterminación, autonomía y autogestión de los pueblos indígenas.

En 1971, un grupo de antropólogos se reunió en la isla de Barbados para discutir la situación de los indios en América. El documento final de la primera reunión¹² fue *La Declaración de Barbados: por la liberación del*

¹² En 1977 hubo una segunda declaración de Barbados titulada "Movimientos de liberación indígena en América Latina" (Bonfil, 1981) y en los Noventa hubo una tercera.

indígena. En ésta se denunciaron "las responsabilidades de los Estados, las iglesias y los antropólogos en el etnocidio secular al que han estado sometidos los pueblos indios" (Bonfil, 1991: 129). Mientras la perspectiva del Estado era cuestionada, el INI continuaba promoviendo políticas de aculturación¹³.

Durante los primeros años de la década de los setenta, se multiplican los grupos y organismos opositores al régimen inspirados en las diversas corrientes marxistas como la Liga 23 de septiembre, el Movimiento Armado Revolucionario y el Partido de los Pobres. El presidente Echeverría (1970-1976) se embarcó en la tarea de reconstruir la credibilidad de las instituciones del Estado, valiéndose de un nacionalismo populista. Invitó a participar en el INI a varios de los críticos de Aguirre Beltrán, y las nuevas perspectivas cuestionaron desde adentro el modelo integracionista (Hernández, 2001: 142).

En 1975 se llevó a cabo el I Congreso Nacional de pueblos Indígenas (auspiciado por la Confederación Nacional Campesina y el INI).¹⁴ No obstante el carácter oficialista se criticó al indigenismo incorporacionista y se tomó el acuerdo de constituir el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) en el cual se agruparían los consejos supremos de las etnias del país. Con esta medida, el Estado buscaba crear un interlocutor definido e institucionalizado con el mundo indio. Previo al Congreso Nacional, se organizaron 60 congresos regionales en los que se proponía la formación de consejos supremos indígenas, retomando la estructura del Consejo Supremo Rarámuri (también creado por iniciativa del Estado en 1930). Estos

¹³ De 1970 a 1976, con Aguirre Beltrán al frente del Instituto, se crearon 58 Centros Coordinadores Indigenista (INI, 1994: 28).

¹⁴ Guillermo de la Peña (2000) explica que en 1974 la diócesis de San Cristóbal de las Casas organizó una reunión en conmemoración al natalicio de Fray Bartolomé de las Casas. A esa reunión acudieron intelectuales, funcionarios y numerosos delegados indígenas que la convirtieron en un foro de análisis crítico y denuncia de las políticas indigenistas gubernamentales. A partir de esa reunión las organizaciones étnicas proliferaron y las voces indígenas resonaron en múltiples ámbitos del país.

consejos supremos representaban una nueva estructura política¹⁵ ajena a las formas organizativas locales de la mayoría de las comunidades indígenas (Hernández, 2001: 146-147).¹⁶

Tanto el presidente Echeverría (1970-1976) como su sucesor López Portillo (1976-1982) quisieron reconquistar el apoyo de diversos sectores de la sociedad. El gobierno de López Portillo dio respuesta a algunas de las demandas populares indígenas y asumió en su discurso las propuestas de respeto a las identidades étnicas, a la pluralidad y a la autogestión. Así, el discurso gubernamental tomó algunas de las críticas surgidas en el medio antropológico y rompió con el indigenismo integracionista. El gobierno incorporó a varios antropólogos críticos a las instituciones de la administración pública federal¹⁷ y desarrolló una propuesta política denominada "indigenismo participativo".

Héctor Díaz-Polanco cuestionó la postura de los antropólogos críticos señaló: "Hoy en día puede decirse que la política indigenista del Estado se

¹⁵ Aida Hernández señala que esta medida hizo que los zinacantecos y chamulas, enemistados históricamente, se vieran representados en un mismo Consejo Tzotil. Las categorías lingüísticas fueron asumidas por el Estado como categorías identitarias, y como tales empezaron a funcionar influyendo en los espacios organizativos de los pueblos indígenas (2001: 146).

¹⁶ En Yucatán se formó un Consejo Supremo Maya en 1988, trece años después del Congreso Nacional de Pueblos Indios, como un órgano consultivo del Poder Ejecutivo del Gobierno del estado. El Consejo funcionó como trampolín político para algunas personas pero no tenía representación de las comunidades mayas (Terceij, 2002).

¹⁷ Guillermo Bonfil fue Director General del Instituto Nacional de Antropología e Historia (1972-1976), Director del Centro de Investigaciones Superiores del INAH (1976-1980) y Director del Museo de Culturas Populares (1981-1985). Rodolfo Stavenhagen fue Director General del Culturas Populares de la SEP (1977-1979), Subdirector general de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1979-1982). Salomón Nahmad fue director de varios Centros Coordinadores Indigenistas (el Centro Cora-Huichol en Nayarit, el Centro Purepecha en Michoacán y Centro Maya Peninsular en Peto), director general de Educación Indígena en la SEP (1976-1982) y posteriormente director general del INI (1982).

basa en planteamientos básicos del etnicismo,¹⁸ otrora impugnador del integracionismo. Sin embargo, la crítica etnicista no concluyó en la anulación de la política indigenista, sino en la instauración de otro indigenismo" (1998: 61), como veremos a lo largo del siguiente apartado.

El nuevo indigenismo de participación: el asunto indígena, un problema de marginación

En 1977 Ignacio Ovalle sustituyó a Gonzalo Aguirre Beltrán¹⁹ en la dirección del INI. Recuperó las críticas que desde la oposición se le habían hecho al indigenismo integrativo y propuso el respeto al pluralismo cultural como línea de acción institucional. Las metas de la nueva acción indigenista quedaron establecidas en el documento: *Bases para la acción indigenista (1977-1982)*. En él se reconoció como fundamental la participación indígena en el diseño de contenidos y acciones de la nueva política, hecho que contradijo frontalmente la posición sustentada por Aguirre Beltrán.

Félix Báez-Jorge, en la publicación *INI 30 años después*, señala que el nuevo indigenismo partía de dos premisas: 1) Que lo que caracterizaba a los grupos étnicos, por encima de condicionamientos biológicos y culturales, era haber sufrido un proceso histórico de persecución, despojo y explotación de sus bienes y de su fuerza de trabajo: la condición del indígena era, más que nada, resultado de una secular acción de coloniaje y 2) Que la preservación de la identidad étnica como opción libre de las propias

¹⁸ La corriente llamada etnicista encabezada por los antropólogos críticos (Bonfil, Warman, Stavenhagen, Nahmad y Varese) denunciaba el carácter etnocentrista y dominador del indigenismo. Explicaron cómo, bajo el concepto de integración, se buscaba una asimilación total del indígena y cómo el indigenismo se había utilizado como un recurso para perpetuar y reforzar el sistema de dominación establecido desde la Colonia. Estos antropólogos definieron su posición a lado de los indígenas y plantearon como sus objetivos la lucha por la construcción pluricultural de la nación, en contraposición de otros autores, denominados antropólogos comprometidos (Guerrero, Morales, Lagarde, López y Rivas y Díaz Polanco), que planteaban la subordinación de los problemas étnicos a los de clase en las luchas revolucionarias para conducir al país hacia el socialismo (Pérez, 1991: 324-325).

¹⁹ Alfonso Caso fue Director general del INI de 1948 a 1970 (cuando fallece). Gonzalo Aguirre Beltrán, que había fungido como subdirector del INI desde 1957, a la muerte de Caso asume la dirección general (1970) hasta el inicio del sexenio de José López Portillo.

comunidades indígenas era un derecho indiscutible que se debía proteger, en la medida en que era parte esencial de las naciones plurales como la nuestra (1978: 298). Sin embargo, a pesar de estos planteamientos, la política social hacia los indígenas se limitó a tratarlos como marginados del desarrollo nacional.

En 1977, López Portillo creó la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar) para implementar su política social. El objetivo principal de este Plan era el combate a la marginación mediante la acción conjunta de todas las instituciones federales (INI, 1978: 9). El INI quedó subordinado a Coplamar, y perdió sus funciones de coordinación, pues éstas fueron absorbidas por ese órgano superior, que puso en marcha programas sectoriales.

En México, con la crisis de la deuda a principios de la década de los Ochenta,²⁰ se inició una política de reordenamiento económico y se empezó a implantar un proyecto neoliberal. Esto trajo consigo un replanteamiento de la política social y por ende del indigenismo. La propuesta de etnodesarrollo²¹ fue asumida por el discurso oficial durante el sexenio de Miguel de la Madrid (1982-1988), pero sus alcances reales fueron sumamente limitados. En 1983, Salomón Nahmad como director del INI trató de instrumentar la propuesta teórica del etnodesarrollo pero fue destituido y encarcelado injustamente antes de cumplir un año en el puesto. Nahmad era acusado de cometer un fraude en la compra de unas telas por la ridícula cantidad de mil dólares. Las verdaderas razones del encarcelamien-

²⁰ El régimen de López Portillo basó su propuesta económica en la explotación del petróleo, para lo cual solicitó préstamos internacionales que en 1982 no pudo pagar, generándose una severa crisis económica con fuertes procesos de inflación y devaluación.

²¹ El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, apunta Bonfil "en macrosociedades complejas y plurales como las que integran la América latina de hoy, sólo puede alcanzarse si esas sociedades (en este caso, los pueblos indios), constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir, de gobernarse a sí mismas, de tomar sus propias decisiones, en una serie de asuntos que constituyen el ámbito de su etnodesarrollo o, en otras palabras, la ampliación de su *cultura propia*, tanto en su modalidad autónoma como en la apropiada" (1995b: 478).

to eran la confrontación con el gobierno de Miguel de la Madrid al denunciar las actividades del Instituto Lingüístico de Verano, provocando tensión en las relaciones del Gobierno Mexicano con el de Estados Unidos, además de "alborotar a los yaquis de Sonora" (Dalton, 2002: 170). En 1984, Miguel Limón ocupó la Dirección General del INI y en su discurso permitió la entrada al Instituto de indígenas para el diseño, ejecución y evaluación de programas.

A mediados de los ochenta aparecieron notoriamente en la escena nacional organizaciones y movilizaciones con fuerte participación indígena y sin mediaciones caciquiles, como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), la Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo (COCEI) y la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ). La particularidad de estos movimientos consistía en un despertar de la conciencia étnica y de clase, así como en la articulación de la lucha por la tierra con una lucha por el respeto a la identidad étnica. "Esta vinculación se produjo cuando los indígenas, sobre todo los dirigentes, descubrieron en sus identidades étnicas un instrumento para la defensa de sus intereses colectivos" (Sánchez, 1999: 84).

En 1988, con Arturo Warman al frente, el INI se transformó en uno de los brazos ejecutores de la política social de combate a la pobreza extrema, emprendida por el gobierno de Carlos Salinas (1988-1994). Su presupuesto creció 1,571.5% con relación al sexenio anterior (Oehmichen, 1999: 113). En el documento *Políticas y tareas indigenistas 1989-1994* el INI definió como ejes articuladores de su política: la promoción del libre desarrollo de las culturas indígenas y la corrección de la desigualdad que frena o inhibe dicho desarrollo promoviendo la autogestión en las comunidades indígenas.

Por la misma época, en 1988, en la LXXV reunión de la OIT se discutió la posibilidad de revisar el Convenio 107. En 1989 fue sustituido por el Convenio 169, también conocido como *Convenio sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes 1989* (Stavenhagen, 1997: 62). Méxi-

co fue el segundo país en ratificarlo (1991) y en 1992 se modificó el artículo 4º de la Constitución mexicana, reconociendo la naturaleza pluricultural de la nación.

El primero de enero de 1994, bajo el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), indígenas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales en el estado de Chiapas declaran la guerra al Gobierno Mexicano. En este pronunciamiento conocido como la *Declaración de la Selva Lacandona*, los zapatistas dicen ¡Ya basta!, y vinculan su lucha con los quinientos años de resistencia indígena colonial y postcolonial y a la lucha contra el racismo y la opresión económica. Hablan sobre el efecto dañino que las políticas neoliberales han tenido en la vida de miles de campesinos indígenas en México y piden el apoyo del pueblo mexicano para obtener trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (EZLN, 1994).

El levantamiento zapatista provocó que diversos actores sociales tomaran una postura no sólo con relación a los derechos indígenas, sino también con respecto al modelo de Estado-nación por construir (Oehmichen, 1999). Después de aquel primero de enero, la política indigenista pasó de ser un asunto educativo, de integración cultural o de combate a la pobreza extrema, a ser un problema eminentemente político y, para algunos, de seguridad nacional. Así, el movimiento zapatista logró colocar en la agenda política nacional la situación de los indígenas y su relación con el Estado.

Los ámbitos de decisión rebasaron al INI, y éste dejó de ser la instancia gubernamental que actuaba como interlocutor e intermediario político en la negociación ante los pueblos indígenas y sus demandas. En 1995 Carlos Tello, como Director General del INI, elaboró el documento *La nueva relación del Estado con los pueblos indígenas*, donde expresó la conveniencia que el INI con sus programas y personal fuera transferido a los Gobiernos estatales y que se creara una Comisión Nacional Indígena (CNI) como organismo público descentralizado (Oehmichen, 1999: 208). Esta idea no prosperó, entonces, y el Instituto siguió operando.

El presidente Zedillo (1994-2000) en marzo de 1995 aprobó la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. De acuerdo con el artículo 8 de esta Ley, se formó la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) que estaba integrada por los miembros de la Comisión Legislativa del Congreso de la Unión para el Diálogo y la Conciliación para el estado de Chiapas, así como por un representante del Poder Ejecutivo y otro del Poder Legislativo del Estado de Chiapas. El 16 de febrero de 1996, el EZLN y el Gobierno Federal firmaron los acuerdos de San Andrés (EZLN, 1994). El 29 de noviembre de ese mismo año, la Cocopa redactó una iniciativa de reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena basada en los acuerdos de San Andrés, misma que Zedillo rechazó.²²

El primero de diciembre de 2000, como primer acto de gobierno, el presidente Vicente Fox envió la ley Cocopa al Senado de la República para su aprobación.²³ Fox nombró a Xóchitl Gálvez²⁴ como encargada de asuntos indígenas por parte de la presidencia. El 11 de diciembre fue nombrado por primera vez como director general del INI un indígena: Marcos Matías Alonso, antropólogo perteneciente a la etnia nahua y ex integrante de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA).²⁵ En sus primeras declaraciones dijo estar de acuerdo con los postulados del EZLN respecto a la lucha por la dignidad de los pueblos indígenas, y aseguró que la dirección general que asumía representaba un parteaguas en la historia del indigenismo contemporáneo, donde habría cambios y se sepultaría para siempre la intermedición y el paternalismo que caracterizó al

²² La ley Cocopa propone el reconocimiento constitucional de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Esta ley es cuestionada por el gobierno de Zedillo por la definición de un nuevo sujeto de derecho considerando que propone el establecimiento de un régimen de excepción que privilegiaría a los indígenas.

²³ Hay que recordar que Vicente Fox durante su campaña presidencial prometió resolver "el problema de Chiapas" en 15 minutos.

²⁴ Xóchitl Gálvez estudió ingeniería y antes de aceptar ese cargo era una alta ejecutiva de "Edificios Inteligentes". Gálvez nació en el municipio indígena de Tepatepec en el estado de Hidalgo (<www.presidencia.gob.mx>).

²⁵ La ANIPA es una organización integrada, desde 1995, por 54 de los 56 pueblos indígenas que reconocía entonces el Instituto Nacional Indigenista. Cada pueblo está representado por organizaciones tanto locales como regionales, interestatales y nacionales. La ANIPA ha buscado el reconocimiento jurídico, respeto y pleno ejercicio de los derechos fundamentales y específicos de los pueblos indios (<www.laneta.apc.org/anipa>).

indigenismo mexicano. "Nunca más un INI sin indígenas, nunca más un México sin nosotros" (Gómez, 2000).

En marzo del 2001 el EZLN marchó a la Ciudad de México en busca de diálogo con el nuevo Gobierno, pidiendo la aprobación de la Ley Cocopa, el retiro de siete bases militares en Chiapas y la liberación de presos indígenas. El 28 de marzo una comisión del EZLN habló en la Cámara de Diputados.²⁶ Un mes después el 25 de abril de 2001 el senado de la República aprobó por unanimidad una iniciativa de ley que dista mucho de la propuesta presentada por la Cocopa y de los Acuerdos de San Andrés.²⁷ En julio de 2001 esta ley fue aprobada en los congresos locales de la mayoría de estados de la República. Sin embargo, su legitimidad está en duda ya que no todos los congresos locales llevaron a cabo votaciones²⁸ y la mayoría de los votos en contra fueron de estados con gran cantidad de población indígena (Chiapas, Oaxaca). En agosto de 2001 el presidente Fox reformó el Artículo 2º Constitucional, estableciendo derechos de los pueblos y comunidades indígenas.

A finales de diciembre de 2001, Huberto Aldaz Hernández, ingeniero agrónomo mixe, sustituyó a Marcos Matías en la Dirección del INI. Un mes después, en enero del 2002 se planteó la descentralización del INI. "El Ejecutivo Federal, por conducto de la Secretaría de Desarrollo Social, deberá celebrar a más tardar el último día hábil de marzo 2002, convenios de reasignación con las entidades federativas, en los términos del Artículo Ocho de este Decreto, con el objeto de descentralizar el funcionamiento de los programas del Instituto Nacional Indigenista" (INI, 2002: 2). El cinco

²⁶ La comandanta Esther pidió al Congreso de la Unión que aprobara la iniciativa de ley propuesta por la Cocopa (LVIII Legislatura – Dirección General de Crónica Parlamentaria, 2001).

²⁷ La propuesta de la Cocopa plantea reformas a diversos artículos de la Constitución Mexicana, por lo que el reconocimiento de los derechos indígenas configura una visión integral, y reconoce en diversos ámbitos el derecho indígena como componente esencial del Estado mexicano. El dictamen del Senado propone un apéndice constitucional para los derechos indígenas, dejando de lado la reforma integral del Estado (Becerril y Ballinas, 2001).

²⁸ En Yucatán, uno de los estados con mayor población indígena, el congreso local no llevó a cabo la votación de la ley.

de julio de 2003, después de 54 años de existencia, el INI se transformó en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), poniendo fin a la primera institución que el Gobierno Mexicano había creado como interlocutor de los indígenas del país.

Consideraciones finales.

Desde 1992 el Estado mexicano reconoce en su Constitución Política la composición pluricultural de la nación y garantiza, aunque de manera aún parcial, el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para decidir entre otras cosas sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural. No obstante, el establecimiento de relaciones formales entre el Estado emanado de la Revolución y los pueblos indios inició varias décadas antes. El Instituto Nacional Indigenista fue el primer organismo designado explícitamente por parte del Estado mexicano para establecer procesos de articulación con las culturas alternas a la considerada nacional. Como se pudo observar el discurso hacia los indígenas en México ha transitado por distintos momentos en los que el énfasis respecto a la cuestión indígena ha ido variando desde la integración y la aculturación hasta el etnodesarrollo, la participación y últimamente la autogestión.

Hoy parece necesaria una nueva relación entre el Estado y los pueblos indios, sin embargo, considero que los procesos orientados hacia una nueva articulación de los grupos indígenas con la sociedad nacional requieren de estrategias que posibiliten el diálogo, de manera que la sociedad nacional no imagine sus interlocutores a su imagen y semejanza, sino que los escuche y atienda a su diversidad cultural.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1976 "Un postulado indigenista" en *Obra polémica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Educación Pública, México: 21-28.

– 1976a "Estructura y funciones de los Centros Coordinadores" en Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas y Agustín Romano Delgado, *El indigenismo en acción*, SEP/INI, México: 27-40.

– 1994 *El pensar y el quehacer antropológico en México*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

– Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas Arciniega

1991 *La política indigenista en México: métodos y resultados*, tomo II: Instituciones indígenas en el México actual, Conaculta/INI, México.

Álvarez, José Rogelio (editor)

1988 *Enciclopedia de México*, SEP, México.

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

Becerril Andrea y Víctor Ballinas

2001 "Pospusieron otra vez aprobación del dictamen sobre ley indígena" en *La Jornada*, <<http://www.jornada.unam.mx/2001/abr01/010425/007n1pol.html>>, (consultado en septiembre de 2002).

Báez-Jorge, Félix

1978 "Aculturación e integración intercultural: un momento histórico del indigenismo mexicano" en *INI 30 años después. Revisión crítica*, INI, México: 290-299

Bonfil Batalla, Guillermo

1989 *México Profundo: una civilización negada*, Grijalbo/Conaculta, México.

– 1991 "Las culturas indias como proyecto civilizatorio" en Arturo Warman y Arturo Argueta, *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, Universidad Nacional Autónoma de México / Porrúa, México: 121-142.

– 1995 "Descolonización y cultura propia" en Lina Odena (recopiladora), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 4, INI/CIESAS/INAH, México: 351-367.

– 1995a "Civilización y Revolución" en Lina Odena (recopiladora), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 4, INI/CIESAS/INAH, México: 369-383.

– 1995b "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización" en Lina Odena (recopiladora), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, tomo 2, INI/CIESAS/INAH, México: 467-480.

Carbó, Teresa

1984 *Educar desde la cámara de diputados*. CIESAS, México.

Dalton, Margarita

"Encierro intelectual" en *Desacatos*, número 9: 163-176.

Díaz Polanco, Héctor

1998 *La cuestión étnico nacional*. Fontanamar, México.

De la Peña, Guillermo

1996 "Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana" en Mechthild Rutsch (compilador), *La historia de la antropología en México, Fuentes y transmisión*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés/INI, México.

– 2000 "Continuidad y cambio en la política social hacia los indígenas" en Rolando Cordera y Alicia Ziccardi (coordinadores), *Las políticas sociales de México: descentralización diseño y Gestión*. Miguel Ángel Porrúa/UNAM, México: 555-575.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional

1994 *Declaración de la Selva Lacandona*, en: <ezln.org>

Favre, Henri

1998 *El indigenismo*. FCE, México.

Florescano, Enrique

1999 *Memoria Indígena*. Taurus, México.

– 2001 *Etnia, Estado y Nación*. Taurus, México.

Gellner, Ernest

1991 *Naciones y nacionalismo*. Alianza/Conaculta, México.

Gómez Mena, Carolina

2000 "El titular del INI en favor de la iniciativa de la Cocopa" en *La Jornada* <<http://www.jornada.unam.mx/2000/dic00/001212/007n1pol.html>> (consultado en septiembre de 2002).

Harvey, David

1998 *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu, Buenos Aires.

Hernández Castillo, Rosalva Aida

2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México.

Hewitt de Alcántara, Cynthia

1988 *Imágenes del Campo. La interpretación antropológica del México rural*. El Colegio de México, México.

Instituto Nacional Indigenista

1978 *INI, 30 años después. Revisión crítica*. INI, México.

– 1994 *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*, INI/SEDESOL, México.

– 2002 *Pueblos indígenas, Estado multicultural y reforma institucional. Documento de trabajo*, INI/Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Krotz, Esteban

1998 "El indigenismo en México" en David Sobrevilla (editor), *Filosofía de la cultura*, Editorial Tropa/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Kymlicka, Will

1996 *Ciudadanía multicultural*. Paidós Ibérica, Barcelona.

Leirana Alcocer, Silvia Cristina

2001 "Las misiones culturales en Yucatán: una aproximación" ponencia presentada en el Simposio *Programas Sociales y Culturales para la Población Indígena de Yucatán: Modelos, Estrategias, Resultados y Perspectivas*. CIESAS/UADY, Mérida.

LVIII Legislatura – Dirección General de Crónica Parlamentaria 2001 <<http://www.laneta.apc.org/cni/>> (Consultado en diciembre de 2005).

Maybury-Lewis, David

1998 "La política indigenista estadounidense" en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (editores), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA/INAH, México.

Oehmichen Bazán, Cristina

1999 *Reforma del Estado. Política social e Indigenismo en México 1988-1999*. UNAM, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

1991 "Historia indígena: apuntes para una reflexión" en Arturo Warman y Arturo Argueta (coordinadores), *Nuevos Enfoques para el estudio de las etnias en México*, UNAM/Porrúa, México: 317- 364.

Romano Delgado, Agustín

1976 "Veinticinco años del Centro Coordinador Indigenista Tzeltal-Tzotzil" en Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas y Agustín Romano, *El indigenismo en acción*, SEP/INI, México: 41-54.

Sánchez, Consuelo

1999 *Los Pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. Siglo XXI, México.

Stavenhagen, Rodolfo

1976 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI, México [primera edición 1969].

- 1997 “El marco internacional del derecho indígena” en Magdalena Gómez (coordinadora), *Derecho indígena*, INI/Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, México.

Terceij, Marija Moijca

2002 “Intelectuales mayas y su papel en las relaciones interculturales contemporáneas en Yucatán”, ponencia presentada en el Simposio *Programas Sociales y Culturales para la Población Indígena de Yucatán: Modelos, Estrategias, Resultados y Perspectivas*, CIESAS/UADY, Mérida.

Warman, Arturo

1970 “Todos santos y todos difuntos: crítica histórica a la antropología mexicana” en Arturo Warman (coordinador), *De eso que llaman antropología mexicana*. Nuestro Tiempo, México: 9-38.

Villoro, Luis

1984 *Los grandes momentos del indigenismo mexicano*. CIESAS, México.

- 1999 *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós/UNAM, México.

Radios en lengua maya e iconografía cultural: la construcción cotidiana de una identidad

A medida que la radiodifusión en lengua maya se consolida en la Península de Yucatán, surgen nuevas preguntas sobre su papel en la construcción de una nueva identidad maya. ¿Qué tipo de identidad promueve la radio? ¿Hasta qué punto la identidad que forjan las radios, que pertenecen al Poder Ejecutivo Federal, sigue los lineamientos del nacionalismo mexicano del siglo xx? ¿En qué medida nos encontramos ante la construcción de una identidad con nuevos símbolos?

Aunque los programas sean, sin duda, la principal herramienta que tiene una radio para comunicar un mensaje, las tres radiodifusoras que transmiten en maya (Radio XEPET en Yucatán, Radio XEXPUJ en Campeche y Radio XENKA en Quintana Roo) no pueden ser tratadas como las radiodifusoras convencionales. Su carácter comunitario, su conexión con la población y su presencia física y simbólica entre los oyentes convierten a estos tres medios en instituciones que abarcan un espacio más amplio que el de las ondas radiofónicas.

En este contexto, un concepto tan complejo como el tratamiento de la identidad maya en estas radios se ha estudiado a través de indicadores tangibles como: la lengua usada en la programación, la misión explícita de la difusora, el tipo de programación emitida, los mecanismos de participación comunitaria o el enfoque geográfico que se les da a las noticias

Antoni Castells i Talens

(Castells y Kent, 2002). Este artículo propone que el tratamiento de la identidad también se puede estudiar a través del análisis de las formas cotidianas de autorepresentación iconográfica de las radios, es decir de los símbolos gráficos que escogen las radios para presentarse día a día.

La iconografía de las radios constituye su primera definición, su manera de afirmar lo que son (y lo que no son) ante el público. Con sus logotipos, carteles y murales, las radiodifusoras en lengua maya no sólo construyen y definen su identidad como medios de comunicación, sino que contribuyen a la definición de una identidad para el pueblo maya. Por la relevancia casi exclusiva de estas radios como medios electrónicos de difusión en maya, las construcciones de la identidad tienen el potencial de formar parte de un discurso nacionalista maya.

Representación y mitos en el nacionalismo mexicano

La propiedad federal de las radiodifusoras y la importancia de las representaciones indígenas promovidas por el Estado Mexicano durante el siglo xx obligan a revisar la trayectoria del nacionalismo de Estado y su relación con los pueblos indígenas. Este nacionalismo ha jugado un papel determinante tanto en construir una serie de mitos compartidos como en moldear el rol de los pueblos indígenas contemporáneos.

Después de la independencia, la elite mexicana vio la necesidad de enfrentarse a las corporaciones más fuertes del antiguo régimen, como la Iglesia y las comunidades campesinas, para construir una nueva Nación. Para este propósito, urgía que la población compartiera una serie de mitos: una historia del nacimiento de la nación, relatos sobre sus héroes y enemigos y un discurso coherente con la visión de un pasado oscuro que ya quedó atrás (Guerra, 1994). La creencia en el pasado compartido y en el mismo origen fueron particularmente útiles para forjar objetivos comunes y prometer un futuro glorioso para México. Estos mitos fueron transmitidos con una narrativa y un simbolismo basados en los aztecas (Gue-

rra, 1994; Gutiérrez, 1999). México poseía un remoto pasado de grandes culturas que se habían desarrollado plenamente (Quijada, 1994). Las zonas arqueológicas permitieron la construcción de una identidad que podía afirmar ser milenaria. Los artefactos arqueológicos se convertían en testigos de unas raíces de la identidad mexicana que se remontaba 30 siglos atrás, tanto como las antiguas civilizaciones europeas. Esta forma retrospectiva de nacionalismo creó un México como ningún otro país en América Latina, con la discutible excepción de Perú. Ni siquiera el poder de los Estados Unidos podía competir con unas raíces tan evolucionadas (Quijada, 1994: 582-583).

A pesar del mito del gran origen azteca, una contradicción básica estaba y sigue estando presente en el nacionalismo mexicano, como señala Gutiérrez (1999). El discurso del nacionalismo ha usado la figura de un pasado antiguo, glorioso e indígena, mientras se pelea contra un presente indígena marginado, no educado e incómodo. Ya en los primeros días del nacionalismo criollo, este discurso adoptó un enfoque similar para hacer avanzar el movimiento hacia la independencia. Los independentistas argumentaban que la caída de un magnífico pasado indígena a un presente degradado era obra exclusiva de la dominación española (Thurner, 1997: 11). Así, la independencia de los españoles se justificó moralmente con argumentos en contra de las atrocidades de la Conquista y la Colonia (Thurner, 1997). Sin embargo, después de la independencia y una vez librado de la soberanía española, el nacionalismo criollo continuó culpando a los españoles de la situación de los pueblos indígenas. En Perú, por ejemplo, el siglo XIX vio surgir una interpretación angloamericana de la pobreza indígena, que encontraba la culpa tanto en la colonia española como en un supuesto *despotismo oriental* de la cultura indígena (Thurner, 1997: 12). En cualquier caso, Thurner afirma que tanto en Perú como en México, los pueblos indígenas fueron privados de su papel en la historia. Es decir, los indígenas fueron despojados de su contexto histórico y se les impidió, por lo tanto, contribuir al proyecto de construcción nacional (Thurner, 1997: 12).

Los mitos de la creación ayudaron a ignorar o desplazar las demandas de los pueblos indígenas en toda América Latina (Lomnitz, 2001: xiii). De esta forma, además de buscar el origen de la nación en un pasado indígena y remoto, el siglo xix encontró símbolos de creación incluso en la propia naturaleza (en México, por ejemplo, en el romance entre los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl). Las representaciones mitológicas y naturales de la creación, en definitiva, también ayudaban a excluir las voces indígenas (Lomnitz, 2001: xiii).

Al mismo tiempo, los mitos fomentaban una nueva identidad cultural y forjaban una solidaridad emocional a nivel local, colocando la realidad local en un contexto nacional. A lo largo del siglo xx, los vínculos simbólicos entre lo local y lo nacional estuvieron complementados por elementos prácticos como la política. Al influirse mutuamente la política nacional y la local, unas elecciones a la presidencia municipal, por ejemplo, constituyen un acto de legitimización de la nación (Guardino, 1996). Es precisamente en este vínculo entre lo local y lo nacional que el nacionalismo del siglo xx marca una de sus principales diferencias con el Estado Porfiriano. Mediante la política, la cultura y otros modelos de intervención como la reforma agraria o la fusión de los sindicatos en sistemas oficiales, el Estado integra a sectores que durante el Porfiriato habían estado fuera de los límites del sistema (Lempérière, 1994: 611). El Estado se vuelve omnipresente y de esta omnipresencia surge una pequeña elite, nueva e intermedia: profesores de escuelas, líderes de ejidos, presidentes municipales y líderes sindicales ejercen como transmisores de la ideología del Estado a nivel local (Lempérière, 1994: 611). De esta manera, el corporativismo mexicano cumple una doble función. Por un lado, permite que el poder del régimen autoritario prevalezca. Por otro lado, infunde también un sentido sólido de pertenencia y cohesión nacional en la sociedad mexicana (Lempérière, 1994: 611).

La arqueologización de los mayas

En el México central, ya en el siglo xviii se distinguen las primeras etapas de la idealización de un pasado indígena, una idealización que constituye los cimientos del nacionalismo mexicano (Castañeda, 1996: 107). En contraste, la misma época se considera todavía un período de *primer contacto* y conquista en las áreas mayas de Yucatán y el Petén. El temor a rebeliones indígenas era percibido con mayor intensidad en Yucatán que en las regiones centrales de México, y por esto, los colonialistas se esforzaron en desconectar el mito de la realidad (Castañeda, 1996: 108). Para agravar la situación, algunos de los mitos mayas incluían profecías que predecían el regreso de una autonomía maya, lo cual causó gran ansiedad a los criollos yucatecos (Castañeda, 1996: 108).

En consecuencia, los mitos tenían que ser extirpados de la población indígena por dos razones. La primera radicaba en que una separación entre pasado y presente legitimaría el poder colonial al eliminar de la realidad indígena el concepto de autonomía. La segunda era que esta separación mitigaría el temor, ya que los colonialistas (y tal vez más tarde los mayas) olvidarían los mitos del regreso de la autonomía maya (Castañeda, 1996: 108).

La incorporación del pasado indígena en el discurso nacionalista, pues, no apareció en Yucatán hasta finales del siglo xviii y comienzos del xix (Castañeda, 1996: 108). Es entonces cuando el concepto de las ciudades perdidas justifica su necesidad de ser descubierto. Sin embargo, a diferencia del México central, la invención de un pasado arqueológico maya viene del exterior, no de teóricos locales o regionales (Castañeda, 1996: 109). Para la intelectualidad yucateca, el discurso nacionalista se forma a partir de la investigación y las interpretaciones (o invenciones) de los arqueólogos y viajeros de los Estados Unidos y Europa (Castañeda, 1996: 109).

Siguiendo ese enfoque, las exploraciones arqueológicas occidentales de las Américas reflejaron con frecuencia el modelo de Egipto (Pratt, 1992).

A comienzos del siglo xx, Yucatán recibió una descripción reveladora como "Egipto Americano" (Castañeda, 1996: 109). Como en Egipto, los arqueólogos reinventaron la historia mediante ruinas y monumentos (Pratt, 1992: 134). Además, el contexto imperialista y expansionista occidental en el cual se desarrollaban estas exploraciones dieron paso a una interpretación romántica de los imperios indígenas más antiguos (Pratt, 1992: 134). La arqueología también contribuyó, pues, a una concepción ahistórica de los pueblos indígenas de América. Las culturas indígenas americanas fueron remitidas a una era que ya había terminado (Pratt, 1992: 134).

Como sucede durante el mismo periodo con la *reinvención monumentalista* de Egipto, los vínculos entre las sociedades que estaban siendo arqueologizadas y sus descendientes contemporáneos permanecen absolutamente oscuros, irrecuperables. Por supuesto, esta era parte de la intención. La imaginación europea produce sujetos arqueológicos separando a los pueblos no-europeos contemporáneos de su pasado precolonial, o incluso colonial. Hacer revivir a la historia y la cultura indígenas como arqueología es hacerlas revivir como entidades muertas (Pratt, 1992: 134).

En ese sentido, la apropiación criolla yucateca del pasado arqueológico maya fue análoga a la apropiación del pasado azteca por la elite mexicana. Si el nacionalismo mexicano adoptó el discurso de un pasado glorioso indígena para hacer avanzar sus aspiraciones independentistas, los nacionalistas yucatecos usaron la antigua civilización maya para legitimar sus demandas de un Yucatán independiente de México (Castañeda, 1996: 5).

El análisis semiótico en las radios en lengua maya

La Península de Yucatán alberga tres estaciones indigenistas que transmiten mayoritariamente en lengua maya: Radio XEPET en Peto, Yucatán;

Radio XEXPUJ en Xpujil, Campeche y Radio XENKA, en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Las representaciones nacionalistas del siglo xx, con mitos y elementos arqueológicos, también están presentes en las operaciones cotidianas de estas difusoras. No es la intención de este estudio analizar los programas radiofónicos, aunque una investigación del contenido de los mensajes sería de gran utilidad en un futuro. Los resultados presentados en este artículo se concentran en las representaciones pictóricas de las radios, o sea, en las imágenes que se producen para logos, murales, carteles y objetos de recuerdo.

Lucila Vargas (1995) sentó un precedente en el análisis de la comunicación extra-radiofónica en la radio indigenista. La investigadora analizó la distribución espacial de una difusora en Las Margaritas, Chiapas, para mostrar cómo la política del Estado limitaba la participación de la gente en un medio de comunicación (Vargas, 1995: 66, 69). La originalidad de analizar el plano de la difusora ilustra la forma en que conceptos como la política pueden ser analizados a través de métodos no convencionales. Dado que la iconografía es un aspecto clave del nacionalismo, las autorepresentaciones iconográficas de las radios (como los logotipos, los murales y la música) constituyen ricas fuentes de información sobre la identidad cultural que transmiten.

El análisis semiótico ha aparecido como una alternativa a los métodos tradicionales de investigación en ciencias sociales; las representaciones culturales son interpretadas como textos (Lee, 2000: 110). Hasta cierto punto, las representaciones visuales de la estación pueden ser tratadas como artefactos, siguiendo los pasos de Scheibel (2003) y su estudio de los *grafitti* en la Escuela de Cine de la Universidad del Sur de California. Como Kress y Van Leeuwen han intentado mostrar, la semiótica trata las imágenes como representaciones narrativas (Kress y Van Leeuwen, 1996: 43). Siguiendo su línea, una interpretación de las imágenes usadas por las estaciones que transmiten en maya puede contribuir a entender la representación del nacionalismo en la radio indigenista.

Estas estaciones han usado imágenes en carteles, folletos, calcomanías, logotipos, pancartas, murales y otro tipos de objetos de recuerdo, como platos y vasos. El análisis se concentrará en las dos imágenes predominantes: los logotipos y los murales. El logo de las estaciones aparece en casi todos –si no en todos– los artículos de recuerdo distribuidos entre los radioescuchas, visitantes y personal (camisas, gorras, banderines, mantas, calcomanías). Los logotipos se muestran también en los documentos oficiales de la estación, en carteles de publicidad y, en general, en toda la comunicación escrita producida en la estación. Los murales, por su parte, son los primeros mensajes visuales que se encuentra el visitante al entrar en XEPET y XENKA. En ambas estaciones, los murales ocupan casi la totalidad de la primera pared que se ve al ingresar en las instalaciones.

Representaciones arqueológicas en las radios

Radio XEPET en Yucatán y Radio XENKA en Quintana Roo usan el maya como la principal lengua de transmisión. En Campeche, Radio XEXPUJ combina el maya con el ch'ol. Los logotipos y los murales, dos de las principales representaciones iconográficas en Radio XEPET y Radio XENKA, muestran algunas similitudes y algunas diferencias.

En la entrada de las difusoras suelen estar pintadas sus siglas, su nombre (por ejemplo, "XEPET, La Voz de los Mayas"), la frecuencia de la estación, la potencia y el logotipo, como muestra la Figura 1.



Figura 1. Entrada de la radiodifusora XEPET, *La Voz de los Mayas*, en Peto, Yucatán.
Foto: Miguel Güémez Pineda.

El logo de Radio XEPET, visto en el centro del banderín de la Figura 2, es la silueta de un caracol azul sobre un trasfondo blanco. El caracol marino, que se cree que fue usado en tiempos precolombinos por los mayas para producir sonidos, se ha convertido en símbolo como instrumento musical de afirmación maya y como medio más antiguo de comunicación masiva en la Península de Yucatán.



Figura 2. Banderín de recuerdo con el logo de Radio XEPET, *La Voz de los Mayas*.
Foto: Antoni Castells i Talens.

Como en el caso de Radio XEPET, el logotipo de Radio XENKA sugiere también una conexión con el pasado. La Figura 3 muestra el logo, pintado en la pared exterior de la estación. El lado derecho del logo representa el mapa de Quintana Roo, pero con una variación: la forma del lado oriental del mapa, que corresponde a la costa del Caribe, ha sido cambiada para simbolizar la silueta de una cara maya mirando hacia la izquierda, con la boca abierta. De la boca del hombre maya sale una voluta en forma de coma, interpretada generalmente por la arqueología contemporánea como

el símbolo de la palabra. El lado izquierdo del mapa muestra cuatro semi-círculos concéntricos que podrían parecer un arco iris o, más probablemente, una metáfora visual de las ondas radiofónicas. En la parte exterior del logotipo, cuatro volutas marcan cada uno de los puntos cardinales.



Figura 3. Entrada de la radiodifusora XENKA, *La Voz del Gran Pueblo*, en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Foto: Antoni Castells i Talens.

Los visitantes que cruzan las puertas de Radio XENKA o Radio XEPET topan con un mural en la pared de enfrente de la entrada. La pared –y el mural– en XEPET son relativamente pequeños, como se puede ver en la Figura 4. En contraste, el tamaño del mural de Radio XENKA (Figura 5) recuerda a los grandes muralistas mexicanos, como Diego Rivera o el yucateco Fernando Castro Pacheco. El mural de XEPET ha estado presente en la estación como mínimo desde principios de 1990, y probablemente antes. El mural de Radio XENKA fue pintado en 2003. El contenido de los dos es muy diferente.



Figura 4. Mural en la radiodifusora XEPET, *La Voz de los Mayas*, en Peto, Yucatán.
Foto: Antoni Castells i Talens.

El mural de Radio XEPET muestra a una mujer que lleva agua de un pozo en una comunidad maya. Tres casas tradicionales y unos árboles con follaje colorido enmarcan la escena. La mujer lleva un *iip'íil*, el vestido tradicional maya. La imagen de una mujer con *iip'íil* también aparece en el cartel de aniversario de 1993 (Figura 6) y en el de 2002, cuando XEPET cumplió 20 años.

El paisaje del mural parece proporcionalmente más grande que la mujer. El pozo, las casas y las bardas tienen un tamaño mayor al que tienen en los pueblos mayas yucatecos. La escena comunica paz. No se percibe otro movimiento que no sea el de la mujer. No se ven animales, no hay sonidos distractores ni signo alguno de modernidad que rompa la armonía de una escena que podría ocurrir tanto en el siglo XXI como en el XVIII.

La mujer camina para conseguir agua, un símbolo de vida, en un vacío social e histórico. Está sola en el paisaje. Uno no puede apreciar un sentido de comunidad que no sea el de las casas sin presencia humana. Tampoco está presente ninguna forma de amenaza a la tranquilidad. La escena bucólica parece representar la respuesta común de los yucatecos al forastero que pregunta cómo van las cosas en el estado: "muy tranquilo".

En contraste, el mural de Radio XENKA (Figura 5) puede ser descrito con muchos adjetivos, ninguno de los cuales es "tranquilo". Como tema medular, un maya joven y robusto con el torso desnudo domina el centro del cuadro, machete en mano derecha y escopeta en mano izquierda. El personaje emerge detrás de una cruz santa. Bajo sus axilas, dos soldados mueren de forma violenta, como si la emergencia de un hombre maya hubiera creado una explosión imaginaria, matándolos.

Enmarcando esta imagen, de izquierda a derecha, el resto del mural cuenta una historia, como es habitual en trabajos murales. En el extremo izquierdo, tres carabelas navegan entre fuego. La de en medio lleva una enorme cruz de madera con una calavera clavada en medio. Descendiendo del barco, un monje sostiene símbolos de dominación: un bastón en la mano derecha y una cadena en la izquierda. Al desembarcar, el monje pisa una escultura que parece ser Yum K'áax, el dios maya precolombino del maíz. La cadena del monje se extiende hasta encadenar la pierna de otro hombre, posiblemente un sacerdote maya, que está de pie sobre una pirámide.



Figura 5. Mural en la radiodifusora *ХЕНКА*, *La Voz del Gran Pueblo*, en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Fotos: Antoni Castells i Talens / Montaje: Claudia Katz

Este hombre está tocando un caracol, la herramienta de comunicación de los mayas antiguos. Del caracol sale una enorme serpiente que se arrastra hasta el lado derecho del mural, pasando por detrás del personaje central. La pirámide se parece al Castillo, la principal estructura de la zona arqueológica de Chichen Itzá, con una reminiscencia de la Pirámide del Adivino de Uxmal.

Enfrente del maya que está en la pirámide, otro maya de rodillas levanta media jícara, probablemente con *báalche*, un licor ceremonial extraído de la miel. Su cabeza está inclinada hacia abajo, como si le estuviera ofreciendo la bebida al hombre de la pirámide, sugiriendo un respeto como el que se le podría presentar a un sacerdote o a un líder político. Al lado de esta escena se ve la cruz de la cual emerge la figura central del maya robusto y armado.

De atrás de la pirámide, sale una mano enorme con uñas de buitre y desgarrar el mapa del estado de Quintana Roo. La mano viene de la manga de un saco de negocios. A su lado, un zopilote repugnante con manos

humanas pero uñas animales acaricia uno de los dedos de la mano que desgarró el estado. Bajo el pájaro aparece un enorme huevo del cual emergen siete manos, intentando agarrar billetes. Dos de las manos están peleando por el mismo billete. Otra mano sostiene un pergamino.

El pergamino muestra un bosque, un lago y una estela con un jeroglífico de lo que podría verse como una versión arqueológicamente maya de una radio. Bajo la estela se encuentra lo que parece ser la firma del pintor y la fecha del mural (10 de septiembre, 2002). Arriba del pergamino está la cabeza de la serpiente que salió del caracol, posiblemente Kukulcán, aunque las plumas estén ausentes. La boca abierta de la serpiente libera a otro hombre maya con una voluta emanando de su boca, como en el logotipo de la estación.

En el lado derecho del mural, una descomunal antena de radio surge del pergamino, quedando detrás de la cabeza que hablaba. La antena se eleva hacia el cielo hasta que alcanza el sol, o tal vez, su actual transmisión es el sol. En la esquina inferior derecha del mural, un hombre maya observa el mural completo.

Del maya antiguo a la Guerra de Castas

Con frecuencia, las representaciones iconográficas de las radios en lengua maya recuperan símbolos mayas precolombinos. Aunque el acceso a los sitios arqueológicos mayas parece estar reservado a turistas e investigadores, las estaciones frecuentemente usan iconografía arqueológica, como lo ha estado haciendo el nacionalismo mexicano desde la Revolución. La diferencia es que, aunque las radios pertenezcan al Estado mexicano, la mayoría de sus trabajadores y audiencias son mayas. Además, estas radios operan en el mismo lugar en donde se encuentran los sitios arqueológicos. A pocos metros de la puerta de Radio XEPET, el personal de la radio desayuna junto a una estela maya precolombina. XEPET ha hecho un esfuerzo para relacionar al maya antiguo con el nuevo.

1982 1993

A la Tradicional Fiesta de Aniversario de la Radiodifusora

XEPET-93

PETO, YUCATAN



LA VOZ de los MAYAS

Once Años

El Instituto Nacional Indigenista tiene el agrado de invitarte a las actividades del Onceavo Aniversario de la Radiodifusora XEPET, "La Voz de los Mayas" el cual se realizará en las instalaciones de la emisora, ubicadas en la ex Hacienda Arzapique de Peto, Yucatán, desde los miércoles con los días sábados.



DEL 3 AL 29 DE NOVIEMBRE
EN HONOR DE LA CULTURA MAYA
3, 9, 16 Y 23 DE NOVIEMBRE.
CICLO DE CONFERENCIAS:

Los Mayas a finales de Siglo

6 de Noviembre.-Foro Abierto de Consulta y Diálogo de Consejo Consultivo "Hacia Una Realidad de Todos"

13 de Noviembre.-Foro de Mujeres "Los Derechos de la Mujer"



21 y 22 de Novbrs. - "Encuentro Maya Pax"

24 DE NOVIEMBRE

Baile Popular

26 de Noviembre
Ceremonia Maya "Wak'koo"

27 de Noviembre
Tradicional Vaquería

29 de Noviembre
ONCEAVA JORNADA DE LA CULTURA MAYA
MUSICA, TEATRO, DANZA
EXPOSICIONES

Recinto dedicado a grandes exposiciones, teatro, música y a todos los artesanos y artesanas de Campeche, Quintana Roo y Yucatán.

PROGRAMA:

08h 30.- Inscripción de los participantes. "Pan de Azúcar". "La Conmemoración de los Días 133 y del Mayo". 09h 00 a.m.

09h 30.- con la Presidencia del Consejo y la Presidencia del Consejo Consultivo de XEPET. "Campaña de sensibilización del Consejo Consultivo". 12h00 a.m.

01h 30.- Conferencia: "Los mayas y su relación con la tierra". 02h00 a.m.

02h 15.- Foro de la mujer maya: "Cuál es el rol de la mujer?". 02h30 a.m.

03h 15.- Conferencia: "La medicina tradicional de los mayas y su vigencia en el siglo XXI". 03h30 a.m.

04h 21 y 22.- Encuentro de Música Maya. Con la participación de músicos. Presentación de "24 de Noviembre". Conferencia: "La imagen maya en el siglo XXI". 05h00 a.m.

05h 30.- Conferencia con los grupos de baile: "El baile maya en el siglo XXI". Conferencia: "El baile maya en el siglo XXI". 06h 00 a.m.

06h 30.- Conferencia y tradiciones de los mayas: "El baile maya en el siglo XXI". 07h 00 a.m.

07h 30.- Tradicional Vaquería con los Grupos de Música Cultural Peten, Yucatán y Quintana Roo. 08h 00 a.m.

08h 30.- Programa especial: "La música de los mayas". 09h 00 a.m.

09h 30.- 22 Jornada de la Cultura Maya. Hasta el día de hoy.

La organización es responsable y efectiva de la que se realiza, edición de eventos especiales, no obstante se reservan los derechos y prerrogativas de todos los señores.



Figura 6. Cartel del XI aniversario de la radiodifusora XEPET, La Voz de los Mayas.
Foto: Antoni Castells i Talens.

En los carteles que anuncian los actos de celebración de los aniversarios de XEPET cada mes de noviembre también se nota este esfuerzo. En la figura 6, junto con la folclórica imagen de una mujer bailando jarana con su terno, aparecen las figuras arqueológicas de Yum K'áax y de Kukulcán. En otra ocasión, el fondo entero del cartel era un mascarón de finales del clásico temprano de la zona arqueológica de Kohunlich, en Quintana Roo. La representación arqueológica también entra en la programación. En una campaña en 1993 para conmemorar el Año Internacional de los Pueblos Indígenas, la estación transmitió *spots* en maya y en español para fomentar la identidad maya. Uno de ellos describía los principales dioses mayas antiguos, con breves explicaciones de su función en la sociedad. Sin embargo, las representaciones de XEPET no son siempre de carácter folclórico o arqueológico, como en su mural y en el logotipo. Los siguientes *spots* también intentaban conectar el pasado con el presente de una manera más reivindicativa. En el segundo, como en algunos mitos del nacionalismo mexicano, se vincula el origen con la naturaleza:

Cuando en 1492 Cristóbal Colón llegó a nuestras tierras, ya había gente que tenía su propia y única manera de vida, y una cultura muy avanzada: los mayas. Nuestros ancestros consiguieron adquirir conocimientos muy avanzados en matemáticas, astronomía y astrología, y ellos fueron los inventores del sistema de escritura más avanzado. 1993, Año Internacional de los Pueblos Originarios (XEPET, 1993).

Nosotros somos parte de un gran árbol con un tronco muy fuerte y raíces profundas. 1993, Año Internacional de los Pueblos Originarios (XEPET, 1993a).

El pasado de los mayas también está presente en la representación de la Guerra de Castas del siglo XIX y de Jacinto Canek, quien da nombre al auditorio de XEPET donde se celebran actos oficiales, conciertos y obras de teatro. Además de una serie de radio, la Guerra de Castas inspiró la celebración del XV aniversario de XEPET. El póster que anunciaba las festividad-

des decía: "1997: 150 años del reclamo por la identidad maya. XEPET: 15 años transmitiendo la identidad maya." El póster hacía referencia a 1982, año de la inauguración de XEPET, y 1847, año de la Guerra de Castas, equiparando el trabajo de la radio a una de las rebeliones indígenas más tenaces que ha conocido la historia latinoamericana.

La referencia a la Guerra de Castas continuó en los discursos de la celebración, cuando el director de XEPET dijo en vivo y por antena: "No hay movimiento armado en Yucatán, pero la demanda que originó la Guerra de Castas es una demanda que continúa siendo actual". En ese mismo discurso, el director justificó que la idea de incluir la conmemoración de la Guerra de Castas es "que la estación sea un espacio donde el pueblo maya demuestra que es un pueblo que vive, que trabaja, que lucha, que los mayas no son sólo artefactos arqueológicos. La radio trabaja por la dignidad y la libertad del pueblo maya".

Conclusiones

La conexión entre el pasado y el presente va más allá de la interpretación folclórica de los íconos arqueológicos. El mural de Radio XEPET da una bienvenida pacífica a una tierra tranquila. La superficie es tan tranquila y pacífica como la mujer que trae agua del pozo. Sin embargo, la idealización bucólica de la realidad maya esconde una capa más agitada. El pueblo maya parece ser representado a menudo con una mujer en *iip'íil*. El mural de la entrada y los pósters del XI y del XX aniversario coinciden en representar la identidad maya con una mujer. Si bien se podría concluir que estas imágenes descontextualizan al pueblo de la realidad histórica y favorecen a lo folklórico por encima de lo político y social, sería injusto ignorar el esfuerzo que ha realizado Radio XEPET a favor de los derechos de la mujer.

Desde hace más de una década, la mujer está presente en las ondas de XEPET con un programa y su insistente representación también muestra el apego de la radio a un símbolo real y dinámico. En cierto modo, repre-

sentar la identidad mediante una mujer le asegura continuidad y futuro a la cultura maya y le otorga un rol histórico a las mujeres, un rol, que por cierto, está ausente en el mural de Radio XENKA, que aparentemente podría parecer más político. Además, el rol de la mujer también es activo. Si bien en la representación de 1993 aparece bailando, en el mural la mujer aporta vida a la comunidad trayendo agua y en la representación de 2002 habla delante de un micrófono.

La identidad fomentada por las radios también se ve reflejada en el ámbito geográfico. En ningún caso la identidad es panmaya, un concepto exótico para la mayoría de los mayas peninsulares. Sin embargo, Radio XEPET y Radio XENKA reflejan una identidad diferente. En Radio XENKA, la explotación de la tierra maya es simbolizada por un mapa de Quintana Roo, no de la Península de Yucatán. La delimitación geográfica del oprimido es definida en los términos político-administrativos del Estado Mexicano, no por criterios culturales y lingüísticos. En contraste, para Radio XEPET el maya está representado en la Península de Yucatán. La división sería inconcebible en la radio de Yucatán, ya que la procedencia del personal, los programas e incluso la cuña que identifica a la difusora reflejan que el pueblo maya vive en Yucatán, Campeche y Quintana Roo.

En cuanto a los símbolos y mitos arqueológicos, en Radio XEPET, el esfuerzo por conectar el presente y el pasado se dirige al fortalecimiento de la identidad maya y probablemente en inspirar confianza y autoestima entre un pueblo que es frecuentemente representado como víctima y sujeto pasivo en los medios convencionales. Pero el uso del pasado cumple una función mucho más fuerte. El pasado es recuperado para interpretar el presente. Esta interpretación puede parecer algo forzada si se intenta vincular el maya precolombino con el maya contemporáneo, pero adquiere más relevancia en el caso de la Guerra de Castas.

Cuando los carteles de XEPET hicieron la analogía entre el período 1847-1997 (150 años de la Guerra de Castas) y 1982-1997 (15 años de la historia de XEPET), surge a la superficie la capa agitada que se esconde bajo la

calma y la tranquilidad del interior peninsular. Una guerra y una radio se colocan al mismo nivel. Cuando los murales de XENKA presentan su imagen central como un maya rebelde con un machete y un fusil, lo mismo está ocurriendo. En ambos casos, las estaciones de radio se otorgan el mismo estatus nacionalista que la Guerra de Castas, es decir, el estatus de una lucha maya contra la opresión.

La historia del mural de XENKA es una historia de los mayas desde la Conquista. En ese respecto, el mural retrata irónicamente un punto de vista más bien mexicano de la historia, con una narrativa que empieza en el momento en qué se rompe la utopía. Las tres partes del mural —el cual puede ser interpretado como pasado, presente y futuro— muestran una continuidad de opresión y resistencia desde el tiempo en que los españoles llegaron hasta el presente. La resistencia es tenaz y está armada, con íconos encontrados directamente en la Guerra de Castas (un arma y un machete), y está contextualizada en el presente. El resistente maya armado está en el centro de la pintura, en el mismo espacio temporal que la explotación del mapa de Quintana Roo, por las codiciosas manos de negocios que explotan la costa del Caribe peninsular para lucrar con el turismo.

La radio es una herramienta de liberación, una herramienta de resistencia que viene sin intermediarios de los mayas encadenados por los españoles. Además, proviene de un mensajero solemne, Kukulcán, quien, de acuerdo con la mitología, es la serpiente latente que un día surgirá y guiará a los mayas a la rebelión.

La idealización de la Guerra de Castas, como la idealización del pasado precolombino en el resto de México, ha sido usada también por la retórica oficial. Las paredes del Palacio de Gobierno en Mérida, por ejemplo, muestran murales idealizados de eventos históricos tales como la Guerra de Castas, sin levantar sospecha alguna de subversión, pues se encuentra en el centro del poder estatal.

Esta investigación sólo analiza el contenido de las representaciones y en consecuencia su alcance es limitado. Las interpretaciones que realicen los destinatarios mayas de estas imágenes o la intencionalidad de la iconografía quedan fuera de este artículo, pero su investigación es esencial para completar el estudio de la iconografía cultural de las radios y su relación con el nacionalismo. Es deseable que las futuras investigaciones se concentren en los artistas y los procesos de decisión de incluir estos símbolos. Algunas preguntas que podrían guiar el trabajo de investigadores interesados en la intención de las imágenes incluyen: ¿en qué medida participaron los radioescuchas y las comunidades en la elección de la iconografía? ¿cuál fue el papel de las autoridades indigenistas en la selección? ¿quiénes son los artistas y hasta qué punto forman parte del círculo artístico y cultural maya? La respuesta a estas preguntas permitirá establecer empíricamente la fortaleza o debilidad del vínculo entre la identidad que forjan las radios y los lineamientos de un nacionalismo mexicano o maya.

Aun con estos limitantes, es posible llegar a alguna conclusión. ¿Son las representaciones de las estaciones diferentes del discurso oficial del nacionalismo? En un nivel, no. El contenido ideológico del mural en XENKA no difiere mucho del de los murales en Mérida. En ambas, los mayas se enfrentan a los mestizos de una manera violenta y heroica. Siguiendo con las similitudes, tanto las paredes de Radio XENKA como las del Palacio de Gobierno pertenecen a instituciones oficiales.

Sin embargo, en otro nivel, las representaciones son radicalmente opuestas. Quien visita las estaciones y ve los murales o escucha los mensajes de las estaciones son los descendientes —algunas veces separados por sólo dos generaciones— de los guerreros que sostienen un machete o un arma de fuego. El nacionalismo de la estación es diferente porque los receptores del mensaje son diferentes. Los mitos del nacionalismo mexicano pueden hablar acerca de “nuestros hermanos indígenas” o “nuestros ancestros indígenas”. El nacionalismo maya —incluso el pro-

movido por el Estado como el de XEPET o XENKA— puede tratar al indígena en primera persona y lo reconecta con una mitología de su pasado, a diferencia de lo que ha hecho el Estado durante siglos. La principal diferencia entre la Guerra de Castas representada en el centro de Mérida y la Guerra de Castas representada en los estudios de una radio indigenista no es la forma de nacionalismo (por ejemplo, un mural o un relato), ni siquiera el contenido del discurso (la Guerra de Castas vista como liberación), sino el contexto y la intención.

La lectura de la Guerra de Castas por la audiencia de XEPET y XENKA difiere de la realizada por turistas y visitantes del Palacio de Gobierno y el pretender conectar el pasado maya con el presente maya (y no con el presente mestizo) puede suponer la base de un nuevo nacionalismo maya, o incluso una nueva identidad, construida a base de mitos compartidos con la identidad mexicana o yucateca. Esta nueva identidad ya ha comenzado a construirse en la literatura en lengua maya y, desde hace más de dos décadas, se puede estar forjando en la radio, un medio con más impacto social en el pueblo maya.

Reconocimientos

El autor agradece la colaboración de Melissa Rodríguez Segura en la elaboración de este artículo.

Bibliografía

Castañeda, Quetzil

1996 *In the Museum of Maya Culture: Touring Chichén Itzá*. University of Minnesota, Minneapolis.

Castells-Talens, Antoni y Kurt Kent

2002 *Operationalizing Identity in Ethnic Minority Media: Five Indicators in a Maya Radio Station of the Yucatan*. Poster presentado en la XXIII Conferencia de la International Association for Media and Communication Research (IAMCR), Barcelona.

Castells i Talens, Antoni

2004 *The negotiation of Indigenist Radio Policy in Mexico*. Tesis doctoral, JCC-UF, Gainesville.

Guardino, Peter

1996 *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1831*. Stanford University Press, Stanford.

Guerra, François-Xavier

1994 "Introducción" en Antonio Annino, Luis Castro Leiva, y François-Xavier Guerra (editores), *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Ibercaja, Zaragoza: 11-13.

Gutiérrez Chong, Natividad

1999 *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*. University of Nebraska, Lincoln.

- Kress, Gunther y Theo Van Leeuwen
1996 *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. Routledge, Londres.
- Lee, Raymond M.
2000 *Unobtrusive Methods in Social Research*. Open University Press, Buckingham.
- Lempérière, Annick
1994 "Del pueblo a la nación revolucionaria. México, 1867-1929" en Antonio Annino, Luis Castro Leiva, y François-Xavier Guerra (editores), *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Ibercaja, Zaragoza: 591-611.
- Lomnitz, Claudio
2001 *Deep Mexico, Silent Mexico: an Anthropology of Nationalism*. University of Minnesota, Minneapolis.
- Pratt, Mary Louise
1992 *Imperial Eyes: Studies in Travel Writing and Transculturation*. Routledge, Londres.
- Quijada, Mónica
1994 "Nación reformulada: México, Perú, Argentina (1900-1930)", en Antonio Annino, Luis Castro Leiva, y François-Xavier Guerra (editores), *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*, Ibercaja, Zaragoza: 567-590.

Scheibel, Dean

2003 "Reality Ends Here: Graffiti as an Artifact" en R.P. Clair (editor), *Expressions of Ethnography: Novel Approaches to Qualitative Methods*, Universidad de Nueva York, Albany: 219-230.

Turner, Mark

1997 *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Duke University, Durham.

Vargas, Lucila

1995 *Social Uses and Radio Practices: The use of Participatory Radio by Ethnic Minorities in Mexico*. Westview, Boulder.

XEPET

1993 *Spot sin título: Año Internacional de los Pueblos Originarios (Programa de Radio) Peto, Yucatán.*

XEPET

1993a *Spot: Año Internacional de los Pueblos Originarios (Programa de Radio) Peto, Yucatán.*

El papel del *Jmeen* en la construcción de la identidad étnica de Kanxoc*

Los especialistas religiosos mayas llamados *jmeeno'ob* tienen entre sus múltiples funciones, el ser depositarios del saber y del acontecer de los pueblos yucatecos, de su memoria colectiva; están facultados para recrearla, renovarla y difundirla ya sea mediante rituales o por medio de la tradición oral. Es decir, el oficio del *jmeen* en la cultura maya ha sido clave en su proceso de reproducción a lo largo de la historia. El objetivo de este artículo* es conocer el papel que tiene el *jmeen* en la construcción de la identidad étnica de la comunidad de Kanxoc,¹ mediante el análisis del mito fundacional de esta población.

El mito y los *jmeeno'ob*

En los clásicos de la antropología, los estudios del mito y del ritual estaban asociados necesariamente al terreno mágico religioso. Sin embargo, a partir de la década de los sesenta, el ritual comenzó a adquirir autonomía y a gestar un cuerpo teórico tal que impuso una ruptura en el discurso antropológico, que consistió en hacer de los rituales un concepto que permitiera conocer los procesos cognitivos, sociales y culturales de los grupos sociales que los realizan (Díaz, 1995: 13). De esta manera, el ritual,

* Este artículo forma parte de la investigación de tesis doctoral que estoy realizando en la UNAM.

¹ Pueblo milpero, comisaría del municipio de Valladolid, al oriente del estado de Yucatán.

ya no sólo quedaba ligado al campo mágico religioso, sino también a la vida cotidiana en tanto que "se refiere a prácticas formalizadas, altamente rutinarias y previsibles que satisfacen o al menos no violentan, las expectativas de los actores involucrados" (Díaz, 1995: 13). Hecha esta aclaración, debo señalar que mi alusión al ritual en este artículo sí está relacionada con la religión y en tanto tal, es necesario especificar su vinculación con el mito que es aquí mi interés central.

Desde antaño, en antropología ha habido una controversia sobre la unidad entre el mito y el ritual. Por ejemplo, dos importantes antropólogos que estudiaron este binomio son Branislav Malinowski (1985) y Edmond Leach (1976) y aunque sus concepciones sobre mito y ritual difieren, ambos concuerdan en que a todo mito corresponde una acción ritual. En su análisis sobre este debate, Rodrigo Díaz (1995: 101-109) apunta que la Escuela mito-ritualista cuyos miembros reclamaron como héroe fundacional a Joe Frazer, aunque realmente estuvieron más ligados a William Robertson-Smith, se encargaron de disolver la relación necesaria entre mito y ritual; señala que "aunque esta Escuela se propuso demostrar la interdependencia de los rituales y los mitos, aceptó que con el tiempo unos y otros se divorciaron" (1995: 103).

Dada la vigencia de esta polémica, considero necesario aclarar que mi concepción de mito se apega a la que propone Alfredo López Austin, quien distingue dos núcleos que lo definen: la creencia y la narración. El primero es el que recrea el tiempo primordial, el tiempo en que los seres adquirieron sus características inmutables surgidas del mundo sagrado de los dioses; es también el espacio donde se explican las causas de estas características y el porqué de su comportamiento (citado por Portal, 1997: 60). Pero además de ser una creencia, el mito es una creación narrativa, que se modifica a través del tiempo: "El mito está formado por cristalizaciones y procesos de diversos devenires históricos" (López Austin, 1966: 110). De tal forma, el mito fundacional de Kanxoc que nos ocupa sería una creación narrativa, de acuerdo con la clasificación de López

Austin, pues aunque inicia en tiempos anteriores a la existencia del pueblo, tiene tal dinamismo que incorpora sucesos trascendentales de los distintos tiempos del acaecer de la comunidad, incluyendo el presente y el futuro.

Otro aspecto a resaltar del mito es que es una de las formas que adquiere la tradición oral, y es ésta, la tradición oral, el medio privilegiado de producción y reproducción de la memoria histórica de los pueblos (Portal, 1997: 56-59). Ya Victoria Bricker (1989: 21-32) ha señalado la importancia de relacionar el mito con la historia del pueblo que lo gestó, puesto que el mito es una forma más de hacer historia; Bricker trata de probar lo anterior confrontando la tradición oral de las rebeliones de la época colonial en América Indígena, con crónicas y documentos históricos legados por los conquistadores. En su argumentación distingue las dos temporalidades, la lineal o secuencial que es propia de la historia occidental y de las fuentes históricas, y la temporalidad no lineal, mítica o paradigmática (Bricker, 1989: 21-22). De acuerdo con Levi-Strauss, es el manejo de esta temporalidad no lineal, lo que le da al mito su valor funcional, pues un mito "se refiere siempre a acontecimientos pasados [...] Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro" (Levi-Strauss, 1977: 189).

Entonces, el mito como parte de la memoria colectiva de un pueblo, representa un ámbito analítico básico para comprender la cosmovisión del grupo y en consecuencia, para explorar sus concepciones sobre la naturaleza, lo sagrado, el universo y sobre sí mismos, es decir, sobre su cosmovisión, tal y como la define Broda, quien dice que la cosmovisión es "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (2001: 16). Con lo anterior no quiero decir que en el mito fundacional de Kanxoc que pre-

sento refiere todos los elementos de la cosmovisión del grupo, pero sí ofrece pistas para identificar algunos rasgos significativos para la identidad de los kanxoces.

Sin embargo, al hablar de memoria colectiva, o de transmisión de conocimientos y experiencias pasadas que se heredan de generación en generación, regularmente pensamos en los especialistas del saber, en aquellos personajes que son los encargados de salvaguardar la tradición. Son los que tienen autoridad moral para matizarla, tamizarla o modificarla, narrarla y finalmente para transferirla a un sucesor que será también especialista. Generalmente, estos personajes tienen cierto prestigio y poder dentro de la población pues su conocimiento les ofrece ciertas ventajas. En la mayor parte de las sociedades, generalmente son los ancianos,² y entre los mayas específicamente son los especialistas religiosos o *jmeeno'ob* quienes cumplen estas funciones (Bartolomé, 1992: 203-238; Bastarrachea, 2002: 2).

Es importante señalar que la narrativa mitológica, al representar aspectos significativos de la cultura y la sociedad pasada y presente de un pueblo, puede referir conflictos y heterogeneidades, tanto como símbolos de unidad, según los elementos que interesen ser resaltados.³ Es decir, al fin y al cabo no es un discurso neutro, sino que sirve a propósitos específicos y tales fines muchas veces son determinados por los grupos que detentan el poder.

Regresando a la discusión inicial sobre la unidad entre mito y ritual, sostengo que ciertamente hay rituales que pueden tener como sustento un mito o una creencia, como se registra en el mito fundacional de Kanxoc y los rituales de la fiesta patronal, pero habrá otros que, como Turner muestra en el caso de los Ndembu (1988), carecen de ellos, todo dependerá de la realidad estudiada.

² La mayor parte de las sociedades deposita su saber en los ancianos, mas no en todas ellas son reconocidos.

³ Ya Leach (1977: 186) había señalado que los actos rituales implican un conjunto de creencias sobre la distribución social del poder.

El mito fundacional de Kanxoc

El trabajo de campo de la investigación se llevó a cabo en dos grandes etapas. La primera se realizó en los meses de julio y agosto de 1997 y consistió en la aplicación de una encuesta en tres comisarias del municipio de Motul, en la zona henequenera y cuatro del municipio de Valladolid de la zona maicera con el fin de obtener datos generales sobre la población y la identidad. En la segunda etapa se obtuvo la información cualitativa, pues consistió en estancias de uno a tres meses en las poblaciones de Ucí, Motul y Kanxoc, Valladolid durante el año de 1998, donde se aplicaron entrevistas a informantes clave y observación. Este trabajo se realizó como parte del proyecto financiado por el Conacyt denominado "Los mayas. Identidad, cultura y poder", dirigido por la doctora Violeta Guzmán. Posteriormente, de 1999 a 2001 se realizaron visitas breves (fines de semana) a Kanxoc con el fin de entrevistar a informantes clave y complementar la información para mi investigación doctoral. Para el trabajo de campo en las comisarias de Valladolid se contó con la participación de tres estudiantes maya hablantes de la licenciatura en Antropología Social de la FCA-UADY.

El estudio que ahora me ocupa se centrará en el mito fundacional de Kanxoc, en tanto que contiene evidencias simbólicas importantes sobre la forma como los kanxokes construyen una imagen del yo y del otro, a partir de su relación con lo sagrado.

El mito expresa el papel de los santos en los orígenes del pueblo y en su devenir, así como la mediación de los *jmeeno'ob* para que el pueblo logre entablar relaciones satisfactorias y provechosas con la divinidad. Este tipo de relaciones cobran sentido en el contexto de la cosmovisión maya; por tanto, la concepción de lo sagrado concretada en el culto a los santos queda enmarcada en la práctica de una religiosidad indígena, que se da de manera independiente a la iglesia católica como institución y en cambio, resalta la participación de los *jmeeno'ob* como especialistas religiosos.

Con la finalidad de facilitar la exposición y el estudio del mito fundacional de Kanxoc, lo he dividido en tres partes, de acuerdo a su contenido temático y a su secuencia temporal; como se podrá apreciar en el análisis, aunque cada una de las partes tiene la apariencia de un relato independiente, están estrechamente entrelazadas, como se observará posteriormente. He denominado a las secciones del mito de la manera siguiente:

- 1) El niño *máasewal*
- 2) Los *silan máako'ob*
- 3) Los Santos

1) El niño *máasewal*

El lugar en el que se encuentra hoy la comunidad de Kanxoc [...] era ruta de cazadores y hasta donde se sabía, ninguna persona vivía allí. En una ocasión, unos cazadores que pasaron por el cenote que hoy está en la parte posterior de la (actual) iglesia de Kanxoc [...] descubrieron que allí vivía un niño *máasewal*. Sorprendidos constataron que este niño tenía una casa, tenía maíz y animales, tenía borregos, toros, caballos y otros más que tiene todo milpero (*kolnáal*). Estos cazadores se acercaron al niño y le preguntaron por el paradero de su padre, a lo que el niño les respondió que estaba en su milpa. Luego los cazadores se retiraron, pero avisaron al gobierno que un niño estaba viviendo solo en el monte. Fue así como cien soldados se presentaron en la casa de este niño y por la fuerza quisieron llevárselo a la ciudad. Al principio no ofreció resistencia, les respondió amablemente a los soldados diciéndoles que no iría a ninguna parte con ellos y que no lo molestaran más porque él estaba en su casa y a nadie ha perjudicado. Esto no les importó a los soldados, quienes se lo quisieron llevar por la fuerza [...] sin embargo, el niño retrocedió hasta donde estaban unos maderos [...] metió la mano por debajo de los maderos y sorpresivamente sacó un arma de fuego, con la que disparó a los soldados. Tan intenso era el poder de esta arma, que con un sólo disparo pudo calcinar a casi todos los soldados, quedando tan sólo dos sobrevivientes. Estos fueron en busca de más soldados, y la hazaña se repitió quedando nuevamente dos sobrevivientes que ahora regresaron con todos los soldados de la ciudad. Pero cuando regresaron para apresar al niño, se dieron cuenta de que había desaparecido, no quedaba

en el cenote ni un rastro de él, ni su casa, ni sus animales. Sólo estaba el cenote y los árboles del monte. El niño desapareció y nadie supo más de él.

2) Los *silan máako'ob*

[...] el tiempo pasó y comenzaron a llegar personas a vivir cerca de este cenote, después dicen que los "españoles" construyeron la iglesia de Kanxoc y más personas llegaron a vivir al pueblo y así fue como surgió el pueblo de Kanxoc. Eso es lo que la gente que no es de aquí cree, pero la verdad sólo la sabemos los de Kanxoc. Tanto el pueblo como la iglesia no fueron obra de los españoles como se piensa, sino fue desde antes. Quienes los construyeron fueron los *silan máako'ob*, estos hombres que tienen una "virtud" o poder y por eso cuando construyeron la iglesia, no lo hicieron con sus manos, no usaron su fuerza sino su "virtud", por eso sólo chiflan (silban) a las piedras y ellas solas van subiendo a su lugar, así construyeron la iglesia. Estos *silan máako'ob* son los que están en Cobá, en Chichén y en Tulum [...] sus armas no son como las de los humanos, porque no sólo disparan balas, sino que son especiales y nadie las ha visto. Los *silan máako'ob* son de piedra, aquí cerca del pueblo hay algunos [...] (se refiere a vestigios arqueológicos donde hay estelas de personajes grabados). Ellos están ahí esperando el día en que se van a levantar. Porque el día que se levanten va a haber una guerra, ellos van a pelear y cuando eso suceda, nadie va a quedar sobre la tierra a verlo, sólo los *silan máako'ob* [...] y los que no los hayan traicionado.

4) Los santos

[...] cuando ya había pueblo, un día, unas personas del pueblo que andaban por el cenote que está en la parte posterior de la iglesia, descubrieron que en un rincón del mismo, estaban los santos que hoy son patronos de Kanxoc: san Cosme y Damián. Los santos estaban en un nicho esculpido en las paredes del interior del cenote, de allí fueron sacados y llevados con mucho respeto a la iglesia, para colocarlos en el altar. Así fue como el pueblo de Kanxoc comenzó a adorar a sus santos patronos san Cosme y Damián. Hoy día, este nicho del cenote en donde los santos estaban, ya no se nota, porque desapareció con el

paso del tiempo, pero lo más importante, es que los santos ya están en su altar en la iglesia. Con el paso del tiempo, la gente se dio cuenta de que los santos eran muy milagrosos. Nadie podía pasar por la entrada principal de la iglesia sin mostrar respeto a los santos, ya que si no lo hacía, se caía desmayado allí mismo. De esto, no se salvaban ni los animales, ya que les ocurría lo mismo. Los santos castigaban continuamente con diversas enfermedades, dolencias y mala cosecha a las personas que obraban mal o no los respetaban. Así fue como la gente se reunió y platicó de esto con los *jmeeno'ob* del pueblo, que en ese tiempo eran cuatro, para que estos buscaran una solución al problema. Estos *jmeeno'ob* se reunieron y decidieron que había que quitarle a los santos un pedacito de su corazón a fin de que no castigaran tanto a la gente. Ellos mismo lo hicieron, abrieron el pecho de los santos y cortaron un pequeño trozo de su corazón, luego volvieron a cerrar la herida. El *jmeen* que cortó el corazón de los santos, cayó muerto en el mismo momento en que terminaba de hacer el corte. Los otros tres *jmeeno'ob* se encargaron de cuidar los pequeños trozos del corazón de los santos, aunque hoy nadie sabe en dónde los escondieron y éstos murieron hace mucho tiempo. Después de esto, los santos se volvieron más indulgentes con la gente del pueblo, aunque sí castigan a los que obran mal y a los que no les cumplen lo que prometen, los castigos son menos severos. La gente en agradecimiento y para tenerlos contentos les hace gremios, fiestas y rosarios en su día y también en ocasiones especiales. Se dice que los santos antes estaban vivos, son *silan máako'ob*, por eso son tan milagrosos.⁴

Análisis

Como se apuntó anteriormente, se puede observar que las tres partes del relato están entrelazadas, pues tanto el niño *máasewal*, los *silan máako'ob*, como san Cosme y san Damián, son los mismos, es decir, se trata del mismo personaje con distintas manifestaciones. En la secuencia de las tres partes del relato tenemos en un primer momento a un niño *máasewal* viviendo dentro de una cueva, pero no de forma rudimentaria, sino con todos los elementos culturales que pueden definir a la cultura milpera, el

⁴ El mito fue relatado en lengua maya por don Donato May, *jmeen* de Kanxoc, Tomás Bacab, estudiante mayahablante de licenciatura de la FCA-UADY, se encargó de su captura y traducción.

informante es reiterativo en esto. En un segundo momento tenemos a los *silan máako'ob* que como veremos enseguida, también viven debajo de la tierra, ahí tienen sus ciudades y en la última parte del relato, los santos patronos, son encontrados en la misma cueva donde moraba el niño *máasewal*.

Además, en la narración es clara la afirmación de don Donato al señalar que los santos son *silan máako'ob*, que están vivos y por otra parte, durante el trabajo de campo se pudo constatar que cuando los Santos se aparecen en sueños a las personas, ya sea para curarlos o darles algún consejo, lo hacen en forma de niños *máasewalo'ob* en cuyas manos llevan unos frasquitos para curar.⁵ Es decir, considero que existe una identificación entre estos tres personajes y con este argumento, analizaré algunos elementos del mito que interesan a los objetivos del artículo.

La cosmovisión maya

Hay varios aspectos del mito que permiten afirmar que los santos patronos han sido resignificados en el marco de la cosmovisión maya. En primera instancia, salta a la vista la importancia de los personajes mayas denominados *silan máako'ob* en la fundación del pueblo y de la iglesia como espacio sagrado primordial. Estos personajes son los mismos que se mencionan en los escritos de antropólogos desde principios del siglo xx, ya que comparten características similares, como es su origen, el lugar donde residen, los poderes sobrenaturales que tienen, su presencia viva, y el papel que desempeñarán en la sociedad maya futura; a pesar de que se les mencione con nombres que varían de acuerdo al lugar en el que fue recopilada cada narración, es posible observar ciertas similitudes: Villa Rojas alude a ellos como los *Itzaes* en los relatos obtenidos en Túsik, Quintana Roo (1978: 438-441); para el caso de los mayas rebeldes de Quintana Roo, Sullivan los menciona como *Cilankabob* (1991: 104-106);

⁵ La imagen de los santos patronos san Cosme y san Damián, llevan unos frasquitos en las manos, pues se les considera médicos.

Burns habla de los *Itzá Maac* (1995: 93); Bartolomé y Barabas (1981) los denominan *Chinan Kaabo* (hombres del Itzá) y *Saya Huincob* (hombres encantados).

Los relatos mencionados coinciden en que estos personajes eran los Itzá, pobladores de la antigua Chichén Itzá prehispánica, que eran hombres santos y sabios que tenían poderes sobrenaturales, entre los que destaca su poder de construir edificios con sólo silbar y a ellos se les atribuye la construcción de los templos de Cobá, Tulúm y Chichén Itza principalmente. Todos los relatos coinciden en que aún viven debajo de la tierra en túneles subterráneos que atraviesan la Península y comunican a los sitios prehispánicos de Chichén, Cobá y Tulúm, debajo de cuyos edificios tienen sus ciudades; sin embargo, hay *máasewalo'ob* que ocasionalmente han encontrado rastros de ellos en los túneles y cenotes de las comunidades.

Los *silan máako'ob* son reconocidos en los personajes grabados en las estelas de los templos prehispánicos, y dado que su morada se ubica debajo de tales edificios, por las noches es factible escuchar sonidos, voces y sombras que son interpretados como un recordatorio de que están vivos, de que no deben traicionar a su pueblo y de que los mayas tendrán un papel protagónico en la construcción de la sociedad futura, estableciéndose así un lazo entre el pasado, el presente y el devenir.

Entonces, el mito fundacional de Kanxoc gira en torno de dos tipos de personajes divinos, los santos y los *silan máako'ob* que los kanxoques identifican como de la misma clase. Es decir, los santos patronos Cosme y Damián, que forman parte del santoral católico, han sido resemantizados e incorporados a la cosmovisión maya en tanto que se les identifica como *silan máako'ob*.

Otro aspecto que permite relacionar a los santos con la visión del mundo indígena es que la cueva en la que aparecieron, comunica con caminos infraterrestres que enlazan a los sitios prehispánicos sagrados. Al respecto, Mercedes de la Garza (1998: 78) muestra la relación existente entre los

mitos actuales que refieren estos caminos, y la continuidad del pensamiento prehispánico. La relación de las cuevas y la existencia de un mundo debajo de la tierra en el pensamiento pan maya, aparece claramente ilustrado en el *Popol Vuh*, una de las fuentes más importantes de la cultura maya al momento del contacto con los españoles. En la segunda parte del texto, denominada "Los magos", se narra una serie de contiendas que entablan gemelos-héroes y sus descendientes en contra de los malvados señores de *Xibalbá*; estas luchas transitan entre la superficie de la tierra, lugar de origen de los gemelos y el inframundo, lugar de habitación de los malévolos seres de *Xibalbá*. En uno de los pasajes de esta narración, se describe el camino al inframundo por debajo de la tierra y su entrada por una cueva de la siguiente manera: "[...] partieron rumbo a *Xibalbá*. Tomaron el camino grande. Sobre su cabeza volaban en círculos bandas de pájaros. Más adelante cruzaron un río y en seguida otro. Después de días y noches llegaron a un lugar donde la senda, inclinándose, entró por la hendidura de una piedra gigantesca, blanquecina y áspera. El camino siguió por debajo de la tierra" (Abreu, 1993: 155).

Esta idea también es apoyada por Freidel, Schele y Parke que señalan lo siguiente: "para los mayas clásicos, todas las aberturas naturales de la tierra, fuesen cuevas o cenotes (depósitos de agua hundidos), eran portales al Otro Mundo" (2002: 147); estudiosos de la cultura maya peninsular como Thompson (1975: 230) y otros investigadores más modernos (Bonor, 1989) muestran que se han encontrado vestigios arqueológicos de ofrendas en cavernas estén anexas o no a los centros ceremoniales.⁶ El mito de Kanxoc que nos ocupa señala la cueva (donde fue encontrado el niño *máasewal* y posteriormente los santos) como una de las principales "puertas" que comunican el subsuelo con la superficie de la tierra, esto es, que entrelazan al mundo sagrado con el terreno, a la divinidad con el *máasewal*; además esta cueva se ubica justo detrás de la actual iglesia católica. Por

⁶ Freidel, Schele y Parker (2002:182-190) describen en Guatemala uno de los santuarios sagrados de los quichés, ubicado en una cueva en un lugar conocido hoy por los turistas como Utatlán, al que los quichés llaman Qumaar Kaar y donde aún se practican rituales importantes.

tanto, las cuevas y ésta en especial, se erigen como uno de los espacios sagrados y peligrosos por excelencia, que constituyen junto con la iglesia, componentes importantes en la construcción territorial de la comunidad a partir de su relación con lo divino.

La cultura del maíz

Investigaciones sobre la cultura maya como los de Villa Rojas (1978) y Redfield (1942), resaltan la relación entre el cultivo del maíz, la cultura y la visión del mundo de los mayas; López Austin (1995: 12-16) por su parte, en su análisis sobre las religiones indígenas actuales, enfatiza el cultivo del maíz como eje aglutinador que ha permitido que se mantengan vivos aspectos fundamentales (duros) de la religión y cosmovisión indígena.

Volviendo al mito, encontramos referencias en él que vinculan a las deidades con la cultura campesina maicera, y que distingue al pueblo de la ciudad, en tanto el niño que los soldados encontraron en la cueva, aunque con poderes que dejan clara su naturaleza sobrenatural, se manifiesta como un *máasewal* viviendo en una casa-cueva cuya descripción no deja dudas de que estos seres comparten formas de vida con el campesino milpero y se identifican con él. Esto es, el poder sagrado se manifiesta en la persona de un campesino milpero con una cultura que lo caracteriza, expresando por un lado, la imagen que tiene el grupo sobre sí mismo, al mismo tiempo, esta imagen es testimonio de la unidad entre el pueblo y la divinidad, del papel que los santos tienen en su constitución como comunidad milpera y de la fuerza de ésta.

Además, la representación de los santos como niños *máasewalo'ob*, puede estar relacionada con la representación prehispánica del dios del maíz infante, cuyo hallazgo más reciente se ha dado en los murales de San Bartolo, Guatemala y que de acuerdo con Saturno (1995) está vinculado con el concepto diminutivo de la semilla, de la cual el maíz crece. Señala que en los murales, la imagen del dios maíz bebé en brazos de otro individuo, forma parte de una "serie de figuras que conciernen a la

mitología del dios del maíz y su relación dinámica con la tierra, mostrada como una gran tortuga" (Saturno, 1995: 4). Más adelante, aclara que la representación de la tierra es como de una tortuga cueva: "A la derecha de las figuras hay una tortuga masiva con pico encorvado y cuerpo con forma de caverna cuatripartita" (Saturno, 1995: 4). En otras palabras, lo que se está representando en estas figuras es la relación del maíz con la tierra, es decir, la fertilidad y de nuevo la cueva tiene un papel importante en esta simbolización. O sea, se realiza el carácter divino de la germinación y el crecimiento del maíz. En otro sentido y retornando al mito que analizamos, queda clara la identidad de los "santos niños" con el "maíz infante".

La alteridad

Al mismo tiempo, en la imagen del niño *máasewal* se presenta una dualidad: por una parte refleja la fragilidad de un niño solo, es decir, la misma que ha tenido el pueblo indígena, pero que a la vez al igual que el niño *máasewal* del relato, tiene un potencial de defensa inimaginable que puede poner de manifiesto en cuanto se le arremete. Los soldados y el gobierno de la ciudad de los *ts'uulo'ob* (sociedad no maya) en el relato tienen el papel del "otro" en las relaciones interétnicas desiguales que ha experimentado el pueblo de Kanxoc a lo largo de su historia. Estas relaciones han tenido muchas veces el carácter de enfrentamiento violento, y la presencia de un destacamento del ejército en la cabecera municipal, ha jugado un papel muy importante en el mantenimiento de la tranquilidad social de esta zona. Ellos, el poder de los *ts'uulo'ob*, es el poder terreno al que han tenido que hacer frente los kanxoc a lo largo de cinco siglos⁷ de dominación y al que deberán vencer al igual que lo hizo el niño *máasewal*.

⁷ Fue posible indagar que la historia reciente de Kanxoc está plagada de estas contiendas, unas más violentas que otras. El resultado de estas luchas es que el pueblo ha logrado establecer arreglos temporales con los distintos gobiernos locales que le permiten una relativa "autonomía" política, social y cultural en la que está implicada la pervivencia de su ser maya. Para más información consúltese Lara, 1998.

Al mismo tiempo, la mención de los soldados, el gobierno y la ciudad en el relato, contrastan con la vestimenta y el modo de vida del niño *máasewal* quién se niega a abandonar el campo para ir a la ciudad (¿y quizá cambiar su forma de vida?). Lo anterior ilustra claramente la reafirmación de la identidad ante la alteridad.

Vínculos con los santos

Las características que los kanxoques le atribuyen a la divinidad, nos permitirá explicar el tipo de relaciones que establecen con los santos. La narración hace explícito que los santos poseen poderes tan grandes, que pueden destruir como beneficiar al ser humano y a pesar de estos poderes, los santos llegan a establecer con el pueblo una especie de pacto, en el que éstos acceden derramar sus beneficios sobre el pueblo, a cambio de que los veneren. Pero este convenio no se dio sólo por la buena voluntad de la divinidad, sino que el pueblo representado por los *jmeeno'ob*, tuvo que luchar contra estos poderes (extracción de una parte de su corazón y muerte de un *jmeen*) para que los santos accedieran a negociar con ellos. Esto es, las gracias recibidas de lo sagrado han tenido un costo, son producto de una batalla primordial contra el poder divino, cuyo resultado fue un arreglo o convenio, que el pueblo tiene que cumplir cada año, para que los santos no dejen caer adversidad sobre sus moradores.

Este convenio se renueva cada dos años con motivo de la celebración de la fiesta patronal en un ritual denominado "El Convite". En esta ceremonia, que se realiza dos o tres meses previos a la fiesta patronal, los *jmeeno'ob* del pueblo convocan a quienes ocupan el cargo de mayores en la jerarquía de cargos que hay en la población⁸ y a quienes serán los diputados en la fiesta, es decir, quienes se encargarán de organizar cada día de la celebración, de tal manera que si hay nueve diputados, la fiesta ten-

⁸ Para una descripción de la jerarquía de cargos en Kanxoc, véase Lara, 2002: 54-65.

drá una duración de nueve días, como es la costumbre. Una vez convocados estos personajes, se acuerda el día en que se celebrará "El Convite", ritual en el que el pueblo, representado por cada diputado, se compromete a celebrar cada uno de los días que durará la fiesta en honor de los santos. Este compromiso se hace ante los representantes de los santos o la divinidad que son los *jmeeno'ob* y los *nojocho'ob* (mayores). Es así como se renueva el pacto con los santos y de acuerdo con los kanxoques se aseguran que la fiesta sí se celebrará ese año, pues es cuando los diputados sellan su compromiso.

Por otro lado, en la concepción de lo divino, encontramos una correspondencia con la imagen de los dioses mayas prehispánicos sobre la cual hacen referencia algunos estudiosos. Por ejemplo, Thompson (1975: 215) dice que los dioses ayudan al hombre en su subsistencia, pero a cambio esperan un pago, por lo tanto, llega a la conclusión de que la religión maya es una cuestión de contrato entre el hombre y sus dioses. A su vez, Mercedes de la Garza (1998: 89) señala que no obstante los dioses mayas son seres superiores a los hombres, dependen de ellos, pues requieren ser alimentados para subsistir (se refiere a las ofrendas de todo tipo). Este conocimiento lo tienen muy claro los *jmeeno'ob* de Kanxoc, pues uno de ellos señaló que los santos los crean ellos mismos y por lo tanto de ellos depende su importancia. Si los hombres los veneran, les rezan, les hacen fiestas, rosarios, etcétera, los santos se vuelven importantes, en cambio si se les olvida, pierden relevancia.⁹ En consecuencia se puede decir, de acuerdo con la visión maya, a pesar de sus poderes, a los santos se le atribuye cualidades o debilidades humanas, lo que hizo posible obligarlos a establecer el pacto primordial con el pueblo de Kanxoc, mediante el cual, se comprometieron a protegerlo y favorecerlo a cambio de que se les adorara y ofrendara.

⁹ Entrevista con Don Anis, *jmeen* principal de Kanxoc.

El papel de los *jmeeno'ob*

De lo anterior se desprende que la relación entre los santos y la comunidad no es posible sin la intermediación de los *jmeeno'ob*, ellos son los que poseen "los saberes" acerca de cómo conseguir el beneplácito de las divinidades y los entes intangibles que moran el universo. Pero los *jmeeno'ob* cumplen múltiples funciones en la zona maya yucateca, pues son "propiciadores agrarios, son también terapeutas encargados de restablecer la salud; asisten los nacimientos, alejan las amenazas letales contra las comunidades y eventualmente conducen rituales de paso [...] Ante las divinidades son los portavoces de los hombres, encauzadores de la restauración del orden y del equilibrio biológico, social o climático" (Bastarrachea en Quintal y otros, 2003: 287).

Sin embargo, una de sus funciones principales es ser potadores del saber o del conocimiento especializado y el difundir este conocimiento en la forma como lo requiere cada grupo de la población y en el momento adecuado. Es decir, en Kanxoc hay muchos jefes de familia que conocen la narración de la fundación del pueblo; además, esta narración relacionada con los santos, se refuerza y ritualiza cada año durante las ceremonias que se realizan durante la fiesta patronal, en la que el contrato celebrado entre los santos y el pueblo de Kanxoc se renueva, siempre con la mediación de los *jmeeno'ob* de la comunidad. Pese a lo anterior, cada vez que se le pregunta a algún poblador del lugar acerca del origen del pueblo, ellos inmediatamente lo remiten a uno de los especialistas o *jmeeno'ob* para que lo relate pues es "el que sabe". Por otra parte, los *jmeeno'ob* transmitirán su conocimiento especializado, no al pueblo en general como lo hacen con la narración sobre el origen del pueblo, sino a una persona que muestre cierta predisposición o cualidades para darle continuidad al oficio de *jmeen*.

Los *jmeeno'ob* son considerados como gente sabia y tienen gran prestigio entre la población maya; aunque su poder y funciones aparentemente se restringen al ámbito de lo religioso, es frecuente que sean consultados

por asuntos de interés comunitario. Es decir, se les ha asignado un peldaño elevado en la jerarquía social y su prestigio muchas veces se encuentra reforzado por la misma tradición oral que ellos se encargan de propagar, como lo vemos en el mito fundacional de Kanxoc. Es decir, el mito puede interpretarse también como legitimador de la identidad de los *jmeeno'ob* en la comunidad pues en la narración, el papel de estos especialistas religiosos es de suma relevancia, ya que sin su intermediación el pueblo no hubiese podido saber qué actitud tomar ante la crueldad de los santos y cómo enfrentar este poder divino que estaba tan por encima de ellos. En cambio, los *jmeeno'ob* son personajes que se consideran a sí mismos dotados de poder¹⁰ y de saber para encarar el poder divino; en consecuencia, sirven como intermediarios entre éste y los hombres. Los *jmeeno'ob* consideran que su poder le ha sido otorgado como gracia divina (se consideran elegidos o llamados), pero también es producto de un largo aprendizaje que comienza desde la infancia o pubertad y su instrucción dura varios años. En este sentido, los *jmeeno'ob* no se enfrentan al poder sagrado sin haber tomado las debidas providencias, ellos tienen las armas para hacerlo y por eso la gente los respeta.

Reflexiones finales

El trabajo ha mostrado la pervivencia de algunos rasgos de la cosmovisión maya en la religiosidad practicada hoy día en el pueblo de Kanxoc sustentados en la persistencia de la práctica milpera y encarnados en el culto a los santos patronos san Cosme y san Damián. Aunque queda fuera de nuestro objetivo el reconstruir esta cosmovisión, encontramos similitudes relevantes en la mitología maya recopilada en distintas épocas, que enlazan a los mayas peninsulares alrededor de un sustrato cultural y cosmogónico común, donde los guardianes del saber, los *jmeeno'ob* cumplen la función primordial en la salvaguarda, transmisión, reelaboración y reproducción de este conocimiento.

¹⁰ Para ampliar sobre el tema de los poderes y aprendizaje del *jmeen*, consúltese Quintal y otros, 2003: 287-289

El mito también pone de manifiesto que éste no es inmutable, pues aunque contiene elementos de la sociedad maya prehispánica, éstos han variado, incorporando y resemantizando elementos de acontecimientos que han signado el devenir de la población en los distintos periodos de su existencia, entre los que destacan sus enfrentamientos y pactos con los distintos poderes, el sagrado y el terreno.

Son estas dos fuerzas que el pueblo ha tenido que vencer en aras de su supervivencia, integrantes importantes de su identidad, entendida ésta como la autoadscripción del individuo a un grupo, a partir de ciertas analogías que le permiten reconocerse como parte del mismo y diferenciarse de otros grupos.

Por una parte, sus enfrentamientos con el poder terreno, el de los *ts'uulo'ob* (población no maya) nos hablan de cinco siglos de dominación colonial y cómo la han enfrentado, pero al mismo tiempo, los *ts'uulo'ob* al constituir la alteridad, son el punto de contraste que les permite autoafirmarse como grupo con un proyecto de vida distinto e irreconciliable.

Por otro lado, la memoria de su lucha contra el poder sacro y su relativo sometimiento, ha reafirmado la imagen de sí como comunidad, además en la representación de los santos como milperos han logrado construir una síntesis del pueblo con lo sacro que los autoriza a utilizar las fuerzas divinas como un arma contra las adversidades que amenazan su ser. Sin embargo, esta lucha no la han podido emprender solos, el papel de los *jmeeno'ob* ha sido de vital importancia, pues sin su intervención hubiesen resultado vencidos. El mito no permite que lo olviden.

Bibliografía

- Abreu Gómez, Ermilo (editor)
1993 *Popol Vuh. Antiguas leyendas del Quiché*. Colofón, México.
- Bartolomé, Miguel A.
1992 *La dinámica social de los mayas de Yucatán*. INI/Conaculta, México.
- y Alicia Barabas
1981 *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. INAH, México.
- Bastarrachea, Juan Ramón
2002 "El guardián del orden cósmico: el *jmeen*" en *Diario de Yucatán*. Sección Imagen, Julio 30.
- Bonor, Juan
1989 *Las cuevas mayas: simbolismo y ritual*. Universidad Complutense, Madrid.
- Bricker, Victoria
1989 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. FCE, México.
- Burns, Allan
1995 *Una época de milagros. Literatura oral del maya yucateco*. UADY, Mérida.
- De la Garza, Mercedes
1998 *Rostros sagrados en el mundo maya*. Paidós/UNAM, México.

Díaz Cruz, Rodrigo

1995 *Archipiélago de rituales. Cinco teorías antropológicas del ritual*. Tesis doctoral en Antropología. UNAM, México.

Freidel, David, Linda Échele y Joy Parker

2002 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. FCE, México.

Lara, María Cecilia

1998 "Resistencia étnica y poder en Yucatán" Ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Mayistas, Antigua.

– 2002 "Cargos rituales en la organización social de Kanxoc" en *Temas Antropológicos*, volumen 24, número 1: 54-65.

Levi-Strauss, Claude

1977 *Antropología estructural*. Editorial Universitaria, Buenos Aires.

Leach, Edmond

1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Anagrama, Barcelona.

López Austin, Alfredo

1995 *Tamoanchan y Tlalocan*. FCE, México.

Malinowski, Bronislaw

1985 *Magia, ciencia y religión*. Origen/Planeta, México.

Quintal, Ella Fanny y otros

2003 "U lu'umil maaya wiiniko'ob: la tierra de los mayas" en Alicia Barabas (coordinadora), *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio de las culturas indígenas de México*. Volumen 1, INAH, México: 291-366.

Saturno, William

2005 "Nuevos descubrimientos en San Bartolo, Petén" en *Conferencias del Museo Popol Vuh 2005-1*. <www.famsi.org/reports/oro380es/sectio03.htm.top>

Sullivan, Paul

1991 *Conversaciones inconclusas*. Gedisa, México.

Thompson, Eric

1975 *Historia y religión de los mayas*. Siglo XXI, México.

Turner, Víctor W.

1988 *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.

Villa Rojas, Alfonso

1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. INI, México.

Familia y relaciones de género: Cacalchén, Yucatán

En este artículo* se analizarán las relaciones entre géneros y generaciones al interior de las familias de origen maya de Cacalchén, Yucatán, tomando en cuenta aspectos históricos y contemporáneos. Planteamos el importante papel que han desempeñado las redes de parentesco y comunitarias, y dentro de éstas las de equilibrio y complementariedad entre los géneros, para la sobrevivencia física, social y cultural de las familias campesinas de herencia maya.

Introducción

Para realizar estudios sobre las comunidades y las familias mayas en Yucatán, hay que tomar en cuenta dos aspectos fundamentales; por un lado, incorporar la perspectiva de género, para no distorsionar o empobrecer la realidad descrita al invisibilizar, o mal entender el verdadero papel de las mujeres; y por otro, la importante variable étnica y los componentes históricos y actuales de la cultura maya. Es decir, no olvidar que junto a las relaciones entre hombres y mujeres, existen otras que las entrecruzan y les dan sentido, como son las generacionales, las interétnicas y las de clases sociales.

* Este trabajo es un producto del proyecto "Familia maya y relaciones de género en Yucatán" que las autoras desarrollan en la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales de la UADY, registro SISTPROY CIRS-05-001.

Asimismo, es fundamental evitar prejuicios etnocéntricos, que nos lleven a tratar de explicar los cambios que sufren las familias y comunidades de origen maya, con el supuesto de que elementos actuales como la participación activa de las mujeres en la economía y en la toma de decisiones intra o extra domésticas, y las expresiones de la cooperación entre los géneros en los distintos espacios, públicos o privados, son elementos novedosos resultado del proceso de "empoderamiento" femenino, propio de la cultura occidental.

Advertimos lo anterior precisamente porque el concepto de *empoderamiento* que actualmente se aplica en México, parte de concebir una realidad homogénea para todas las mujeres; sin tomar en cuenta sus etnias y grupos culturales de permanencia; dando por hecho que siempre han carecido de poder, que están recluidas al espacio privado y las redes familiares o de parentesco a las que pertenecen son un obstáculo para su desarrollo personal. Este concepto ha ganado gran importancia en los círculos internacionales y nacionales, lo utilizan los funcionarios(as) del Banco Mundial y, en el caso de México, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) lo incluye en sus convocatorias y programas.

Un ejemplo de este uso es el de Margaret Shuler, que define empoderamiento femenino como: "un proceso por medio del cual las mujeres incrementan su capacidad de configurar sus propias vidas y su entorno". Incluye seis variables:

- 1) Sentido de seguridad y visión del futuro.
- 2) Capacidad de ganarse la vida; este aspecto está relacionado con programas de crédito y un mayor control sobre el ingreso propio.
- 3) Capacidad de actuar eficazmente en la esfera pública; este aspecto se manifiesta con la participación en los programas de crédito y de microempresas.
- 4) Mayor poder de tomar decisiones en el hogar.
- 5) Participación en grupos *no familiares* y
- 6) Movilidad y visibilidad en la comunidad (Shuler, 1997: 27).

Dentro de estas variables la autora considera como las dos más importantes la 2 y la 5; estos conceptos llevan a vincular el poder de la mujer a causas socioeconómicas simples y contemporáneas, como su incorporación al trabajo asalariado y por ende la monetarización de su economía, la individualización del control y uso de los ingresos, y su participación en programas de Gobierno o en microempresas, cuando en realidad el estatus, prestigio y autoridad del género femenino ni es un fenómeno enteramente novedoso, ni tampoco depende exclusivamente de dichos factores. Esta afirmación es factible de constatar a través de la información que nos ofrecen diversos trabajos que comprenden periodos históricos diferentes: el Prehispánico, la Colonia, el siglo xx e incluso los albores del presente.¹

Es decir, no debemos combatir una postura patriarcal androcéntrica, cayendo en la trampa de presuponer que la mujer de origen maya nunca ha ejercido poder; o que se encontró permanentemente confiscada al espacio privado, sin control de los recursos económicos ni de los bienes; y que finalmente, son las mieles del capitalismo moderno o de la globalización, en la figura de las maquiladoras, el mercado, las microempresas o los programas de Gobierno neoliberales los que permiten alcanzar a las mujeres de herencia maya un estatus y poder dentro de su familia y en la comunidad.

Peor aún, desde un feminismo liberal, sería pensar que los valores vinculados a las estructuras tradicionales como la comunidad y la familia ampliada interfieren en el proceso de autonomía de la mujer; que ésta sólo

¹ Para el período Prehispánico Rosemary Yoyce (1989) nos habla de la complementariedad que existía entre los géneros, conocida a través de la iconografía maya. Santana Rivas (2001) basada en cronistas, arqueólogas (os) e historiadores (as), nos demuestra que el equilibrio entre los géneros era importante tanto en la época prehispánica como en la época colonial. Posteriormente, como señala Rosado (2001) los trabajos de la etnografía moderna, fundamentalmente el equipo coordinado por Redfield (1941) y (1944), aportan suficiente información sobre las concepciones de complementariedad entre los géneros durante principios y mediados del siglo xx. Para finales del siglo xx y principios del actual, los trabajos de Littlefield (1976); J. Pacheco (1991); A. Lugo y L. Tzuc (2003) y Pinto y Villagómez (1995) nos muestran una continuidad de este elemento cultural.

se logra bajo el individualismo, o en su defecto, en la pertenencia a colectivos ajenos a las redes de parentesco, es decir, con el rompimiento de la lógica campesina fincada en la administración y uso de los recursos de una manera familiar.

Si bien la maquila, los programas de Gobierno, el mercado y las migraciones incorporan a la mujer a grupos extra domésticos y generan transformaciones en las relaciones de género, no podemos presuponer bajo un análisis simplista que ha ganado o perdido poder en un proceso acumulativo y lineal, es decir, de menos a más. Nuestra hipótesis es que su participación en redes de parentesco y vecindad sostenida por valores ancestrales en los cuales siempre ha tenido un papel protagónico, es lo que ha permitido su sobrevivencia física, social y cultural, al igual que la de sus familias y comunidades de origen; esto a pesar de los embates a su economía, impuestos por los grupos de poder de ayer y hoy.

Para probar esta hipótesis estamos realizando una investigación en Cacalchén Yucatán,² donde el antes y el después lo conocemos gracias a la riqueza oral de 20 mujeres que en sus genealogías e historias de vida logran abarcar a sus abuelas, madres, hijas, nietas y en algunos casos afortunados, bisnietas.

El caso de Cacalchén

Durante las primeras décadas del siglo xx, y a pesar del crecimiento desmesurado de las haciendas, no todas las familias de la zona henequenera vivían como acasillados, gran parte de ellas radicaban en sus comunidades de origen. Según consta en los censos de población del Municipio de Cacalchén, la población acasillada en las fincas rurales era: en 1900 el 26.24%; en 1910 el 27.43%; en 1921 el 10.07%; en 1930% el 8.69%, y en 1940% el 3.55% (Ortiz Yam, s/f).

² El municipio de Cacalchén forma parte de la región Centro del estado de Yucatán; colinda al norte con Muxupip y Motul; al sur con Tahmek; al este con Bokobá, y al oeste con Tixkokob. Ocupa una superficie de 76.64 km². La población total del municipio es de 6,286 habitantes, de los cuales 3,196 son hombres y 3,090 son mujeres (Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal, 2004).

Más del 70% de las familias vivían libres en los pueblos, sus integrantes combinaban los trabajos por temporadas como jornaleros en las haciendas henequeneras, con la actividad agrícola tradicional (maíz, frijol, hortalizas, etcétera). La agricultura era desempeñada en los montes aún colectivos del pueblo e incluso, ante su escasez, en otros situados al oriente del estado, a donde se desplazaban por semanas o meses.

Lo anterior permitió que las familias mantuvieran formas de economía basadas en la autosubsistencia y gracias a ello también su organización tradicional y los valores que la sustentaban. Por ejemplo, el linaje bilateral; la familia ampliada en determinados momentos del ciclo de vida familiar; el servicio del yerno y los acuerdos y ayudas entre los grupos de parentesco. Tal como observaron los etnógrafos que trabajaron a principios y mediados del siglo xx, parece ser que la familia de Cacalchén funcionaba bajo una línea de autoridad matri-patriarcal, en la cual las relaciones de poder entre generaciones eran muy fuertes y más significativas que las marcadas por los géneros.

La permanencia de formas tradicionales de producción y subsistencia se refleja en la historia oral de las mujeres entrevistadas de la primera generación, quienes nacieron en las primeras décadas del siglo pasado (actualmente de 80 y 90 años de edad), y que fueron hijas y/o mantuvieron matrimonios con hombres que se dedicaban al trabajo en la milpa, lo que ocasionalmente combinaron con el henequén. Sus madres y ellas mismas, según declaran, al principio de su matrimonio participaban en los trabajos agrícolas, sembraban y cosechaban en los montes del pueblo, y en los ubicados al oriente del estado. Algunos testimonios sobre la migración temporal de las familias al oriente del estado y de la participación de las mujeres en los trabajos agrícolas son los siguientes:

Mi papá tenía un poco de milpa, espelón, cacahuete, y mi pobre mamá cuando va mi papá a chapear llevaba algo para tomar allí y se quedaba a ayudar. Así yo me voy con mi viejo allá en el oriente, estaba solita hasta un mes hago allá, él

esta tumbando y yo cosechando, él me dice esto se hace así pues yo lo aprendí todo, después iba a trabajar con mi difunto esposo él cortaba la penca y yo lo escoro (Entrevista con doña Mariana, viuda de 75 años).

Mi mamá en oriente iba a la milpa con mi papa (Entrevista con doña Catalina, viuda de 77 años).

Doña Elena recuerda con una sonrisa en la cara, cuando iban ella y sus hermanos a la milpa con sus papas y cosechaban el cacahuete

y nos gustaba mucho desprender los cacahuates de las raíces. Mis papás nunca peleaban, él trabajaba en varias cosas, trabajaba en el henequén pero también tenía su parcela de maíz, chapeaba, hacia terracería y desempeñaba toda clase de trabajos, era muy trabajador (Entrevista a doña Elena).

Las formas de producción campesina van aparejadas con la permanencia de una organización social tradicional, donde los límites entre los espacios públicos y privados³ son sumamente débiles. Esto se denota en la forma en que en esos años la comunidad resolvía sus conflictos intra familiares, permitiendo que las autoridades comunitarias, jueces civiles, jueces de paz y comisarios ejidales tuvieran una gran ingerencia en los asuntos domésticos.

Sobre este asunto don José Ríos Herrera, juez civil que desempeña el cargo desde hace 30 años en la comunidad de estudio, nos platica que durante esos años todavía existía el trabajo de yerno, *ja'ank'abil* (o sea que en los primeros años de matrimonio el hombre vivía y trabajaba con la

³ El mundo privado se refiere fundamentalmente a la vida doméstica donde se realizan todas las actividades para la reproducción: crianza de los hijos, preparación de alimentos, mantenimiento de la casa; y a los vínculos naturales de sentimientos y consanguinidad. El mundo público, por el contrario, se refiere a los espacios extra domésticos (fuera de casa), vinculados a la producción y a las relaciones impersonales y convencionales.

familia de la esposa y por lo tanto la familia era matrilocal), los castigos comunitarios eran comunes y la violencia intrafamiliar mucho menor que la actual.

Por ejemplo, don José nos relata que cuando una joven cometía alguna falta como escaparse con el novio, el castigo consistía en que las autoridades las encargaban con una familia de prestigio, que la vigilaba y la obligaba a trabajar. La familia receptora debía de vivir de preferencia en el centro del pueblo para que la joven pudiera ser visible como castigo a su falta, mientras se establecían entre las familias involucradas los acuerdos matrimoniales. Esto demuestra lo débil de las fronteras entre lo público y lo privado y la importancia de la presión familiar y comunitaria en los arreglos interpersonales.

En este contexto encontramos testimonios acerca del control que ejercía la mujer sobre los recursos económicos y los de autoconsumo, que ella administraba y distribuía, incluso entre los matrimonios jóvenes que vivían en el mismo solar (familia ampliada). Así por ejemplo, doña Elena nos platica que: "Todas sus ganancias (del padre) se les daba íntegras a mi mamá, quien las administraba, si sobraba algo en la semana lo guardaba y mi papá le daba mas".

Ahora bien, el control por parte de las mujeres mayores de los ingresos y consumos familiares es un importante indicador de la fuerte autoridad que ejercían frente al marido y su descendencia. Así, por ejemplo, doña Antonia recuerda la fuerte autoridad que ejercían sus abuelos sobre sus hijos, tanto en las decisiones cotidianas como en la distribución de los trabajos domésticos y las referentes a la selección de los futuros consortes: "En ese tiempo dice mi mamá, cuando te digan tus papas te vas a casar con éste, te vas a casar con ése, no puedes decir no me gusta, no lo quiero".

En otro caso doña Catalina, de 75 años, se casó a los 15 años pero no con el muchacho que le gustaba, según sus palabras: "Por respeto a mi papá, y ya vino ese pobre muchacho, y aunque lo eligió mi papá lo llegué a

querer. Pero mi mamá no estaba de acuerdo y me tuve que escapar con él, a mi mamá no le gustaba ninguno porque se iba a quedar sola”.

La fuerte autoridad materna se reflejaba en la distribución de las cargas domésticas, como nos lo indica el siguiente testimonio: “Mi mamá me pegaba cuando no hacía mi trabajo: lavar nixtamal, moler, tortear o barrer la casa” (Entrevista a doña Catalina, viuda de 77 años).

Cuando la tradición se fragmenta

En los años treinta se expropiaron las haciendas y se forma Henequeneros de Yucatán,⁴ pero no fue hasta el 1958 que empezaron a operar las instituciones crediticias que finalmente proletarizaron a los campesinos henequeros y convirtieron un supuesto crédito en pagos de nómina. En esta etapa es cuando los hombres se convierten en plataformeros, checadores, cortadores de penca, raspadores, corchadotes, etcétera. Y si bien, como antaño, la mujer en ocasiones participaba en el proceso productivo, sólo el hombre estaba en las listas de los cobros.

Esto ocasionó diversos fenómenos: 1) aunque algunas familias mantuvieron cierta producción agrícola (como hasta hoy en día) y por lo tanto, una economía de autoconsumo, el trabajo proletarizado del henequén monetarizó aún más la economía doméstica, 2) tendió a romper las relaciones de equilibrio entre los géneros al excluir a la mujer de los cobros en las instituciones crediticias, 3) las familias se hicieron más dependientes

⁴ De 1910 a 1937 fue el período en que convivieron los sistemas de producción de las haciendas henequeras con las tradicionales milperas que involucraban a los habitantes de los pueblos. De 1937 a 1955 funcionó Henequeneros de Yucatán, formalmente como una cooperativa de los campesinos henequeros para la producción del agave, pero, bajo la administración de los hacendados. En 1955 se inicia la intervención de las organizaciones crediticias y el proceso abierto de proletarización de los henequeros; es en este período que la administración y comercialización del agave quedó totalmente en manos de la banca pública por lo que los campesinos únicamente recibían una cantidad de dinero semanal por los trabajos realizados, supuestamente como un adelanto de su crédito pero que, en realidad, funcionaba como pago de nómina. Finalmente, en 1976 se inicia el despido de los ejidatarios de las listas de crédito del Banrural (Banco de Crédito Rural Peninsular), institución crediticia que hasta ese momento administraba la producción y la comercialización del henequén.

del consumo de productos comerciales, 4) muchos hombres, organizados en grupos masculinos de trabajo, aumentaron su alcoholismo y, aparejado con éste, la violencia intrafamiliar.

Algunas mujeres recuerdan que en un momento de sus vidas, sus maridos se dedicaron fundamentalmente al henequén y como consecuencia, nos encontramos en las entrevistas que el hombre aumentó su control sobre los recursos económicos, muchos de los cuales no llegaban a la familia debido al alcoholismo masculino. Con ello vino el aumento de la violencia intrafamiliar, que no era parte "de la cultura tradicional" sino producto de su disolución. Un ejemplo de lo anterior es lo que nos platica doña Catalina:

Cuando me casé me fui a vivir con mis suegros, allí nacieron tres de mis hijos, después nos fuimos a casa de mis papás y él empezó a trabajar en el chapeo, en el henequén y tomaba cada vez que le pagaban, cada ocho días, se volvió malo, mujeriego y tomador, me insultaba y golpeaba, por eso Dios lo castigó y a los veintidós años de casados quedo inválido y tumbado en una hamaca (Entrevista a doña Catalina, viuda de 75 años).

Una muestra del control masculino de los recursos monetarios, y por tanto de los consumos, es el siguiente testimonio:

Él nunca me dejó sin dinero, cada vez que va a cobrar me trae mi mercancía, mi ropa, mis zapatos, nunca le dije si no me gusta lo que me traiga, eso sí, así nos tratamos. Para mí estaba bien, él me dice viejita traje tu ropa, gracias decía yo, y tus zapatitos también, gracias. Nos queríamos mucho (Entrevista a doña Ana, hablando en tono de felicidad y nostalgia).

Sin embargo, aun en estos años nos encontramos familias que escaparon a los violentos cambios enunciados. Los ingresos y productos de autoconsumo adquiridos por trabajos tradicionales como el urdido de hamacas, la milpa, los cultivos de traspatio y los animales domésticos eran, en términos monetarios, menos importantes que los obtenidos por el trabajo reenumerado del henequén, pero bajo la lógica de la reproducción familiar campesina maya siempre fueron esenciales. Finalmente, los poco más de 20 años (de 1958 a principios de los ochentas) de ingerencia estatal a través de sus instituciones crediticias no lograron romper por completo las formas ancestrales de familia y comunidad.

La realidad es que nos encontramos en las historias de vida de algunas mujeres, matrimonios que aun en esta época siguieron administrando los recursos de manera compartida y en comunidad de intereses. Un ejemplo es don Mariano, padre de cinco mujeres jóvenes, dedicado a la agricultura y a urdir hamacas que, según afirman sus hijas, nunca fue violento, ni con ellas, ni con su mamá. La administración de los recursos siempre fue compartida y las relaciones intrafamiliares son hasta hoy evidentemente afectuosas.

Esta información coincide con los datos arrojados por Jorge Pacheco, en su investigación sobre Cacalchén realizada a mediados de los años Ochenta y quien después de realizar 40 historias de vida nos describe a detalle los acuerdos familiares y entre géneros, relacionados con la distribución del trabajo y la toma de decisiones. Por su importancia etnográfica la reproducimos en extenso:

Con respecto a la participación de los hombres en las labores cotidianas, como ya se ha indicado, también pueden intervenir en ellas, dependiendo del rol que tengan dentro de la unidad doméstica y de sus características sociodemográficas, como la edad y su estado civil. Así por ejemplo el papel que desempeña el jefe de la unidad familiar dentro de las labores cotidianas de la casa, al igual que su

esposa, es el de contribuir con ésta en la organización y distribución del gasto familiar, así como asumir la responsabilidad y dirección de las labores más rudas, o mejor dicho de las tareas en las que se requiere de mayor fortaleza física, tales como; la construcción y reparación de las casas, de las albarradas, de los gallineros y corrales, de la limpieza y siembra del solar, del riego, de la recolección de la leña, etc. y desde luego también de participar en el cuidado y atención de los hijos [...] Estos individuos (varones) después de tomar su rutinario descanso y consumir los alimentos del almuerzo se disponían a realizar las diversas labores del hogar, no sólo aquellas en las que se necesitaba de su fuerza física sino también en las actividades domésticas de su esposa cuando éstas se dedicaban a alguna actividad remunerada como el urdido de hamacas. Incluso colaboran en esta actividad, ya sea revisando los madejos de hilo o rellenando las agujas, mientras se comentaban los pormenores del día o se platicaban los problemas que afectaban a la familia, al mismo tiempo que se planeaba como los afrontarían (Pacheco, 1991: 196-198).

Por tanto hoy en día y durante nuestro trabajo de campo encontramos varios casos de hombres que en sus tiempos libres se dedican a urdir hamacas, costumbre que no es novedosa. Don Justino relata que su abuelito vivía del urdido de hamacas de hilo de henequén. Para elaborar éstas, primero corchaba manualmente el henequén y ya que tenía tres rollos de hilo se paraba a urdir; estas hamacas las vendía en el mismo pueblo.

Los datos presentados por Pacheco Castro, nos permiten constatar que esta actividad es familiar y no exclusiva de uno de los géneros, y los ingresos producto de su venta eran encaminados al bienestar familiar, más que al consumo personal: "Cuando las urdidoras dejaban esta actividad, para continuar con las faenas del hogar [...] los ejidatarios, si no tenían otra labor pendiente asumían plenamente la actividad del urdido" (Pacheco, 1991: 198).

Todo lo anterior demuestra que, 1) las redes familiares y comunitarias tradicionales, si bien sufrieron los efectos de una economía monetarizada vinculada al cultivo del henequén y a las nuevas actividades económicas,

no desaparecieron y siguieron jugando un importante papel en la sobrevivencia económica y cultural de la familia maya; 2) que la cooperación y sentido de complementariedad entre los géneros presente en la cultura maya prehispánica, se mantuvo incluso durante la crisis del henequén

Por otra parte, el mismo autor mencionado encontró la presencia de importantes actividades económicas que podían ser practicadas tanto por hombres como por mujeres, lo que nos indica que los roles y funciones entre los géneros no son rígidos, bipolares o antagónicos, sino más bien elásticos y complementarios, y nuevamente, que no existe una división tajante entre los espacios públicos y privados.

Por ejemplo, la importante participación de la mujer en la producción y específicamente en el urdido de hamacas ya había sido estudiada, precisamente para el caso de Cacalchén, por Alice Littlefield, quien en su trabajo afirmaba: "Es interesante la aportación femenina al ingreso familiar. De estas cinco mujeres cuatro contribuyen con sumas importantes al sostenimiento de su familia, aunque en distintas formas, el trabajo femenino representaba cerca del 37% del ingreso familiar" (Littlefield 1976: 194).

Ahora, si bien como afirmamos con anterioridad, la proletarización del campesino henequenero aumentó su alcoholismo y con éste la violencia intrafamiliar, no fueron raros los casos de campesinos que, por su propia decisión o presionados por los parientes o por las autoridades de la comunidad, dejaron de tomar y redefinieron sus relaciones familiares. Ejemplo de esto son los siguientes testimonios:

Mi marido tomó un tiempo, cuando dejó la milpa en el oriente y se convirtió en plataformero, animado por lo amigos, comenzó a tomar, pero lo dejó solito cuando dijo: ya están creciendo mis hijos y yo tengo hijos hombres, qué les voy a mostrar (Entrevista con doña Ana).

Yo tomaba pero deje de tomar cuando vi que no era negocio, no me convenía: me pasaba trabajando en la semana y para el sábado en la cantina otro lo

aprovechaba, mis compañeros me decían, te manda tu mujer y yo contestaba, me manda ¿y qué? si quieren que los acompañe no me obliguen a tomar, ahora todo lo que tengo es para los chiquitos [sus bisnietos] (Entrevista a don Justino, viudo de 94 años).

El juez de paz nos platica que en décadas pasadas se aplicaban castigos comunitarios para regenerar a los hombres alcohólicos o violentos, tales como chapear (desyerbar) las calles o recoger basura; de 36 a 48 horas de servicio comunitario, tiempo que él aprovechaba para platicar y aconsejar, y en algunos casos convencerlos de que acudieran a las reuniones de Alcohólicos Anónimos, según sus palabras "cuando se les cae las vendas de los ojos se dan cuenta de que vivían equivocados". Él mismo nos cuenta que dejó de tomar hace 28 años.

En otros casos, las estructuras familiares tradicionales aún existentes permitían que los conflictos o la solidaridad entre mujeres se expresaran y mediaran los conflictos entre géneros, ya sea en el caso de nueras, madres y aun suegras. A éste respecto doña Antonia nos cuenta: "Cuando mi papá llegaba borracho y quería pegarle a mi mamá, la suegra de mi mamá la defendía, así como mi suegra me defiende a mi."

Es decir, que a pesar de los problemas surgidos por la proletarización y alcoholismo de muchos hombres, las estructuras familiares y comunitarias lograron permanecer. Una prueba de ello es que durante nuestro recorrido de campo encontramos que los matrimonios formados en esos años, construyeron sus viviendas en los solares de sus padres, o en otros casos, adquirieron terrenos aledaños o cercanos a sus familiares, maternos o paternos, ya sea en la calle de enfrente, en la misma manzana, o en su defecto en la misma colonia.

Esta tendencia, más que la unión de grupos de hombres alrededor de la asociación supuestamente prehispánica de "tierra y sangre", como algunos afirman (entre ellos Roys, 1939), involucraba a ambos géneros y a las diferentes esferas (pública y privada), dado que las redes de parentes-

co y los linajes se dan de manera bilateral y se procura vivir cerca de los padres de ambos. Las redes de solidaridad y cooperación, no sólo se tejen entre hombres en torno a la obtención de alimentos, sino también en torno a las necesidades cotidianas y extra cotidianas de la reproducción, lo que involucra de lleno a las mujeres.⁵

Así, el cuidado de los hijos, que según observamos andan en pequeños grupos en las calles vigilados por abuelas, abuelos, tías y tíos y demás parentela; el intercambio de alimentos y la asistencia en caso de enfermedades o de siniestros naturales (huracanes) se da entre los grupos vecinales, involucra a ambos géneros, entrecruza los distintos espacios (públicos y privados) y ambas esferas (producción y reproducción).

Un ejemplo importante es el que se dio con el huracán Isidoro, cuando la casa de la familia Caamal se mantuvo firme ante los embates y sirvió de refugio a toda la red de familiares que vivían en el rumbo; el maíz cosechado y almacenado por el padre de familia, jefe del hogar, proveyó de alimentos a todo el grupo, y la madre de familia, jefa del hogar, organizó a todas las mujeres para desgranarlo y hacer las tortillas.

Otro ejemplo del importante papel de las redes familiares son los casos de conflictos entre géneros, donde la ayuda solidaria entre mujeres de diferentes generaciones se hace presente. En voz de doña Elena: "Cuando mi marido nos dejaba sin dinero, mandaba a la mitad de mis hijos a comer con mi mamá y a los otros con mi suegra".

Sobre el conflicto entre géneros, si bien no negamos que la proletarianización y el alcoholismo masculino agudizó los conflictos, es importante señalar que las mujeres nunca fueron víctimas pasivas de sus

⁵ La importancia del parentesco por línea materna se hace evidente en las siguientes expresiones: *ka'a kiik* que significa "prima", en donde *kiik* está emparentada con *k'i'ik'* que significa "sangre", elemento asociado a lo femenino; *aalmejen*, de *aal*, hijo de madre y *mejen*, hijo de padre, y Nachi Cocom, hijo de madre Chi' y de padre Cocom. Esto nos muestra la importancia de los lazos de sangre por la vía materna, es decir, la bilateralidad en la estructura del parentesco (García, 2005: comunicación personal). Por otra parte, el concepto de tierra es una imposición de la estructura occidental frente a *k'áax* (monte) que evoca no sólo la producción de alimentos por parte de los hombres, sino una geografía cósmica, el inframundo (femenino), monte y milpa, un sistema de saberes que involucra a ambos géneros (García, 2000).

efectos. La mayoría de las mujeres, precisamente por el importante papel desempeñado ancestralmente, no sólo demostraron fortaleza y decisión ante los problemas, sino también fueron capaces de desarrollar mecanismos de resistencia y de construir nuevos discursos y, por lo tanto, verdades a su favor. Han logrado el apoyo de su parentela, de las autoridades tradicionales y en ocasiones de las instituciones públicas, e infligen sus propios castigos al supuesto infractor, lo que nos demuestra la capacidad de las mujeres de establecer una resistencia ante el desequilibrio de poder y la complejidad de la realidad, que nos presenta más de un matiz a considerar.

Así, a pesar de la afirmación de doña Elena de que el marido nunca aportó nada para el beneficio familiar, el terreno de la casa en que vive fue comprado por él, quien además solventó la mayoría de los gastos de la construcción. Pero en cambio, sí nos platica que cuando él llegaba, ella le guardaba toda la comida; y a sus peticiones ella respondía:

¿Dejaste dinero? No verdad, pues tampoco hay comida, porque el que no da, no tiene derecho a comer, y yo soy muy buena, pero el que me busca, me encuentra. Si me trae *fab* [detergente] hay ropa limpia; si no trae *fab* no hay ropa limpia, porque yo soy muy respetuosa y el hombre es el que manda.

Finalmente termina reconociendo que ella maneja algunos de los ingresos familiares:

En las fiestas tenemos palco [estructura de madera y paja que se utiliza para formar el ruedo donde se realizan las corridas de toros. Esta construcción es dividida entre varias familias, las cuales obtienen ingresos de la venta de las entradas] pero él sólo se encarga de levantarlo, yo me encargo de todo; de las sillas, de las ventas, por eso yo cobro, son 100 pesos, pero a la familia se lo dejo a 50. El otro día mi hija me dijo que no pagaría porque le debe 50 pesos su papá, y yo le dije: si te debe pues cóbrale, pero a mí me pagas tu entrada, siempre no lo pagó. Claro, yo me quedo con una parte y el resto se lo doy a él.

Cuando el marido "se porta mal y toma", ella (doña Elena) se encarga de que todo el mundo se entere, principalmente la familia, y nos dice: "enseguida salgo y les informo a todos mis hijos". Cansados de los conflictos, sus hijos le aconsejaron que lo abandone y se fuera con alguno de ellos a vivir, pero ella no quiere y les contesta "no porque es vergonzoso porque ya es grande".

Es claro que si nuestra entrevista, como otras, se hubiera quedado con la simple pregunta o respuesta de quién manda o maneja los recursos, sin tratar de escudriñar más allá, nos dejaría la impresión de que mujeres como doña Elena son víctimas pasivas y no sujetos activos con herramientas culturales para responder y proteger lo que consideran sus intereses.

La participación de las instituciones de gobierno, al menos en este caso, no ayudó en nada, dado que cuando doña Elena acudió a las oficinas de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y a su solicitud mandaron a llamar al marido, la abogada encargada partió de un supuesto común falso, que el marido maya no sabe nada de leyes y cual niño es fácil de asustar. Así, la misma doña Elena nos narra:

No respetó ni a la abogada, cuando la lic [forma coloquial de llamar a la licenciada en derecho] le dijo que le quitarían todo, hasta la casa y tenía que darme todo su dinero él contestó; en qué ley está eso para que yo le muestre a mi abogado. La abogada le contestó que no la tenía en ese momento y el contestó "pues búsquela y me lo muestra". Él se molestó porque la abogada del DIF le preguntó si tenía otra mujer, lo que él negó y me reclamó: "ya lo vistes, por tu culpa la abogada piensa que tengo otra", "sólo te preguntó, pendejo", le contesté.

Finalmente el marido sigue tomando los sábados y domingos y desde las 11 de la mañana se va con sus amigos, doña Elena sigue con él, no lo quiere dejar y se molesta porque sus hijos no la apoyan, pero según ella "ni modos también lo quieren a él", cuando le preguntamos la razón de esto último contestó "porque siempre fue un padre cariñoso".

Hay muchos casos en los que las mujeres han participado en actividades económicas de manera independiente a, o en igualdad de condiciones con sus maridos, es el caso de las hijas de doña Elena, quienes a pesar de que viven en terrenos aportados por los suegros, dos se dedican a la engorda y venta de pollos junto con sus maridos y otra tiene una cocina económica. Todas ellas mantienen buenas relaciones con sus conyuges e hijos.

Las nuevas generaciones

Desde principios de los Setenta, debido a las crisis económicas del henequén, el Gobierno promueve programas de diversificación productiva; mismos que tuvieron auge a finales de esa década y principios de los Ochenta, con la expulsión masiva de los hombres de las listas del Banco de Crédito Rural (Banrural). Más tarde el gobierno implementó, como compensación, programas para retomar la autosuficiencia alimentaria, y mediante créditos promovió la diversificación en los productos agrícolas, incorporando nuevamente la producción del maíz, frijol, hortalizas, la ganadería de bovinos, y la porcicultura.

Sin embargo estos programas —muchos de los cuales fracasaron— no fueron suficientes para compensar el despido masivo de los hombres del trabajo del henequén, por lo que poco a poco empezaron a emigrar principalmente a la ciudad de Mérida, convirtiéndose en albañiles, meseros, jardineros, trabajadores de servicios, etcétera. Por su parte, las mujeres se empezaron a incorporar masivamente a los trabajos como empleadas domésticas o de servicios.

Asimismo, el gobierno implementó programas para atraer empresas maquiladoras al estado y muchas de ellas se instalaron en la ahora ex zona henequenera. Las jóvenes de Cacalchén tuvieron la oportunidad de emplearse en tres de ellas: una situada en Cacalchén, Stahlsac de México S.A. de C.V., que incorporó a la mayoría de las mujeres del poblado hasta

que cerró hace unos años. Las otras dos se instalaron en comunidades cercanas, una en Tixcocob, denominada Jerzees Yucatán S.A. de C.V. y otra en Tekantó, Creaciones Roby S.A. de C.V. En la primera maquiladora, a decir de las propias jóvenes, se trabaja la primera semana sin recibir paga, por lo que prefieren laborar en la segunda.⁶

A pesar de las condiciones laborales adversas en las maquiladoras: largas jornadas laborales, condiciones de trabajo inapropiadas, ausencia de derechos sindicales, etcétera, las mujeres nos comentan que prefieren este trabajo al que realizan como empleadas domésticas en Mérida, por la posibilidad de regresar, aunque tarde, a sus hogares.

Muchas mujeres menores de 30 años mejoraron su situación económica al insertarse en el sector servicios; o al laborar como empleadas domésticas, u obreras de las maquiladoras. Esto les permitió obtener y controlar sus propios recursos, y en los casos donde existía violencia intrafamiliar, la posibilidad de independizarse económicamente y poner límites a los abusos de algún marido alcohólico y/o violento. Según opinión del juez de paz: "Cuando la mujer trabaja se da su lugar y le pone un alto al déspota".

Sin embargo, las nuevas actividades económicas tanto de hombres como de mujeres trajeron consigo una mayor individualización, en la obtención de los ingresos, en su administración, en el consumo, así como en la toma de decisiones intra y extra domésticas, debilitando la fuerte autoridad de los mayores y de las autoridades tradicionales. Es decir, la organización familiar tradicional y el equilibrio entre los géneros, que se mantuvo a pesar de la hacienda henequenera y que, fuertemente afectada, resistió los embates de la proletarización de los campesinos

⁶ Son innumerables las investigaciones a nivel nacional que denuncian las condiciones infrahumanas de los trabajadores de la maquila que laboran largas jornadas de trabajo, no les permiten la organización sindical y por lo tanto existe una violación recurrente de sus derechos laborales y humanos. Un ejemplo es el que nos presenta en su trabajo Sandra Arenal (1986) y para el caso de Yucatán María Luisa Castro describe en sus tesis las relaciones laborales en las maquiladoras de Yucatán (2004).

henequeneros, ha sido amenazada nuevamente, ahora por las actividades de una economía globalizada, que incorpora a los miembros de la familia de herencia maya al supuesto desarrollo, pero en situación de desigualdad y dominio.

Un ejemplo nos lo da el propio juez de paz al quejarse de no tener la misma autoridad que tenía antes entre los jóvenes y del aumento de los casos de embarazo adolescente, alcoholismo masculino, violencia intrafamiliar, incluso drogadicción. Es decir, que las patologías sociales no tienden a disminuir sino por lo contrario van en aumento. Él observa que ahora, a diferencia de décadas anteriores, tiene que recurrir a la policía local para que le obedezcan, cuando antes bastaba con hacerlos llamar para que se presentaran. También informó del caso de una joven trabajadora de la maquiladora que se embarazó de un muchacho que la abandonó, quedando ella bajo los cuidados de sus padres, hasta que el joven regresó con ella y la embarazó nuevamente, después de lo cual la abandonó por segunda ocasión. Finalmente, la joven dejó a sus hijos con sus papás para seguir al mismo hombre; tiempo después regresó para, según palabras del juez "robarse a sus propios hijos".

Una situación grave que encontramos es que cuando las mujeres suspenden su trabajo asalariado, ya sea por el cierre de las maquiladoras (como ha sucedido en muchos casos en Yucatán y en el mismo Cacalchén) o porque se casan y tienen hijos pequeños, impactadas por el mundo globalizado, no retoman las actividades tradicionales de sus madres y abuelas (cultivos de traspatio, animales domésticos, urdido de hamacas); y en consecuencia, dependen exclusivamente de los ingresos del marido y en una situación precaria de autoridad y poder económico. Es decir, si bien por un tiempo, solteras o casadas sin hijos, mejoran aparentemente su situación económica y familiar, al romper su economía campesina tradicional y depender enteramente de los ingresos del mercado laboral, a la larga muchas de ellas empeoran su situación, dada la fragilidad de dicho mercado. Mariana, empleada doméstica se lamenta:

Mis hermanas [ex empleadas domésticas] sufren porque sus maridos toman y yo no quiero que me pase lo mismo, por eso estoy de acuerdo con la hija de Doña Elena (empleada de una maquiladora de 25 años) que no se quiere casar. Doña Elena interviene y dice: sí ese es el problema de aquí, que los hombres toman, mi hija ya *bateó* a varios enamorados, el otro día me dijo "ya le di *flit* a fulanita de tal" ["batear" y "dar flit" son términos coloquiales que se utilizan para indicar que rechazó].

Debido a lo anterior, muchas de las mujeres que trabajan ya sea en la maquila o en el servicio doméstico han tenido que recurrir nuevamente a sus redes familiares, reproduciendo la tradicional familia ampliada ya sea patri o matri local, obedeciendo la localidad casi siempre a una situación práctica de disponibilidad de espacios (solares), más que a los efectos de una cultura propiamente patriarcal. Esta situación responde a la intención de que la madre o la suegra ayude con el cuidado de los hijos y las mujeres jóvenes puedan, después de casadas, reincorporarse al trabajo asalariado. Lo que nos demuestra que nuevamente es la familia tradicional maya, basada en las concepciones de solidaridad y ayuda mutua (y no las relaciones extra familiares, como sostienen las teóricas del empoderamiento), las que permiten la sobrevivencia y el bienestar de las mujeres.

Más aún, la permanencia de las jóvenes madres en empleos asalariados beneficia la economía doméstica, pero también aumenta las cargas de trabajo. Las abuelas, además de cuidar a los nietos, realizan mayores labores en el hogar, las jóvenes pasan en las maquiladoras hasta doce horas seguidas y las empleadas domésticas muchas veces permanecen en las casas ajenas de lunes a sábado, por lo que ven a sus hijos sólo fines de semana.

Esto mismo observó Pacheco Castro en los años de 1985 a 1986:

Otro efecto importante de la incorporación de las jefas de unidades domésticas en el trabajo asalariado fuera de su municipio fue la tendencia a la matrilocalidad de las familias en su fase de expansión, al tener los nuevos matrimonios que permanecer en el grupo doméstico de la esposa, con la finalidad de que ésta pueda continuar las responsabilidades de ser madre trabajadora, sobre todo cuando no había otra mujer que pudiera hacerse cargo de las tareas del hogar (Pacheco, 1991: 207).

Esta situación de matrilocalidad nos la encontramos nuevamente en 2005, en diversos casos, por ejemplo, en la familia Camaal, donde de seis hijas todas casadas, cuatro empleadas domésticas viven con sus esposos e hijos en casas construidas en el solar de sus padres y sólo dos de ellas en el solar de sus respectivas suegras.

Pese al aumento de las cargas de trabajo de las mujeres, pudimos constatar que las abuelas en su mayoría manifiestan felicidad por la permanencia de los nietos y nietas en sus hogares y el disfrute de éstos es motivo incluso de celos. Por ejemplo, nos tocó presenciar una discusión donde la abuela y las hermanas de la trabajadora la presionaban para que dejara a su hijo bajo sus cuidados y no de la abuela paterna. "Ya te lo dijimos si te llevas a Felipito, no te lo volvemos a cuidar". El sentido de bienestar e incluso felicidad no es definitivamente el mismo para todas las mujeres.

Esta información nos demuestra que finalmente, contra cualquier pronóstico pesimista, son las redes familiares ancestrales en las cuales la mujer tiene un papel fundamental, como madre, abuela o suegra, las que nuevamente vienen al rescate y permiten la sobrevivencia y el equilibrio entre los géneros.

A pesar del aumento del alcoholismo y la drogadicción masculina en Cacalchén, podemos observar hoy día, en una mañana cualquiera, hombres y mujeres, sobre todo mayores de edad, dedicados al cuidado de sus nietos pequeños, lo que demuestra que en una comunidad infiltrada por la globalización se han podido conservar, entre géneros y generaciones, cariños y afectos ancestrales.

Comentarios finales

La información presentada sobre aspectos históricos y actuales de Cacalchén nos corrobora lo que estudios anteriores ya demostraban, aun en esta comunidad que estuvo vinculada fuertemente a la agroindustria del henequén: los contenidos culturales mayas ancestrales amarrados a las estructuras y necesidades grupales, ya sean éstas familiares o comunitarias, son los que explican y sustentan el sentido de complementariedad entre los géneros, que por siglos permitió un equilibrio en el poder y autoridad entre hombres y mujeres.

Por lo tanto, fueron los cambios en los sistemas económicos y productivos impuestos desde el Estado, primero con la proletarización de los campesinos henequeneros y posteriormente con la aplicación de políticas neoliberales en la misma zona, los que han trastocado y violentado las relaciones de género y generacionales y no los valores propios de la cultura maya ancestral. Difícilmente podemos aceptar como un proceso de empoderamiento femenino el que las mujeres asalariadas manejen ingresos propios, se incorporen de lleno a un mercado de consumo y rompan las redes de solidaridad y cooperación de la familia y la comunidad, si reconocemos que su incorporación a nuevos espacios laborales, como la maquila o el trabajo doméstico, las somete a relaciones de explotación y dominio.

Tampoco podemos ignorar las consecuencias de la proletarización femenina en la vida de otros miembros de la familia, hijos, padres, abuelos,

que sufren los efectos de una sociedad cada vez más individualista generadora de violencia, abandono, aislamiento y en la cual han aumentado los vicios.

Como ya afirmaba Redfield en los años Cuarenta del siglo xx, refiriéndose a las comunidades cercanas a Mérida, la tendencia individualista en el manejo de los ingresos y consumos, así como en la toma de decisiones, rompe con las estructuras comunitarias tradicionales y agudiza fenómenos como el alcoholismo y la violencia intrafamiliar. Problemas sociales que si bien existían en el pasado, la intervención comunitaria y familiar atenuaba sus efectos; mediaba en el conflicto entre géneros, restituyendo el orden establecido y los derechos y obligaciones de cada individuo, y sobre todo, estableciendo normas y acciones que protegían a los infantes.

Este debilitamiento de las estructuras sociales tradicionales que funcionaban como mediadoras de los conflictos, va aparejado con una escasa e ineficiente participación e influencia de los organismos institucionales encargados de atender dichos problemas; como consecuencia podemos constatar no sólo el aumento de la violencia intrafamiliar, sino también de los divorcios, de los abandonos de hijos pequeños y de las separaciones.

Las mujeres asalariadas pueden estar ganando prestigio y autoridad, lo que no es ninguna novedad para sus abuelas quienes tenían sus propias formas de obtenerlos, pero también las amarran y les generan nuevas dependencias con los dueños de las empresas que las contratan y explotan, y con los grandes beneficiarios de la sociedad de consumo que finalmente son los que verdaderamente se *empoderan*.

Podemos afirmar que un efecto perverso del mal uso del concepto *empoderar*, es que, con el pretexto de "liberar" a la mujer del yugo masculino, se termine legitimando políticas y programas de gobierno neoliberales como las maquiladoras, los programas de Gobierno asistenciales, la migración como alternativa, sin analizar a profundidad y con una visión realmente crítica sus efectos en una etnia que ha logrado su sobrevivencia por siglos gracias a la cooperación y la solidaridad entre los grupo domés-

ticos y comunitarios, donde la relación entre los géneros siempre fue concebida como complementaria.

Es decir, esta perspectiva traducida como “guerra de los sexos” no ve los problemas sociales, económicos y culturales de las comunidades mayas, sino más bien puntualiza sobre los problemas entre los géneros como una cortina de humo que esconde una problemática más real y compleja.

Como hipótesis conclusiva del trabajo podemos mencionar la importancia que tienen –pese a los embates de la economía moderna– las redes familiares y de parentesco tradicionales en Cacalchén, que en determinados momentos históricos parecen debilitarse, para posteriormente ser retomadas con particular fuerza, en un proceso que no es lineal o evolutivo, por un grupo étnico que mantiene, no una cultura muerta y estática, sino en constante transformación. Por lo que habría que tener especial cuidado en aplicar conceptos desarrollistas que están muy lejos de explicar una realidad por demás rica y compleja y que involucra a ambos géneros.

Hombres y mujeres en la mayoría de los casos se encuentran ligados por intereses comunes, fundamentalmente el amor hacia su descendencia, sentimientos e intereses que no niegan los conflictos, los desequilibrios de poder y aun la violencia, problemas graves que hay que abordar analíticamente, sin presuponer las causas y los supuestos remedios antes de tratar de entender y escuchar las voces que incluyen, no sólo a las mujeres jóvenes, sino a ambos géneros y generaciones que forman parte de la familia maya y de la comunidad.

Bibliografía

Arenal, Sandra

1986 *Las maquiladoras por dentro*. Editorial Nuestro Tiempo S.A., México.

Baños, Othón

1989 *Yucatán: ejidos sin campesinos*. UADY, Mérida.

Benavides, Antonio

1988 "Las mujeres mayas de ayer" en *Arqueología Mexicana. La mujer en el mundo prehispánico*, volumen v, número 29, Enero-Febrero.

Castro González, María Luisa

2004 *Maquiladoras en Yucatán, procesos de trabajo y salarios del corredor industrial Mérida-Uman*. Tesis de Licenciatura en Contaduría y Administración, FCA-UADY, Mérida.

Elmendorf, Mary.

1973 *La mujer maya y el cambio*. SEP/70s, México.

García Quintanilla, Alejandra

2000 "El Dilema de Aj K'iimsaj K'áax: el que mata el monte entre los milperos de Yucatán" en *Mesoamérica*, año 21, número 39: 255-285.

Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal (INAFED)

2004 *Enciclopedia de los municipios de México*. Secretaría de Gobernación (SEGOB)-INAFED. www.e-local.gob.mx/xbz/ELOCAL/EMM_yucatán, consultada el 12 de diciembre de 2005.

- Izquierdo, Ana Luisa
1989 "La condición de la mujer en la sociedad maya prehispánica" en *Seminario sobre la participación de la mujer en la vida nacional*, Patricia Galeana (Compiladora), UNAM, México: 64-97.
- Landa, Fray Diego de
1978 *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México.
- Littlefield, Alice
1976 *La industria de las hamacas en Yucatán*. INI/SEP, México.
- Lugo, Pérez José A. y Lizbeth Tzuc Canché
2003 "La participación femenina en la economía familiar en dos comisarías meridanas: Komchén y San José Tzal" en *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, volumen 18, número 225: 84-97.
- Ortiz, Yam
(s/f) "De milperos a henequeneros", Mecanoescrito.
- Pacheco Castro, Jorge
1991 *Estrategias económicas y sociales de supervivencias en Cacalchén, Yucatán*. Tesis de Maestría, ENAH, México.
- Pateman, Carole
1996 "Crítica feminista a la dicotomía público-privado" en *Perspectivas feministas en teoría política*, Carmen Castell (compiladora), Editorial Paidós, Barcelona: 136-208.

Pinto, Wilbert y Villagómez, Gina

1995 "Mujer, cultura y desarrollo. La UAIM: una experiencia en Yucatán" en *Género y cambio social en Yucatán*, Luis Ramírez (editor), UADY, Mérida: 41-74.

Redfield, Roberth

1941 *The Folk Culture of Yucatán*. Universidad de Chicago, Chicago.

– 1944 *Yucatán, una cultura en transición*. FCE, México.

Rosado Rosado, Georgina

2001 "Los etnógrafos del siglo xx y la mujer maya" en Georgina Rosado (coordinadora), *Mujer maya: siglos tejiendo una identidad*. Fonca-Conaculta/UADY, Mérida: 71-110.

Roys, Ralph

1939 *The Indian Background of Colonial Yucatán*. Carnegie Institution, Washington.

Santana Rivas, Landy

2001 "La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea" en Georgina Rosado (coordinadora), *Mujer maya: siglos tejiendo una identidad*, Fonca-Conaculta/UADY, Mérida: 33-70.

Shuler, Margaret

1997 "Los derechos de las mujeres son derechos humanos: la agenda internacional del empoderamiento" en Magdalena León (compiladora), *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Facultad de Ciencias Humanas/TM Editores, Colombia: 26-28.

Thompson, Richard A.

1974 *Aires de Progreso*. INI, México.

Villa Rojas, Alfonso

(s/f) "La posición de la mujer ante el cambio demográfico" Mecanoescrito.

Yoice, Rosemary A.

1989 "The Construction of Gender in Classic Sculpture" Ponencia presentada en la Asociación Americana de Antropología, Nueva Orleans.

Mérida y sus teatros, la oferta dramática durante el año 2004

Este trabajo documenta las actividades de teatro realizadas en la ciudad de Mérida durante el año 2004 en los teatros a cargo del Ayuntamiento de Mérida, del Instituto de Cultura, los teatro-bar, y los más importantes escenarios privados. Se analiza la oferta cultural de los escenarios públicos, se observa el uso diferenciado de los espacios tanto públicos como privados, y se concluye sobre la presencia e importancia del Teatro Regional Yucateco en este contexto.

Una ciudad no sólo se construye de piedras, sino de todas aquellas prácticas que le otorgan significados. La contundencia de los edificios materiales se ve revestida entonces por los usos que posibilitan y la levedad de las imágenes que producen. Los edificios ahí están, por generaciones, y sus significados van siendo transformados por la actividad humana que actúa sobre ellos.

Este quehacer humano no es homogéneo, las ciudades se conforman por grupos heterogéneos que se encuentran en una constante búsqueda de espacios para expresar y recrear su identidad, y esta presencia de lo heterogéneo suscita la reacción de lo hegemónico. Renée de la Torre (1998) comenta que lo anterior se manifiesta en la pugna entre los agentes vanguardistas y conservadores; y estos últimos se manifiestan en las tradiciones que tratan de perpetuar el orden de la sociedad mediante el control de elementos identitarios. La autora explica lo anterior para el caso de la ciudad de Guadalajara, pero cuando se trata de hegemonía, la manipu-

Carmen Castillo Rocha

lación de elementos para la identidad puede ser muy maleable, y no se circunscribe a intentar perpetuar las tradiciones. Justamente, los grandes enemigos de la diversidad cultural, la libertad de expresión, y la participación democrática son las tendencias vanguardistas de los grandes consorcios globales, particularmente de las industrias culturales (Montiel, 2002).

Un debate más en torno a la cuestión urbana de particular actualidad es la yuxtaposición de tiempos (lo antiguo y lo moderno) y de espacios (lo local y lo global). Al respecto Mónica Lacarrieu (1998) comenta la coexistencia de una corriente que tiende a sobrevalorar las prácticas homogeneizadoras de un mundo cada vez más interconectado y estandarizado, y en el polo opuesto, la emergencia de nuevos regionalismos, nacionalismos y localismos. Según la autora, los sectores que reivindican su derecho a constituirse como comunidades locales, generalmente ancladas en un pasado común, producen un discurso que tiende a revalorar lo simple y unitario, en oposición a lo complejo y múltiple. Este discurso desarrollado desde el propio sector, digamos vecinal, tiende a transmitir la idea de una comunidad coherente, cerrada, con una historia compartida y con un código cultural común que es diferente al compartido por otros sectores. Subyace a esto la idea de una comunidad casi mítica, un imaginario que se hace explícito en los discursos y prácticas vecinales.

Estas apologías unificadoras trascienden al interior de las comunidades y entran en diálogo otros discursos, particularmente aquellos emitidos por sectores hegemónicos que las modifican y devuelven a las comunidades con nuevos significados. En lo que a cultura respecta, hay algunas organizaciones gubernamentales que se han instaurado puntualmente como promotores culturales, y que dialogan con los discursos identitarios de las propias comunidades. En la Mérida de México, éstas son el Instituto de Cultura del Gobierno del Estado de Yucatán, y la Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Mérida.

Entre las tareas de estas organizaciones, está la presentación de espectáculos. Algunos de ellos como el cine, transmiten una serie de elementos simbólicos universales que están muy lejos de ser producto de la cultura yucateca. Algunos otros como la música, necesitan de un alto grado de conocimientos para ser accesibles a un ejercicio simbólico. El teatro en cambio, es de un lenguaje más próximo, y por sus características invita a integrar elementos de todo tipo: locales, regionales, nacionales, globales, pasados, futuros, hegemónicos, subalternos.

Por ello y como primera base de un trabajo más amplio, el presente artículo se propone documentar el ejercicio dramático realizado en la Mérida de Yucatán durante el año 2004, con base en los diferentes espacios que permiten esta tarea. Para ello se presenta primero una descripción del quehacer de las instituciones gubernamentales, luego de los espacios privados que apoyan al teatro y finalmente de aquellos espacios dedicados al Teatro Regional Yucateco.¹ Comenzaré entonces describiendo el trabajo de las instituciones.

La Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Mérida

Comenzando el siglo XXI Mérida es una ciudad llena de escenarios. Apostando al turismo su fortuna, como buena anfitriona, se da a la tarea de entretener a sus huéspedes. El ayuntamiento de Mérida a través de la Dirección de Cultura,² organiza una serie de actividades culturales que representan gratuitamente el folclor de la cultura meridana. Los lunes frente al Palacio Municipal hay *Vaquería*, con bailes y música de la tradición mestiza yucateca. Los martes en el Parque Santiago *Remembranzas musicales*, para adultos mayores. Los miércoles se dan funciones de tea-

¹ Sin entrar en una discusión respecto de este concepto, este artículo considera en este grupo todas aquellas representaciones con una estructura dramática entre cuyos personajes se represente a algún mestizo(a) yucateco(a) y que manejen un lenguaje mezcla de español y maya. Los espectáculos de teatro producto de la tradición occidental reciben aquí el nombre de teatro "formal", nominación hecha tan solo por cuestiones de contraste propuesta por el actor y maestro de teatro José Luis Almeida.

² En la primera mitad del 2004 se llamaba Dirección de Desarrollo Cultural y a partir del mes de agosto, al cambiar las autoridades municipales, quedó con el nombre Dirección de Cultura.

tro de manera itinerante en las diferentes comisarías y colonias del municipio. Los jueves en el Parque Zoológico del Centenario se ofrece un espectáculo titulado *Recordar es vivir*, y más tarde en el Parque de Santa Lucía la *Serenata yucateca* con música de trova. Los viernes, las colonias de la ciudad toman turno para disfrutar del programa *Baila Mérida*. Los sábados la *Noche mexicana* es en el Paseo de Montejo y la *Verbena popular* en el centro histórico de Mérida. La fiesta continúa en este mismo espacio al día siguiente con el espectáculo *Mérida en domingo*. Todo ello, más diversas actividades escénicas en el auditorio al aire libre del Parque de las Américas.

Los eventos son musicales en su mayoría, pero también el teatro tiene su espacio. Cada miércoles un grupo visita las colonias y comisarías ejidales para ofrecer pequeños *sketches*³ acompañados de música y divertimentos (payasos, mimos, etcétera). Los espectáculos se ofrecen al aire libre de manera gratuita. Las otras opciones semanales para el teatro son este mismo tipo de espectáculos como parte de una larga secuencia de entretenimientos en la *Noche mexicana* o en *Mérida en domingo*.

La gran variedad de espectáculos que ofrece el ayuntamiento de Mérida en espacios abiertos tiene un carácter primordialmente local que apunta a dos blancos; se ofrece a los visitantes de la ciudad que buscan lo típicamente yucateco, y se presenta para los nativos como una posibilidad unificadora de identidades, de raíces, que dice algo así como "nosotros somos tal y hacemos esto". Estas actividades no requieren ningún compromiso del público que llega y se retira cuando le place; aquéllas que necesitan de un mayor vínculo se realizan en espacios cerrados como el auditorio doctor Silvio Zavala Vallado (en el primer cuadro de la ciudad) y con

³ La traducción literal de esta palabra es boceto, pero en teatro se usa para referirse a representaciones cortas de una situación cualquiera. Pueden intervenir uno o varios personajes, no está dividido en actos ni en escenas, no se les considera una obra dramática completa.

menor frecuencia, en el Centro Cultural José Martí (lugar que habitualmente funciona como una pequeña biblioteca) ubicado en el Parque de las Américas. Durante el año 2004 este local se usó como espacio escénico solamente para la obra titulada *Mujeres veneno* organizada por la Red Nacional de Mujeres de Teatro Delegación Yucatán,⁴ presentada el 6, 7, 13 y 14 de febrero.

Otros espacios que usa el Ayuntamiento de manera irregular son la Concha Acústica del Parque de las Américas que durante diciembre presentó el teatro guiñol de Tito Díaz,⁵ espectáculo que también se presentó en una antigua casona frente al Parque de Santa Ana, habilitada como escenario a finales del 2004.

El espacio más importante a cargo de la Dirección de Cultura para presentar obras de teatro es el auditorio doctor Silvio Zavala Vallado. Con frecuencia es lugar de conferencias, presentaciones de libros, conciertos, recitales poéticos y espectáculos de cine, danza y teatro. El auditorio forma parte del Centro Cultural Olimpo, que tiene además de otra sala, un planetario. Fuera del auditorio se montan exposiciones y se realizan talleres. El Ayuntamiento de Mérida dispone de su auditorio de dos maneras: contrata espectáculos y los presenta de manera gratuita; o mediante un convenio permite a los artistas presentarse sin ofrecerles un pago por sus servicios, pero con la posibilidad de cubrir el costo del espectáculo con los ingresos por taquilla. Generalmente quien tiene un espectáculo de buena calidad y solicita el espacio, obtiene el permiso.

En el año 2004 de un total de 27 obras presentadas, 21 fueron financiadas por el ayuntamiento (78%) y seis (22%) se presentaron por convenio.⁶ Para invitar al público a presenciar sus espectáculos la Dirección de Cultura imprime un programa mensual de actividades y expone tal informa-

⁴ La Red de Mujeres de Teatro es un nexo a nivel nacional integrado por artistas de teatro (actoras, directoras, escritoras, escenógrafas, etcétera) con el fin de apoyar mutuamente las iniciativas femeninas en este ámbito. En Yucatán Guadalupe López, Laura Zubieta y Concepción León son destacadas integrantes de esta organización.

⁵ *La familia Nariguete* y *La pata comodina*.

⁶ Con un costo al público de entre \$40 y \$100.

ción en la página-red del ayuntamiento (www.merida.gob.mx). No compra publicidad en los diarios locales aunque de manera intermitente la información aparece en la agenda cultural del *Diario de Yucatán*.⁷

De las actividades programadas para este espacio durante el año 2004, el teatro ocupó entre un 0% en los meses de febrero y marzo y un 14% en el mes de octubre, siendo las presentaciones cinematográficas las que dominaron el auditorio con mayor frecuencia (para efectos de contraste, cubrieron el 40% de la programación de febrero y 35% en octubre). El cine parece ser la opción a la que recurre el Ayuntamiento de Mérida cuando por diversas razones no puede ofrecer otro tipo de eventos culturales. Una película resulta una opción muy sencilla y económica. No obstante, los teatristas⁸ yucatecos comentan recurrentemente que hacen falta espacios para mostrar sus productos.

De las obras que se presentaron por convenio tres estuvieron coordinadas por la Delegación Yucatán de la Asociación Nacional de Actores (ANDA).⁹ Las otras tres fueron presentadas por el grupo Operación *Huerek*,¹⁰ Ricardo Adrián Lizama¹¹ y Nora Fernández,¹² respectivamente. Todos estos espectáculos son de producción local y la mayoría de carácter regional yucateco. De estas obras, aquéllas presentadas por Enrique Albor (ANDA) y Ricardo Adrián abren invitación para que las presencie todo el público (clasificación "A" según el programa mensual de actividades) pues no hay en ellas sexo explícito y su lenguaje es considerado por sus autores como "moderado" o "blanco", sin embargo contienen mucho humor adulto, no propio para menores.

Respecto de las obras patrocinadas por el Ayuntamiento puede observarse un notorio interés por presentar espectáculos de carácter familiar,

⁷ Los datos que aquí se presentan provienen del programa mensual de la Dirección de Cultura publicado por el Ayuntamiento de Mérida.

⁸ Teatrista es nombre con el que se autodenominan los hacedores de teatro, sean estos dramaturgos, actores, productores, etcétera, o todo ello junto.

⁹ Los títulos de las obras fueron *El agente puñal de madera* y *La señora ex presidenta* de Enrique Albor, y *De Yucatán a Cuba* de Narda Acevedo.

¹⁰ Que presentó *Huiros suicidas*.

¹¹ Con la obra *Mis dos angelitos*.

¹² Con la obra *Monólogo SURrealismo*.

pues más de la mitad (57%) son de éste tipo.¹³ También se observa un gran apoyo a las producciones locales, que en este año conformaron el 100% de las obras presentadas. Aunque sólo una de las obras patrocinadas puede calificarse francamente como Teatro Regional Yucateco (*La Descuartizadora en navidad* de Raúl Niño),¹⁴ la mayoría están "regionalizadas", es decir, los libretos tienen adaptaciones que consideran el lenguaje y las costumbres de Yucatán. Las excepciones fueron el performance¹⁵ *Sangre de octubre* de Julio Jiménez; *Lorca: pasiones en sol y sombra* (fragmentos de la obra de Federico García Lorca) presentada por Silvia Kater y *Los negros pájaros del adiós* de Oscar Liera dirigida por Francisco Marín.

Dado que en la mayoría de los casos la entrada al auditorio es gratuita, no siempre se lleva un conteo del público, pero entre los meses de septiembre y octubre los registros tomados durante diferentes funciones mostraron lo que se observa en la tabla 1. El espectáculo cómico *Monólogos de la vejiga* fue el de más asistentes, pero tuvo pocas presentaciones.

Se observa en estos registros una buena respuesta del público considerando el tamaño del auditorio, pero desafortunadamente los datos son escasos para hacer un análisis cuantitativo más minucioso. Resumiendo, el Ayuntamiento de Mérida tiene un amplio programa cultural que ofrece espectáculos gratuitos, al aire libre, de carácter regional, a turistas y residentes. En lo que a teatro se refiere, invita a su público a presenciar obras de producción local y preferentemente de carácter familiar. La dramaturgia que exhibe es diversa y en ella las obras de carácter regional ocupan un papel importante.

¹³ Estas fueron *Fantasia cósmica* presentada por Pastor Góngora, *Los piratas y algo más*, *La familia Nariguete* presentadas por Linda Natasha, *Monólogos de la vejiga* de Carlos Medina, *La fiesta de Cri-cri* de Juan Francisco Gonzáles, *Muerto todito* presentada por Julio Jiménez, *Y ya muertos...¿Qué?* de René Ávila, *Guiñol de Tito y Tita* de Tito Díaz, *¡Cuentan qué!*, *El agujerito de cuentos* y *Cuento de navidad* de Paty Ostos, *Teclas y trapos* de Emilio Bueno y *El Quijote de cada quién en la humanidad*.

¹⁴ Las otra obras fueron *Testamento* y *El grito de Dolores* a cargo de Gilda Góngora, y *Añoranzas mexicanas* presentada por Nancy Roche, todas ellas con clasificación "B".

¹⁵ Un *performance* en este contexto es un espectáculo que mezcla la expresión corporal, el lenguaje hablado, la música, la danza, y las proyecciones multimedia para lograr la comunicación escénica.

Obras y público en el auditorio Silvio Zavala

Nombre de la obra	Número máximo y mínimo de asistentes por función
<i>Monólogos de la vejiga</i>	280 - 280
<i>Lorca: Pasiones de sol y sombra</i>	250 - 43
<i>El grito de Dolores</i>	234 - 230
<i>Muerto todito</i>	230 - 230
<i>Y ya muertos... ¿Qué?</i>	200 - 100
<i>Añoranzas mexicanas</i>	197 - 196
<i>Guiñol de Tito y Tita</i>	150 - 150

Tabla 1. Obras de las que se llevó un registro de asistencia y número mínimo y máximo de asistentes por función (Fuente: Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Mérida).

El Instituto de Cultura del Gobierno del Estado

El otro gran responsable de las actividades culturales en la ciudad es el Gobierno del Estado de Yucatán, a través del Instituto de Cultura (ICY). Para ejercer su papel de promotor cultural se apoya en diversas direcciones, una de ellas es la de Artes Escénicas, que coordina tanto las actividades de danza como de teatro. Ofrece un Diplomado en Actuación a través del Centro de Capacitación Teatral y promueve diversos tipos de becas, apoyos para proyectos y encuentros. También coordina las actividades de la recién fundada Escuela Superior de Artes de Yucatán, que a partir del 2004 ofrece la Licenciatura en Teatro.

Uno de los espacios que administra el ICY, en el que escenifican sus ejercicios los estudiantes de tales cursos, es la Casa de la Cultura del Mayab. Los espectáculos se presentan mediante instalaciones provisionales colocadas en el patio central del edificio, y se usa más para fines didácticos que públicos, pero durante los meses de julio y agosto el teatrero Saúl Meléndez presentó ahí la obra *Persecución y muerte del dragón*.

En el mismo espacio trabaja el Centro de Investigaciones Escénicas de Yucatán (Ciney), que durante el 2004 coordinó la organización del XI Encuentro Internacional de Investigación Teatral y produjo un documental en homenaje a la actriz de teatro regional Ofelia Zapata "Petrona". Cuenta con una videoteca de artes escénicas, y el archivo fotográfico Ofelia Zapata "Petrona".

El Instituto de Cultura también coordina las actividades en los teatros "Mérida", "Daniel Ayala Pérez" y "José Peón Contreras". A éste último se le considera el más importante y sólo se usa para presentar eventos de "alta calidad".¹⁶ El "Peón Contreras" es un espacio reservado, en el cual frecuentemente se presentan conciertos y actividades relacionadas con la música. El Programa Nacional de Teatro Escolar (PNTE)¹⁷ es uno de sus principales moradores. Se presentaron ahí las obras: *La casa de Bernarda Alba* de García Lorca,¹⁸ *El astrólogo fingido* de Calderón de la Barca¹⁹ y *El cerco de Numancia* de Miguel de Cervantes.²⁰ Dentro de los espectáculos que el ICY considera de "alta calidad" también estuvieron algunas producciones del centro del país, como *Mi Cristo roto*, *El verdadero oeste*,²¹ y la obra *El Quijote*,²² esta última se presentó en la explanada del teatro gratuitamente como parte del programa Otoño Cultural 2004. También se escenificó el montaje local *Los negros pájaros del adiós*.²³ El costo de los espectáculos locales como éste es hasta un 90% inferior²⁴ al de las obras

¹⁶ "En la actualidad el teatro 'José Peón Contreras' cuenta con la sala principal donde se presentan espectáculos de la más alta envergadura, así como dos galerías que exponen trabajos plásticos de manera no permanente de artistas tanto locales como nacionales e internacionales" (www.culturayucatan.com/basico.html).

¹⁷ "El Programa Nacional de Teatro Escolar (PNTE) es un proyecto dirigido a estudiantes de los diferentes niveles educativos. Este proyecto lleva a escena una obra de teatro por cada ciclo escolar y comprende desde Primaria hasta Preparatoria, dependiendo de la obra elegida. Desde la selección de los textos, hasta el montaje final, se tiene un especial cuidado para que las obras nacionales y extranjeras de indudable valor artístico sean atractivas para el público estudiantil" (www.culturayucatan.com/convocatorias.html). El ICY cobra a los estudiantes \$5 la entrada.

¹⁸ Montada por Arturo Alba.

¹⁹ Puesta por José Ramón Enríquez.

²⁰ Presentada por la Universidad Veracruzana.

²¹ Presentadas por Alberto Mayagoitia y Plutarco Haza respectivamente, con un costo entre \$50 y \$500.

²² Puesta en escena por Roberto Avendaño.

²³ Dramaturgia de Oscar Liera, dirección de Francisco Marín.

²⁴ Entre \$30 y \$50.

de los teatristas que vienen del centro de México. En total fueron siete obras de teatro presentadas en un año según los folletos publicitarios del icy titulados *Divertimento* y la cartelera escrita en el *Diario de Yucatán*.²⁵

Después del "Peón Contreras", el lugar con mejor acústica es el "Teatro Mérida". Además del espacio principal, tiene dos más pequeños, que reciben el nombre de "Sala de Arte" y "Cineteca Nacional Manuel Barbachano Ponce".²⁶ El propósito principal de esta última es obvio, y la otra sala igualmente proyecta filmes. También se usan para conferencias, ceremonias y espectáculos de teatro, pero durante 2004 la única obra programada para la "Sala de Arte" fue *El tocador del divino marqués*.²⁷

Las actividades de teatro programadas para la cineteca fueron *La lección* de Eugene Ionesco, presentada por el grupo La Astilla como parte del programa de la SEP "Ver Bien para Aprender Mejor"; *Lorca: pasiones en sol y sombra* que presentara Silvia Kater en éste y otros escenarios, *Se visiten Niños Dios*, de la autora mexicana contemporánea Norma Román Calvo, puesta en escena por Enrique Cascante, y *Bigamia* de Arthur Miller con adaptación y dirección de Víctor Belmont. Las producciones fueron locales, no así la dramaturgia, que sólo en el caso de la obra de Enrique Cascante fue de inspiración mexicana, las demás son extranjeras.

En la sala principal del "Teatro Mérida" se presentaron espectáculos organizados por escuelas particulares, como el Instituto Godwin que presentó *Anita la huermanita* y la Universidad del Mayab con los montajes *El mago de Oz* y *Vaselina*,²⁸ y el espacio también fue sede del Programa Nacional de Teatro Escolar.²⁹ Los otros espectáculos de teatro fueron las producciones de la Ciudad de México *El tenorio cómico*, *Cena de matrimonios*, *Tu gato ha muerto* y *Trampa de muerte*.³⁰ Los espectáculos presentados por las escuelas particulares y por el citado programa de teatro

²⁵ Este diario a partir del año que concierne a este trabajo comenzó a publicar una cartelera teatral.

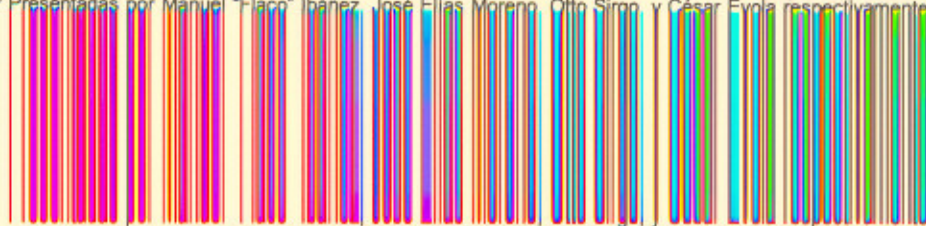
²⁶ La sala principal tiene capacidad para 1,200 espectadores, la "Cineteca Manuel Barbachano Ponce" para 227 personas, y la "Sala de Arte" para 101.

²⁷ Espectáculo basado en textos del marqués de Sade, presentado por Roberto Franco en los meses de noviembre y diciembre.

²⁸ En el caso de los institutos el costo de un boleto fue de \$70.

²⁹ Con la obra *La maravillosa historia del chiquito Pingüica*, de Sabina Bergman, dirigida por Juan de la Rosa.

³⁰ Presentadas por Manuel "Flaco" Ibáñez, José Elias Moreno, Otto Sirio, y César Évola respectivamente.



son de tipo familiar, los espectáculos de la Ciudad de México generalmente no lo son. Ni el "Peón Contreras", ni las tres salas del "Teatro Mérida" presentaron trabajos de teatro regional yucateco. Además de ser sede del PNTE, los grandes espacios se alquilan a montajes no locales a precios no populares, o a las escuelas y organizaciones privadas. En las pequeñas salas del "Teatro Mérida" se presentan las producciones locales de teatro formal, es excepcional encontrar uno de estos montajes en las elegantes y grandes salas, como fue el caso de la obra de Oscar Liera presentada en el "Peón Contreras".

El espacio que con mayor frecuencia se ocupa para presentar obras de teatro de tipo popular es el más modesto y el que peor acústica tiene, el teatro "Daniel Ayala Pérez". Con muy poca frecuencia es sede de producciones importadas pero se alquila para eventos privados sobre todo durante los meses de junio y julio, cuando las escuelas presentan ahí sus festivales y ceremonias de fin de cursos. El teatro Daniel Ayala es el espacio del Instituto de Cultura, y de la ciudad de Mérida en general, donde más obras de teatro se presentaron en el año 2004. A diferencia de los otros edificios más elegantes, este teatro se destinó para las obras de carácter infantil y regional que no fueron consideradas para los otros espacios. Con menor frecuencia presentaron obras que no tuvieran este carácter, y en rara ocasión fue sede del Programa Nacional de Teatro Escolar. La entrada a los eventos es libre sólo en ocasiones especiales, lo más frecuente es pagar entre \$15³¹ y \$60 por entrar a ver las producciones locales, y entre \$150 y \$250 por las del centro de la República.

Hay obras programadas todo el año, pero las actividades disminuyen en los meses de junio y julio cuando el espacio se presta a las escuelas, y se incrementan notablemente en octubre y noviembre con motivo del festival "Otoño Cultural" que el ICY realiza en esta temporada, época en la que

³¹ Niños, estudiantes, maestros, Inapam, ISTEY y personas con capacidades diferentes.

Obras en el Daniel Ayala Pérez
(primera parte)

Mes	Título	Teatrista responsable
Enero	<u>Uno, dos, tres, cuéntamelo otra vez*</u>	Gilma Tuyub
	<i>Cada quién su vida</i>	Nancy Roche
	<i>Mujer de todos</i>	Pilar Flores
Febrero	<u>Venteras de novela</u>	Pepe Palma
	<u>Uno, dos, tres, cuéntamelo otra vez*</u>	Gilma Tuyub
	<u>Venteras de novela</u>	Pepe Palma
Marzo	<i>Cada quién su vida</i>	Nancy Roche
	<i>El cumpleaños de un grillito*</i>	Ligia Gaviottha
	<u>Venteras de novela</u>	Pepe Palma
Abril	<u>Dos mestizas de cuidado</u>	Raúl Niño
	<i>El cumpleaños de un grillito*</i>	Ligia Gaviottha
	<i>Solo para niños... y niñas también*</i>	Carlos Medina
Mayo	<i>La venganza de las margaritas</i>	Adriana Duch
	<u>Dos mestizas de cuidado</u>	Raúl Niño
	<u>La entenada del candidato</u>	Raúl Niño
Junio	<i>Solo para niños... y niñas también*</i>	Carlos Medina
	<u>La entenada del candidato</u>	Raúl Niño
	<i>Galería de moribundos</i>	Jorge Vargas**
Julio	<i>Jo-Jo-Jorge Falcón</i>	Jorge Falcón**
Agosto	<i>El fantástico mundo de Barney*</i>	** s/tr
Septiembre	<u>Salma la talibana</u>	Raúl Niño
	<u>Shereko y su nohoch burro</u>	HEC Producciones
	<i>Auxilio niñas en apuros*</i>	Ligia Gaviottha López
Octubre	<u>Salma la talibana</u>	Raúl Niño
	<i>Contra tiempo</i>	Luis Eduardo Reyes**
	<i>La Maria con ...votas?</i>	Patricia Pascual**
Noviembre	<i>Cantando con Andrea*</i>	Andrea Herrera
	<i>Teatro para sordos...y oyentes también*</i>	Gilma Tuyub
	<i>Auxilio niñas en apuros*</i>	Ligia Gaviottha López
Diciembre	<i>La venganza de las margaritas</i>	Adriana Duch
	<i>Las mujeres no tenemos llenadero</i>	Susana Alexander**
	<u>Shereko y su Nohoch Burro</u>	HEC Producciones
Diciembre	<u>Salma la talibana</u>	Raúl Niño
	<u>Un huero en Egipto</u>	Ricardo Adrián
	<i>Teatro para sordos...y oyentes también*</i>	Gilma Tuyub
Diciembre	<u>La nana diabólica</u>	Raúl Niño
	<u>Un huero en Egipto</u>	Ricardo Adrián
	<u>Salma la talibana</u>	Raúl Niño
Diciembre	<i>Los duendes de Santa Claus*</i>	Ligia Gaviottha López
	<i>Teatro para sordos...y oyentes también*</i>	Gilma Tuyub
	<i>Arlequín, servidor de dos amos+</i>	Francisco Solís
	<u>La nana diabólica</u>	Raúl Niño

Tabla 2. (*) Obra infantil; (subrayado) teatro regional; (**) Producción no local; + Obra del PNTE

es frecuente montar espectáculos en espacios alternativos, como fue el caso de la obra *Desayuno durante la noche* que se presentara en una vieja casona en el rumbo de Itzimná,³² o la tradicional representación que celebra el *janal pixan* (comida para las ánimas) en la Plaza Grande durante el mes de noviembre.³³ Los espectáculos de teatro presentados en el "Daniel Ayala" se exponen en la tabla 2, según su programación mensual.

Como puede observarse en la tabla anterior, la actividad teatral en el Daniel Ayala es intensa, y en ella las modalidades infantil y regional ocupan un papel muy importante. En este teatro, el 76.9% de las obras fue de producción local, el 32% fueron obras infantiles, el 32% fueron obras que pueden calificarse como teatro regional yucateco (incluyendo una obra infantil) y 37.5% de teatro formal. En este espacio la presencia tanto del teatro regional como del infantil es muy relevante, pues está del todo ausente en los otros escenarios. En términos generales podríamos sintetizar que el ICY hace un uso diferenciado de los espacios que tiene bajo su administración. En lo que a teatro se refiere, los mejores espacios se destinan preferentemente al PNTE o se rentan a empresarios particulares. El "Daniel Ayala" se destina a usos más populares como las obras de teatro regionales o infantiles. A diferencia del Ayuntamiento de Mérida, los espectáculos rara vez se ofrecen de manera gratuita, no se da prioridad a las producciones locales, y rara vez se ofrece algún espectáculo al aire libre. Esto nos habla de dos perspectivas diferentes respecto como usar los espacios para ofrecer "cultura".

Diferentes políticas para una misma ciudad

Durante el año que se trabajó este proyecto hubo un cambio de administración en el Ayuntamiento, Ana Rosa Payán Cervera dejó su lugar a Manuel Fuentes Alcocer, en consecuencia, en la Dirección de Cultura Jaime Barrera Aguilar dejó el lugar a Russel Montañez Coronado. Con motivo del cambio de administración, en el mes de agosto no hubo actividades artís-

³² Presentada por el teatrista Ricardo Prieto.

³³ A cargo de Raúl Niño.

ticas programadas para el Centro Cultural Olimpo, pero continuaron (y continúan) llevándose a cabo los programas al aire libre que se presentan gratuitamente durante toda la semana. Luego hubo algunos cambios en la programación para el Centro Cultural respecto de la administración anterior. Uno de ellos: la ausencia de la presentación de obras por convenio (aunque la posibilidad para los grupos que presentan en esta modalidad seguía abierta). Otro: el incremento en la diversidad de obras presentadas. Lo que continuó siendo igual fue la primacía de los espectáculos familiares por encima de los clasificados como "para adolescentes y adultos", y el acceso gratuito a los espectáculos. Siguiendo una explicación de Andrés Roemer (2003) podríamos proponer que la política del Ayuntamiento estaría orientada por un argumento de equidad basado en un enfoque de igualdad de oportunidades. Russel Monañez Coronado resume su política de esta manera:

Dar calidad a nuestros eventos, es un especial compromiso; educar culturalmente a nuestras niñas y niños, es una prioridad; compartir la cultura con los jóvenes, adultos y adultos mayores, es un reto; llevar la cultura a nuestras comisarias y a grupos prioritarios, es una necesidad; colaborar y ser partícipes en los programas culturales hacia personas con discapacidad, una meta (<http://www.merida.gob.mx/capitalcultural>).

Su política a primera vista parece ser acorde a sus acciones, y no difiere mucho de lo que se planteaba en la administración anterior, lo único que resulta difícil de definir es la cuestión de la calidad, ¿cómo determinar la calidad de un evento artístico/cultural?, ¿qué es?, ¿quién la juzga?

El equivalente en funciones, pero a nivel estatal es el ICY. Aunque es de mayor tamaño, su oferta se concentra en la ciudad de Mérida, donde están los grandes escenarios.³⁴ La diversidad de actividades que coordina es bastante mayor que su correspondiente en el Ayuntamiento de Mérida,

³⁴ Analizando un mes elegido al azar (diciembre), en Mérida se presentaron seis espectáculos de teatro, cuatro de danza, tres de cine, ocho de música, dos exposiciones plásticas y cuatro actividades decembrinas, mientras que en los municipios del interior del estado sólo se presentó una actividad de danza y una exposición plástica (*Divertimento*, diciembre 2004).

y también lo es el presupuesto que maneja, pero a diferencia de aquel, la cantidad de espectáculos gratuitos que ofrece es menor, y desde luego, no tiene un programa para presentar continua y gratuitamente espectáculos al aire libre. En el Gobierno del Estado, se ha transitado, a través de las diversas administraciones, de la gratuidad de los espectáculos a la notable disminución en las entradas libres. Esta idea se corresponde con lo que sucede a nivel nacional, y así fue expresado durante el XI Encuentro Internacional de Investigación Teatral, "que la gente se acostumbre a pagar por ir al teatro" se decía. Curiosamente, entre las pocas funciones con entrada libre que ofreció el ICY, estuvieron aquellas que disfrutaron los asistentes a este congreso, es decir, quienes argumentaban que había que acostumbrar a la gente a pagar por ver teatro, no pagaron sus entradas. En el discurso explícito, el Instituto de Cultura plantea como su objetivo principal:

...la tarea de preservación, rescate, difusión y promoción constante y permanente de los valores culturales, para garantizar la participación democrática de los organismos e instituciones afines, así como para ofrecer una mejor calidad de vida a los habitantes del estado de Yucatán. La función del gobierno es proporcionar instalaciones y medios que permitan la participación de todos los habitantes y sectores sociales, y contribuir a que se conozca la expresión de nuestros hombres y mujeres, fomentando una sociedad más fuerte y orgullosa de su pasado, protagonista de su presente. El instituto desarrolla un programa y una acción que sustenta los valores de la cultura como un derecho social, y no como un privilegio (www.culturayucatan.com/html).

Como seguramente el lector aprecia, es un discurso bastante permeable, tan lo es, que no es posible juzgar su incumplimiento, pues los conceptos centrales que lo ligan son demasiado abiertos: *valores culturales* y *valores de la cultura*, ¿cuáles son éstos? ¿A qué se está comprometiendo el Instituto de Cultura? Quizá sea más claro leer esto en sus acciones y no en su discurso.³⁵ Resumamos por ahora que en lo que a

³⁵ Un análisis cuantitativo más extenso de la actividad del ICY se presenta en otro artículo de la misma autora en vía de publicación.

teatro se refiere, las actividades se organizan principalmente en tres espacios. En los dos mejores –“José Peón Contreras” y la sala principal del “Teatro Mérida”– se ofrecen espectáculos de empresarios que rentan los espacios, entre los que se encuentran las producciones del centro de la República, y aquellas de escuelas particulares como la Universidad de Mayab o el Instituto Godwin; esto representa un mayor ingreso para el ICY. También se conceden estos mismos espacios a producciones locales consideradas de “alta calidad” y entre ellas el PNTE. Finalmente, las producciones locales de “menor calidad” y de gustos populares, como es el caso del teatro infantil y el teatro regional, se presentan en teatro “Daniel Ayala Pérez”. Se observa entonces un uso diferenciado de los espacios que ofrece las mejores salas al sector privado, a los empresarios que hacen dinero con sus presentaciones; y lo no tan bueno es para los sectores más “populares” que, si no son niños o no tienen credencial, pagan entre \$30 y \$70 pesos la entrada. El promedio de estas cifras es \$50, lo cual en el año 2004 superaba el salario mínimo, es decir, el sector verdaderamente popular, digamos los obreros, campesinos, empleados tanto del sector público como privado, etcétera, estuvieron excluidos de la posibilidad de acceder a este tipo de expresiones artísticas. Cabe comentar que si bien el PNTE cobra \$5 la entrada, su programación no se publicita en los diarios, y sus horarios son matutinos, pues está dirigido a estudiantes, por lo que el acceso no es del todo abierto. La política implícita contradice el discurso explícito del Instituto de Cultura, y obedece a un criterio de eficiencia que tiene que ver con un enfoque de mercado, característico de la administración pública a nivel nacional: los beneficios privados son considerados por encima de los beneficios sociales (Romer, 2003). Veamos ahora que sucede con el sector no institucional.

“Cene y ría” en los teatro-bar

Tiempo atrás, ha habido empresarios dispuestos a arriesgar su capital en adaptar espacios para actividades escénicas. El ejemplo más sencillo son las carpas, que funcionaban de manera semipermanente durante siglos

previos al que aquí atañe. Otros ejemplos están documentados por Faulo M. Sánchez Novelo (2000) y Pechiche y Cervera (1978), como fue el caso del Teatro San Carlos, que funcionó de 1831 a 1870, al que las compañías profesionales acudían exclusivamente en invierno para montar sus espectáculos; servía ocasionalmente a grupos de aficionados pero permanecía cerrado la mayor parte del año. Después del cine el panorama cambió. Los cines comenzaron a ser mejor negocio, los empresarios cambiaron de orientación y los espacios para los teatristas se redujeron. Algunos grupos comenzaron a buscar espacios propios y adaptar posibles escenarios. Para la segunda mitad del siglo xx, Guadalupe Bello (1979) identifica nueve lugares pertenecientes a grupos artísticos en los que regularmente se presentaban obras de teatro: "El Granero", "El rincón de la Farándula", "El Tinglado", "La Bodega", "La Casona", la "Sala Pedrito" o "Recreaciones Maravilla", la "Sala Tespis", el "Teatrino de Raul Vales", y el "Teatro *Popol na'*". De todos ellos solamente el hoy "Teatro Pedrito" continúa laborando.

En el año 2004 había en Mérida cuatro teatros y cinco foros de importancia para lo que aquí se expone. Dado su carácter regional, el análisis de la actividad en tres de los teatros se expondrá en la última parte de este artículo. El cuarto teatro recibe el nombre de "Carlos Acereto". Es un espacio dedicado principalmente a la danza, algunos teatristas han intentado "calentar"³⁶ el espacio, pero el lugar es poco concurrido, probablemente debido a su ubicación hacia el oriente de la ciudad. Algunas de las obras que en éste se representaron fueron *La Frida*,³⁷ *Shereko y su Nohoch Burro*³⁸ y *Puros cuentos*.³⁹

³⁶ Los teatristas saben que toma algún tiempo el que la gente se acostumbre a buscar ciertos espacios para ver sus espectáculos, en ese transcurso el aforo es pequeño, no obstante las presentaciones tienen que ser constantes hasta que el público se habitúe a buscar el lugar; a esto le llaman "calentar" el espacio.

³⁷ Presentada por Roberto Franco durante los meses de septiembre y noviembre.

³⁸ De HEC Producciones, presentada también en el "Daniel Ayala".

³⁹ Obra traída de la Ciudad de México por Carlos Espejel en el mes de noviembre.

Otros foros independientes se sitúan en la zona norte de la ciudad. Uno de ellos se llama "El teatrillo", es un lugar pequeño que presenta funciones a las que se acude por invitación. Más que un foro, es un espacio para la investigación y la experimentación escénica. A diferencia, los demás espacios están orientados hacia el público. Uno de ellos se llama "Tiempos" y regularmente se publicita con carteles en algunas avenidas, pero a partir de octubre del 2004 comenzó a anunciarse también en la cartelera del *Diario de Yucatán* con la obra *La meno... ¡¡qué!!?* de Albae Producciones.

Los espacios llamados *teatro-bar* son edificios que funcionan regularmente como restaurantes y tienen un salón donde el público puede ordenar comida y bebida mientras disfruta del teatro. El giro principal de estos lugares son los alimentos y los administradores permiten a los teatristas presentar ahí sus espectáculos conformes con recibir los ingresos por consumo que esto genera. Esta modalidad reciente en otros estados de la república, no es novedosa para Yucatán. Peniche y Cervera (1978) reportan para 1960 la inauguración de un teatro de cámara en el restaurante "El Pedregal" que tenía por lema "Ría mientras cena", en cuya carta se anunciaba a un lado la comida y al otro la obra y el reparto. Posteriormente, en 1975 el grupo Teatro Repertorio inaugura su modalidad café-teatro en el salón "El Mural" del hotel Panamericana con el lema "Tome café y vea buen teatro". Tiempo después, el mismo grupo inauguraría su propio local bajo el nombre "Sala Tespis" habilitándolo con una cafetería, sala de exposiciones, terraza, amplios camerinos y patio de butacas (Bello, 1979). En el año 2004 funcionaron en esta modalidad los restaurantes "Amaro's", "La Vía Buenavista", y el "Centro Cultural Dante". Estos espacios, además de teatro, ofrecen espectáculos de distintos tipos: danza, música, recitales poéticos, etcétera.

Una modalidad semejante se presenta en algunos restaurantes que ofrecen comida típica yucateca y como parte del atractivo presentan parejas regionales que dialogan entre sí y con el público narrando pequeñas historias cómicas, diciendo chistes, cantando canciones jocosas.⁴⁰ A esto

⁴⁰ Algunos ejemplos: "El Tucho", "100% Yuca", "Eladio's", "El huinic".

los teatristas lo llaman "show de medio día" y para ellos es mucho más redituable que montar obras de teatro; es lo que a muchos de ellos les da de comer. Dado que en ningún caso se hace propiamente teatro en estos restaurantes, no están incluidos en el presente análisis.

El "Foro Cultural Amaro" comenzó a ser usado para tales fines en la segunda mitad del 2004 presentando las obras *La Frida* de Roberto Franco, y *Tres tranvías y ningún deseo* de José Ramón Enríquez. Los otros teatro-bar (descritos a continuación) ya tienen años manejando la modalidad y se puede observar cómo sus programaciones tienen cierta consistencia en cuanto a los teatristas que presentan ahí sus espectáculos.

El "Centro Cultural Dante" los domingos por la mañana presenta espectáculos infantiles entre los cuales están aquellos que organiza su propia compañía de títeres; 12 de las 23 obras presentadas en el año 2004 fueron infantiles.⁴¹ Las funciones para adultos se presentaron en la noche, gran parte de ellas fueron cómicas. Los espectáculos de producción no local que ofreció "Centro Cultural Dante" estuvieron a cargo de la Compañía de Teatro Holguín de Cuba⁴² y de Regina Orozco,⁴³ de la Ciudad de México. Los teatristas locales fueron Julio Nava,⁴⁴ Mario III,⁴⁵ Manolo del Río⁴⁶ y los Juniors⁴⁷. El primero es quien dirige los espectáculos que presenta la Universidad del Mayab y los siguientes son actores de teatro regional yucateco, sin embargo, los espectáculos que presentan no siempre son regionales.

A diferencia del "Centro Cultural Dante", "La Vía" presenta un mayor número de espectáculos para adultos en relación con los espectáculos infantiles y un mayor número de funciones en general. Los domingos por

⁴¹ Titeredante presentó *El semáforo de la esquina*, *¿Qué cuento es éste?*, *El trujamán de los títeres*, *La familia Narigüete*; Paty Ostos presentó *Cuento de navidad*, *Los berrinches de Lucifer*, *De sol y sombra* y *La feria de Gusy*; y la Compañía de Teatro Yucatán presentó *Za, za, za*, *Draculá*, *yacuzá*.

⁴² Que presentó *La pareja abierta* y una obra para niños titulada *La calle de los fantasmas*.

⁴³ Que presentó la obra titulada *Diván*.

⁴⁴ Presentó un *Show cómico, político, musical*, y otro titulado *Concierto...temor*.

⁴⁵ Presentó dos obras regionales cortas, una titulada *El tempranero* y la otra *El rival más fuerte*.

⁴⁶ Presentó *Nohoch brother PIB* y *X'la aventurera*.

⁴⁷ Presentaron los espectáculos *Un tranviagra llamado deseo*, *Dzul monti: cuatro huiros al desnudo* y *Comediantes de media noche*.

la mañana presenta *El guiñol de Tito y Tita*, de Tito Díaz y durante algunas semanas Víctor Belmont presentó la obra *El ogrito*. Los espectáculos nocturnos se presentan de miércoles a domingo, según la oferta de los teatristas y la demanda del público. Como en el caso de "Dante", son espectáculos de humor adulto. Algunos, como los de Tito Díaz y Julio Nava, son una combinación de *sketches* y monólogos. Otras son pequeñas obras de teatro, como las que presenta Ricardo Adrián Lizama; pero la combinación de *sketches*, a lo que los teatristas llaman "pasar *show*", es mucho más frecuente. Las que pueden considerarse obras de teatro de carácter regional presentadas en este lugar durante el año 2004 fueron *Mixubela*, *Niunca Melo dejes* y *Las viudas* presentadas por Ricardo Adrián. Este autor también ha presentado en "La Vía" obras de carácter no regional, entre las que se cuenta *Ella o yo* a la que podríamos calificar como teatro gay.

Buscando hacer un contraste, hay una gran diferencia entre el teatro que se presenta en las salas formales y en los *teatro-bar*. Comenzando con el compromiso del público, mientras en un espacio está concentrado en aquello que los artistas le proponen, en el otro come, conversa y ve el espectáculo simultáneamente. Dada esta circunstancia los artistas del teatro-bar tienen que ser más responsivos a lo que el público desea para captar su atención, esto dirige su plan de trabajo y la concreción de dicho plan que se va modificando según la respuesta del público.

En cuanto a la calidad de las producciones, sin entrar en calificativos, la comparación es posible destacando el trabajo previo implicado en uno u otro tipo de espectáculo. En los *teatro-bar* es más frecuente "pasar *show*": este collage de canciones y diálogos, sin una trama completa, ni gran necesidad de ensayos, y poca o nula coordinación entre intérpretes. En contraste, los trabajos que se presentan en teatros como "Daniel Ayala" implican tener como base texto escrito (dramaturgia), ensayos previos, coordinación entre intérpretes y uso de escenografía. Excepciones fueron algunas producciones de la Ciudad de México como *Jo, Jo Jorge Falcón*.

También hay una notable diferencia en la diversidad de teatristas que ofrecen sus productos, por ejemplo, mientras en "La Vía" 4 artistas locales se repartieron el escenario durante todo el año, el "Daniel Ayala" fue prestado a 18 productores diferentes, tanto locales como nacionales.

Los espacios regionales

Además de los *teatro-bar*, resulta notable que en el año 2004 la ciudad de Mérida contara con tres teatros dedicados a la presentación de teatro regional yucateco. A diferencia de los espacios anteriores, en ellos no se "pasa *show*": se hace teatro. El primero y más antiguo era el "Héctor Herrera" inaugurado el 2 de marzo de 1970, en la calle 64 (x 65 y 67) por el entonces gobernador Carlos Loret de Mola. Construido por el licenciado José María Carrillo Gamboa bajo el deseo de "contribuir al resurgimiento del teatro regional, mediante la presentación de tandas populares de las mejores creaciones regionales con el más selecto elenco" (Peniche y Cervera, 1978). El teatro funcionaba en el año 2004 en condiciones deplorables. En la antesala de techo de guano había un busto carcomido de Héctor Herrera, fundador de la dinastía Herrera de teatro regional, y detrás de él un extenso mural que se caía a pedazos, que retrataban las figuras más importantes relacionadas con este género. El teatro tenía una pequeña cafetería y puertas adentro el gran salón, con butacas rotas, goteras en el techo y un escenario que parecía desmoronarse. En alguna ocasión vi a un gato cruzar libremente por el escenario en plena función. Este espacio vio su fin en octubre del año 2005, cuando por interés del propietario comenzó a ser desmantelado.⁴⁶

Sirvió como escenario de la familia Herrera por muchos años, pero entre los años 2003 y 2004 fue espacio privilegiado del teatrista Ricardo Adrián Lizama, que presentó en él obras de su propia inventiva como *Cada quién su IVA*, *¡Niunka... Melo dejes!*, *Melo Bond contra la mujer loba*, *Ba'ax Big brother VIP* y *¿Quién me mandó al diablo?* En agosto del mismo año

⁴⁶ *Diario de Yucatán*, 11 de octubre de 2005.

Mario III, presentó la obra *Un yucateco en aprietos*. Después de ello el teatro permaneció cerrado hasta comenzar el siguiente año.⁴⁹ La propuesta del teatro era el acceso para todo público, no había restricciones, sin embargo algunas obras como *Cada quien su IVA* y *¡Niunka...Melo dejes!* fueron, tanto por la temática como por el uso del lenguaje, no aptas para menores.⁵⁰ Las alusiones sexuales y políticas forman parte medular de estos espectáculos, no obstante, la gente lleva a sus hijos.

Caso contrario es "Teatro Pedrito" conocido también como la casa de Titeradas. Ubicado en el domicilio particular del teatrero Wilberth Herrera, inició sus funciones como tal el 20 de julio de 1972 y fue remodelado en noviembre de 1978. Es un teatro de 82 butacas especialmente diseñado para espectáculos de títeres. Ofrece en primera instancia funciones familiares, pero también durante los años 2003 y 2004 se presentaron espectáculos para adultos. En el año 2004 se ofreció a niños y familias *La Lelacandemia del hermanote* y *La vaca maravilla y los osos del ritmo*; y a los adultos las opereta-jaranas⁵¹ *Historia de un crimen* y *El fantasma del Matadero viejo*.⁵² Las localidades se agotan para las presentaciones infantiles, pero las obras de títeres para adultos no tienen tanta suerte. Titeradas no termina en el local de la calle 58, tiene también una presencia importante en la televisión y acompaña a los niños en sus fiestas, ya sea privadas o escolares.

Además de los anteriores, hay otro escenario para teatro regional en la ciudad de Mérida: En lo que antes fuera el "Cine Colón", en la avenida Reforma, abrió sus puertas el 14 julio del año 2004 a iniciativa de Héctor Herrera "Cholo", para ser la nueva casa del teatro regional yucateco. El espacio, que además de presentar teatro se alquila para eventos priva-

⁴⁹ Las obras se presentaban de viernes a domingo en dos horarios, el costo era de entre \$35 y \$70 por función.

⁵⁰ A criterio de quien esto escribe.

⁵¹ Opereta-jarana es el calificativo que le da Wilberth Herrera a estos espectáculos de títeres con música especialmente escrita para sus obras y cuya trama toma como base escenas de la historia de Yucatán.

⁵² El costo de la función fue de \$50.

dos, cuenta con 400 butacas y está ubicado en un centro comercial. A partir de su apertura presentó, en el año citado, las obras de carácter regional *Oh!...diosos del Olimpo*, *Re...apagamos la luz* e *X'la Drácula*. En este espacio también se presentaron un par de obras producidas en el centro de la República como *Bandera negra*,⁵³ y *Retrato de una artista desempleada*.⁵⁴ A pesar de que las obras regionales ahí presentadas son para toda la familia, el costo por entrar a este teatro es del doble que el "Teatro Pedrito", lo que hace difícil el acceso a una familia de clase media.⁵⁵ El público durante el año 2004 estuvo compuesto en su mayoría por adultos, sobre todo adultos mayores.

Los teatros privados más activos de la ciudad de Mérida están dedicados al teatro regional yucateco, pero dirigen sus funciones a diferente público. Al teatro "Héctor Herrera" ubicado en el centro de la ciudad acudían los sectores más populares. A pesar de que sus funciones no siempre eran propias para todo público, asistía una cantidad importante de menores. El "Teatro Pedrito", aunque no solo presenta obras infantiles, está dedicado principalmente a los espectáculos de tipo familiar en horarios matutinos. Los espectáculos para adultos se montan por la noche y se advierte al público sobre su contenido, que por la manera en que se presenta y a criterio de quien esto escribe, es más blanco que lo que se ofertaba en el "Héctor Herrera" para todo público. Al "Teatro Colón", situado al centro-norte de la ciudad, acude gente de mayor capacidad económica, pocos niños y gran cantidad de adultos mayores, pero el carácter de los espectáculos que se presentan es de tipo familiar. El público es diferente y las temáticas también, pero tienen en común el carácter cómico de las obras, la inclusión de al menos un personaje mestizo, el uso de una forma de lenguaje que mezcla el maya y el español, en el cual el juego de la confrontación cultural provoca equívocos.

⁵³ Presentada por Jorge Lavat.

⁵⁴ Dirigida por Alejandro Camacho.

⁵⁵ El costo fue de \$100 la entrada; una familia de cuatro integrantes hubiera tenido que pagar \$400 cuando el salario mínimo estuvo alrededor de los \$40 diarios.

Discusión

En lo aquí expuesto puede verse no una, sino diversas maneras de afrontar el quehacer teatral en la ciudad de Mérida. Por un lado están los dos grandes organizadores de eventos culturales y por el otro la iniciativa privada. Los sectores institucionales tienen ideas diferentes de lo que se debe ofrecer a los ciudadanos. La Dirección de Cultura del Ayuntamiento de Mérida da mayor importancia a los espectáculos públicos, gratuitos y de tipo familiar, orientados por una política de equidad, es decir, igualdad de oportunidades de acceso; por ello se ocupa de aprovechar los diferentes espacios de la ciudad, acudir a cada una de sus comisarías y ofrecer espectáculos sin costo alguno en espacios abiertos. Su oferta cultural es intensa y cotidiana. Lo regional en esta propuesta tiene un papel preponderante dado el interés en complacer al turista y simultáneamente, en presentar motivos de identidad para el yucateco.

El municipio funciona como preservador de tradiciones. En sus espectáculos hay vaquerías, jaranas, trova, teatro regional y más, que se representan cíclicamente todos los días de la semana, todos los meses del año, ante los ojos de los meridianos y los turistas. El impacto que esta suerte de bombardeo cultural tiene en la gente que habita la ciudad puede llegar a ser importante, por lo que sería conveniente conocer quiénes son los consumidores de estos productos que miran hacia la tradición y el ámbito local. Cuando se trata de presentar teatro ofrece sus espacios a los productores locales presentando tanto teatro formal como regional y da prioridad a los espectáculos familiares por encima de los eventos que son sólo para adultos.

El Instituto de Cultura del Gobierno del Estado se orienta por una política de eficiencia, con un enfoque de mercado característico de la contemporánea administración pública nacional. Ofrece espectáculos menos masivos —en tanto se presentan en espacios cerrados y con una frecuencia menor— y menos populares —pues la gratuidad de los espectáculos es casi nula y en promedio el costo de una función supera un día de salario

mínimo, lo cual excluye la posibilidad de acceso a la mayoría de la población. En lo que a prioridades se refiere, las compañías privadas que pueden usufructuar el teatro obtienen los mejores espacios.

En la política del ICY hay que pagar para tener acceso al drama, a tal grado que quedan excluidos de éste los sectores desfavorecidos de la sociedad. El teatro que se presenta en este contexto es una muestra muy heterogénea. Hay teatro clásico, formal, regional, infantil, de producciones locales y no locales. Los espacios se ofrecen en uso diferenciado, proponiendo los mejores teatros para el Programa Nacional de Teatro Escolar y los empresarios privados, ya sean aquellos que traen espectáculos de la Ciudad de México o las escuelas particulares más costosas de Yucatán. Se deja el teatro "Daniel Ayala Pérez" para los espectáculos de cualidad más popular; sólo ahí se presentan los regionales e infantiles, y cada caso ocupa alrededor de la tercera parte de la programación de dicho teatro (porcentaje aún más pequeño si se considera que ocupa el 0.0% de la programación en los otros teatros). La tradición y el ámbito local son al parecer menos importantes para el ICY que los contextos homogenizadores nacionales –particularmente las grandes cadenas televisivas– a los que se brindan los grandes escenarios. El mercado cultural tiene prioridad sobre la igualdad de oportunidades, a pesar de que el discurso del Director General del Instituto de Cultura diga lo contrario.

En lo que respecta a la disposición privada, hay dos tipos de espacios. Uno de ellos son los *teatro-bar*, restaurantes que prestan a los teatristas sus salones conformes con la ganancia por el consumo de alimentos y bebidas que ello genera. Hay un uso diferenciado de los horarios: las mañanas son para los niños, las noches para los mayores. Estos espacios son más pequeños y necesariamente la relación entre el público y los teatristas es más estrecha. Los espectáculos que aquí se presentan son entonces responsivos a lo que su público busca, diversión; y dado que el tipo de comunicación es más íntima, los contenidos tienden al ámbito local. Fueron casi nulos los espectáculos de teatro sin comicidad que se

presentaron en estos espacios, en cambio, los espectáculos de tipo regional yucateco fueron muy frecuentes. En general, la calidad de los espectáculos que aquí se presentan es menor que aquella de los teatros formales.

Entre los espacios privados que no son restaurantes, destaca que los tres más activos durante el año 2004 fueron aquellos destinados a presentar teatro regional yucateco, aunque para diferente tipo de público. El "Héctor Herrera" presentó espectáculos de tipo popular dirigidos en su mayoría a un público adulto, el "Teatro Pedrito" presentó tanto espectáculos infantiles como espectáculos para adultos. El "Teatro Colón" ofreció, a precios no populares, espectáculos para toda la familia. La presencia de los teatristas resulta muy relevante, pues su discurso no viene de las instituciones, ni de las políticas nacionales, ni de los grandes capitales privados, sino de creadores yucatecos que desarrollan su trabajo con independencia, lo cual no significa que ignoren, o dejen de dialogar con tales instancias. El teatro regional yucateco es una expresión genuina, en tanto que nadie que no haya crecido como yucateco, puede escribir dramaturgia o guiones de este tipo.

Estos teatristas, a diferencia de aquellos que trabajan con las organizaciones públicas cuyos montajes pueden ser costeados por las mismas, tienen que lidiar una dura batalla con los entretenimientos globales que acaparan el mercado del consumo cultural: el cine y la televisión. Instancias que además, indican al público respecto del tipo de teatro que debe consumir: las producciones de la Ciudad de México cuyos artistas aparecen en cadena nacional televisiva. Ante este panorama los hábiles teatristas han sabido incorporar a su trabajo elementos de ámbitos nacionales e internacionales, globales y vanguardistas, como fue el caso de *¡Oh...Diosos del Olimpo!*, que se presentó en contemporaneidad a las olimpiadas realizadas en Atenas, ó *La Lelacademia del Hermanote* que parodiaba la serie televisiva de moda "La Academia" ó *¡Niunka...Melo Dejes!* que ponía en escena una parodia de un recién acontecido chisme

televisado a nivel nacional. Estos teatristas son una suerte de guerrilleros de la batalla entre lo local y lo global, lo tradicional y la vanguardia: traductores permanentes de ambos tipos de discursos. El trabajo que ofrecen, lejos de ser un entretenimiento trivial es un condensado social muy importante que merece y será estudiado con mayor detenimiento.

Bibliografía

Bello, Guadalupe

1994 *Así pasen cincuenta años. Historia del teatro experimental en Mérida 1942-1992*. UADY, Mérida.

De la Torre, Renée

1998 "Guadalajara vista desde la calzada: fronteras culturales e imaginarios urbanos" en *Alteridades*, año 8, número 15: 45-55.

Lacarrieu, Mónica

1998 "El dilema de lo local y la producción social de la feudalización" en *Alteridades*, año 8, número 15: 7-23.

Montiel, Edgar

2002 "El mercado de la producción simbólica. Índices económicos de la cultura" en *Indicadores Culturales. Su contribución al estudio de la economía y la cultura*, UNESCO/Conaculta, México: 137-242.

Peniche Vallado, Leopoldo y Alejandro Cervera Andrade

1978 "Historia del teatro y la literatura dramática" en *Enciclopedia Yucatanense*, Tomo XII, Edición oficial del Gobierno de Yucatán: 187-357.

Roemer, Andrés

2003 *Enigmas y Paradigmas*. Universidad Iberoamericana, México.

Sánchez Novelo, Faulo M.

2000 *El teatro en Yucatán durante la República restaurada (1867-1876)*. Maldonado Editores del Mayab / Programa de apoyo a las culturas Municipales y Comunitarias (PACMYC), Mérida.

Investigación social para el trabajo arqueológico

La empresa del texto presente es difundir una experiencia de trabajo de campo, en el marco de diferentes proyectos arqueológicos, como una de las maneras en que –desde la interdisciplina– se pueden desempeñar las labores antropológicas. Nos muestra, a su vez, nuevos retos a resolver como profesionales de las ciencias sociales frente a la pluralidad étnica y social que estudiamos, asimismo, la necesidad de plantearnos una nueva fórmula ética para entender el desarrollo de nuestra disciplina.

Uno de los principales problemas a los que se enfrenta el arqueólogo cuando se avoca a la restauración de los vestigios arqueológicos es ofrecer argumentos convincentes a la población nativa, en cuyo territorio se encuentra algún sitio arqueológico, de la necesidad de restringir sus actividades productivas en el área que ocupan los antiguos vestigios. Desde la perspectiva del arqueólogo y su ética conservacionista, el objetivo de esta propuesta es proteger el patrimonio arqueológico y dejar el área sin hacer alguna actividad de aprovechamiento para los pobladores locales que generalmente tienen escasos recursos económicos. El arqueólogo debe encontrar una fórmula que haga posible, en la realidad cotidiana, armonizar esta manera de plantear el desarrollo nacional con su encomienda de

Lourdes Rejón Patrón

propiciar el conocimiento, protección, difusión y disfrute del patrimonio arqueológico.¹

Es importante hacer notar que los vestigios arqueológicos pueden estar asentados en diferente régimen de propiedad y, de acuerdo con la Ley Federal de Monumentos,² esto es lícito ya que son propiedad de la nación los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos, no así la tierra que los contiene.³

El problema arriba señalado se presenta con frecuencia en Yucatán cuando los vestigios arqueológicos se encuentran en propiedad ejidal, lo que nos lleva a admitir las siguientes características de este fenómeno:

1) Gran parte de los vestigios arqueológicos se encuentran en superficie habitada o en uso productivo.

2) La población que vive en los alrededores de los vestigios da uso determinado al espacio arqueológico independientemente de su deterioro y necesidades de protección.

3) Al ejidatario o campesino le resulta ilógico, o por lo menos extraño, que se le diga que un amontonamiento de piedras o una concentración de cacharros es muy importante para la nación, y después se deje el área sin hacer alguna actividad de aprovechamiento de los generalmente escasos recursos.

4) No resulta grato inhibir, limitar o prohibir actividades productivas o usos habitacionales en espacios que son el único patrimonio de los estratos sociales frecuentemente hundidos en la pobreza extrema sin dar una alternativa.

Cuando se trata de colectividades indígenas, el choque cultural entre los proyectos institucional y comunitario genera conflictos que dificultan el trabajo arqueológico. En este espacio intento reflexionar un poco sobre

¹ Para comprender mejor el punto de vista de los arqueólogos sobre el trabajo de concientización del patrimonio cultural dirigido a las comunidades rurales, véase Sánchez y Sánchez, 2001.

² Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas (LFMZAAH) aprobada en 1972. A esta ley suele nombrarse "Ley del INAH" porque es el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) el encargado de proteger, restaurar y conservar los monumentos citados.

³ Al respecto véase el artículo 27 de la LFMZAAH.

esta idea a partir de la experiencia de investigación social en las comunidades mayas de Yucatán donde se han realizado proyectos arqueológicos.

El primer intento por ventilar esta problemática nació con mi participación en el proyecto "Concientización del Patrimonio Cultural" que desde 1993 se desarrollaba en Yucatán.⁴ El índice de denuncias de saqueo y destrucción de los sitios prehispánicos en la región, así como el hecho de que con frecuencia se involucraba a la población maya en estos casos, dio origen al citado proyecto, cuyo objetivo era explicar a los habitantes la existencia de la Ley del INAH, así como una guía sobre lo que un campesino debe hacer cuando se encuentra un objeto prehispánico o un vestigio saqueado. La tarea se apoyaba con material audiovisual, trípticos y pláticas en lengua maya. Las pláticas hacían labor de verdaderos "bomberazos" pues eran llevadas a aquellas comunidades que requerían de un peritaje u otro tipo de atención relacionada con las violaciones a la Ley Federal de Monumentos. Con esta experiencia pudimos ver que, en algunos casos, las comunidades demuestran interés en la protección de su patrimonio y se hace necesaria una respuesta, mediante acciones concretas como pláticas e integración de museos comunitarios, que involucren a las comunidades aún más en el conocimiento y conservación de ese patrimonio con el cual conviven de manera cotidiana.

Nadie pone en duda la importancia de los programas de difusión para crear una cultura patrimonial amplia, previniendo problemas futuros entre la sociedad y el patrimonio cultural. Sin embargo, es necesario que los organismos encargados de proteger el patrimonio cultural trabajen con un campo mayor de acción institucional cuando se interviene arqueológicamente un sitio prehispánico. Se trata de que se establezca un diálogo con la población cercana al sitio arqueológico, ya que habitualmente existe una apropiación del territorio arqueológico de parte de la po-

⁴ Este proyecto fue planteado por el arqueólogo José Huchín Herrera y el Licenciado Luis Parra, ambos adscritos al Centro INAH Yucatán. El proyecto ya no opera actualmente ante la falta de presupuesto y la carga académica de los investigadores involucrados, aspectos que terminaron con la buena voluntad de donar el tiempo y los recursos necesarios para viajar a diferentes comunidades.

blación local y el significado que para ésta tiene el sitio es totalmente distinto al del arqueólogo y puede ser desde la concepción del sitio como lugar sagrado hasta una idea comercial del mismo; cuando ocurre esto último, la población local tiene generalmente un proyecto turístico propio y construye argumentos –a partir de su identidad étnica– que le permiten apropiarse de esta porción del patrimonio y legitimar su acción.⁵

En 1996, el arqueólogo responsable del “proyecto de concientización”, me invitó a participar cuando observó la necesidad de establecer nuevos métodos para iniciar el diálogo con los pobladores locales, abriendo el proyecto a la participación de un antropólogo social en las pláticas que se estaban impartiendo en las comunidades mayas, con el fin de darle mayor profundidad al texto del material educativo. En este punto yo, como antropóloga invitada a colaborar en el proyecto, debía realizar la difícil tarea de explicar a los habitantes la noción de “patrimonio”⁶ y el respeto a la pluralidad cultural. La encomienda distaba de ser fácil pues, aunque se advertía la facilidad de los pobladores para comprender los aspectos de la ley relativos a las sanciones legales en casos de destrucción o saqueo de piezas antiguas, no así para asimilar la importancia de preservar y proteger el patrimonio tangible e intangible, que era el asunto central de la plática.

⁵ Este fenómeno es característico de los pobladores que viven en los alrededores de las zonas arqueológicas impactadas fuertemente por el turismo como Chichén Itzá; en este caso, un grupo de habitantes del pueblo vecino de Pisté que se dedicaba a la venta de artesanías y refrescos, vio amenazados sus intereses cuando se construyó el parador turístico y optó por demandar sus derechos de venta por encima de los demás con el argumento de que eran los “fundadores de Chichén Itzá y antiguos habitantes” continuadores de viejas tradiciones festivas que aún se realizaban en la zona arqueológica (Rejón, 2003).

⁶ Uno de los primeros en definir el patrimonio cultural fue Bonfil (2003) quien destacó el contenido de este concepto al afirmar que “el patrimonio cultural de cada pueblo está integrado por los objetos culturales que mantiene vigentes bien sea con su sentido y significado originales o bien como parte de su memoria histórica. El patrimonio cultural no está restringido a los rastros materiales del pasado sino que abarcaría también costumbres, conocimientos, sistemas de significados, habilidades y formas de expresión simbólica que corresponden a esferas diferentes de la cultura y que pocas veces son reconocidas explícitamente como parte del patrimonio cultural que demanda atención y protección”. Bonfil insiste en que “la división del patrimonio cultural en intangible (cultura viva) y tangible o monumental no responde a dos formas posibles de la cultura, se trata más bien de dos momentos en la dinámica cultural” (2003: 60).

En ocasiones, se pudo observar que la gente, de antemano, manejaba una idea original de patrimonio cultural, la cual no tenía nada que ver con la noción que se pretendía difundir. Nos enfrentábamos a un fenómeno social poco estudiado y que afectaba nuestro trabajo.

Por otro lado, hacia 1996, el Centro INAH Yucatán atravesaba por el complejo problema de la “invasión” de vendedores ambulantes en Chichén Itzá. De igual forma, se veía que los protagonistas de este fenómeno, originarios de las comunidades cercanas a la zona, no parecían compartir la misma idea del INAH sobre el patrimonio cultural y su conservación. Sin embargo, los vendedores locales manifestaban abiertamente que no era su intención destruir el patrimonio, solo pedían un espacio de venta para aprovechar las ganancias del turismo, pues se sentían orgullosos de pertenecer a la descendencia de los mayas que allá vivieron (Rejón, 1997).

Otra experiencia de este tipo pude adquirirla en la comunidad de Caucel (municipio de Mérida), cuando en 1998 el paso de una carretera afectó el montículo prehispánico denominado E-18X19. La arqueóloga responsable de la restauración me invitó a colaborar en la investigación a raíz de que a un niño de la localidad se le apareció la imagen de la Virgen de Guadalupe en una de las piedras que fueron removidas durante la restauración, situación que fue interpretada en clave mítica como el desacuerdo de la Virgen porque “su casa” estaba siendo removida. Mi trabajo consistía en hacer un registro del fenómeno de la aparición y convencer a la población local de la importancia de concluir el trabajo arqueológico.

Los pobladores de Caucel se habían negado a que continuara la obra, manifestando a los arqueólogos la idea de que no se debe “destapar” el cerro (restaurar) porque “tiene vida”.⁷ En diversas entrevistas averiguamos que hacía más de seis años, el cerro era utilizado como sitio de culto religioso para el ritual de la crucifixión cada viernes santo, celebración que tiene alcance microregional atrayendo a un gran número de vecinos de las

⁷ Sobre el conflicto social creado a partir de la intervención arqueológica en el cerro de Caucel, véase Rejón, 2001.

poblaciones cercanas. Se pudo ver que "El Sagrado Cerro" como es llamado localmente, da principio a un mito que explica su origen relacionado con la aparición del mundo, de la religión católica y de las imágenes sagradas que están en la iglesia del pueblo.⁶ La arqueóloga encargada de la restauración y yo organizamos una plática con algunos grupos de la comunidad para explicar a la gente la labor del INAH; después de esta plática, logramos un acuerdo con los pobladores asistentes, para que "la piedra santa" fuera retirada del sitio en tanto concluía la restauración del edificio. Más tarde, la piedra fue regresada a su sitio original en el cual se construyó un nicho para que los fieles coloquen las flores y velas que llevan.

● Tuve una nueva oportunidad de colaborar con los compañeros arqueólogos cuando me invitaron a realizar un diagnóstico del problema social que se presentaba en la pequeña comunidad maya de Yaxuná, municipio de Yaxcabá.⁹

● Mi trabajo consistía en encontrar una explicación a los conflictos internos que evidenciaron el rechazo del pueblo hacia la labor arqueológica del Centro INAH Yucatán y sus representantes, cuando en 1997 dio inicio el proyecto para restaurar los edificios prehispánicos ubicados en terrenos del ejido del pueblo.

● Como ha ocurrido en la mayoría de los casos de México en donde se hace una intervención arqueológica, el planteamiento del proyecto inicialmente no tomó en cuenta para su realización la importancia del entorno social. De esta forma, primero se intervino arqueológicamente el sitio y posteriormente se crearon las relaciones con la comunidad.

⁶ Diferentes versiones sobre el mito del "Santo Cerro" se registraron. Uno de ellos señala que el montículo era una iglesia que estaba siendo construida por los *aluxes* (duendes de la mitología maya) y quedó inconclusa porque debió terminarse en una sola noche, pero de pronto amaneció y con la luz del sol se perdió el encanto quedando solo como un cerro, mismo que fue usado por sus antepasados como iglesia. Más tarde se derrumbó y en su lugar fue edificada la iglesia colonial. Otras versiones marcan que el cerro existe desde que se creó el mundo y es asiento de las imágenes sagradas que están en la iglesia del pueblo, "es la casa de la virgen". Algunos más mencionan que en la cima del cerro hay una puerta de piedra, un monolito liso que no debe tocarse, si algún niño sube al cerro a las doce de la noche la puerta de piedra se abre y deja ver en su interior un precipicio que es oscuro y profundo; el niño se puede caer y no salir nunca de allá, el cerro "se lo traga" (Hernández, Góngora y Rejón, 1998).

⁹ La comunidad de Yaxuná se ubica un kilómetro al suroeste de la zona arqueológica de su mismo nombre. Se trata de un pueblo de campesinos con una población menor a 500 habitantes (206 hombres y 227 mujeres, de acuerdo con el censo de 1990).

Como antecedente importante se sabe que los primeros contactos de la comunidad de Yaxuná con el trabajo arqueológico se remontan a la época del arqueólogo Sylvanus Morley, que encabezó los trabajos de la Institución Carnegie durante el Proyecto Chichén Itzá hacia 1924, pero después no hubo otra relación de este tipo, hasta que más tarde, entre 1986 y 1996, la Universidad Metodista del Sur de Dallas y la Universidad de Yale, financiadas por las Fundaciones SELZ, National Endowment for Humanities y la National Geographic Society de Estados Unidos, llevaron a cabo diversas investigaciones arqueológicas en la zona. Las excavaciones fueron supervisadas por el INAH, pero este instituto no había intervenido con un proyecto arqueológico propio.

Podría pensarse que este encuentro de la comunidad con los extranjeros significó, para la población local, el inicio de una nueva etapa de su integración al proceso turístico y sirvió como punto de mediación para lograr un cambio en el significado de los habitantes sobre su espacio arqueológico. Como resultado de este proceso, los yaxunenses manejan actualmente una idea propia, un proyecto turístico relacionado con lo que debería ser el desarrollo de su pueblo.

De tal forma que la capacidad del INAH y su ley como instrumento normativo del patrimonio cultural puso en peligro el proyecto turístico de los yaxunenses. En otras palabras, la entrada del proyecto mexicano fue percibida como un programa avasallador que "ponía en desorden" al patrimonio arqueológico y activó la resistencia de la comunidad al programa del INAH por la defensa de sus ideas de cambio.¹⁰

La resistencia de los yaxunenses a la restauración arqueológica presentó una evolución particular. En un principio, los pobladores manifestaron el rechazo a la presencia de los encargados del proyecto negándose a aceptar las primeras labores de restauración y más tarde, cuando el proyecto mexicano echó a andar, la organización del trabajo arqueológico enfrentó reacciones de resistencia entre los campesinos mayas.

¹⁰ El 92% de la población de Yaxuná considera que el sitio arqueológico tiene potencial turístico (Peniche, 1998).

Algunas opiniones explicaban la actitud de los naturales como consecuencia de la imagen negativa que tenían los mayas de Yaxuná acerca de los proyectos arqueológicos mexicanos, y que estos proyectos no permitirían dar cauce a las ideas de los mayas de Yaxuná sobre el modelo de desarrollo turístico de la zona arqueológica que beneficiaría a la población. Se pensaba que estas ideas habían sido difundidas en la comunidad de Yaxuná durante el contacto con los investigadores extranjeros hacía más de una década. El conflicto preocupaba a las autoridades del INAH y reforzaba la hipótesis sobre la influencia de los arqueólogos norteamericanos destinada a crear enfrentamientos entre los nacionales y la comunidad campesina de Yaxuná. La explicación del fenómeno sólo por sus causas externas no parecía ser suficiente para entenderlo, y tampoco para encontrar una relación cordial y justa con la comunidad durante la vinculación laboral que suponen las tareas de restauración.

La primera acción de los arqueólogos locales, tendiente a solucionar el enfrentamiento con la comunidad, fue difundir la labor del INAH mediante aquellas pláticas con material audiovisual.

Se pensaba que la desinformación de los campesinos sobre las leyes federales de protección al patrimonio cultural era una de las causas de su comportamiento. Al tener conocimiento de ellas estarían en posibilidad de interpretar la importancia de la labor institucional, cambiarían su actitud y llegarían a comprender que el patrimonio cultural debe protegerse y restaurarse para goce de todos los mexicanos.

La falta de efectividad de este procedimiento obligó a los responsables del proyecto a mantener una actitud flexible ante las demandas de la comunidad. Mediante acuerdos directos con la Asamblea Ejidal, máxima autoridad del pueblo, se otorgaba a los campesinos un margen de decisión sobre las condiciones del trabajo arqueológico, actitud que representaba un trabajo desgastante, un "estira y encoge" entre los intereses de ambas agrupaciones. Simultáneamente, se pensó en la necesidad de contar con un diagnóstico social de la problemática y conocer la dinámica

interna de la comunidad para establecer los contactos adecuados con ella. Fue así como empecé mi trabajo en Yaxuná.

Ya iniciadas las tareas, los pobladores no estaban de acuerdo con el sistema de contratación libre de peones, propuesto por el proyecto arqueológico nacional. Tampoco aceptaron la categorización del trabajo de albañilería por especialidades. Los pobladores determinaron que los arreglos con el INAH deberían resolverse en el ámbito de las instancias internas del poder comunitario (la asamblea ejidal) y las autoridades ejidal o municipal. Entre otras cosas, se acordó la participación directa del Comisario Ejidal como intermediario entre la representación del INAH y las personas empleadas en la restauración. Además, se pactó la contratación de todos los campesinos inscritos en el padrón ejidal de Yaxuná y que no se aceptaría como peón a ninguna persona que no viviera en la comunidad. Otros acuerdos se relacionaban con los horarios de trabajo, los sueldos y cargos.

De este modo, el avance del proyecto arqueológico se encontraba prácticamente en manos del pueblo, condición inédita en el INAH. Después de dos años de funcionamiento del proyecto nacional, la derrama económica en el pueblo de Yaxuná por la vía del salario había tranquilizado la situación, pero las dificultades alternaron con momentos de crisis y estabilidad que permitieron lograr una adecuación de los intereses de ambas partes como resultado de los acuerdos tomados en común.

En términos generales, la gente de Yaxuná piensa que tiene derecho a controlar su zona arqueológica y proyecta su futuro con el interés de alcanzar parte de los beneficios turísticos, desde esta perspectiva el significado de la zona arqueológica se relaciona con la obtención de nuevas fuentes de ingreso, recursos y empleo.

Vale la pena aclarar que el sentido de apropiación que tiene la comunidad de Yaxuná hacia su zona arqueológica no está relacionado únicamente con la obtención de ingresos por medio del comercio, sino también con la idea de sitio sagrado. La coyuntura que establece el mercado turístico

Izamal y Chichén Itzá, cuyos pobladores resignifican este patrimonio añadiéndole un carácter religioso católico al significado maya.

En otros casos de poblaciones con mayoría protestante, en cuyo territorio se encuentran edificios arqueológicos, la relación con éstos es menos evidente. Sin embargo, aún se mantiene el carácter sagrado de los sitios y de los objetos prehispánicos encontrados. En Yaxuná, que desde hace cuatro décadas tiene una mayoría de creyentes protestantes, un cazador fue secuestrado enfrente de un montículo cuando regresaba del monte con su presa, los *yuumtsilo'ob*, autores del secuestro, solo lo dejaron libre cuando el *jmeen* presentó una mesa de ofrendas donadas por los parientes del desaparecido.¹² En la zona arqueológica de Ekbalam, municipio de Temozón, dos ídolos prehispánicos de piedra se encuentran en poder de la minoría católica de la comunidad, son considerados como "los reyes de Ekbalam" a los cuales realizan rezos y novenarios.

En resumen, vemos que el significado sagrado de los edificios prehispánicos está latente en el pueblo maya, pero la deprimente situación económica en la que vive la población cercana a los sitios constituye una verdadera amenaza para el patrimonio cultural, como puede verse en las invasiones de ambulantes que se han presentado en diversas zonas arqueológicas. La demanda de la población por obtener ingresos a través del turismo arqueológico no significa que estén pidiendo el control económico de las zonas arqueológicas, sino que se les tome en cuenta en los programas para la adecuación de servicios turísticos en los sitios en los que sólo participan capitales privados y estatales. Aquí lo que limita la instalación de empresas comunitarias cercanas a los sitios es la falta de capital y el escaso apoyo del Estado para la obtención de créditos.

La polémica ocasionada por la Iniciativa de Ley que pretendía modificar la reglamentación del INAH aprobada en 1972, abrió un debate académico serio, con especialistas de diversas disciplinas del INAH y de fuera de éste,

¹² De acuerdo con la cosmogonía maya, los *yuumtsilo'ob* son dioses del monte que viven en los montículos prehispánicos. El *jmeen* es un sacerdote y médico maya que puede establecer comunicación directa con las deidades mayas.

y nos obligó a reflexionar sobre aspectos específicos del patrimonio, como la difusión. En diversos foros y artículos publicados sobre esta temática, se mencionaron dos aspectos importantes que son: la implementación de una política amplia de difusión social, que no sólo incluya pláticas para educar a la sociedad a utilizar este legado de manera respetuosa, sino que además se tome en cuenta la participación activa de las comunidades del entorno¹³ para involucrarlas en la responsabilidad de proteger el patrimonio cultural, de manera conjunta con el INAH. Otro aspecto del problema es la necesidad de proponer un cambio importante en la *currícula* de las escuelas de Antropología, para que se involucre a especialistas de diversas disciplinas en los proyectos arqueológicos con el fin de comprender mejor la relación entre el sitio que se interviene y su entorno social.¹⁴ De hecho, no es una tarea fácil la que enfrenta el arqueólogo y en ocasiones asume que, como académico, no le corresponde hacerla, prefiriendo que sean otros quienes desempeñen esa engorrosa gestión social de proteger los vestigios, viendo este aspecto ético de la profesión como algo lejano a su quehacer.

Las propuestas de difusión planteadas anteriormente son importantes para resolver problemas como los que he relatado —y que son cotidianos en el trabajo de campo de los arqueólogos—, pues son ellos los que se enfrentan a la comunidad como gestores del cambio social y económico que transita por la vía del turismo; como señala Jack Corbett “no hay nada en la carrera de Arqueología que prepare a un egresado para sentarse a negociar con presidentes municipales, regatear espacios con vendedores ambulantes u organizar cursos de capacitación para maestros de secundaria” (Robles, 1999: 14).

¹³ Al respecto véase el Programa de Educación Social para la Conservación del Patrimonio Cultural, planteado por la Coordinación Nacional de Restauración (*Diario de campo*, número 16: 33).

¹⁴ Existe una propuesta metodológica sobre Planes de Manejo y Planes Estratégicos para la conservación de los sitios arqueológicos. Ver Robles, 1999.

Su papel de restauradores y primeros agentes que establecen el inicio de un cambio social, generalmente es visto por la comunidad como represor; es necesario establecer relaciones con la comunidad antes de intervenir un sitio, y para esto hay que partir de un diagnóstico previo; también es urgente buscar alternativas de uso del suelo para aquellas áreas que, conteniendo vestigios arqueológicos, no podrán ser explorados ni mucho menos habilitados para la visita pública a corto y mediano plazos, siendo solo susceptibles de ser registrados. Debemos cambiar nuestra manera de hacer antropología. Debemos hacer antropología desde la interdisciplina.

Bibliografía

Bonfil Batalla, Guillermo

– 2003 "Nuestro patrimonio cultural, un laberinto de significados" en *Patrimonio cultural y turismo*, cuaderno número 3: 55-83.

Hernández, Concepción, Angel Góngora y Lourdes Rejón

– 1998 "Informe del rescate de Cauce, 1997" Mérida, Centro INAH Yucatán.

Instituto Nacional de Antropología e Historia

– 1995 *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas Artísticas e Históricas*, INAH México.

– 1999 "Programa de educación social para la conservación del patrimonio cultural" en *Diario de Campo*, número 16: 33.

Peniche G. Antonio

– 1998 *Diagnóstico para el desarrollo sustentable de Yaxuná, Yucatán*.
Fundación Cultural Yucatán, Mérida.

Quintal, Ella F.

– 2000 "Vírgenes e ídolos: la religión en manos del pueblo" en *Mesoamérica*, año 21, número 39: 287-304.

– Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Marta Medina, Beatriz Repetto, Lourdes Rejón y Margarita Rosales

– 2003 "*U lu'umil maaya wiiniko'ob*: la tierra de los mayas" en Alicia Barabas (coordinadora), *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio de las culturas indígenas de México*, Volumen 1, INAH, México: 291-366.

Rajsbaum, Ari

1998 "Religión y lugares sagrados entre los indígenas contemporáneos" en *Memoria del taller sobre derechos de los pueblos indios y patrimonio cultural*, CNCA/INAH, México.

Rejón Patrón, Lourdes

1997 "Chichén Itzá, vendedores ambulantes" Informe de investigación, Mérida, Centro INAH Yucatán.

– 2001 "Un sitio arqueológico como espacio sagrado y lugar de conflicto jurídico" en Esteban Krotz (coordinador), *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)/UADY, Mérida: 223-232.

– 2003 "¿Quiénes son los antiguos habitantes de Chichén Itzá?" en *Temas Antropológicos*, volumen 25, números 1 / 2: 5-30.

Robles García, Nely

1999 "El futuro del pasado" en *Diario de campo*, número 15: 13-15.

Sánchez Nava, Pedro Francisco y José Ignacio Sánchez Alaniz

2001 "Programa INAH-PROCEDE y la protección del patrimonio cultural" en *Diario de Campo* número 31: 18-19.

El Patronato y la Iglesia Yucateca (1821-1825)

En este artículo se describen algunas de las características que tuvo el Patronato Nacional en la región yucateca a partir de la independencia y de los primeros años de la república federal. La posición política y las actitudes asumidas por la jerarquía eclesiástica, en particular del último obispo español Pedro Agustín Estévez y Ugarte frente al ejercicio del patronato por parte del poder estatal es el tema fundamental que aquí se estudia.

La Iglesia a finales del siglo XVIII y mediados del XIX estaba siendo desplazada por una política de secularización sustentada en el proyecto reformista borbónico y en el liberalismo decimonónico que planteaba sustituir a la Iglesia en el control de las funciones sustantivas y limitar su poder económico e influencia política y social. Éste proyecto reformista ilustrado tenía su fundamento en el Regalismo de la monarquía española cuyos orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII.

Entendemos por Regalismo borbónico, al conjunto de los derechos o atribuciones que los reyes de España reclamaban en el orden eclesiástico y que comprendían: el derecho de presentación de los cargos eclesiásticos, el pase regio, y los recursos de fuerza. Uno de los derechos más importantes que se derivaron del regalismo era el Patronato Real o Regio Patronato que se originó en 1501 cuando el papa Alejandro VI dio a la monarquía española el derecho para intervenir en asuntos eclesiásti-

José E. Serrano Catzín

cos como cobrar los diezmos, construir iglesias, nombrar obispos, establecer límites parroquiales, etcétera. Así el Estado español tuvo facultades omnímodas sobre la Iglesia colonial (Rivera, 1988: 919, 925; Martínez, 1992: 151-152; Galeana, 1991: 8).

El reformismo borbónico implicó una modernización de la vida y de la sociedad. Su objetivo fundamental era un Estado absolutista con mayor control (Taylor, 1995: 88). En este sentido la modernización del siglo XVIII venida desde arriba tuvo objetivos "más claramente políticos que sociales". Equiparándose de esta manera al proceso modernizador del XIX.

Se buscaba esencialmente fortalecer a la Corona a costa de la Iglesia, lo que implicaba una secularización del poder político y un mayor anticlericalismo. Para Taylor, la política real no se propuso separar a la Iglesia del Estado, ni a la corona de la religión, sino tan solo de redefinir el papel del clero como guía espiritual y ejercer un mayor control sobre la iglesia institucional haciéndola menos independiente. Esto es precisamente lo que van a pretender los constitucionalistas gaditanos y liberales decimonónicos.

Apenas concluida la independencia, uno de los problemas más importantes a los que se enfrentará el nuevo Estado Mexicano es el del Patronato. Éste influirá en las relaciones Iglesia y Estado durante la primera mitad del XIX. Ruiz Guerra (1998: 413-414) ha planteado al respecto que en marzo de 1822 la jerarquía eclesiástica en México informó oficialmente a la Regencia que:

[...]con la independencia, en México había cesado el uso del Patronato que había sido concedido a los reyes de España. Por lo tanto, en su concepto, se hacía necesario obtener una nueva cesión de ese derecho por parte de la Santa Sede. Ante tal postura, y la significación que esto tenía, entre los políticos y juristas mexicanos se desarrollaron dos corrientes: una que creía necesario el concordato entre el Estado mexicano y el Papa, y otra que no lo creía así. En este segundo grupo hubo, a su vez, debido a la existencia de diferentes escue-

las de interpretación al respecto, tres posiciones. Una era de los que consideraban el Patronato como algo implícito en la soberanía del Estado. Otra era la de los que lo veían como una consecuencia de los derechos del Estado como fundador o dotador de iglesias. Una tercera era la que consideraba que el Estado mexicano detentaba legítimamente los derechos de regalía que había poseído el rey de España.

Y continúa diciendo el autor que:

El 21 de junio de 1823 fue emitido el dictamen general de la Comisión de Patronato del Congreso. Este texto fue retomado por el Congreso Constituyente y refrendado el 8 de marzo de 1824. En él se asienta el derecho de las autoridades temporales de participar en el gobierno y la administración de la Iglesia y que la intervención papal en el asunto era una mera formalidad declaratoria de "derechos anteriores" a ella misma. Tal pronunciamiento desató una polémica de importantes implicaciones políticas y sociales.

Por su parte Martínez de Codes (1992: 151-171), en un estudio que nos aporta más elementos de comprensión de este problema escribe que el Patronato era una institución de tipo regalista que pretendió someter a la Iglesia y reducirla a un ámbito privado sin presencia en la vida pública y política.

En la primera mitad del siglo XIX, nos dice la autora mencionada que, el Patronato Nacional es, pues, el Regio Patronato Indiano una vez incorporado al derecho de las nuevas naciones independientes. Por su parte, la primera generación de liberales mexicanos que llegan al poder "pretenden heredar de los regalistas galicanos [reformistas borbónicos dieciochescos, y liberales gaditanos de 1812-1814 y 1820-1821] la práctica del "Real Patronato de Indias", es decir, un control absoluto sobre la Iglesia Católica que va mucho más allá del "derecho de presentación" (Martínez, 1992: 153). En la práctica, el Patronato, se caracterizó por un Estado que:

Ejerce el Patronato con la cooperación tácita del clero y la resignación tácita de Roma. Los nuevos Estados que pretenden convertirse en patronos legítimos no eran el monarca paternal, sino las elites liberales y también conservadoras que quieren utilizar en su propio provecho la fuerza y la riqueza de la Iglesia católica [...]El nuevo Estado reclamará el Patronato no para proteger a la Iglesia, sino para utilizarla y controlarla, [...]Cuando los legisladores hablan de "reformular" entienden cambiar radicalmente la disciplina eclesiástica y la situación material del clero[...] Restaurar la Iglesia primitiva significa, de hecho, hacer de la Iglesia un departamento del Estado, y de los clérigos, sus funcionarios.

Tomando como marco referencial los planteamientos que caracterizan al Patronato en las primeras décadas del siglo XIX, y las actitudes y las posiciones políticas de los actores en torno a él, pretendemos en este artículo estudiar las características y/o particularidades que tuvo en la región yucateca. Así como también nos interesa conocer cuales fueron las reacciones de la jerarquía eclesiástica y de las facciones políticas. Hasta ahora este tema ha sido poco estudiado para Yucatán, el único texto que trata algunos aspectos generales es el de Anne Staples (1976: 80-81), pero por ser un estudio con enfoque macrohistórico, no se detuvo a analizar las particularidades del Patronato en la región.

El Patronato en Yucatán durante la Regencia Imperial 1821-1823

Después de la independencia, el gobierno surgido de ésta tomó cierto interés en resolver el problema que le presentaba el Patronato. Desde octubre de 1821 la Junta Gubernativa y la Regencia promovieron "El acercamiento a Roma para el arreglo del Patronato en general, y particularmente de la provisión de vacantes tanto episcopales como de los demás beneficios inferiores" (Medina, 1965: 40).

El Gobierno estaba en la mejor disposición de entablar un buen arreglo y llegar a concretar acuerdos importantes con la Santa Sede y la curia romana. Y así se lo hizo sentir al Arzobispo Metropolitano, el cual asumió la decisión del Provisor, de la Junta de Censura eclesiástica, así como del Cabildo Metropolitano sobre el Patronato, y quedó establecida la posición del clero de que:

[...] respecto a que con la independencia de este imperio notoriamente ha cesado el Real Patronato concedido por los Sumos Pontífices a los reyes católicos de Castilla y León, esta junta es de sentir que por derecho devolutivo ha recaído en los ilustrísimos señores diocesanos la potestad de proveer los beneficios eclesiásticos, dando previamente noticia de las elecciones al gobierno para que siendo las personas electas, gratas y de su satisfacción y confianza, y no ofreciéndole nota alguna que oponerles, procedan los ilustrísimos señores diocesanos a la institución y colación [...]¹

La Regencia y Junta Gubernativa aceptaron de buen modo. Pero, la cuestión no quedó allí, sino que el Arzobispo de México Pedro Fonte estaba interesado porque se reunieran en la capital de México, los obispos o representantes de todas las diócesis del territorio mexicano, para darle más peso a esta decisión y tratar otros asuntos de relevancia. Esta Junta Interdiocesana se celebró en marzo de 1822. A ella asistieron representantes y obispos de siete diócesis (Puebla, Valladolid, Guadalajara, Oaxaca, Monterrey, Durango y Sonora) la posición adoptada por ella fue que:

[...] en cuanto al Patronato opinaron conformarse con las consultas de la Junta eclesiástica de Censuras de este Arzobispado y del Venerable Cabildo reducidas a que por la independencia del Imperio cesó el uso del Patronato que en sus Iglesias se concedió por la Silla Apostólica a los reyes de España, como reyes

¹ Colección Eclesiástica Mexicana, I, 1834: 14-16, citada en: Medina, I, 1965: 40.

de Castilla y León; que para que lo haya en el Supremo Gobierno del Imperio sin peligro de nulidad en los actos, es necesario esperar igual concesión de la misma Santa Sede. (Cuevas, 1928: 119, citado en Medina, 1965: 44).

Como se puede ver, la determinación de la jerarquía fue que el patronato era una concesión y no un derecho inherente a la soberanía de los nuevos Estados emanados de la independencia. Esta concepción chocará con la propuesta de los poderes estatales que planteaban lo contrario (Ruiz, 1998: 413-414).

Ningún representante de Yucatán asistió a esta junta, ni de las otras diócesis de la Provincia de Guatemala, comprendida la de Chiapas, que entonces pertenecían todas a México. Medina Ascensio escribe que no se sabe con certeza la razón por la que en la lista de individuos que se presentó al señor provisor y presidente de la Junta, Félix Flores Alatorre no se encontraban los representantes de estas diócesis. Probablemente dice "porque fue difícil ponerse en comunicación con ellas" (1965: 43).

Creemos que ésta es una opinión poco convincente. La información localizada hasta ahora en el Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán nos aporta elementos de análisis para decir que la Regencia Imperial pidió al obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte que nombrase un representante a la Junta Interdiocesana. En su respuesta de octubre 31 de 1821, el obispo comunicó haber nombrado a Angel Alonso de Pantiga, canónigo de la catedral de Puebla, originario de Campeche y quien fuera su secretario en la diócesis de Yucatán.² Sin embargo, al parecer éste no asistió a ella, porque no vemos su nombre y firma en las Actas de la Junta.³ Lo que sí

² El obispo Estévez y Ugarte a la Regencia, Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán (AHAY), Oficios y decretos 1820-1823, volumen 9, foja 1.

³ Colección Eclesiástica Mexicana (CEM), I, 1822: 2-3, <http://biblio2.colmex.mx/bibdig/ecles001/base2.htm>; AHAY, Oficios y decretos 1823-1824, volumen 10, foja 1.

nos queda claro es que la diócesis de Yucatán no participó en las discusiones de la Junta Interdiocesana, pero no por la razón que menciona el autor antes citado.⁴

Lo anterior significa que Estévez y Ugarte y su clero estuvieron algo alejados de las decisiones importantes y de la posición política radical de la jerarquía eclesiástica del centro y norte del país frente al Patronato.⁵ Él evitó entrar en conflictos y enfrentamientos con el poder estatal. Ésta será la conducta que seguirá en los años de su administración episcopal hasta

⁴ Ante la ausencia del clero yucateco en la mencionada Junta Interdiocesana, y tal vez como una estrategia de la jerarquía eclesiástica de evitar divisionismo y diferenciación en cuanto a las medidas tomadas, y más aún de mantener la unión entre los preladados y clero de la Iglesia mexicana que habían jurado la Independencia, y de los que Estévez fue uno de ellos, el Cabildo Eclesiástico del Arzobispado de México, de quien la diócesis yucateca era sufragánea envió al obispo las *Actas* en el año de 1823, en que le comunicaba: "[...]para que si lo tiene a bien se pueda uniformar esa Iglesia con las demás de la Nación." Comunicación del Cabildo Catedral del Arzobispado de México al obispo de Yucatán, AHAY, oficios y decretos 1823-1824, volumen 10, foja 1. No creemos que las disposiciones o resoluciones tomadas respecto del Patronato consignadas en la mencionada Junta tuvieran influencia en la posición política y eclesiástica del obispo Estévez y su concepción del patronato. Éste ya había definido su posición desde el año de 1821. Recordemos que él apoyó desde el principio el Plan de Iguala y juró la Independencia de inmediato. Él comprendió que Iturbide y su plan proponían salvar a la Iglesia y proteger la religión católica dentro de un nuevo orden constitucional (Del Arenal, 1998: 73-91).

⁵ En la Memoria de Justicia del año de 1835 se dice lo siguiente: "Es muy notable, que poco después varios de los mismos preladados, como los obispos de Yucatán, Oajaca, Sonora, los Vicarios capitulares de Chiapas y Valladolid, apartándose del dictamen que a nombre de sus respectivas iglesias habían emitido sus enviados a dicha Junta, convinieron en que debía continuar en la nación el derecho y uso del patronato[...]" Como ya hemos mencionado, la Iglesia de Yucatán estuvo ausente de la toma de decisiones del resto de los obispos que se reunieron ese día en la capital del país y por tanto no participó en los debates que se dieron al respecto. No podemos dar mucho crédito a lo que el autor de la Memoria escribe, pues de hacerlo, faltaríamos a la verdad histórica y nada más grave que atribuirle a Estévez y Ugarte el cargo de disidente o desobediente a la disciplina eclesiástica y de los cánones y leyes de la Iglesia de las cuales era un estricto observante. En nuestra opinión, el obispo Estévez no apoyó incondicionalmente que el Patronato era un derecho inherente a la soberanía estatal, sino más bien que a falta del rey o del poder central absoluto que era en quien recaía éste, regresaba por derecho devolutivo a los preladados tal y como lo establecían los cánones de la Iglesia. Es de esta manera como él actuó en consecuencia y nombró junto con el poder estatal a los curas párrocos y prebendados eclesiásticos en 1824 (Memoria, 1835: 19).

su muerte en mayo de 1827.⁶ El mismo año de su deceso se inaugura un período de conflicto entre las elites federalistas, centralistas, y clericales por la lucha del poder episcopal y control de la diócesis. En otra parte de un trabajo más amplio de tesis doctoral sobre las relaciones Iglesia y Estado desarrollamos este tema. Por ahora nos interesa estudiar cual fue la posición política que adoptó el obispo ante el complejo problema del Patronato. En nuestra opinión Estévez y Ugarte asumió una actitud prudente y moderada en sus relaciones con los nuevos gobiernos.

En Yucatán, durante el periodo de Regencia Imperial (1821-1823), fue enviado para administrar y gobernar la Península el mariscal de campo don Melchor Álvarez. Este tenía ordenes precisas de poner en vigencia el Plan de Iguala⁷ y los Tratados de Córdoba, así como de reformar el gobierno de la provincia. La actitud del primer gobernante del periodo independiente, y jefe político de la provincia, Melchor Álvarez, fue de mucho tacto y prudencia frente al ejercicio del Patronato para no entrar en conflicto con las elites políticas y con la Iglesia.

⁶ Una descripción de Estévez y Ugarte nos la proporciona Justo Sierra O'Reilly, quien tenía de 12 a 13 años cuando lo conoció. Sierra O'Reilly nació en 1814 y Estévez y Ugarte murió en 1827. Dice: "lejos de procurar competencias a la autoridad real, por el contrario, todo su afán y estudio fue siempre evitar las ocasiones de discordia, llevando su complacencia tal vez hasta más allá de lo que podría considerarse conveniente[...]. La conducta del Sr. Estévez fue idéntica en todas ocasiones, no obstante que en la larga duración de su gobierno (veinticinco años: 1802-1827) tuvo que tratar muchos y muy delicados negocios con diferentes gobernadores, de todos genios, opiniones e inclinaciones. El sistema de conducta que se había propuesto observar en todas las emergencias posibles, libró a él personalmente y a su jurisdicción y autoridad, de más de un conflicto severo. Es verdad que alguna vez no se tuvo en cuenta su bondadosa deferencia y se llevaron las cosas hasta el término, acaso de abusarse de su carácter; pero ese prelado eminente prefería la paz de su Iglesia a toda consideración y miramiento por su persona" (Sierra O'Reilly, "Galería biográfica...", en *Registro Yucateco*, IV, 441-444, citado en: Rubio Mañé, 1971: 14).

⁷ Este Plan proponía salvaguardar y proteger la Iglesia y la religión católica de los ataques que de nuevo comenzaban los decretos expedidos por las cortes españolas fundamentadas en la Constitución Gaditana. Así en su artículo 1º declara la religión católica religión del Estado; en el 14º garantiza los "fueros", propiedades o "preeminencias" de los elementos del clero regular y secular; y el 16º otorgó al ejército trigarante la misión de conservar a "la religión católica, apostólica, romana, cooperando por todos los medios que estén a su alcance, para que no haya mezcla alguna de otra secta y se ataque oportunamente los enemigos que puedan dañarla" (Del Arenal, 1998: 77).

Como era de esperarse de un experimentado militar y gobernante, primero recurrió a la Diputación Provincial, tradicional órgano de gobierno y administración en la provincia y a las leyes vigentes para adoptar una posición hacia este problema. Hemos localizado una información valiosa y útil que nos muestra cómo fue la participación de los actores políticos involucrados en este complejo proceso.

En las diligencias efectuadas para el cambio del párroco Santiago Conde, del pueblo de Kimbilá en el centro-oriente del estado, con Atanasio Febles de Ticum al sur en 1822, vemos que se requería la anuencia del vicepatrón de la Iglesia o representante del poder civil. El obispo Estévez y Ugarte a quien le correspondía dar la colación canónica o el derecho a poseer y usufructuar un beneficio eclesiástico, según los cánones y leyes del concilio tridentino, informó al jefe político Melchor Álvarez para que procediese a autorizar y sancionar dicha permuta, del mismo modo de como se venía haciendo desde el período colonial.⁸

Pero, en su respuesta al obispo, en 26 de abril de 1822, Melchor Álvarez dijo que al estar pendiente la cuestión del Patronato, y en tanto se celebraba un concordato o se resolvía el asunto del Patronato, no podía tomar una decisión inmediata en los casos "graves" sin antes oír el Consejo de las Diputaciones provinciales, tal y como señalaba el decreto de 26 de junio de 1813, artículo 15º que dice: "que los jefes políticos en los casos señalados y graves, oigan el consejo de las Diputaciones Provinciales [...] a fin de que me esponga lo que le ocurra, y yo pueda tomar las disposiciones convenientes, dándole a la materia la mayor ilustración posible".⁹

⁸ El Patronato Real indiano en la práctica había abarcado su intervención en la administración de parroquias, en el gobierno de las órdenes religiosas, en la reglamentación del pago del diezmo, en la solución de los problemas de jurisdicción eclesiástica y en los conflictos entre cabildos y obispos. Además no sólo había aprobado la circulación de decretos eclesiásticos, sino que en ocasiones exigió su corrección (Vázquez, 1998: 96).

⁹ Permuta de los párrocos don Santiago Conde, de Kimbilá, con el de Ticum, don Atanasio Febles, AHAY, Arreglos Parroquiales, 1822, expediente 36, volumen 2, fojas 3-3 vuelta; otros expedientes interesantes son: permuta de los curatos de Los Ríos con La Palizada, 1822, expediente 37; Acanceh con Maní, 1822, expediente 38; Dzitas con Cenotillo, 1823, expediente 40; Halachó con Muna, 1825, expediente 42; Tecoh con Halachó, 1834, expediente 58; Tixcaltuyú con Izamal, 1834, expediente 59. La mayoría de estas permutas se efectuaban por problemas y conflictos del cura con los indígenas y vecinos de los pueblos de Yucatán.

Sin embargo, la Diputación Provincial, en 29 de abril de 1822 dijo al jefe político que: "Por ser un punto de difícil resolución", se pasaba al obispo para que diera su opinión, "por estar versado en los dos derechos canónico y civil". Quiere esto decir que no había en el importante órgano de gobierno provincial una persona preparada o formada para emitir un dictamen sobre el asunto que se ventilaba, o bien era una estrategia utilizada por los diputados para sondear cuál era la posición del obispo al respecto. Nos inclinamos a creer que fue esto último como vamos a ver más adelante en el dictamen que emitieron los diputados, sacerdote Manuel Jiménez Solís y el experimentado político Manuel Argaiz.

El obispo Estévez y Ugarte en su respuesta a la Diputación Provincial del 30 de abril del año antes mencionado dijo que en las decisiones canónicas no se adelantaba a prevenir el juicio de la Iglesia, y que también era "justo no hacerlo a las del Soberano Congreso", y que a falta del Patronato "[...] los Beneficios curados, y no curados quedan en su libertad para q[u]e el colador ordinario los confiera según los cánones y Santo concilio, p[or] lo que no habrá nulidad alguna si se da colación a quien se presente con los debidos requisitos". De igual modo reconoció la facultad que tenía el poder estatal para nombrar a curas párrocos y prebendados catedralicios, y escribió a la Diputación Provincial:

[...] he creído q[u]e sin agravio de la potestad civil, ni del d[e]r[ech]o de la Mitra se podrá dar la Colación a los que presente la Reg[enci]a del Imperio, y aun a presentación del S[eñ]or Jefe superior Político; como se presenta al S[eñ]or Cap[itán] G[ene]ral la terna de los opuestos a Capellanías de Ejercito, y con su auencia dar también la Colación en las permutas: Es lo que siento, salvo determinación superior.¹⁰

¹⁰ Permuta de los párrocos don Santiago Conde, de Kimbilá, con el de Ticum, don Atanasio Febles, AHAY, Arreglos Parroquiales, 1822, expediente 36, volumen 2, fojas 3 vuelta-4.

Como se puede observar, Estévez en ningún momento mencionó que el Patronato era un derecho inherente a la soberanía de la nueva Nación mexicana, como sí lo van a señalar los miembros de la Diputación Provincial. Tampoco dijo que era una concesión dada por la Iglesia de Roma a los monarcas católicos, pero por lo que puede inferirse él declaró la inexistencia o ausencia del Patronato Real al consumarse la separación o independencia de España. Por tanto lo ejercerían él y los demás obispos ordinarios de las diócesis por las leyes canónicas y concilios.¹¹

Los planteamientos de Estévez y Ugarte sobre el Patronato, fueron objeto de crítica y debate por los diputados comisionados de la Diputación Provincial, Jiménez Solís ("Padre Justis") y Manuel Argaiz, quienes en su dictamen de 2 de mayo de 1822 fueron al grano, y plantearon que el origen y naturaleza del patronato era un derecho "propio y peculiar de la potestad temporal, y no una concesión, o privilegio de la autoridad espiritual de la Iglesia como erradamente se empezó a opinar desde el [ilegible en el original] descubrimiento de las falsas decretales que trastornaron la verdadera disciplina de la Iglesia".¹²

Para fundamentar sus afirmaciones se remitieron a la historia eclesiástica así como para demostrar que el ejercicio del Patronato residía en el poder civil. Sobre los concordatos y bulas pontificias sobre el Patronato decían que "solo deben mirarse como declaratorio del d[e]r[ech]o que los príncipes tienen del pueblo a quien representan, y no como una concesión emanada de la autoridad eclesiástica". Finalmente llegaron a la conclusión que no nos sorprende, pues estaba imbuida de ese regalismo borbónico dieciochesco y del liberalismo gaditano de principios del siglo XIX:

¹¹ Esta actitud de Estévez la vamos a ver en esta etapa de transición de la Regencia Imperial a la República Federal. Más adelante hacemos un análisis del interesante informe que envió al Ministro Manuel de Herrera en 1822, con motivo de uniformar criterios para elaborar las Instrucciones que el gobierno mexicano debía dar al representante diplomático ante la Santa Sede.

¹² Permuta de los párrocos don Santiago Conde, de Kimbilá, con el de Ticum, don Atanasio Febles, 1822, AHAY, Arreglos Parroquiales, expediente 36, volumen 2, foja 4.

Además conforme al derecho canónico todo el que funda; y dota una Iglesia tiene sobre ella el d[e]r[ech]o de patronato. Y siendo evidente que los pueblos la han enriquecido con sus caudales, y también con la jurisdicción que ejerce fuera de las causas puramente espirituales, y de conciencia, y otros privilegios, es in[n]egable que el patronato universal corresponda a la nación. Soberana en su territorio, y por voluntad suya a su gobierno q[u]e en esta parte la representa: Y habiéndose felizmente separado la Nación Mejicana, de la española, y declarándose independiente y soberana, sería contrariar esta Soberanía, no reconocer en ella, y su gobierno el patronato que en todos tiempos han ejercido en las demás naciones, sus autoridades civiles supremas, y en su consecuencia y de lo que disponen las leyes, debe indudablemente reconocerse al Ex[celentísi]mo. Sor. Gefe Superior político p[or] vicepatrono en esta provincia, del mismo modo que lo era el nombrado p[or] el gobierno Español.¹³

Con esta declaración se adelantaban al gobierno imperial que había propuesto esperar firmar un concordato con la santa sede como ya mencionamos. Este dictamen se hizo saber al jefe político Melchor Álvarez, quien lo consideró pertinente, y en 9 de mayo de 1822, aprobó la sustitución de los curas párrocos pero siempre cuidando las formas y lealtad a la regencia. De este modo lo aprobaba "con calidad de por ahora y mientras se decide lo perteneciente al Patronato por las Supremas autoridades de la nación".¹⁴ Días después, el 15 de mayo, el obispo dio la colación canónica a los curas mencionados.

Entonces en la práctica, la actitud y la posición del emperador Iturbide es vacilante. Como ya vimos, este asunto no iba a resolverse pronto, y el mejor ejemplo fue la negativa de nombrar a los prebendados del cabildo catedralicio, hasta en tanto no se acordara un concordato o resolviera el patronato con la santa sede.

¹³ Permuta de los párrocos don Santiago Conde, de Kimbilá, con el de Ticum, don Atanasio Febles, 1822, AHAY, Arreglos Parroquiales, expediente 36, volumen. 2, fojas 4-4 vuelta.

¹⁴ Permuta de los párrocos don Santiago Conde, de Kimbilá, con el de Ticum, don Atanasio Febles, 1822, AHAY, Arreglos Parroquiales, expediente 36, volumen 2, foja 5.

El cabildo eclesiástico de Yucatán durante este periodo y hasta la República Federal no tenía los suficientes prebendados, sus piezas vacantes ascendían a cuatro de ocho que era necesario cubrir lo más pronto, pues sus integrantes eran ya viejos y achacosos, y algunos estaban enfermos y prontos a morir.

Así entre enero de 1822 hasta enero de 1823, a pesar de las reiteradas peticiones del obispo al emperador con la recomendación y propuesta de Melchor Álvarez para proveer las vacantes de su cabildo en clérigos idóneos, no se logró eso a pesar de que era necesario y urgente hacerlo, tanto por la cura de almas y el culto religioso, así como por los méritos de los candidatos a llenar esos lugares.¹⁵

¹⁵ Tenemos algunos ejemplos relevantes como el del cura párroco de Umán, Ignacio Manzanilla, teólogo, capellán honorario, consejero y examinador sinodal del obispado y de quien el obispo decía que los "[...]delicados y honoríficos encargos ha sabido s[iem]pre desempeñar con el asierto, honor, y decoro debidos, q[ue] lo han hecho acreedor a mi particular estimación [...] con hechos positivos tiene acreditada su decidida adhesión, amor, respeto, y lealtad a la imperial Persona y sagrados derechos de vuestra Augusta Majestad, repeliendo con firmeza todas opiniones y doctrinas, directa o indirect[ame]nte opuestas a la fidelidad q[ue] hemos jurado; y conservando esta preciosa virtud en los corazones de mas de ocho mil personas de que se compone su feligresía, habiendo sido estas las q[ue] después de la Capital proclamaron y juraron nuestra gloriosa Independencia en medio de las mayores demostraciones de júbilo; de suerte q[ue], en aquellas no se conoció la menor duda, devida esta laudable conducta a sus incesantes desvelos, persuasiones y ejemplo. La literatura, irreprehensible conducta, hospitalidad, generosidad, política, trato afable, y demás virtudes de este Ec[lesiást]ico le han proporcionado la general estimación y aprecio de todos indistintamente."

"Por todo lo expuesto y demás méritos q[ue] tiene contraídos este fiel Ciudadano Ec[lesiást]ico, lo considero acreedor a q[ue] V[uestra] M[ajestad] Y[mperial] se digne derramar sobre él un rasgo de su clemencia premiando sus servicios con una de las plazas vacantes de este Cabildo Ec[lesiást]ico, y con las gracias y honores, o distinciones q[ue] fuesen de su Imperial agrado, y justificación. El Obispo al hacer esta especial súplica y recomendación, tributa a la Imperial persona de V[uestra] M[ajestad] los omenajes de su alta consideración y respeto pidiendo al Todo Poderoso, guarde su importante vida dilatados y felices años." Pero las respuestas de su Majestad Imperial eran las mismas: "[...]ha tenido a bien S[u] M[ajestad] Y[mperial] resolver se tenga presente al interesado pa[ra] cuando llegue el caso de la provisión de p[ie]zas Ec[lesiást]icas"; "No ha recaído sobre este asunto resolución alguna p[or] estar pendiente el punto sobre Patronato"; "Suspéndase h[as]ta, la conclusión del punto pend[ien]te Sobre Patronato"; "Presente pa[ra] q[uan]do esté en aptitud de proveer prebendas". Archivo General de la Nación (AGN), Justicia Eclesiástica, volumen 12, 1822-1823, legajo 4, fojas 323-327; para otros casos similares véase el volumen 12, 1822, expediente 322, fojas 316-322; el volumen 13, legajo 4 1822, fojas 81-86; el volumen 14, 1822, legajo 4, fojas 312-314.

Nos parece interesante la posición política adoptada por la Diputación Provincial al respecto: difería con la del obispo como ya vimos, y más aún con la de la Junta Interdiocesana (Ruiz, 1998: 413-414). Poco después, en el Congreso Constituyente de 1824, vamos a encontrar una posición similar entre los diputados yucatecos, que sin duda se relaciona con las diversas corrientes políticas e ideológicas que surgieron en esos años entre los intelectuales y políticos mexicanos (Reyes, 1957: 275-318; Ruiz, 1998: 413, 420).

Esto significó que la autoridad política estatal y administrativa que era la Diputación Provincial y en particular el jefe político durante el Imperio, asumieron el derecho de patronato en casos como las permutas, la provisión de curatos, la división territorial de la ciudad de Mérida, etcétera, porque en otros casos se reservaba al Gobierno de la Regencia Imperial como fue el de nombrar prebendados al Cabildo Eclesiástico.

No obstante la posición de la Diputación Provincial, la del jefe político era algo dubitativa y al parecer mantenía cierto temor a asumir la posición de vicepatrono de la Iglesia por no haberse establecido todavía un concordato, ni arreglos sobre el Patronato con la Santa Sede, y no haberle conferido dicha facultad el Gobierno de la Regencia, sino que su actitud estaba normada por el dictamen emitido por la Diputación Provincial. Así lo menciona su oficio al obispo Estévez en 8 de julio de 1822, donde reconoce que fue la necesidad y la utilidad, no la ley, ni tampoco orden o mandato superior, lo que le obligó a ejercer o asumir algunas actitudes de urgencia y prontitud relativas al Vicepatronato Real, las cuales estaba desempeñando de manera interina: "[...] p[ro]presunciones y reflexiones de congruencia, y pública utilidad [...] [...]".

Esta actitud en el jefe político también se observa en el asunto de las rentas eclesiásticas, que era una cuestión algo delicada porque se trataba nada menos que de las fuentes de subsistencia, riqueza y poder del clero local por medio de lo que ejercía alguna influencia en la sociedad yucateca.

A pesar de las reservas y dudas sobre su intervención como vicepatrono real en la cuestión financiera de los fondos de fábrica de la Iglesia, decidió hacerlo fundamentándose en el artículo 183 de la Real Ordenanza de Intendentes de 1786 que lo facultaba a intervenir y tomar a su cargo:

[...] las referidas cuentas, y mandar tenga la instrucción q[u]e detallan las determinaciones q[u]e V[uestra] S[eñoría] Y[lustrísima] me cita, en obsequio del pronto curso de los negocios públicos, principalm[en]te el de nuestro caso que incluye los respetables intereses tanto del gobierno, a través de la Hacienda Pública, como del clero por basar en ellas en parte su sostenimiento.¹⁶

En suma, durante el resto de la década de 1820 y las siguientes, los privilegios y fueros eclesiásticos, especialmente la relación de la Iglesia con el Estado como menciona Costeloe, fueron objeto de debate y crítica (Costeloe, 2000: 50). Aunque en el caso de Yucatán no hemos encontrado connatos de violencia y agresión por este motivo hacia la institución eclesiástica, sí hubo en las elites políticas algunas voces discordantes en contra del clero, y aún dentro del clero mismo.

La posición política del obispo Pedro Agustín Estévez y Ugarte con respecto al Patronato

En el apartado anterior tal vez no quedó del todo claro la actitud política y religiosa del obispo ante el Patronato. Aquí intentamos despejar algunas dudas basándonos en un informe dirigido al Ministro de Relaciones Exteriores, Manuel de Herrera, quien en cumplimiento del decreto dado por el Congreso General de 1822 sobre las instrucciones que debía llevar el en-

¹⁶ Comunicación del capitán general y jefe político superior Melchor Álvarez a Estévez y Ugarte sobre el ejercicio del Patronato en los asuntos de cuentas eclesiásticas y de hacienda pública, Mérida 8 de julio de 1822, AHAY, Oficios y decretos, 1822-1827, volumen 11, foja 2.

viado de México a Roma para tratar los asuntos eclesiásticos, pidió a los Obispos y arzobispos mexicanos sus opiniones.¹⁷

En este documento escrito el 6 de julio de 1822, el obispo planteaba en principio el reconocimiento de la autoridad indiscutible del Papa como cabeza de la unidad de la Iglesia católica, y del cual hizo una férrea defensa y criticó a las corrientes jansenistas, regalistas y opuestas al dogma católico que buscaban la inestabilidad y deterioro de las buenas relaciones armoniosas con los poderes estatales. Se inclinó por establecer relaciones políticas conciliatorias con la Santa Sede:

Siendo esencial a la unidad de la Iglesia la unión de todo católico al centro de ella el Sumo romano Pontífice, reconocido desde San Pedro por su cabeza visible, por todos los padres de todos los siglos, es necesario q[u]e todos los obispos tengamos expedito el recurso a Roma para las dudas y peligros en que reconozcamos la fe y la Iglesia, y se soliciten las dispensas, en los casos reservados a la Silla Apostólica: Justísimamente es el padre común, y se ha pretendido, singularmente del partido orgulloso del Jansenismo cortar toda comunicación con el padre de todos y de los hermanos, con el hermano mayor y superior: Se han excogitado termitos, Regio exequátur passe etc. haciendo sospechosa su autoridad: se lee con sentim[ien]to q[u]e más expeditas tiene su potestad el Papa en los Estados protestan. y turcos q[u]e en los Reyes católicos: Lejos de nosotros tal oprobio, y acábese esta colición de sacerdocio e imperio, ardid como espresa el Yll[ustrísim]o Bosuet del enemigo pa[ra] hacer odioso uno, a otro y destruir ambos, siendo cierto que tanto tendrá de estabilidad el Reyno cuanto de honor el sacerdocio.¹⁸

¹⁷ Este informe manuscrito aunque no lleva al final nombre, ni firma que lo identifique como de la autoría del obispo Estévez y Ugarte, se lo hemos atribuido a él por el inconfundible estilo personal en que está escrito. Los problemas acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado antes y después de la Independencia, la fuerte defensa del papado y su fuerte crítica a los jansenistas; la fórmula propia, respetuosa y personal de dirigirse a un funcionario del gobierno; también hace referencia al Patronato y a las dispensas matrimoniales que estaban reservadas a sus facultades como prelado de la Iglesia yucateca; la fórmula de despedida típica de los documentos que acostumbraba enviar a personas o instituciones oficiales, en este caso al Ministerio de Relaciones Exteriores, así como también la fecha en que fue escrito, son algunos indicios de su autoría. Informe del obispo Estévez y Ugarte al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos Manuel de Herrera, 6 de julio de 1822, AHAY, oficios y decretos 1822-1827, volumen 11, foja 2.

¹⁸ Informe del obispo Estévez y Ugarte al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos Manuel de Herrera, 6 de julio de 1822, AHAY, oficios y decretos 1822-1827, volumen 11, foja 1.

Para justificar su actitud tomó como punto de partida la buena relación y armonía entre ambas potestades en tiempos coloniales, y defendió su propuesta de que así debían mantenerse durante el nuevo régimen. Pero, consideró importante y necesario para reafirmar las buenas relaciones un concordato con la Santa Sede:

[...] Los Papas han colmado de gracias y tesoros a los Reyes de España, porque no sucederá lo mismo en América tan favorecida de inmemorial, no por patronato, sino p[or] una especie de devolución los Reyes han presentado los obispados dejando las elecciones tan expuestas como vemos a partidos, intrig[as] y cohechos: Así se puede impetrar de su Santidad reservándole la institución canónica y Bulas, con la mesada acostumbrada. Igualmente se puede impetrar para la presentación de canónigos y Beneficios curados dejando la colación canónica institución y demás a los obispos: Se puede asimismo impetrar una cuota moderada sobre los d[ie]zmos, [...] Las propuestas de Canónigos y demás, pueden hacerlas los obispos al Emperador [Iturbide] p[or] escala y méritos, y las de oposición y concurso según se han hecho[...].¹⁹

Sobre el reconocimiento de la Independencia por parte del papa, menciona que no duda que hallará dificultades el pontífice en la corte de España por la oposición de ésta para reconocerla pero “Teniendo dos personas, terrena y celestial, bajo ésta puede reconocernos por hijos, especialmente adictos a la Iglesia y sus intereses, omitiendo para tiempo más tranquilo reconocer el Principado Terreno”.

Y concluyó de la siguiente manera: “Este es solo un pensam[en]to, si faltan algunas prevenciones, como fácilmente se habrán quedado, y si éstas no agradan, defiero al juicio más recto de los prudentes, y sea esto solo muestra de afecto a la Religión, al Imperio, y a V[uestra] E[xcelencia] a quien suplicó haga el uso q[ue] sea servido de este sincero informe”.²⁰

Estamos casi seguros que la crítica hecha por Estévez y Ugarte a los anticlericales y jansenistas no fue bien vista por el ministro Manuel de

¹⁹ Informe del obispo Estévez y Ugarte al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos Manuel de Herrera, 6 de julio de 1822, AHAY, oficios y decretos 1822-1827, volumen 11, foja 1.

²⁰ Informe del obispo Estévez y Ugarte al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos Manuel de Herrera, 6 de julio de 1822, AHAY, oficios y decretos 1822-1827, Volumen 11, foja 2.

Herrera, sacerdote que simpatizaba con las ideas regalistas y jansenistas. Fue un buen amigo de fray Servando Teresa de Mier, conocido y destacado liberal anticlerical, influenciado por destacados defensores y propagadores de ideas galicanas, regalistas y jansenistas como el abate de Pradt, Villanueva, Gregoire, etcétera (Medina, 1965: 45). Según este autor el ministro Herrera en su Memoria leída ante el congreso en 1822 "sostenía la doctrina regalista del siglo XVIII de que el patronato estaba vinculado a la soberanía, y por tanto la Nación tenía derecho a él" (Medina, 1965: 45).

A pesar de tales ideas del mencionado ministro, y de otros más, la Regencia Imperial aceptó la decisión definitiva de la Junta Interdiocesana de 11 de marzo de 1822 "en que se declaraba en suspenso el derecho del patronato, y que para su consecución había que acudir a la santa sede". En este periodo la Iglesia mexicana se vio libre e independiente del "viejo Patronato Regio", pero, parece que poco le duró el gusto, pues el 21 de junio de 1823 fue dado el dictamen general de la Comisión de Patronato del Congreso, y que fue refrendado por el Congreso Constituyente el 8 de marzo de 1824, que planteó el derecho de las autoridades federales a intervenir en el gobierno y administración eclesiástica y que la injerencia papal en este asunto era una mera formalidad declaratoria de "derechos anteriores" a ella misma. Tal pronunciamiento desató una polémica de importantes implicaciones políticas y sociales (Medina, 1965: 78; Ruiz, 1998: 413-414).²¹

²¹ En el proyecto de constitución provisional de 31 de enero de 1824, como después en la constitución de 4 de octubre del mismo año, los miembros del Congreso Nacional declararon establecer la intolancia religiosa. Entre otras cosas, se facultaba al Congreso a entablar negociaciones con el papado, establecer concordatos, y ejercer el Patronato (Macune, 1978: 129). Al Congreso se le reservaba, como ya se había determinado antes, dar instrucciones para la celebración de concordatos con la Santa Sede, aprobarlos para su ratificación y arreglar el ejercicio del Patronato en toda la federación (artículo 50º, párrafo XII), este artículo presuponia la existencia de dicho derecho. También "El Presidente [de la República] tenía como atribución el nombrar enviados diplomáticos (artículo 110º, párrafo VI), y celebrar concordatos con la Santa Sede en los términos del artículo 50º, párrafo XII, ya citado". Asimismo, al presidente se le asignaba "Conceder el pase o retener los decretos conciliares, bulas pontificias, breves y rescriptos, con el consentimiento del Congreso General, si contienen disposiciones generales; oyendo al senado, y en sus recesos al consejo de Gobierno, si se versaren sobre negocios particulares o gubernativos; y a la Corte Suprema de Justicia, si se hubiesen expedido sobre asuntos contenciosos (artículo 110º, párrafo XXI) [...] Se descubren claramente en ellos innegables influencias galicano-regalistas" (Medina, 1965: 78).

En Yucatán los ecos de esta polémica no hicieron mucho ruido porque como ya mencionamos, en la práctica el obispo Estévez y Ugarte concilió y negoció con el poder estatal para evitar los problemas políticos y eclesiásticos que planteó el patronato. A pesar de que el obispo dijo que éste había cesado a causa de la independencia, y que por derecho canónico y las leyes del Concilio Tridentino correspondía por derecho devolutivo a los obispos el designar y proveer las vacantes en la diócesis, mediante la anuencia del poder civil; en ningún momento fue objeto de ataque y violencia por los que reconocieron el derecho de Patronato en manos del Estado.

Por lo contrario, el poder estatal permitió y concedió un margen de libertad al obispo para actuar en consecuencia con su conciencia y sus facultades. Y esto se debió a que algunos de los temas eclesiásticos por resolver eran tan complejos y comprometedores que requerían a fuerza la participación de la autoridad eclesiástica, como por ejemplo, la de proveer de curatos necesarios a los frailes franciscanos secularizados por la Constitución Gaditana de 1820. Esta cuestión tuvo serias implicaciones políticas y económicas que pusieron en riesgo la armonía de las relaciones Iglesia y Estado.

Así, el secretario del Augusto Congreso de Yucatán en su comunicación con el ciudadano vocal secretario del honorable Poder ejecutivo en 29 de octubre de 1823,²² dijo que el obispo “No se ha detenido [...] a la provisión de curatos p[or] falta de Patronato, pues consta del Concilio que no habiéndolo, se provean por el diocesano en concurso a los sujetos aprobados más dignos y útiles a la Iglesia: sin embargo siempre ha estado pronto a presentar al electo, al superior poder, solicitando su amparo a proteger las congruas [...]”.²³ También exponía la preocupación del prelado sobre dos puntos de urgente resolución: el primero era sobre la provi-

²² En abril 28 de 1823 la Junta Provisional gubernativa estaba integrada por cinco diputados propietarios: José Tiburcio López, Pablo Lanz, Francisco Facio Simón Ortega y Raymundo Pérez. Los suplentes fueron Manuel León, Pablo moreno, Perfecto Baranda, José María Meneses y Benito Aznar.

²³ Oficio del secretario del Augusto Congreso de Yucatán al vocal secretario del Honorable Poder Ejecutivo, 29 de octubre de 1823, AHAY, oficios y decretos 1825-1826, volumen 12, foja 1.

sión de los curatos vacantes por concurso, los cuales, de ser ocupados no contaban con la suficiente congrua o recursos para el sostenimiento de los curas párrocos.

Estos dependían fundamentalmente de las obvenciones parroquiales que pagaban los indígenas, quienes se negaron a hacerlo poniendo por pretexto que habían sido suprimidas por la constitución de 1812, y si se añade la indiferencia de los Ayuntamientos y alcaldes de los pueblos que por la Ley de 9 de octubre de 1812, Capítulo 3º, Artículo 5º, que los autorizaba para que auxiliaran a los párrocos en su cobranza, la situación se complicaba más, teniendo los párrocos que acudir al Poder Ejecutivo y a la Secretaría del Congreso, "pidiendo al primero, y haciendo ver al segundo no aciertan a cobrar lo que por ley y justicia les corresponde".

Un segundo punto planteaba la duda del obispo en vista de la circular de 12 de enero de 1821 comunicada por el Gobierno de esta Provincia el 28 de abril del mismo, sobre el breve del papa si a los frailes franciscanos que se habían secularizado se les admitiría a concurso de curatos.²⁴ Porque en su opinión "sólo se les mudó de hábito por el apremio del gobierno", y no mediante Bula o mandato del papa para tal efecto. Sin embargo,

²⁴ Los decretos emanados de la Cortes Gaditanas en la primera década del siglo XIX fueron restablecidos, y puestos en vigencia durante la siguiente década al restaurarse el régimen liberal en España. Sus repercusiones en el mundo novo-hispano de inmediato se hicieron sentir afectando en gran medida a la Iglesia. En la diócesis yucateca sus efectos provocaron la expulsión de los frailes franciscanos y juaninos (orden de san Juan de Dios) de sus conventos obligándolos a secularizarse si querían permanecer activos dentro de la Iglesia. A estos les fueron quitadas las parroquias que ocupaban para dárselas a clérigos seculares apoyados por las autoridades políticas civiles, y algunos de los conventos confiscados fueron destinados a obras de beneficencia. Así también muchos de sus bienes y propiedades, enseres, ornamentos, pinturas, altares, libros, alhajas, entre otros, fueron objeto de codicia y secuestro de parte del Estado. Copiador de oficios del Ayuntamiento de Mérida, Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán (CAIHY), Manuscritos, 1820-1821, foja 109. Por otra parte, la secularización de los religiosos franciscanos quedó bajo el manto protector del Estado. Los artículos 13 a 15 del decreto de las Cortes Españolas de 1º de octubre de 1820 plantearon promesas y ofrecimientos de tipo económico a quienes optaran por dejar los hábitos de san Francisco. Entre algunas de las cosas más relevantes estaban, proteger por todos los medios a quienes se secularizaran de violencias de parte de sus superiores; promover que se les habilite para obtener prebendas y beneficios con cura de almas o sin ellas, así como dar la cantidad de 100 pesos fuertes de plata a todo religioso ordenado *in sacris* que se secularize, la cual disfrutará hasta que obtenga algún beneficio o renta eclesiástica; por último, que el religioso que quiera secularizarse debía presentarse al jefe superior político de la provincia para que le otorgase la congrua o la cantidad mencionada para su subsistencia.

y sin considerar las causales planteadas, el Gobierno le contestó que lo ejecutara, y los admitió entonces a concurso con la mira de darles quince curatos para que en el caso de aprobárseles les sirviera como se hacía anteriormente para sus alimentos. En vista de lo expuesto, el obispo dijo al poder estatal que dictase las medidas conducentes que puedan guiarlo para proceder conforme a derecho.²⁵

Es importante hacer notar, que el proceso entonces quedó en la esfera del poder político y civil. La intervención del poder eclesiástico se limitó a su esfera puramente eclesiástica y espiritual. Y solo cuando el Estado así lo considerara necesario y preciso podría participar en este. Las facultades del obispo se limitaron en él a recibir las alhajas y ornamentos sagrados mediante inventario para ser resguardadas y luego distribuir las en las parroquias donde hicieran falta (Artículo 29º), y a sacar a concurso los curatos, darlos en colación canónica o por derecho canónico a quienes los obtuvieran "con aprobación del gobierno" (Artículo 30º), y Aunque en el Artículo 9º se mencionaba la subordinación o sujeción de los religiosos a los ordinarios, esta se reservó a ordenes monacales distintas a los franciscanos. Así vemos que de los treinta artículos de que consta la Ley de 1º de octubre de 1820, tan solo dos, el 29º y 30º consideraron la abierta participación del obispo. El obispo de Yucatán haciendo presente que el Decreto de la Soberana Junta de 15 de noviembre de 1821 no tuvo efecto sino en lo tocante a Noviciados. AGN, Justicia Eclesiástica, volumen 11, fojas 225 vuelta-228 vuelta.

Aunque por medio del Artículo 30º el obispo fue autorizado por el Estado para habilitar y secularizar a quienes lo solicitaran, y como se sabe muchos fueron los que accedieron a ésta, parece ser que aún no se contaba con la aprobación del Papado por no haber sido extensiva la secularización a los regulares de las Indias y por ende a los de la provincia de Yucatán. Entonces el obispo no tenía facultades eclesiásticas para actuar como lo hizo, y si fue así se debió al mandato del poder político dentro del contexto de la aplicación de la Ley de 1º de octubre de 1820. Así lo deja ver el obispo Estévez en el caso de haber otorgado el cambio de estatus a fray José Francisco Berzunza, en ocho de febrero de 1821: "A vista de que con fecha doce de enero de este año [1821], el Excelentísimo Señor Secretario de Estado, y del despacho de ultramar, comunica al Señor Jefe superior Político de esta provincia, y este a nos con fecha veinte y ocho de abril [del mismo año] la resolución de su Majestad sobre que el Breve de Su Santidad concediendo secularización a los regulares, no es extensiva a Ultramar, y por lo que lo ha pedido aun más extensivo; a su consecuencia nos hallamos sin facultad para la presente secularización, que se efectuará llegada la Bula indicada dejándole al interesado su derecho a salvo para impetrarla donde, y como mejor le convenga, guardando entre tanto la vida común". El obispo de Yucatán haciendo presente que el Decreto de la Soberana Junta de 15 de noviembre de 1821 no tuvo efecto sino en lo tocante a Noviciados. AGN, Justicia Eclesiástica, Volumen 11, fojas 222-222 vuelta.

Entonces a partir de estos momentos, el obispo tiene bien claro que sus facultades para proceder a secularizaciones están restringidas y esto lo va a favorecer, pues se mantendrá al margen de toda acción en contra de los franciscanos. Éste va a ser un verdadero problema al que se va a enfrentar el obispo y el nuevo Estado bajo el Imperio y la República.

²⁵ Oficio del secretario del Augusto Congreso de Yucatán al vocal secretario del Honorable Poder Ejecutivo, 29 de octubre de 1823, AHAY, oficios y decretos 1825-1826, volumen 12, foja 1.

En sesión de 21 de noviembre de 1823 transcrita el 24 por el secretario del poder ejecutivo cura Raymundo Pérez, el Congreso Constituyente acordó que: "Se deje al arbitrio del R[everendo] Obispo para que obre con entera libertad sobre este punto con arreglo a su conciencia y facultades".²⁶ No sabemos a ciencia cierta qué llevó al poder ejecutivo a dar este decreto porque no se menciona, ni se insinúa algo al respecto.

Se trataba de un sector de la Iglesia que después de su secularización y supresión por las cortes de Cádiz en 1820-21, quedó en una situación económica y política verdaderamente crítica. A esta situación tuvo el Gobierno que prestarle atención urgente. Creemos que así lo entendieron los diputados del Congreso Constituyente del estado, porque en 23 de enero de 1824 acordaron que el Gobierno exhorte al obispo con el fin de que a los regulares secularizados se les proveyese cuanto antes de curatos, previo examen y evaluación de sus méritos y aptitudes.

De este modo sus necesidades serían aliviadas, y el Estado liberado de una carga económica difícil de sostener por el déficit financiero por el que atravesaban las arcas estatales.²⁷ En 30 de enero de 1824, el poder ejecutivo a través de su vocal, secretario Tomás Requena, y en cumplimiento del mencionado acuerdo recomendó al obispo la observancia de la Ley de las Cortes Gaditanas de 1º de octubre de 1820 que en su Artículo 4º concedía a los religiosos "la calidad de preferencia a los méritos contraídos".²⁸

²⁶ Oficio del vocal secretario del Poder Ejecutivo al obispo, 30 de enero de 1824, AHAY, oficios y decretos 1823-1824, fojas 1-2.

²⁷ Oficio del vocal secretario del Poder Ejecutivo al obispo, 30 de enero de 1824, AHAY, oficios y decretos 1823-1824, foja 1. Esta situación de escasez en las arcas estatales se debía básicamente al sostenimiento del ejército y a la reorganización del sistema hacendista de la naciente República. Campos menciona sobre este periodo que: "Durante el otoño de 1823, los poderes estatales empezaron a dictar urgentes medidas impositivas para cubrir los gastos defensivos. Con tal de encontrar recursos momentáneos para atenuar la recurrente penuria, el 12 de diciembre el Constituyente impuso una contribución extraordinaria de guerra sobre los capitales mercantiles, las propiedades y las rentas civiles, militares y eclesiásticas" (2004:103).

²⁸ Oficio del vocal secretario del Poder Ejecutivo al obispo, 30 de enero de 1824, AHAY, oficios y decretos 1823-1824, foja 1.

Igualmente hizo referencia a la buena disposición y a sus sentimientos patrióticos para tratar de resolver este problema económico y financiero del erario estatal por los medios legales establecidos, "No duda el gobierno q[ue] V[uestra] S[eñoría] siempre animado de sentimientos [patrióticos] p[or] la felicidad de este Estado libertará al agotado erario[...]".

También preveía la triste y lamentable situación de los religiosos secularizados de no actuar pronto y favorablemente para dotarlos de un empleo o de un curato. Así como el fracaso de una política proteccionista del Estado hacia un sector del clero que la requería. En este sentido el mencionado secretario escribía:

El estado de indecisión en q[ue] estarían los secularizados, exclaustrados, despojados de las rentas q[ue] antes les pertenecían p[or] bulas especiales, fiados en la protección del gobierno para la colaboración de beneficios, y mientras en la cuota q[ue] se les asignó, resintiendo por todos lados las desventajas de su actual situación y p[or] ninguno los beneficios q[ue] la ley les señaló, dejaría completamente fallidas las miras de bien común q[ue] se propuso el legislador y burlada una clase de la sociedad q[ue] apenas ha tenido parte en la secularización q[ue] se le concedió.²⁹

En una bien meditada y reflexionada respuesta a los vocales secretarios del Poder Ejecutivo en 3 de febrero de 1824 el obispo expuso y aclaró algunos puntos sobre su conducta en el caso de proveer curatos a los religiosos secularizados. En primer lugar decía que la consulta hecha al Congreso el 15 de octubre de 1823 sobre no admitir a los religiosos secularizados a concurso de curatos no se debía a un error de conciencia sino a un dictamen cierto y basado en la razón de la ley y del derecho. En su concepto, los religiosos franciscanos "reg[ulare]s con hábito secular" como les llamaba, nunca dejaron de ser tales, porque en su opinión aquí no se aplicó como debía ser la Ley de 1º de octubre de 1820 para alcanzar la secularización.

²⁹ Oficio del vocal secretario del Poder Ejecutivo al obispo, 30 de enero de 1824, AHAY, oficios y decretos 1823-1824, foja 1.

Y en segundo lugar, a la libertad del obispo de obrar según su conciencia y facultades para los concursos a curatos, él dijo que resolvió por Decreto Episcopal de 5 de enero de 1824, no admitirlos porque siendo todavía regulares, no podía incurrir en el error de sacar a concurso curatos en donde participaran juntos seculares con regulares, “p[or] q[u]e según la profesión y Cánones, ningún regular ha obtenido privilegio pa[ra] ser admitido a concurso con los seculares, ninguno pa[ra] q[u]e se les de canónica inst[ituci]ón [...]”.³⁰

El procedimiento para la secularización era que los regulares se presentaran al jefe superior político exponiéndole las causales para su secularización, éste lo hacía llegar a la monarquía constitucional, quien debía pedir la Bula a su santidad para su aprobación. Así fue como se dio este proceso en España y así se debía de hacer en Yucatán, pero en la provincia “[...]solo se atropelló, y yo sin facultad libré las secularizaciones, y conferí alg[un]os Curatos p[or] Libertad de una violencia, [...] con lo q[u]e es visto q[u]e los Secularis[ado]s en Yucatán estando sin facultad pontificia son Reg[ul]ares, y por lo tanto siempre los he admitido volver al claustro...”.³¹

El Patronato en Yucatán durante los primeros años de la República Federal: 1824-1825

Aunque por la disposición inserta en la Constitución Mexicana de 4 de octubre de 1824 en sus Artículos 49º y 50º, párrafo 12, correspondía a los poderes federales el derecho de ejercer el Patronato, en tanto se resolvía y arreglaba su ejercicio mediante concordato con la Santa Sede (Medina, 1965: 78). Los poderes estatales ejercieron en la práctica el Patronato en sus territorios, y nombraron a los curas párrocos, a los beneficios eclesiásticos, así como a los prebendados de los cabildos eclesiásticos. Es-

³⁰ Oficio del obispo a los vocales secretarios del Poder Ejecutivo, 3 de febrero de 1824, AHAY, oficios y decretos 1823-1824, foja 1.

³¹ Oficio del obispo a los vocales secretarios del Poder Ejecutivo, 3 de febrero de 1824, AHAY, oficios y decretos 1823-1824, foja 1.

tos contaron con el beneplácito de los obispos, quienes daban la colación canónica o instituían al cura solicitante para ejercer su oficio.

El 5 de septiembre de 1824, bajo el régimen federalista de Antonio López de Santa Anna, gobernador interino y comandante militar de Yucatán, fueron nombrados a propuesta del obispo Estévez y Ugarte, los curas del Sagrario del Curato de la Catedral Emeritense doctor José María Guerra y su tío el doctor Luis Rodríguez Correa, originarios de la ciudad de Campeche, y emparentados y vinculados con familias poderosas del comercio, la política y el ejército de filiación centralista y conservadora. En ese entonces, José María Guerra ya empezaba a destacar como uno de los posibles sucesores del obispo. Sin embargo, frente a él se levantaba imponente la sombra de otro destacado clérigo perteneciente a las filas del federalismo, igual de Campeche y de familia encumbrada, se trataba del cura párroco José María Meneses del curato de Tecoh, provisor del obispado y que estaba muy cercano a Estévez y Ugarte.³² La lucha por la sucesión episcopal, al morir Estévez y Ugarte en mayo de 1827, será entre estos dos eclesiásticos, que representaban bandos políticos diferentes.

Para cumplir con las leyes canónicas y civiles el obispo otorgó los beneficios eclesiásticos a los "últimos prebendados" del Cabildo de la Catedral de Mérida en la década de 1820, concediéndoles todos los títulos, voz y voto en todas las sesiones, e igualdad en derechos y facultades a los demás canónigos.³³

³² El escritor e historiador yucateco Justo Sierra O'Reilly, en la única biografía que encontramos sobre el cura José María Meneses, hace una interesantísima exposición del carácter de ambos, de la rivalidad existente entre ellos y del marco político y social en el que se desarrollaron (Sierra O'Reilly, 1856).

³³ Después de la Independencia, bajo la Regencia y el Imperio de Iturbide, el Cabildo Catedral de Mérida tenía vacantes cuatro de ocho plazas, y por más gestiones y diligencias efectuadas por el titular de la Iglesia Yucateca al Emperador, no se pudo proveer ni una de ellas, hasta que en 1824 se hizo en los dos curas mencionados por facultades del gobierno estatal. El Cabildo Catedralicio funcionó hasta 1834 con tan solo tres prebendados. En 1824 la institución estaba compuesta por el dean Ignacio de Zepeda; el canónigo Joseph María de Calzadilla, y el racionero antiguo Joseph de Zavalegui, y recientemente por los dos curas del Sagrario promovidos a la clase de prebendados como ya mencionamos. Los tres primeros eran de edad muy avanzada, por tanto el nombramiento de los dos últimos se debió a la necesidad que tenía la Iglesia de renovar sus miembros. AGN, justicia eclesiástica, volumen, 66, 1827, foja 90.

Asimismo los dejó en la posesión de sus rentas del curato, y con derecho a las distribuciones [es decir la mesada eclesiástica por los diezmos, y del producto de la fábrica de catedral] que por su asistencia les correspondiesen como a los demás prebendados antiguos. Esto es, que se les confirió el cargo "con todas las formalidades prescriptas por der[rech]os, y previa la colación y canónica institución q[u]e con autoridad incontrovertible les confirió [...]".³⁴ De este modo quedaron ambos beneficios en cada uno de ellos, pues nunca renunciaron al dicho curato. Asimismo exigió cualidades de idoneidad, renta, e impuso algunas limitaciones a los que en lo sucesivo aspirasen a dichas prebendas.

Estas disposiciones no fueron del todo bien vistas por algunos miembros del Cabildo Catedralicio de Yucatán y curas párrocos, quienes se opusieron a que los nuevos prebendados gozaran al mismo tiempo de las rentas de su curato y de las distribuciones decimales, y a que se les nominara con todos los derechos iguales a los demás. Estévez y Ugarte enfrentó sin duda una oposición de parte de su Cabildo que no compartía esta situación y que estuvo a punto de poner en entredicho la jurisdicción eclesiástica, acudiendo a interponer una revisión ante el Congreso Constituyente del Estado. En tal situación, el Congreso accedió a suspender las asistencias y asignaciones que él mismo había otorgado a los nuevos prebendados.

Sin embargo, el Congreso Estatal ratificó en su cargo a los nominados curas del Sagrario, desagrandiando con ello la dignidad y jurisdicción del obispo, que había sido vulnerada con la detención de las asistencias concedidas por el mismo Congreso a los dos curas del Sagrario.

Así vemos que en 5 de octubre de 1824, en el oficio enviado por el obispo al Congreso, declara al cabildo eclesiástico sin facultades para intervenir en sus decisiones: "No estando mi Cabildo con mi autoridad y

³⁴ Exposición del dean y Cabildo de esta Santa Iglesia Catedral al excelentísimo señor gobernador del Estado de Yucatán, 1833, AHAY, Gobierno Pastoral del ilustrísimo señor Guerra, oficios 1862-1863, legajo 3, volumen 2. Este documento no corresponde a la fecha señalada en el volumen.

privativo conocimiento que se ha arrogado por sí en la consulta hecha al gobierno en una materia tan obia. [...] No hay facultad en el Cabildo entero de interpretar, declarar ni restringir la ley y superior d[e]r[ech]o." Y concluía con las siguientes interrogantes, "¿quién por propia autoridad puede disponer no se satisfaga a los Prebendados las distribuciones enteras? ¿quién ha hecho esta partición? ¿el Obispo q[u]e le ha dado parte por las expresiones de los curas y por la ninguna autoridad con que se ha procedido, y por haberse contravenido al decreto? por el modo todo ha sido contra d[e]r[ech]o..."³⁵

Pero esta situación no iba a parar aquí, el caso fue llevado por un emisario de Yucatán, José Sabido de Vargas del partido opositor de Santa Anna, quien dio su versión de los hechos, y entregó documentación que comprobaba lo sucedido, que ni era prebendado del Cabildo Catedralicio, ni tenía representación ni poder alguno de la Iglesia ni mucho menos del Gobierno Yucateco, pero a decir de la comisión mencionada, las pruebas y papeles que traía consigo eran más que suficientes para ser tomados en consideración. Fue primero ante el Cabildo Metropolitano, quien después de haber tenido idea de la trascendencia de lo sucedido en Yucatán, en donde supuestamente se estaba violentando en contra del obispo y ejerciendo despóticamente el gobernador y comandante general del Estado Antonio López de Santa Anna, acudió a informar al presidente de la República para que éste:

[...] como primer encargado de evitar la transgresión de las leyes, impidiese males de gran tamaño, pero el máximo jefe de la República añadió que aún así era necesaria "la intervención poderosa del Soberano Congreso, quien en virtud de las ocurrencias de Yucatán y de otras partes, en que se han arrogado facul-

³⁵ Oficio de Estévez dirigido al Congreso del Estado, 1824, AHAY, documentos Señores Guerra, Gala, Carrillo, Piña 1697-1932, expediente 19. Sobre el Arcedeanato y Obispado del señor Guerra, expediente 19, 1824 a 1833, foja 1.

tades privativas del Patronato Supremo y de la jurisdicción eclesiástica en materias muy delicadas providenciaría acertadamente.³⁶

En el Congreso, el asunto fue pasado a petición del diputado por Yucatán Manuel Crecencio Rejón³⁷ a las comisiones Eclesiástica y de Patronato para que emitieran su dictamen. En opinión de éstas, al nombrar a los curas del Sagrario prebendados del Cabildo, con todo lo que ello implicaba, como reunir las prebendas a los curatos y dándoles voz y voto en todas las sesiones del Cabildo al igual que los demás, derogó una ley canónica vigente que lo impedía e incurrió a todas luces en una clara violación al derecho de Patronato de parte de los gobiernos estatales que estaban arrogándose facultades privativas al Supremo Gobierno.

La opinión de la Comisión acerca de la facultad de Patronato no dejaba lugar a dudas, los gobiernos estatales, en este caso el de Yucatán, no debían ejercerlo, pues aún se encontraba en vías de solución, y ésta estaba reservada al Congreso General por la facultad 12ª Artículo 49º de la Constitución Mexicana. Por tanto llegó a la conclusión de que era necesario anular el mencionado decreto dado por la legislatura local.

³⁶ Dictamen de las comisiones Eclesiástica y de Patronato del Congreso General sobre el ejercicio del Patronato por las autoridades políticas y eclesiásticas de Yucatán. México, Diciembre de 1824, en: expediente de la Consulta que hace el Cabildo Eclesiástico de Yucatán al Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos sobre la proximidad de la muerte del prelado Estévez y Ugarte, AGN, Justicia eclesiástica, volumen 66, 1827, foja 110; según apunta al final del expediente el ministro de Justicia de ese tiempo, Ramos Arizpe "Este papel es de mi consultor el R[everendo] P[adre] Dr. fray Servando Teresa de Mier y Noriega[...]" No podemos decir que la autoría de este documento se deba completamente a él, porque como se dice al final del mismo, aparece como un producto de las comisiones mencionadas; lo que sí podemos decir sin duda es que él influyó en su elaboración y redacción final. Este dictamen es uno de los pocos en donde se nota claramente una divergencia con federalismo de los estados. Respecto a la posición de Servando Teresa de Mier sobre el federalismo, Josefina Vázquez (1997: 8-9) dice que: "Algunos diputados como fray Servando Teresa de Mier, objetaron la soberanía que reclamaban los estados e insistirían en que el federalismo desuniría lo unido; [...]". De esa forma el centralismo, temporal o permanente, tuvo muchos seguidores, sin que fueran necesariamente conservadores, como ha querido la tradición. Nettie Lee Benson (1985: 158-168) ha escrito un texto bastante interesante en el que defiende la posición política de este ideólogo con respecto a la posición tradicionalista de considerarlo centralista.

³⁷ Es así como aparece en todos los documentos que escribió y firmó. Por tanto respetamos la ortografía original. Véase Echánove, 1941; 1999; Vázquez, 1987.

Para en lo sucesivo evitar posibles casos como el de Yucatán, la comisión propuso que se dejara en manos de los prelados cubrir las vacantes en los cabildos, siempre y cuando recurriesen a las Leyes de Patronato consignadas en la Recopilación de Indias con los números 13 y 14, título 6, libro 1 que decían: "[...] que los Prelados cuando no tengan en sus Iglesias quatro capitulares por lo menos, nombren interinamente los que fueren necesario[s] hasta completar ese número, para que sirvan las prevendas vacantes, sin conceder a los nombrados silla propia ni voz en los cabildos."³⁸

Y como en la mencionada ley, a decir de los miembros de la comisión, no se exigía la intervención y el consentimiento del Vice-Patrono, "V[uestra] Sob[erania] en representación de la Nación en la que seguramente es ya el Patronato, puede disimular o dispensar el tal requisito, para más expeditar el remedio a las necesidades de la catedral de Yucatán; mientras se verifica el arreglo del ejercicio de Patronato."³⁹

Así también propuso que en el caso de las dotaciones de los ministros y del culto divino, la formación de Aranceles y en la asignación de todos los gastos de fábrica, de renta, suspensión, o salario para los curas se mantuvieran como establecían las leyes del Patronato, las cédulas y bulas llamadas de erección, en las que habían intervenido ambas autoridades.

En conclusión, para evitar futuros conflictos en cuestiones eclesiásticas de trascendencia que pusieran en riesgo la estabilidad de los estados, del Patronato, y de los usos y costumbres de las Iglesias, la Comisión planteó los siguientes puntos:

³⁸ Dictamen de las comisiones Eclesiástica y de Patronato del Congreso General sobre el ejercicio del Patronato por las autoridades políticas y eclesiásticas de Yucatán. México, Diciembre de 1824. En expediente de la Consulta que hace el Cabildo eclesiástico de Yucatán al Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos sobre la proximidad de la muerte del prelado Estévez y Ugarte, AGN, justicia eclesiástica, volumen 66, 1827, fojas 113.

³⁹ Dictamen de las comisiones Eclesiástica y de Patronato del Congreso General sobre el ejercicio del Patronato por las autoridades políticas y eclesiásticas de Yucatán. México, Diciembre de 1824. En expediente de la Consulta que hace el Cabildo eclesiástico de Yucatán al Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos sobre la proximidad de la muerte del prelado Estévez y Ugarte, AGN, justicia eclesiástica, volumen 66, 1827, fojas 113.

1. Mientras no se defina y arregle el ejercicio y demás puntos del Patronato llamado Indiano, cualquier "acto o procedimiento en su contra es nulo de ningún valor ni efecto".

2. En tanto no se resuelvan los puntos sobre el Patronato y establezcan relaciones con la Santa Sede, no se introducirán reformas ni cambios que alteren la disciplina o política externa que hasta aquí han tenido las Iglesias Mexicanas.

3. Por ser de vital importancia la administración de los auxilios espirituales y contribuir al desarrollo de la moral y las buenas costumbres, los obispos y gobernadores de los estados acordarán nombrar a los beneficiarios de los curatos vacantes, mas no cuando se trate de prebendas de cabildos ni mucho menos de obispos.

Parece ser que este dictamen de naturaleza centralista no fue aprobado por el pleno del Congreso General, que como se ve, haciendo caso de los testimonios presentados por la persona enviada de Yucatán para informar de los acontecimientos, y sin mediar una investigación más profunda para aclarar mejor el problema, llegó a la conclusión de anular lo hecho por las autoridades políticas de Yucatán, cayendo en contradicción con las disposiciones constitucionales emanadas del Congreso Local y también de leyes canónicas.

Por lo tanto, los prebendados Rodríguez Correa y Guerra se mantuvieron en la posesión y usufructo de sus prebendas y curatos poco más de nueve años, hasta que por Decreto Dado por la Legislatura Federalista del Estado el 23 de mayo de 1833, anuló sus nombramientos de dean y arcedean, dejándoles según el Artículo 2º del Decreto de 25 de mayo de 1833, como prebendados interinos, pero sin voz ni voto en el Cabildo.⁴⁰

⁴⁰ Los curas y prebendados Luis Rodríguez Correa y José María Guerra, en su exposición dirigida al gobernador Tiburcio López en 1833, en defensa de sus cargos como dignidades del cabildo catedral escribieron sobre este asunto lo siguiente: "Un anónimo dirigido a la Metrópoli de la Nación disfrazó y tergiverso la verdad de lo actuado; en su virtud llegó el ocurso a la cámara de senadores, y el fallo hubiera sido adverso (respecto a qe se alegaba falzam[en]te violencia al Prelado p[or] parte del Cong[reso] Constituyente de este Estado) si sabedores los exponentes de lo q[ue] pasaba no hubiesen

En conclusión, el problema del Patronato que aquí hemos estudiado se inserta dentro del complejo problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado Mexicano, en un periodo histórico caracterizado por importantes acontecimientos y profundas transformaciones en la organización, y estructura política y social de los nuevos Estados que emergieron a partir de los movimientos independentistas y de liberación que ocurrieron a principios del siglo XIX.

Las repercusiones o efectos producidos en la Iglesia Yucateca por el ejercicio de esa facultad inherente a la soberanía del Estado han sido puestos de relieve y definen las relaciones en el interior de la sociedad regional.

Como hemos podido ver en el transcurso de este trabajo, el Patronato como una institución regalista dieciochesca y de control del Estado hacia la Iglesia, sirvió para definir el tipo de relaciones que sostendrían ambas instituciones en el transcurso del siglo XIX. Para el caso yucateco queda claro que el Patronato en un contexto de cambio de regímenes políticos adquirió características peculiares que lo distinguieron de otras diócesis mexicanas. Entonces podemos decir que los primeros gobiernos constitucionales liberales decimonónicos en Yucatán lo ejercieron con la colaboración tácita del obispo Estévez y Ugarte, quién supo comprender que estos protegerían a la Iglesia y conservarían la religión católica como religión de Estado. En este sentido no encontramos los conflictos y confrontaciones que se dieron en otras diócesis entre la Iglesia y el Estado.

extendido la adjunta representación[...], y q[ue] elevó con su apoyo el mismo Sr. Obispo, en cuya consecuencia la comisión de la cámara q[ue] p[ro] la insinuada siniestra prevención había extendido un informe adverso: oído q[ue] fue el Prelado, mudó de opinión, retiró el dictamen, y la cámara guardó un profundo silencio de aprobación dejando en sus sillas a los q[ue], representan quieta y pacíficam[en]te como lo han estado p[ro] el dilatado tiempo de nueve años". Protesta de los Señores Guerra y Rodríguez Correa en contra del decreto que declara nulos sus nombramientos como dean y arce dean respectivamente, AHAY, asuntos terminados, 1820-1834, volumen 1, foja 2.

Archivos consultados

Archivo General de la Nación AGN
Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán AHAY
Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán CAIHY

Bibliografía

- Benson, Nettie Lee
1985 "Fray Servando Teresa de Mier, Federalista" en *Secuencia*, número 3: 158-168.
- Campos García, Melchor
2004 *Que todos los yucatecos proclamen su independencia*. UADY/Conacyt, Mérida.
- Colección Eclesiástica Mexicana*,
1822 <<http://biblio2.colmex.mx/bibdigeccles001/base2.htm>> volumen 1: 2-3.
- Costeloe, Michel
2000 *La República Central en México, 1835-1846. "Hombres de bien" en la época de Santa Anna*. FCE, México.
- De Iturbide, Joaquín
1835 *Memoria del Ministerio de Justicia y Negocios Eclesiásticos de la República mexicana presentada a las Cámaras del Congreso de la Unión, en cumplimiento del artículo 120 de la Constitución Federal, al principio de sus sesiones ordinarias*. Imprenta del Águila, México.

Del Arenal Fenochio, Jaime

- 1998 "El Plan de Iguala y la salvación de la religión y de la Iglesia novohispanas dentro de un orden constitucional" en Manuel Ramos Medina (compilador), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. Centro de Estudios de Historia de México/Condumex/Instituto Mora/Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Colegio de México, México: 73-91.

Echánove Trujillo, Carlos A.

- 1941 *La vida pasional e inquieta de don Crecencio Rejón con una carta de don Alberto María Carreño*. El Colegio de México, México.
- 1999 *Correspondencia inédita de Manuel Crescencio Rejón*, LVI Legislatura de Campeche, Campeche.

Galeana de Valadés, Patricia

- 1991 *Las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo Imperio*. UNAM, México.

Heróles, Jesús

- 1957 *El Liberalismo mexicano*. FCE, México.

Macune, Charles

- 1978 *El Estado de México y la federación mexicana, 1823-1835*. FCE, México.

Martínez de Codez, Rosa María

- 1992 *La Iglesia católica en la América independiente (siglo XIX)*. MAPFRE, Madrid.

Medina Ascencio, Luis

1965 *México y el Vaticano, La santa sede y la emancipación mexicana*, tomo I. Editorial Jus, México.

Rivera Marín, Guadalupe,

1988 "El Patronato real: instrumento de control de la riqueza del clero" en *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, tomo II, UNAM, México: 915-932.

Rubio Mañé, Jorge Ignacio

1971 *Los Sanjuanistas de Yucatán. Manuel Jiménez Solís, El padre Justis*. Archivo General de la Nación (sobretiro), Tomos VIII, IX, X, México.

Ruiz Guerra, Rubén

1998 "Los dilemas de la conciencia: Juan Bautista Morales y su defensa liberal de la Iglesia" en Manuel Ramos Medina (compilador), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, Centro de Estudios de Historia de México/Condumex/Instituto Mora/Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Colegio de México, México: 411-422.

Sierra O'Reilly, Justo

1856 *Noticia biográfica del señor doctor don José María Meneses*. Impreso por Mariano Guzmán, Mérida.

Staples, Anne

1976 *La Iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*. Sep/70s, México.

Taylor, William B.

1995 "El camino de los curas y de los Borbones hacia la modernidad" en Matute, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coordinadores), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*. UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México: 81-114

Vázquez, Josefina

1998 "Federalismo, reconocimiento e iglesia" en Manuel Ramos Medina (compilador), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*. Centro de Estudios de Historia de México Condumex/Instituto Mora/Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Colegio de México, México: 93-112.

- 1997 "Liberales y conservadores en México: diferencias y similitudes" en <www.tau.ac.il/eial/VIII1/vazquez.htm>
- 1987 (Compilación e introducción) *Manuel Crescencio Rejón*. LIII Legislatura, Cámara de Senadores, México.

Género, parentesco y sucesión de estatus en un grupo doméstico del Periodo Clásico

El género es una categoría socialmente construida que incluye los papeles de identidad, atribución e ideología (Conkey y Spector, 1984). El presente trabajo aborda la problemática sobre las relaciones de género en cuanto labores, parentesco y sucesión de estatus en un grupo doméstico del sitio Periférico-Cholul (Pool, 1997), donde se han excavado restos materiales de los grupos domésticos junto con los restos físicos de los individuos que formaron parte de aquellos. Es por ello que mediante el estudio de los contextos funerarios, así como de la evidencia cerámica, ósea y arquitectónica, pretendemos entender los diferentes papeles que jugaron las mujeres y los hombres que vivieron en el sitio durante el período Clásico.

Introducción

En el ámbito arqueológico, al parecer, las actividades en las que está mejor representada la mujer maya son las que se realizan dentro del espacio doméstico. Por otra parte, se supone que, a partir de sus representaciones en el registro arqueológico, los hombres realizaban el trabajo público o las actividades fuera del ámbito doméstico como la agricultura, la extracción de materias primas del monte o posiblemente el comercio. Sin embargo, consideramos que el trabajo doméstico no se limitó al mantenimiento de los individuos y de los espacios domésticos. Más adecuado sería considerar que en los espacios domésticos se gestaba una diversidad de prácticas sociales tendientes a la subsistencia de los individuos que formaban parte de dicho conjunto y a nivel de la comunidad (Hernández, 2002).

Héctor Hernández Álvarez y Marcos Noé Pool Cab

El presente trabajo utiliza la categoría de género como un concepto socialmente construido que muestra mayor interés por la relación entre hombres y mujeres como dinámica fundamental de la sociedad. En otras palabras, el género constituye lo que hombres y mujeres hacen, cómo se sienten con respecto a ellos mismos cuando lo hacen, qué piensan otros de sus acciones y qué significan esas actividades dentro de su cultura (Hill, 1998). Parte del análisis arqueológico consiste en examinar los factores que influyen en la naturaleza de la relación entre mujeres y hombres para evaluar las circunstancias en las que, como categorías independientes, ejercen poder e influencia y para investigar las maneras en que las conformaciones del género afectan o estructuran las respuestas de grupos a las diversas condiciones en su entorno social o natural (Conkey y Spector, 1984: 19). Pretendemos contrastar la evidencia arqueológica, entierros, artefactos y espacios, del sitio Periférico-Cholul (Pool, 1997) revitalizando la interpretación con el debate reciente sobre las relaciones de género y las labores domésticas. Además se incluyen otras perspectivas relacionando el género con el parentesco, el estatus y la sucesión.

Localización y descripción del sitio

El sitio Periférico-Cholul¹ se localiza al norte de la ciudad de Mérida. Es un complejo habitacional que formó parte de la periferia del sitio de IV rango también conocido como El Cerro (ver figura 1). Este sitio ha sido catalogado en el *Atlas Arqueológico de Yucatán* con la clave 16Q-d(4): 64 (ver Garza y Kurjack, 1980). En este sitio arqueológico se exploró la Estructura 1-A, donde se obtuvo la muestra para el presente trabajo. Este edificio estaba conformado por cuatro cuartos, dispuestos en una crujía doble, orientados al norte, con dos cuartos laterales. Esta estructura formaba parte de un grupo habitacional formado por otras tres estructuras que delimitaban un patio central.

¹ Este sitio fue reportado en 1994 y explorado mediante trabajos de rescate y salvamento arqueológico entre los años de 1995 y 1996. Dichos trabajos fueron coordinados por el arqueólogo José Huchim del Centro INAH Yucatán. En estos trabajos participó el arqueólogo Marcos Noé Pool Cab, coautor de este ensayo.

Entre los rasgos distintivos de la muestra de estudio podemos mencionar la presencia de banquetas adosadas a las paredes interiores de los cuartos 1 (oeste) y 3 (norte). También se localizaron *in situ* tres metates, uno en el interior del cuarto 1 y dos más en el patio oeste, cerca de las esquinas norte y sur del cuarto 1 (ver figura 2). Además de éstos, varios metates de mayor tamaño fueron reutilizados en los muros de retención del basamento norte y oeste. Adosado al muro norte del basamento también se localizó un depósito de material de desecho (basurero) consistente de lascas de sílex y de obsidiana y cientos de fragmentos de cerámica de todos los periodos de ocupación. El elemento principal de la muestra lo constituye la presencia de 22 esqueletos, que pudieron ser sexuados, depositados en el contexto de esta estructura habitacional (Pool, 1997) (ver figura 3).

El proceso de desarrollo de la Estructura 1-A ocurrió entre el final del Clásico Temprano y durante la primera mitad del Clásico Tardío (550/600-750/800 d. C). En todo este tiempo la estructura sufrió varias modificaciones, observándose seis etapas constructivas que reflejan el ciclo de la vida y la historia del grupo doméstico que lo habitó (Pool, 1997: 160-173).



Figura 2. Espacio doméstico de la Estructura 1-A (Ilustración: Marcos Pool)

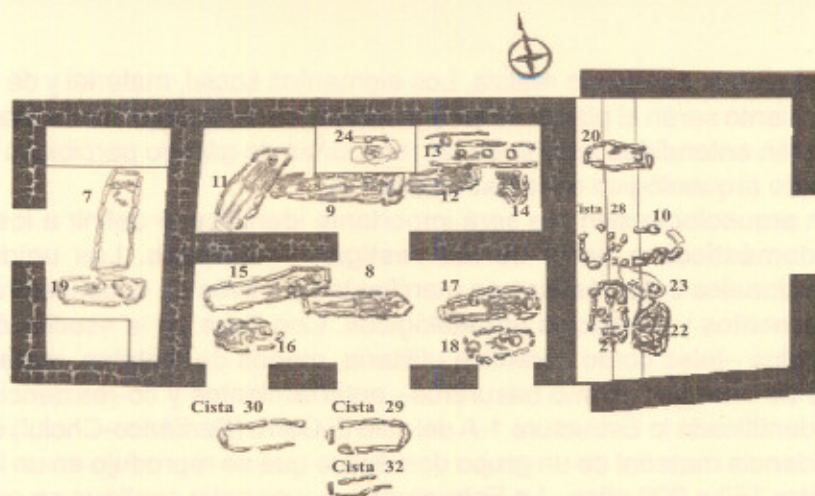


Figura 3. Entierros depositados en la Estructura 1-A. Planta sin escala (Pool, 2003: 159)

Grupo doméstico y género

El grupo doméstico es una construcción etnográfica que se refiere a las personas que utilizaron los artefactos, los elementos y que dejaron el desecho como testigos de su presencia y actividades en el contexto arqueológico de una unidad doméstica (habitacional). González (1969: 45, citado por Ashmore y Wilk, 1988: 3) considera que un grupo doméstico está definido por residencia común, cooperación económica y socialización de la descendencia, consideradas como actividades funcionales estrechamente relacionadas.

Desde el punto de vista arqueológico, Wilk y Rathje (1982) señalan que el grupo doméstico es la forma social más común de la subsistencia y se puede descomponer en tres elementos: 1) el social, es decir los miembros y sus relaciones; 2) el material, por lo que respecta a las viviendas, áreas de actividad y posesiones; 3) el de comportamiento, es decir las

actividades que el grupo realiza. Los elementos social, material y de comportamiento serán el objeto de estudio del presente trabajo. Estos elementos serán entendidos a partir de las relaciones de género percibidas en el contexto arqueológico de la Estructura 1-A.

En arqueología siempre será importante identificar y definir a los grupos domésticos a partir de los vestigios materiales. Las unidades habitacionales o domésticas se manifiestan a través de la concentración de elementos y artefactos arqueológicos. Con base en la asociación de artefactos –tales como cerámica utilitaria, manos de metates, metates–, áreas de desecho –como basureros– enterramientos y co-residencia, ha sido identificada la Estructura 1-A del sitio El Cerro (Periférico-Cholul) como la evidencia material de un grupo doméstico que se reprodujo en un lapso de entre 150 a 200 años. La Estructura 1-A y su patio contiguo en consecuencia son la estructura física y el área donde tuvieron lugar ciertas actividades residenciales. Dentro y fuera de esta estructura interactuaron tanto mujeres como hombres. Pero las relaciones que se dieron entre éstos fueron diversas y variaron en el transcurso del tiempo.

Los estudios arqueológicos más productivos con respecto a los grupos domésticos han enfocado al género como un sistema simbólico que estructura las relaciones sociales y económicas dentro de estos grupos y con respecto a la comunidad. De antemano sabemos que la subordinación de la mujer ha sido legitimada por su papel activo en la reproducción biológica y su mayor responsabilidad doméstica dentro de la división del trabajo. Por lo tanto, la división sexual del trabajo ha sido hábilmente arreglada y convincentemente explicada en la literatura antropológica.

En el aspecto diacrónico, estas cuestiones se han formulado tradicionalmente sobre la base de la interacción entre la cambiante división sexual del trabajo; la organización de las relaciones de matrimonio y de parentesco, y los cambios observados en el hogar (Moore, 1999: 59-60). Nuestro artículo pretende identificar algunos aspectos sobre la división de labores

por género, el parentesco y los cambios ocurridos en la unidad doméstica del sitio Periférico-Cholul, para interpretar algunas de las relaciones de género en sucesivas generaciones.

El principio de la categoría *género* es esencial si consideramos que se basa en el hecho de que los determinantes genéticos del comportamiento específico de cada sexo son los mismos para toda la especie, mientras que los determinantes adquiridos culturalmente varían y son moldeados o expresados de diversas maneras según las sociedades. Por lo tanto, no cabe duda alguna de que la organización y las relaciones de las unidades domésticas u hogares no deben darse por sentadas, sino que deben ser analizadas empírica e históricamente (Moore, 1999: 79). El objetivo es que seamos capaces de concebir una interpretación coherente con respecto a las relaciones de género y su presencia al nivel de los conjuntos domésticos de la época prehispánica. Definir los papeles en los cuales participaron las mujeres o los hombres debe ser un medio y no un fin en sí mismo.

Relaciones de género en la estructura 1-A

En el presente apartado se analizará la asociación de los entierros sexuados² con las ofrendas funerarias y los cambios arquitectónicos sufridos por la Estructura 1-A a través del tiempo. La comprensión de estas asociaciones nos permitirá hacer interpretaciones sobre las relaciones de género y aspectos como el parentesco o el estatus observados entre los hombres y las mujeres que formaron parte del grupo doméstico en estudio. Los cambios arquitectónicos, así como los entierros asociados a ellos, fueron identificados gracias a rasgos como tres niveles de pisos sellados, entre los cuales se encontraban los entierros; arranques de muros asentados en estos diferentes niveles de piso; entradas clausuradas, y vasijas asociadas. Con respecto a los individuos enterrados, en total se identificaron nueve mujeres y trece varones (Pool, 1997: 167-174).

² La identificación del sexo de los enterramientos fue realizada por el antropólogo físico del Centro INAH Yucatán, José Manuel Arias López.

Etapa I

De la primera etapa de construcción únicamente se obtuvieron los restos de un piso de estuco que debió formar parte de un basamento. En este momento fue depositado el entierro registrado con el número 12 (sexo no identificado) colocado en el relleno del basamento, donde posteriormente se construiría el cuarto 3 de la Estructura 1-A. Este entierro se asoció con un cajete tipo Xanabá Rojo del período Clásico Temprano (Pool, 1997: 167)

Etapa II

En esta segunda etapa la actividad se concentró en ampliar el basamento en su lado norte y se depositaron los entierros 1 y 2 en la parte exterior del muro oeste. Los huesos conservados en ambos entierros correspondieron al mismo hombre adulto (Pool, 1997: 167, ver tabla 1).

Varones	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
Entierro 1	No identificada	Exterior muro O	Cajete tipo Buctzotz Inciso
Entierro 2	Decúbito dorsal extendido	Exterior muro O	Cajete tipo Chuburná Café
			Cajete tipo Chuburná Café

Tabla 1. Entierros depositados en la etapa II de la Estructura 1-A (Tablas 1, 2, 3, 4 y 5 elaboradas por Marcos Pool).

Etapa III

Durante la tercera etapa se construyeron los cuartos 1 y 3 orientados al oeste y al norte respectivamente, dando inicio a la actividad constructiva de la Estructura 1-A. Seguramente, las paredes fueron hechas de mampostería y el techo de material perecedero. En esta etapa fueron depositados los entierros 10 (hombre joven) y 22 (hombre joven) al este del cuarto 3;³ los entierros 11 (hombre joven) y 24 (no identificado) debajo de dicho

³ En ese momento tal espacio era ocupado por un cuarto que fue posteriormente destruido para construir finalmente el cuarto 4.



cuarto, y el entierro 19 (mujer joven) debajo del cuarto 1 (Pool, 1997: 168, ver tabla 2).

Varones	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
Entierro 10	No identificada	Cuarto 4	1 cajete tipo Chuburná Café 1 vaso tipo Chochohá Modelado incompleto 3 navajillas de obsidiana gris
Entierro 11	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 3	1 cajete tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Ticul Pizarra Delgada 1 venenera tipo Dzityá Negro 1 olla tipo Maxcanú Ante 1 hueso largo labrado (¿bastón de mando ?) 1 pectoral de concha 1 orejera de jadeita 2 cuentas circulares de jadeita 1 cuenta de coral 1 cuenta de caracol
Entierro 22	Decúbito lateral derecho Flexionado	Cuarto 4	1 plato trípode tipo Baca Rojo 1 olla tipo Chuburná Café 1 pectoral de concha 1 cuenta tubular de jadeita 1 cajete Cidra Compuesto
Mujeres	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
Entierro 19	No identificada	Cuarto 1	1 cajete trípode tipo Say Pizarra 1 cajete trípode Buctzotz Inciso 1 cajete tipo Dzityá Negro

Tabla 2. Entierros depositados en la etapa III de la Estructura 1-A

Destaca por su ajuar funerario el entierro 11 del cuarto 3 que presentaba como ofrendas diversos accesorios ornamentales que indican que este individuo gozó de un estatus importante, en comparación con los otros entierros. Las ofrendas incluyeron un pectoral de concha, una orejera y dos cuentas de jadeita, una cuenta de caracol, otra de coral y un elemento de hueso labrado que posiblemente sea un bastón de mando. El ajuar funerario se complementó con 3 cajetes de cerámica, una venenera y una olla.

Etapa IV

En la etapa IV fue construido un cuarto en el lado este con dimensiones similares al cuarto 1 (construido en el lado oeste). En esta etapa se depositaron en el cuarto 3 los entierros 9b (hombre) y 9c (mujer), y el entierro 18 (mujer) en el cuarto 2 (Pool, 1997: 169).

En esta etapa aparecen los primeros entierros múltiples (9b-9c) donde sobresale el entierro 9b como uno de los más ricos en ofrendas. En este entierro se encontraron cuatro cajetes y un vaso de cerámica, un macerador

Varones	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
Entierro 9b	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 3	1 cajete Dzilam Naranja A canalado 1 cajete tipo K'inich Naranja 1 cajete Dzibical Negro/Naranja 1 vaso tipo Expedz Inciso 1 cajete tipo Chemax N/P 1 macerador de piedra 1 figura cerámica (mono) 1 malacate de coral
Mujeres	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
Entierro 9c	Decúbito lateral derecho	Cuarto 3	1 cajete trípode tipo Chemax N/P 1 pectoral de concha nácar
Entierro 18	Flexionada No identificada	Cuarto 2	1 cajete trípode Chemax N/P 1 vaso Chicxulub Inciso 1 cajete tipo Say Pizarra 1 cuenta tubular de estuco

Tabla 3. Entierros depositados en la etapa IV de la Estructura 1-A

de piedra, una figura de cerámica en color negro representando a un mono y un malacate de coral. Por su parte, el entierro 9c, depositado debajo del entierro 9b en la misma cista, presentó un ajuar menos rico (Pool, 1997: 169, ver tabla 3).

Etapa v

En la quinta etapa se destruyó el cuarto este y se construyó otro de mayores proporciones con acceso por el lado oriente, este nuevo cuarto (cuarto 4) se asentó sobre un zócalo de piedras planas. Las jambas variaron en comparación a la de los otros cuartos ya que en lugar de utilizar piedras irregulares se utilizaron piedras rectangulares bien labradas estilo Puuc (Pool, 1997: 170).

Varones	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
Entierro 16	Decúbito lateral derecho Flexionado	Cuarto 2	1 cajete trípode tipo Chemax N/P
Mujeres	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
Entierro 13	No identificada	Cuarto 3	1 cajete trípode tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Haabin Gubiado Inciso
Entierro 14	Decúbito lateral derecho Flexionado	Cuarto 3	
Entierro 15	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 2	1cajete trípode tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Kanachén Negro 1 cajete Chicxulub Inciso 1 cuenta circular de jadeita 1 cuenta oval de jadeita
Entierro 20	Decúbito lateral derecho Flexionada	Cuarto 4	1 cajete tipo Chemax Negro/Pizarra 1 Vaso tipo Guayacán Compuesto

Tabla 4. Entierros depositados en la etapa V de la Estructura 1-A

En la Etapa v se depositaron varios entierros en los cuartos 2, 3 y 4 siendo la etapa más activa al respecto. En el cuarto 2 fueron depositados los entierros 15 (mujer adulta) y 16 (hombre joven). En el cuarto 3 se depo-

sitaron los entierros 13 y 14. Ambos entierros correspondieron a mujeres jóvenes. En el cuarto 4 fueron depositados los entierros 20 (mujer joven) y 21 (sexo no identificado). Llama la atención el entierro 15 (mujer adulta), ya que fue el más rico en ofrendas: los artefactos depositados consistieron en dos cuentas de jadeíta y tres cajetes de cerámica (Pool, 1997: 170, ver tabla 4).

Etapa vi

En la última etapa de ocupación documentada para la Estructura 1-A se realizaron varias modificaciones internas. Se sustituyeron los techos de palma de los cuartos 1, 2 y 3 por bóvedas saledizas elaboradas con lajas toscamente labradas y cortadas; sin embargo, el cuarto 4 continuó siendo de techo perecedero. Los cambios en la techumbre originaron modificaciones en los paramentos quedando bloqueadas las entradas que comunicaron los cuartos 1, 2 y 3. Los amplios accesos que comunicaban el cuarto 1 con el exterior y el cuarto 2 con el 3 fueron reducidos. En este momento también se construyó el pórtico que comunicaría el cuarto 2 con el exterior. Además, se colocó una banqueta de mampostería en el cuarto 3, así como la banqueta norte del cuarto 1. Después de estas modificaciones fueron enterrados varios individuos en el interior de los cuartos 1, 2 y 3 (Pool, 1997: 170-171, ver tabla 5).

En el cuarto 2 se depositaron los entierros 8a (hombre adulto), 8b (hombre joven), 8c (mujer adulta), 8d (hombre adulto) y 17 (hombre joven). Llama la atención el entierro 8c, ya que se encontró asociado a una figura antropomorfa de estuco con la cabeza desprendida colocada a la altura del cráneo y el cuerpo a la altura del sacro (Pool, 1997: 171).

Varones	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
Entierro 7		Cuarto 1	
Entierro 8a	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 2	2 cajetes trípodes tipo Chemax N/P 1 cuenta de concha
Entierro 8b	Decúbito lateral derecho Flexionado	Cuarto 2	1 cajete tipo Yalcox Negro
Entierro 8d	No identificado	Cuarto 2	
Entierro 9a	Decúbito ventral extendido	Cuarto 3	3 cajetes trípodes tipo Muna Pizarra 1 vaso tipo Zacatel Crema Policromo 1 venenera tipo Chemax N/P 1 cajete tipo Ticul Pizarra Delgada 1 colmillo de mamífero 1 cuenta tubular de jadeita 2 orejeras de jadeita 1 pectoral con rostro antropomorfo de jadeita
Entierro 17	Decúbito dorsal extendido	Cuarto 2	1 cajete trípode Chemax N/P 1 Venenera tipo Chicxulub Inciso 1 Vaso cilíndrico Chablekal Gris Fino 1 pectoral de concha 2 agujas de hueso
Mujeres	Posición	Ubicación	Tipo de ofrenda
	Decúbito lateral		
Entierro 8c	derecho Flexionada	Cuarto 2	1 vaso cilíndrico tipo Caribe Inciso 1 figura antropomorfa de estuco

Tabla 5. Entierros depositados en la etapa VI de la Estructura 1-A

Durante la etapa vi fue abierta nuevamente la cista 14 y depositado el Entierro 9a, la riqueza de las ofrendas hace pensar que se trataba del personaje más importante del grupo doméstico. La idea de que este personaje pudo haber sido el principal jefe de familia es sustentada por un vaso tipo Zacatel Crema Polícromo que tiene dibujado en sus paredes una estera o *pop*. Este símbolo representa don o mando y el consenso que se tiene al respecto es que la estera era colocada precisamente sobre las banquetas que servían como tronos en donde se sentaban los jefes de familia. Su ajuar funerario fue completado con un pectoral con rostro antropomorfo, dos orejeras y una cuenta, todos ellos de jadeita, un colmillo de mamífero, tres cajetes trípodes, un cajete cóncavo y una venenera (Pool, 1997: 171.172, ver tabla 5). Por lo anterior, y por la posición que guardaba con relación a los otros entierros y su ubicación en la estructura nos hace pensar que el macizo de mampostería (banqueta) adosado a la pared posterior del cuarto 3 fue el trono de este individuo (ver figuras 4 y 5). Con respecto a esto último es importante mencionar que en el Petén, durante el Clásico Tardío, aparecen vasijas polícromas con motivos decorativos en los que están representados gobernantes o jefes de *linajes* sentados en bancos o tronos (Bardsley, 1996: 197; ver también Pool, 1997: 172).



Figura 4. Posible trono en el cuarto 3 de la Estructura 1-A



Figura 5. Plato policromo donde se representa a un *ahau* sentado en un trono (vasija procedente del Petén, catálogo Kerr 344)

En el cuarto 1 también fue enterrado un hombre adulto (el entierro 7) sin ofrenda asociada, este enterramiento marcaría el cese de inhumaciones de individuos pertenecientes al grupo doméstico dentro de la Estructura 1-A.

Interpretación de los datos

Como se pudo observar, la diferencia en los enterramientos entre varones y mujeres, y entre jóvenes y adultos, no es muy significativa. Lo que sí es significativo es la diferencia cuantitativa y cualitativa de algunas ofrendas. Por ejemplo, Pyburn (2004: 226), en un trabajo sobre entierros mayas de todos los periodos en las tierras bajas, encontró que casi no existía diferencia en la forma en la que se trataba a los hombres y a las mujeres. Ambos variaban en la orientación, posición y lugar en los edificios. Tampoco encontró ningún tipo de ofrendas funerarias que ocurran exclusivamen-

te en hombres o mujeres, la única diferencia fue que los hombres presentaban mayor cantidad de artefactos a comparación de las mujeres. Tal y como observamos en los entierros del grupo doméstico del sitio Periférico-Cholul.

Con respecto a las atribuciones de artefactos, hay más evidencia que podría corroborar la idea anterior. En un trabajo sobre entierros de Lamanai y Altun Ha, las únicas dos manos de moler encontradas en contextos funerarios aparecieron en tumbas masculinas; artefactos líticos y malacates se encontraron distribuidos en entierros de ambos sexos. Parece que las relaciones artefactos ofrendados-individuos enterrados tampoco presentan una mayor diferencia de género (Pyburn, 2004). Por lo tanto, la diferencia encontrada entre las ofrendas que acompañaban los cuerpos de los individuos depositados en la Estructura 1-A nos podría sugerir que la relación entre el género de personas sociales no tiende hacia una diferencia explícita pero tal vez manifiesta una posición jerárquica.

Relaciones de género y actividades domésticas

En las primeras etapas (I y II) del asentamiento se observa un número reducido de enterramientos. Posiblemente se trataba de un grupo doméstico pequeño que vivía sobre este basamento en casas de materiales perecederos. Lo único que tenemos claro es que el lado oeste de la plataforma y el lado posterior de la Estructura 1-A se constituyeron como áreas de actividad doméstica importante desde estas primeras etapas. En el muro del basamento se encontraron como piedras reutilizadas tres metates desgastados que posiblemente estuvieron en uso desde estas etapas hasta su desecho. Consideramos que las actividades domésticas se llevaban a cabo en la zona noroeste de la Estructura 1-A ya que se encontraron los metates (1-4) reutilizados. Correspondiendo a etapas posteriores (etapa VI), se encontraron relacionados con el cuarto 1 tres metates ápodos de caliza, dos afuera del cuarto y uno dentro, sobre el piso; además se localizó un fragmento de un metate tipo losa de basalto dentro del cuarto. Esta

área se encuentra asociada a concentraciones de desechos, posiblemente orgánicos, cerámica y desecho de lítica, principalmente en el costado norte de la plataforma. De acuerdo con la información comparativa de las áreas de actividad doméstica, es muy probable que ésta estuviera siendo utilizada por una(s) mujer(es) para la molienda y la preparación de alimentos y bebidas.

Con respecto al edificio, no hay que olvidar que marcadores importantes como edificios también establecen y hacen visible la identidad social a través de la conmemoración de personajes importantes, grupos de personas famosas, eventos e ideas por medio de la construcción misma de las casas y los rituales que se realizan en ella (Hendon 2003). En la etapa III, se comienza a construir la estructura doméstica principal (Estructura 1-A) donde destaca el entierro 19 en el cuarto 1. Se trata de una mujer joven—que presenta deformación craneana, mutilación dental y como ofrenda tres cajetes y seis cuentas de jadeíta— relacionada con el área principal de las labores domésticas previamente señaladas. Posiblemente era la encargada de realizar las labores domésticas del grupo en esta etapa.

En la etapa IV se presenta el entierro 9b, integrante del primer entierro múltiple dentro de la estructura, cuya particular importancia es que sus artefactos asociados: el macerador, el malacate de coral y la representación de un mono, además de la ubicación de su entierro en el cuarto central de la Estructura 1-A, podrían identificarlo con un artista/escribano maya (ver Inomata y otros 2002). Posiblemente, la relación de hombre adulto (9b) y mujer joven (9c) en la etapa IV pudiera hablarnos de algún tipo de relación de matrimonio. Estos dos individuos fueron enterrados juntos. El hombre se dedicaba a las labores de artista/escriba y la mujer pudo haberse dedicado a la organización de las labores domésticas.

En la última etapa (VI) se encuentra el entierro de una mujer (entierro 8c) que quizá manifiesta una práctica ritual importante. Es la única mujer representada en la muestra de la etapa VI y presenta elementos asociados particulares como una figurilla antropomorfa de estuco con la cabeza des-

prendida y las partes colocadas anatómicamente relacionadas con los restos de la mujer; además los restos de la mujer carecen del fémur derecho.⁴ Por lo tanto, se propone que existe cierta asociación entre las características manifestadas en la figurilla y la mujer enterrada, ya que la figura de estuco presentaba sólo cuatro dedos en la mano derecha, además de haber sido rota intencionalmente, y los restos óseos carecían de un hueso femoral. Tal vez se esté representando un ritual mesoamericano de extracción de huesos en restos femeninos.

Finalmente el entierro 17 (varón joven) presentó dentro de sus ofrendas dos agujas de hueso posiblemente relacionadas con alguna actividad como la manufactura de productos de fibra o pieles (ver figura 6).

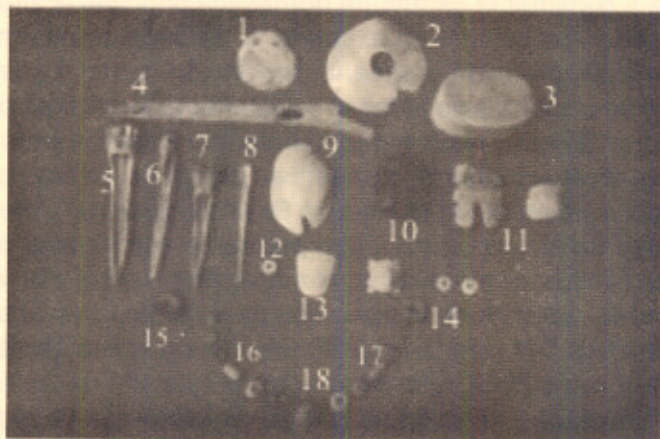


Figura 6. Elementos encontrados en los entierros principales. Entierro 8c (11), Entierro 9a (14,15,17,18), Entierro 9b (3,10), Entierro 9c (2), Entierro 11 (1,4,12,16), Entierro 17 (5,8,9), Entierro 21 (6,7), Entierro 22 (13), (Ilustración: Marcos Pool)

⁴ Fuentes coloniales, como Sahagún (1981: 179-180), indican que hubo extracción de huesos femeninos como reliquias para los guerreros (principalmente dedos de las mujeres muertas en parto).

Género y relaciones de parentesco

El modelo que más se ha manejado para entender a los grupos residenciales es que éstos estuvieron conformados por familias extensas. Es probable que en nuestro caso de estudio, diferentes familias nucleares vivieron alrededor de la Estructura 1-A y que los entierros encontrados debajo de la misma hayan sido miembros de estas familias. Es importante tener en cuenta que aunque la composición de un hogar se basa en vínculos de parentesco y de matrimonio, no es necesariamente una unidad familiar (Moore, 1999: 74).

No pretendemos considerar que todos los individuos del grupo doméstico de la Estructura 1-A fueron parientes consanguíneos, pues un grupo doméstico no necesariamente está conformado por familias. Sin embargo entre los individuos enterrados en la Estructura 1-A existen ciertos datos que nos permiten inferir que algunos individuos sí estaban emparentados, además que era al parecer un grupo endógamo.

Existen diferentes datos que nos permiten inferir que existió cierta relación de parentesco consanguíneo cuando menos en dos de los individuos enterrados. Los entierros 10 (varón joven) y 20 (mujer joven) enterrados en el cuarto 4 compartieron partes de una misma vasija (un vaso tipo chocholá modelado). La parte decorada (individuo en posición sedente) correspondió al varón (ver figura 7). Por sí sólo, este dato no nos dice nada con respecto a tal relación, sin embargo, los análisis realizados en laboratorio a los restos óseos arrojaron los siguientes resultados: el entierro 10 presentó una anomalía denominada *Spondilitis Anquilosante* en dos vértebras dorsales (Arias, comunicación personal). Otra anomalía que presentaba el entierro 10 es la llamada *Hiperostosis Porótica* manifestada en los huesos del cráneo y que está relacionada con anemia hereditaria (Civera, 1986: 338). La *Spondilitis Anquilosante* se presenta en grupos humanos con endogamia intensa y la *Hiperostosis Porótica* está relacionada con la anemia hereditaria (Arias citado por Pool, 1997). Estas enfermedades asociadas al hecho de que los entierros 10 y 20 compartieron la misma vasija

pueden estar indicando que el hombre joven del entierro 10 y la mujer joven del entierro 20 posiblemente estaban emparentados consanguíneamente (tal vez hermanos). Otra posible explicación es que entre estos individuos existió una relación de matrimonio. Cualquiera que sea la explicación, ambas responden al hecho de haber encontrado fragmentos de la misma vasija en dos entierros diferentes (Pool, 1997:156). Otras posibles relaciones de matrimonio están representadas entre los entierros 9b y 9c, 8a y 8c.

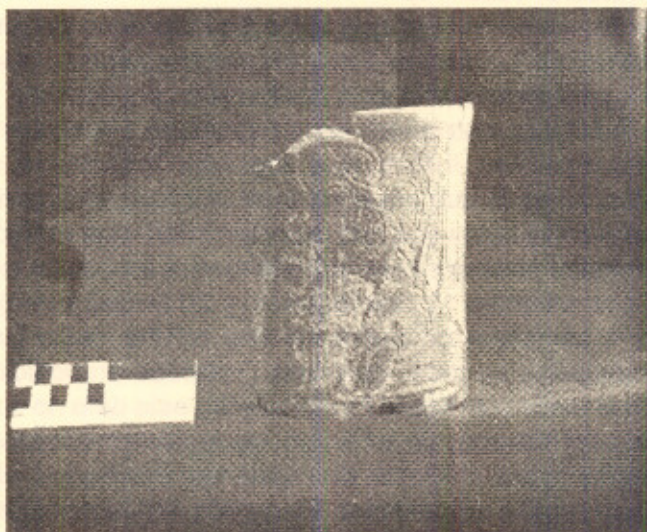


Figura 7. Vaso tipo Chocholá Modelado encontrado en los entierros 10 y 20 (Pool, 1997: 211)

Género y sucesión de estatus

La identificación de los principales personajes del grupo doméstico se realizó gracias a la asociación de los entierros con sus respectivos ajuares. La calidad y cantidad de ofrendas depositadas en estos entierros son un

indicador del estatus social y económico que tales individuos tuvieron. A partir de la tercera etapa de crecimiento, cuando la Estructura 1-A se empezó a constituir como tal, los cuatro entierros más ricos en ofrendas se encontraron asociados cada uno a las cuatro etapas de crecimiento siguientes.⁵ Estos datos nos permiten inferir que tales individuos fueron los principales jefes (o cabezas) de este grupo doméstico, mismos que provocaron modificaciones arquitectónicas sucesivas a la Estructura 1-A. La línea de sucesión en la Estructura 1-A fue la siguiente:

<u>Etapa</u>	<u>Sexo</u>	<u>Entierro</u>
VI	Varón adulto	9a
V	Mujer adulta	15
IV	Varón adulto	9b
III	Varón joven	11

Tabla 6. Línea de sucesión de los jefes del grupo doméstico de la Estructura 1-A (Pool, 2003: 154)

La línea de sucesión en el grupo doméstico del sitio Periférico-Cholul no es ni patrilineal ni matrilineal, pues se observa que en la etapa v una mujer ocupó también el estatus más importante del grupo (ver tabla 6). Si la asociación edad/sexo-ofrenda nos está indicando la importancia que los individuos gozaron dentro del grupo doméstico, es posible que estemos viendo una variación en la estructura interna del grupo a través del tiempo. No existe una relación de edad y sexo con referencia a los indivi-

⁵ Las etapas de desarrollo constructivo fueron detectadas gracias a los diferentes niveles de piso, los muros de los cuartos asentados en tales niveles, entradas clausuradas y las vasijas asociadas a los entierros.

duos más importantes (o jefes de grupo), en cambio sí se observa cierta relación entre estos individuos y los demás entierros depositados en la misma etapa. Así, tenemos que en la etapa III no es extraño que un varón joven sea el más importante ya que de cinco entierros relacionados en esta etapa cuatro fueron jóvenes, tres fueron varones y uno fue mujer, el entierro restante correspondió a un varón adulto (Pool, 1997: 176). En la etapa V se da una relación semejante a la observada en la etapa III sólo que ahora entre el sexo femenino. De seis entierros asociados a la etapa V, cuatro correspondieron a mujeres y como se ha dicho el entierro más importante correspondió a una mujer adulta. En las etapas IV y VI se observa un dominio de los varones adultos. Lo mismo un hombre que una mujer podía ocupar el cargo (¿liderazgo?) de cabeza o jefe del grupo doméstico. No vemos como tradicionalmente se esperaría ninguna línea patrilineal pura o matrilineal, ya que en cualquiera de estos dos sistemas, el sexo del individuo es importante para conservar una línea de sucesión descendente.

Se sabe que en el ámbito público del poder político maya las mujeres y los hombres podían tomar parte con una participación algunas veces dividida por líneas de género y otras ocasiones no. Según Cash (1998), en los altos niveles de la sociedad, hombres y mujeres fueron representados con igualdad tanto de poder como de derechos. Aunque esta noción es discutible, en el sitio Periférico-Cholul existe evidencia de que en la esfera doméstica o de "hogar", la función política principal pudo ser desempeñada tanto por hombres como por mujeres. Es probable —en el caso de los mayas del clásico— que ciertos modelos de organización sociopolítica practicados en las elites gobernantes, también se hayan reproducido en esferas sociales inferiores. Sobre todo en grupos que —aunque de la gente común— manifiestan haber alcanzado cierto grado de desarrollo social y económico (tal como sucedió en nuestro grupo de estudio).

Según McAnany y Planck (2001: 97) un importante papel de género a ser considerado involucra la participación en la sucesión de los jefes y la

designación del heredero. Según estas autoras no existe evidencia directa de la participación femenina en la sucesión de líderes para el nivel del conjunto habitacional. En nuestra muestra de estudio negamos este supuesto pues como ya demostramos las mujeres sí jugaron un papel importante en la sucesión.

La diferencia de estatus entre los géneros también puede observarse en la posición *post mortem*. Llama la atención el entierro 9a (varón adulto) ya que fue el individuo con mayor riqueza funeraria. El estatus social de este individuo no únicamente se diferenció por sus ofrendas, también por la posición en la que fue enterrado: decúbito ventral extendido. Fue el único entierro que presentó esta posición. Además, los varones más importantes fueron enterrados en el mismo cuarto (3), no así la mujer (entierro 15) que alcanzó mayor estatus y que fue enterrada en el cuarto 2. Esta mujer fue colocada decúbito dorsal extendido, manifestando con ello diferenciación respecto a otras mujeres quienes fueron colocadas principalmente decúbito lateral derecho flexionado. Es importante mencionar que la posición en la que fue enterrada esta mujer se relacionó principalmente con los hombres. De estos datos podemos concluir que aunque la función política principal no diferenció aparentemente a los sexos, el trato *post mortem* dado a los varones resaltó su jerarquía.

Consideraciones finales

De acuerdo a la interpretación de los datos estamos en la posibilidad de plantearnos ciertas aseveraciones:

1. La evidencia material y los entierros nos sugieren que se trata de un grupo doméstico no relacionado con actividades de subsistencia y producción comunes en otros grupos domésticos —a excepción de la preparación, el almacenamiento y el servicio de alimentos—. Proponemos que se trata de un grupo de alto estatus relacionado con actividades de administración económica y de servicios, además de que posiblemente realizaba actividades rituales y religiosas con sede en el hogar.

2. No se encontró una división sexual del trabajo a nivel doméstico como tal, a excepción de la atribución de algunas actividades en individuos que presentaron ofrendas particulares. La única área de actividad relacionada con labores domésticas es la zona del patio oeste, donde posiblemente estaban laborando mujeres en la preparación de alimentos.
3. Las diferencias de género y estatus también se manifestaron en el tratamiento funerario o *post mortem* de los mismos.
4. El grupo doméstico estudiado parece haber sido endógamo. Estuvo conformado tanto por parientes consanguíneos como afines.
5. El modelo familiar del grupo doméstico que se perpetuó cuando menos 150 años, cambió en el transcurso del tiempo.
6. La atribución de actividades y género relacionada con los contextos funerarios es relativa a los individuos enterrados y no corresponde con las actividades posiblemente desarrolladas por el grupo doméstico.
7. Por último, el cuarto 3 parece ser que funcionó como el lugar en donde se trataba asuntos relacionados con la vida pública, política y religiosa de este grupo y tal vez de la comunidad circundante. Debió de haber sido utilizado como una casa de gestión o casa de consejo (*Popol Naj*) (ver Pool, 2003). Esta idea nos recuerda también el *Nimha* (casa grande) quiché al que Carmack (1981) hace referencia, como el lugar donde se resolvían asuntos de los linajes.

Bibliografía

Ashmore, Wendy y Richard Wilk

1988 "Household and Community in the Mesoamerican Past" en W. Ashmore y R. Wilk (editores), *Household and Community in the Mesoamerican Past*. University of New Mexico Press, Alburquerque: 1-27.

Bardsley, Sandra

1996 "Benches, Brothers and Lineage Lords of Copan" en M. Green-Robertson, R. Macri y J. Mcharge (editores), *Palenque Round Table*, vol. x, Precolumbian Art Research Institute, Washington: 195-201.

Carmack, Robert

1981 *The Quiché Mayas of Uatatlán: the Evolution of a Highland Guatemala Kingdom*. University of Oklahoma Press, Norman.

Cash, Cristin

1998 *Blood Woman, Blood Queen: An Exploration of Gender, Politics and the Maya*. Tesis de maestría, Universidad de Texas, Austin.

Civera, Magali

1986 "La adaptación biocultural como un problema interdisciplinario" en *Anales de Antropología*, IIA-UNAM, México: 331-348.

Conkey, Margaret y Janet Spector

1984 "Archaeology and the Study of Gender" en *Archaeological Method and Theory* 7: 1-38.

Garza, Silvia y Edward Kurjack

1980 *Atlas Arqueológico del Estado de Yucatán*. INAH, México.

Hendon, Julia

2003 "El papel de los enterramientos en la construcción y negociación de la identidad social en los mayas prehispánicos" en A. Ciudad; M. Ruz y M. Iglesias (editores), *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura maya*. Sociedad Española de Estudios Mayas/Centro de Estudios Mayas-UNAM, Madrid: 161-174.

Hernández, Héctor

2002 *La arqueología feminista y la investigación maya*. Tesis de Licenciatura, FCA-UADY, Mérida.

Hill, Erica

1987 "Gender-Informed Archaeology: the Priority of Definition, the Use of Analogy, and the Multivariate Approach" en *Journal of Archaeological Method and Theory*, 5(1): 99-128.

Inomata, Takeshi, Daniela Triadan, Erick Ponciano, Estela Pinto, Richard Terry y Markus Eberl

2002 "Domestic and Political Lives of Classic Maya Elites: the Excavation of Rapidly Abandoned Structures at Aguateca, Guatemala" en *Latin American Antiquity*, 13(3): 305-330.

McAnany, Patricia y Shannon Planck

2001 "Perspectives on Actors, Gender Roles, and Architecture at Classic Maya Courts and Households" en T. Inomata y S. Houston (editores), *Royal Courts of the Ancient Maya*, vol. 2, Westview, Boulder: 84-129.

Moore, Henrietta

1999 *Antropología y feminismo*. Cátedra, Madrid.

Pool Cab, Marcos

1997 *Crecimiento de una unidad doméstica*. Tesis de Licenciatura, FCA-UADY, Mérida.

– 2003 *Sistemas de descendencia y parentesco entre los mayas prehispánicos. Crítica al modelo de linaje*. Tesis de Maestría, FCA-UADY, Mérida.

Pyburn, Anne

2004 "Ungendering the Maya" en A. Pyburn (editor), *Ungendering Civilization*. Routledge: 216-233.

Sahagún, Bernardino de

1981 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Porrúa, México.

Wilk, Richard y William Rathje

1982 "Household Archaeology" en *American Behavioral Scientist*, 24 (6): 617-639.

Surgimiento y desarrollo arquitectónico en el noroccidente de la Península de Yucatán a inicios del Clásico

El objetivo de este artículo es plantear y discutir cómo la interacción entre el noroccidente de la Península de Yucatán y las tierras bajas del centro se refleja en los aspectos formales y estilísticos de la arquitectura Oxkintok Temprano, Proto Puuc y Puuc Temprano, entre el Clásico Temprano y el Clásico Tardío. Se propone que el surgimiento y desarrollo de la arquitectura noroccidental en esta época son resultado tanto de procesos locales como de una posible relación con tradiciones del Petén y directa o indirectamente con otras regiones de Mesoamérica.

Introducción: arquitectura e interacción

Durante las múltiples investigaciones arqueológicas que se han realizado en sitios del área maya tales como Dzibilchaltún, Kaminaljuyú, Tikal, Oxkintok y Copán, entre otros, han sido registrados rasgos arquitectónicos, iconográficos y artefactuales que denotan contactos con asentamientos "no mayas", como Teotihuacán, en el Altiplano Mexicano (Maldonado, 2003; Pendergast, 2003). Bajo el marco de la historia cultural, la manera de explicar estos rasgos fue mediante el concepto de *influencia*. Esta noción hace referencia a relaciones directas y unilaterales entre un núcleo productivo y dominante y una periferia pasiva. Actualmente, sin embargo, varios investigadores (Braswell, 2003: 15; Marcus, 2003) con-

Nancy Peniche May y Lilia Fernández Souza

cuerdan con que tal concepto es inoperante, ya que es demasiado simplista y no explica de manera adecuada la compleja naturaleza de las relaciones regionales e interregionales que se presentaron en Mesoamérica.

La noción de *interacción*, en cambio, se refiere a relaciones multilaterales (Laporte, 2003: 214) y multidireccionales de naturaleza muy diversa con las cuales se involucra no a un solo núcleo activo y una periferia inerte sino a un número mayor de participantes. La interacción siempre es un camino de dos vías, aún cuando un participante sea mucho más poderoso que el otro (Braswell, 2003; Demarest, 2003). Además, las relaciones de interacción pueden ser de diferentes modalidades: como lo señala Marcus (2003), la interacción puede ser de un solo evento, de múltiples estadios, diádica simple o puede estar mediada a través de múltiples sitios.

Hay varias maneras por las que se puede sustentar la interacción entre dos sitios de una misma región o de regiones distintas, entre las que se encuentran la osteología, la epigrafía, la iconografía, las herramientas líticas, la cerámica y la arquitectura (Demarest, 2003; Laporte, 2003: 199). La interacción puede identificarse en uno o más de los elementos anteriores, no necesariamente con la misma intensidad. Para poder determinar la naturaleza de la interacción —cuándo ocurrió, entre qué sector de la sociedad y si fue directa o indirecta— se requiere que cada característica sujeta a intercambio sea ubicada en un contexto concreto, determinando el punto o región de origen de cada una (Varela y Braswell, 2003: 251).

Algunas investigaciones arqueológicas se han enfocado en el estilo arquitectónico como una manera de sustentar la existencia de interacción interregional o intrarregional (Laporte, 2003; Maldonado, 2003), y será ése el objeto de análisis de este trabajo. Entendemos *estilo arquitectónico* como la constelación particular de elementos arquitectónicos, constructivos y decorativos que se han estandarizado de tal manera que la misma combinación se repite constantemente en un gran número de edificios (Andrews, 1995). Asimismo, tal y como Benavides (1999: 131) señala, el estilo arquitectónico está estrechamente vinculado con la cultura a la que pertenece y con la época en la que se desarrolla.

La interacción con ideas foráneas puede dar como resultado diversos procesos; siguiendo a Torrence y Van der Leeuw (citado por Varela y Braswell, 2003: 252), puede mencionarse la *adopción*, que implica aceptación y uso de aquello que es adoptado; la *innovación*, que incluye aceptación y desarrollo, y la *invención*, que es la concepción de una nueva idea o cosa. Los estilos arquitectónicos pueden ser un indicador de alguno de los procesos anteriores así como de qué tan receptiva es una población a ideas foráneas (Varela y Braswell, 2003: 252).

En las páginas siguientes se hará referencia a evidencias del noroccidente de Yucatán que sugieren procesos de interacción, durante el surgimiento y desarrollo arquitectónicos de esta región en los inicios del Período Clásico.

Componentes de análisis arquitectónico

Diversos estudios sobre la arquitectura monumental maya prehispánica han llevado a proponer que existe una cierta homogeneidad en ella, a pesar del largo período en el que se desarrolló; sin por ello pasar por alto que también hay marcadas variaciones temporales y regionales (Potter, 1977: 1). Autores como Pollock (Citado por Potter, 1977: 1; ver también Pollock, 1980) han dividido las tierras bajas según estilos arquitectónicos regionales que fueron planteados considerando características tales como muros, bóvedas, acabados y decoración, entre otras. Estos estilos son frecuentemente utilizados como marcadores cronológicos o bien como indicadores de "influencias" entre sitios o regiones. En el noroccidente de la Península de Yucatán, se ha sugerido que ciertos elementos tales como el talud-tablero y la moldura en delantal pueden indicar relaciones con Teotihuacán, las tierras altas de Guatemala y el Petén.

De acuerdo con Paul Gendrop (1986), el talud-tablero tiene su origen alrededor de 350-200 a.C. en el Centro de México, en sitios como Tlalancaleca y Tetla, aunque es en Teotihuacán donde va a encontrarse en mayor profusión y desarrollo. Gendrop sugiere que este rasgo pudo, des-

de su origen poblano-tlaxcalteca, haber *influenciado* de manera directa a Cholula y de forma indirecta a sitios del Golfo de México y de Oaxaca. En el Área Maya, arquitectura talud-tablero ha sido reportada en las tierras altas de Guatemala y en el Petén, en sitios como Kaminaljuyú y Tikal. Respecto al norte de Yucatán, aun sin descartar la posibilidad de que existieran relaciones con Teotihuacán, Gendrop propone que son las modalidades *provinciales* del Área Maya, como las mencionadas líneas arriba, las que irradian hacia sitios como Dzibilchaltún (Gendrop, 1986; Varela y Braswell, 2003). El talud-tablero es propuesto por Varela y Braswell (2003: 252) como un ejemplo de innovación, es decir, que fue aceptado y desarrollado en sitios del Área Maya.

Otro elemento de comparación en los sitios norteros lo constituye la moldura en delantal o *apron molding*, originada alrededor de 100 a.C., en las tierras bajas mayas del centro en sitios como Uaxactún —uno de cuyos ejemplos más antiguos es la Estructura E-VII-sub— y Tikal; la moldura en delantal se encuentra también en Piedras Negras, Chiapa de Corzo, Cerrros, Lamanai, Acanceh, Izamal y Aké, estos tres últimos en el norte de Yucatán. Para Maldonado, los mejores ejemplos de la moldura en delantal se localizan en Uaxactún y Tikal, y opina que muestran “el proceso de petrificación de la choza maya pero vista como un trazo de su perfil exterior, del mismo modo que el arco o bóveda maya es percibido como el resultado de la petrificación de los elementos limitantes del espacio interior de esa misma choza maya” (2003: 487).

Un poco más al sur, en la región Puuc de Yucatán, también han sido reportados elementos arquitectónicos comparables con los anteriormente mencionados en sitios como Oxkintok, Chac II y Sihó. Autores como Pollock (1980) y Andrews (1995) han sugerido una secuencia cronológica para los estilos del Puuc; Vidal (1999), con base en el análisis y revisión de la misma así como de los estilos arquitectónicos de Oxkintok, propone la siguiente secuencia:

- 1.- Oxkintok Temprano (c.a. 300-550 d.C)
- 2.- Proto-Puuc (c.a. 550-710 d.C)
- 3.- Puuc Temprano (c.a. 710-850 d.C)
- 4.- Puuc Clásico o Tardío (850-1000 d.C)

En este trabajo nos interesa especialmente el Proto-Puuc, por encontrarse en este estilo elementos que han sido comparados con el talud-tablero o con la moldura en delantal.

Los edificios de estilo Proto-Puuc, de manera general, están elaborados con bloques que cargan el peso y entre los cuales se localiza un núcleo delgado; tienen molduras basales sencillas y pueden encontrarse cornisas de uno, dos o tres miembros, así como cierta evidencia de decoración de estuco y formas geométricas en algunas cresterías (Andrews, 1995: 16). Respecto a las bóvedas saledizas, existe una discusión sobre la presencia de escalonamiento, pues mientras Vidal (1999) y Muñoz Cosme (1990) coinciden en señalar que las bóvedas escalonadas son privativas del estilo Oxkintok Temprano, Pollock (1980: 584) menciona un menor énfasis en ellas en el estilo Proto-Puuc, aunque no ausencia.

Del estilo Proto-Puuc se distinguen dos fases, denominadas: A, correspondiente a 550-650 d.C.; y B, fechada para 650-710 d.C. Es en el Proto-Puuc A que se encuentran pirámides con paramentos verticales y ataludados que han sido sugeridos como perfiles tipo talud-tablero (Vidal, 1999: 134).

A continuación se presentan cuatro sitios en los cuales han sido identificados los estilos y rasgos arriba mencionados: Dzibilchaltún, Oxkintok, Chac II y Sihó.

La arquitectura en el noroccidente de la península a inicios del clásico

Para Dzibilchaltún, Andrews V sugería, en 1975 (en Maldonado, 2003a: 48), con base en los hallazgos que hasta el momento había hecho la Universidad de Tulane, que el Período Temprano I o complejo Piim (250-600

d.C.) estaba poco representado arquitectónicamente, con ausencia o escasez de bóveda salediza. De alguna manera, se asumía a las tierras bajas del norte como periféricas. Sin embargo, Maldonado (2003a: 48) afirma que actualmente hay evidencia de bóveda en el centro de Dzibilchaltún posiblemente desde el Clásico Temprano. Entre 600 y 800 d.C. o Período Temprano II, se construye el Templo de las Siete Muñecas, cuya subestructura fue descubierta por la Universidad de Tulane; su única esquina visible muestra paneles trapezoidales con remetimiento, considerados por Andrews IV y Andrews V como semejantes a la moldura de delantal (Maldonado 2003: 487). En años recientes, las exploraciones del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), a cargo de Rubén Maldonado, en la Estructura 46 (Figura 1), han dado como resultado el hallazgo de una subestructura cuyas esquinas son semejantes a la anteriormente mencionada del Templo de las Siete Muñecas, e incluso a las esquinas de una de las etapas de la estructura 612 del Grupo El Mirador (Figura 2) –grupo algo alejado del Centro de Dzibilchaltún– fechada para alrededor de 600 d.C. (Maldonado, 2003: 485).



Figura 1. Sub-estructura 46 de Dzibilchaltún. Esquina con moldura de delantal con tablero remetido (Tomada de Maldonado 2003)

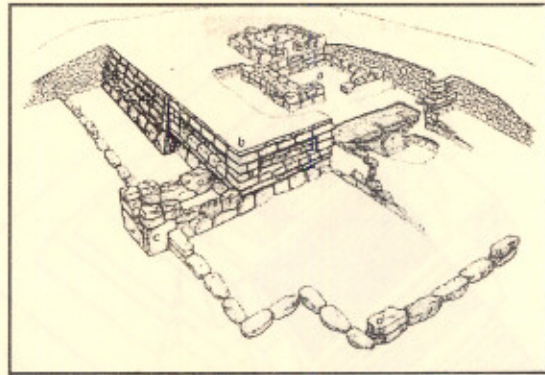


Figura 2. Estructura 612 del grupo El Mirador, mostrando cinco periodos de construcción (Según Maldonado 2003)

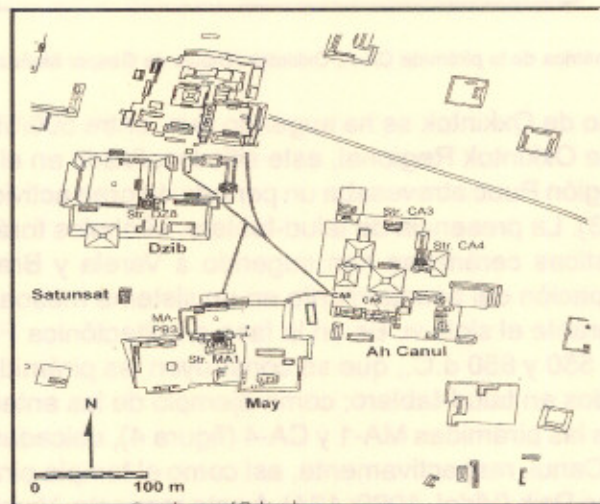


Figura 3. Sector central de Oxintok (Según Valera y Braswell 2003)

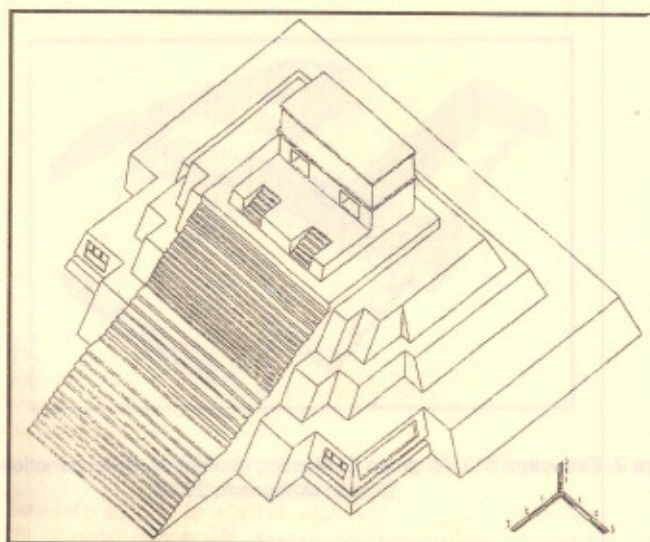


Figura 4. Axonométrica de la pirámide CA-A, Oxkintok (Dibujo de Gaspar Muñoz en Vidal 1999)

Para el caso de Oxkintok se ha sugerido que, entre 500/550 y 600/630 d.C., en la fase Oxkintok Regional, este sitio localizado en el extremo noroeste de la región Puuc atravesaba un período de gran actividad arquitectónica (figura 3). La presencia de talud-tablero, símbolos foráneos y algunas características cerámicas han sugerido a Varela y Braswell (2003: 255) la participación del asentamiento en un sistema mesoamericano internacional durante el siglo vi. Es en la fase arquitectónica Proto-Puuc A, fechada entre 550 y 650 d.C., que se construyen las pirámides con perfiles considerados en talud-tablero; como ejemplo de las anteriores puede mencionarse a las pirámides MA-1 y CA-4 (figura 4), ubicadas en los Grupos May y Ah Canul, respectivamente, así como el templo piramidal DZ 8-sub en el Grupo Dzib (Vidal, 1999: 134). A este respecto, Varela y Braswell

(2003: 263) señalan las diferencias proporcionales entre la altura de los taludes y la de los tableros en distintos sitios: por ejemplo, los edificios de Kaminaljuyú y Maticapan suelen tener una proporción 1:1, mientras que algunas versiones tardías de Tikal tienen 1:2 y las de Teotihuacán varían entre 1:1.3 y 1:2.6. En las tierras bajas del norte, las proporciones son más semejantes a las estructuras tardías del Petén y el Centro de México que a las de la Costa del Golfo y las tierras altas.

En Chac II, las investigaciones llevadas a cabo por Michael Smyth (2003) permitieron datar la emergencia del sitio en el Clásico Temprano, hacia 300-500 d.C. Smyth (2003: 97) ha propuesto la posibilidad de que Chac II contara influencias y/o contactos con sitios foráneos iniciando entre 500 y 650 d.C., con base en el hallazgo de una subestructura en la Gran Pirámide (Figuras 5 y 6). La secuencia constructiva de este edificio comienza, según Smyth (2003: 110), alrededor del siglo V, con una pirámide de 5 metros de alto en el estilo Oxkintok Temprano, recubierta con estuco pintado, en su mayoría, de color amarillo. Smyth enfatiza la presencia de arquitectura de muros alternativamente rectos y ataludados; posteriormente, hacia el siglo VI, la pirámide se renueva con una estructura piramidal elaborada con piedras que semejan las del estilo megalítico; esta pirámide es comparada con estructuras de los sitios de Acanceh, Oxkintok e Izamal. Hacia 600 d.C. ocurre otra fase constructiva en estilo Puuc Temprano; la última fase fue hecha alrededor de 750 d.C., y muestra una base redondeada de piedras megalíticas con una máscara de estuco que muestra a la serpiente emplumada. Con base en lo anterior, Smyth (2003: 116-117) destaca el hecho de que ya para 400 d.C., en la región Puuc había sustancial arquitectura de piedra; para él, la forma recta y ataludada de la subestructura de la Gran Pirámide es similar pero no es exactamente una emulación del estilo talud-tablero y lo más parecido sería la plataforma del Templo de las Siete Muñecas de Dzibilchaltún y las plataformas de los templos de la Calle de los Muertos de Teotihuacán.



Figura 5. Ubicación de la Plaza de la Gran Pirámide de Chac II (según Smyth 2003)

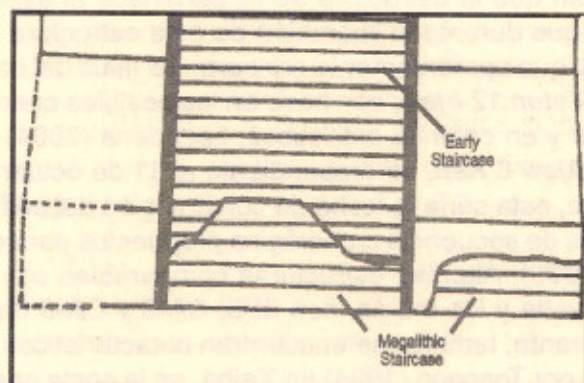


Figura 6. Sub-estructura de la Gran Pirámide, Chac II (Según Smyth 2003)

El sitio de Sihó cuenta en su parte central con una estructura piramidal de unos 15 metros de altura que no ha sido excavada aún. Sin embargo, durante las temporadas de campo 2001 y 2003 llevadas a cabo por la Universidad Autónoma de Yucatán han sido excavadas dos estructuras tipo "palacio", 5D16 y 5D2, algunos de cuyos rasgos vale la pena destacar (figura 7). La Estructura 5D16 es una construcción de crujía alargada que desplanta sobre una plataforma de características megalíticas, de esquinas redondeadas, con talud y esquinas remetidas a los lados de la escalinata; la bóveda es escalonada (figuras 8 y 9). Dunning y Andrews (1994: 57) propusieron que esta estructura corresponde al estilo Oxkintok Temprano o bien al Proto-Puuc y Vidal (1999) se inclinaba por plantear que los

edificios con bóveda escalonada de Sihó eran del estilo Oxkintok Temprano. Con base en los resultados de la excavación, el trabajo de los muros y la amplitud de las crujías, Fernández, Cobos y Vázquez de Ágredos (2003: 357) consideran que la estructura 5D16 pertenece al estilo Proto-Puuc. Cabe señalar que durante la liberación de esta estructura fue localizado un panel glífico que aparentemente era parte del talud del basamento, con una fecha de *k'atun 12 Ajaw*; con base en las posibles cuentas largas correspondientes y en criterios estilísticos, Lacadena (2004) se inclina por 9.11.0.0.0 12 *Ajaw* 8 *Keh*, correspondiente al 11 de octubre de 652 d.C. Tentativamente, esta sería la fecha de construcción del edificio y coincide con los criterios de secuencia cronológica propuestos para el estilo Proto-Puuc (Vidal, 1999). Algunas estructuras comparables con la 5D16, con base en la bóveda y los muros, son 3B5, CA-5 y CA-6 de Oxkintok; de manera interesante, también se encuentran características semejantes a las reportadas por Toscano (1994) en Xelhá, en la costa oriental de la Península, en los edificios 86 (h-V) 2° A, 136 (g-IV) 2° A, B y C, y 146 (g-IV) 2° A, que ella identifica como correspondientes al estilo Petén Septentrional y cuyas características incluyen techos abovedados escalonados y basamentos con paramentos rectos o en talud con esquinas redondeadas y/o remetidas. En Xelhá, el estilo Petén Septentrional se encuentra asociado tanto a los complejos Yalkú (400-600 d.C) como Chemuyil (600-900 d.C). Regresando a Sihó, la otra estructura de crujía alargada excavada, 5D2, es semejante a 5D16 en cuanto a las piedras megalíticas del basamento, las esquinas remetidas y ataludadas a los costados de la escalinata y el tipo de muro. La bóveda, sin embargo, parece haber sido diferente. En 5D2 fueron posteriormente agregadas banquetas en el interior de los cuartos, con piedras talladas al estilo Puuc Clásico (figuras 10 y 11).

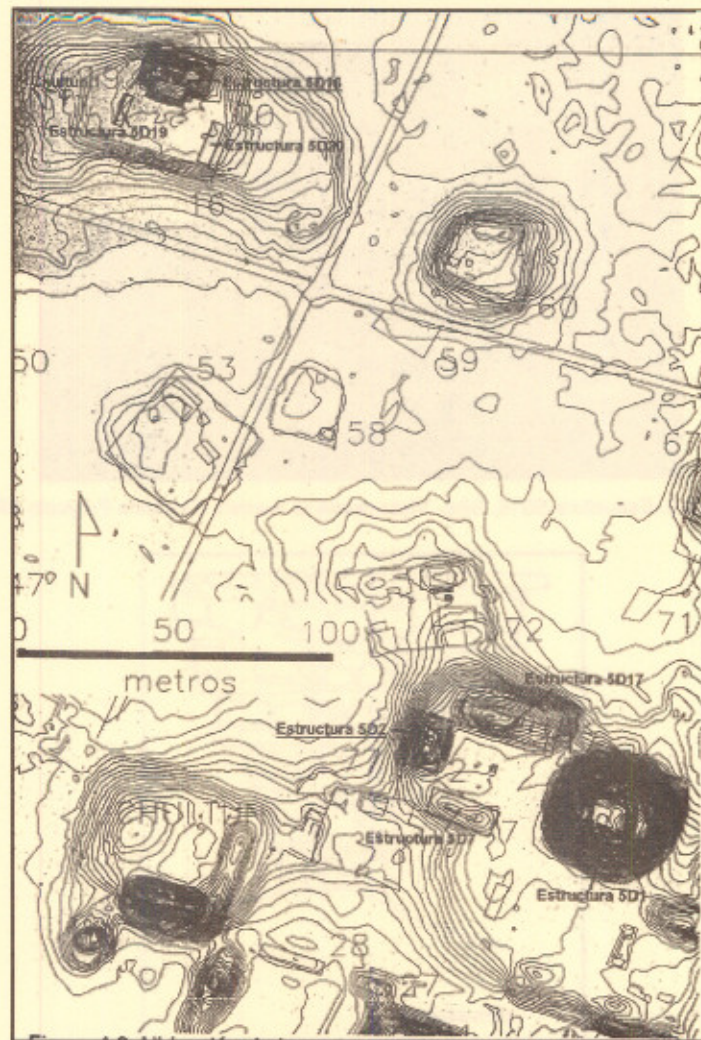


Figura 7. Mapa del centro de Sihó (Según Cobos e Inurreta 2002)



Figura 8. Estructura 5D16, Sihó. Vista desde el Sureste (Cortesía Proyecto Sihó)

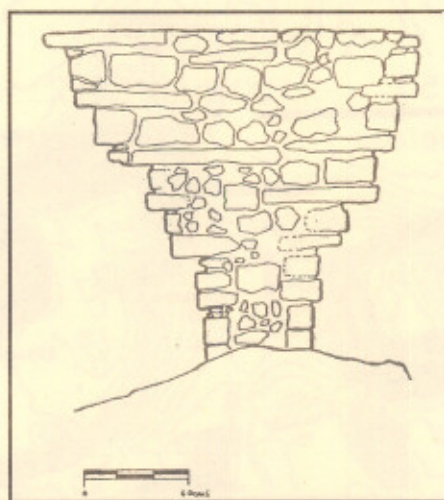


Figura 9. Estructura 5D16, Sihó. Bóveda vista desde el oeste (Según Fernández, Cobos y Vázquez de Ágredos 2003)



Figura 10. Estructura 5D2, Sihó. Esquina Sureste (Cortesía Proyecto Sihó)



Figura 11. Estructura 5D2, Sihó. Banqueta en Cuarto 2 (Cortesía Proyecto Sihó)

Consideraciones finales

Existe evidencia de una sustancial actividad arquitectónica en la región noroccidental de Yucatán durante el Clásico Temprano; en Dzibilchaltún fue detectada, para la segunda parte del período, una plaza hundida, así como la ocupación de la Plaza Sur (Maldonado, 2003a: 51). En Oxkintok, el estilo Oxkintok Temprano de entre 300 y 550 d.C. está documentado por estructuras como CA-2, CA-3, MA-1 sub y Satunsat e igualmente puede hallarse en otros sitios de la región Puuc tales como Chelemi, Xcorralche, Kanki y Kupaloma (Pollock, 1980; Vidal, 1999). En Chac II, la presencia de la subestructura de la Gran Pirámide datada para alrededor de 400 d.C., también preliminarmente clasificada en el Oxkintok temprano, sustenta lo anterior. La arquitectura Proto-Puuc, que puede considerarse como transicional entre el Clásico Temprano y el Tardío (Vidal, 1999) cuenta con considerable número de ejemplos en sus fases A y B; la Estructura 5D16 de Sihó parece corresponder a esta última.

¿Cuál fue el papel de la interacción en estos momentos del noroccidente yucateco? Para Rivera Dorado (2003: 219-230), hacia el 300-400 d.C. pudieron haber llegado a Oxkintok grupos portadores de la cultura del Petén, mientras que el estilo Proto-Puuc impone ciertos aspectos de la civilización teotihuacana. Varela y Braswell (2003: 270) consideran que la distribución de bienes, arquitectura e iconografía asociada con el poder en los siglos IV a VI d.C. pudieron ser el resultado de procesos en sitios con poder centralizado previamente establecido como Teotihuacán, Monte Albán, Tikal o Kaminaljuyú, mientras que Oxkintok y otros sitios con sistemas políticos más sencillos comenzaron a participar en un sistema internacional hacia el siglo VI; esta participación no necesariamente implicaba una relación directa con Teotihuacán, como parece sugerir la baja frecuencia de materiales teotihuacanos en Oxkintok, de cuyos contextos primarios Varela y Braswell (2003: 258-264) reportan únicamente un vaso cilíndrico trípode y un candelero; la mayor parte de la obsidiana, por otro lado, procede de El

Chayal, Guatemala, con ausencia de obsidiana verde, frecuentemente asociada con Teotihuacán. Estos autores también sugieren una declinación de la interacción entre el Puuc y las tierras bajas centrales a fines del Clásico Temprano. Maldonado (2003) por su parte, propone que el taludtablero de Dzibilchaltún y Oxkintok tiene más bien su origen en la moldura de delantal y no tiene que ver, en realidad, con la tradición tlaxcalteca-teotihuacana sino que corresponde a un desarrollo regional. En Sihó, hasta el momento, no contamos con evidencias cerámicas que nos remitan directamente a Teotihuacán, mientras que la mayoría de la obsidiana recuperada durante las excavaciones procede, al igual que en Oxkintok, de la fuente de El Chayal, en Guatemala.

En conclusión, la región noroccidental yucateca fue partícipe de una red de interacción que incluyó las tierras bajas mayas centrales, las tierras altas mayas y, ya fuera de manera directa o indirecta, otras partes de Mesoamérica en varios momentos del Clásico Temprano e inicios del Clásico Tardío. Aparentemente se llevaron a cabo procesos de innovación que dieron como resultado los elementos arquitectónicos anteriormente mencionados, pues cabe destacar que el norte de la península tiene también arquitectura preclásica, como en Komchen y Acanceh, y en este último sitio se encuentra también evidencia de la moldura en delantal. Sin duda, aquello que subyace el período Clásico peninsular nos depara aún muchas sorpresas.

Bibliografía

Andrews, George

- 1995 *Pyramids and Palaces, Monsters and Masks*, Volumen 1. *Architecture of the Puuc Region and the Northern Plains Areas*. Labyrinthos, Lancaster.

Benavides, Antonio

- 1998 "Maya architecture" en Schmidt, P., M. de la Garza y E. Nalda (editores), *Maya* RCS Libri / CNCA -INAH, New Cork: 130-157.

Braswell, Geoffrey

- 2003 "Introduction: Reinterpreting Early Classic Interaction" en G. Braswell (editor), *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*, University of Texas Press, Austin: 1-44.

Cobos, Rafael, Lilia Fernández Souza, Vera Tiesler Blos, Pilar Zabala, Armando Inurreta Díaz, Nancy Peniche May, María Luisa Vázquez de Ágredos y Diana Pozuelo Lorenzo

- 2002 "Informe del Recorrido de Superficie y Mapeo Realizado entre Abril y Julio de 2001, Proyecto Arqueológico Sihó" en *Proyecto Arqueológico: el surgimiento de la civilización en el occidente de Yucatán: los orígenes de la complejidad social en Sihó*. Presentado al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Dunning, Nicholas P. y George F. Andrews

- 1993 "Preliminary Data of the Site of Sihó, Yucatán". Manuscrito, archivo de la Sección de Arqueología del Centro INAH Mérida.

Fernández Souza, Rafael Cobos y Marisa Vázquez de Ágredos

- 2003 "Arquitectura en Sihó, Yucatán: la Estructura 5D16" en *Los Investigadores de la Cultura Maya 11*, tomo II, Universidad Autónoma de Campeche: 355-361.

Lacadena García-Gallo, Alfonso, Rafael Cobos, Lilia Fernández Souza, Nancy Peniche May, Gabriel Tun, Daniel Pat, Vera Tiesler, Socorro Jiménez y Christopher Götz

2004 "El Panel 1 de Sihó, Yucatán. Informe Epigráfico" en *Proyecto Arqueológico: el surgimiento de la civilización en el occidente de Yucatán: los orígenes de la complejidad social en Sihó*. Presentado al Consejo de Arqueología del INAH.

Laporte, Juan Pedro

2003 "Architectural Aspects of Interaction between Tikal and Teotihuacan during the Early Classic Period" en G. Braswell (editor), *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*, University of Texas Press, Austin: 199-216.

Maldonado, Rubén

2003 "El Talud Tablero remetido de Dzibilchaltun. ¿Desarrollo Regional o de Influencia Teotihuacana?" en *Los Investigadores de la Cultura Maya 11*, tomo II, Universidad Autónoma de Campeche: 484-493.

– 2003a "Dzibilchaltún, desarrollo e interrelaciones en la planicie norte de Yucatán" en H. J. Prem (editor), *Escondido en la Selva*. Universidad de Bonn/INAH, México: 39-52.

Marcus, Joyce

2003 "The Maya and Teotihuacan" en G. Braswell (editor), *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*, University of Texas Press, Austin: 337-356.

Muñoz Cosme, Alfonso

1990 "Laberintos, Pirámides y Palacios. Las Fases Arquitectónicas de la Ciudad de Oxkintok" en: *Oxkintok 3, Misión Arqueológica de España en México*, Ministerio de Cultura, Madrid: 99-111.

Pendergast, David

- 2003 "Teotihuacan and Altun Ha: Did It Make a Difference?" en G. Braswell (editor), *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*, University of Texas Press, Austin: 235-248.

Pollock, Harry

- 1980 *The Puuc. An Architectural Survey of the Hill Country of Yucatan and Northern Campeche, Mexico*. Peabody Museum of Archaeology and Ethnology/Harvard University, Cambridge.

Rivera Dorado, Miguel

- 2003 "Principios de la manifestación cultural Puuc" en H. J. Prem (editor), *Escondido en la Selva*, Universidad de Bonn/INAH, México: 219-234.

Smyth, Michael

- 2003 "Early Maya Urbanism in the Puuc Region: Archaeological Research at Chac II (1995- 2000)" en H. J. Prem (editor), *Escondido en la Selva*. Universidad de Bonn/INAH, México: 97-118.

Varela Tordecillas, Carmen y Geoffrey Braswell

- 2003 "Teotihuacan and Oxkintok: New Perspectives from Yucatán" en G. Braswell (editor), *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. University of Texas Press, Austin: 249-271.

Vidal Lorenzo, Cristina

- 1999 *Arte, arquitectura y arqueología en el grupo Ah Canul de la ciudad maya de Oxkintok*. BAR, Oxford.

Krotz, Esteban (editor)
*2002 Antropología Jurídica:
perspectivas socioculturales en el
estudio del derecho*, Anthropos / UAM-I,
Barcelona / México, 332 páginas, ISBN 84-7658-
616-7.

El libro se divide en dos partes; la primera agrupa los estudios antropológicos de "lo jurídico" e incluye trabajos de Esteban Krotz, Guillermo de la Peña, Roberto Varela, Rodolfo Stavenhagen y uno elaborado conjuntamente por Teresa Sierra y Victoria Chenaut.

En la segunda parte se concentran los enfoques en la filosofía, el derecho y la antropología. Luis Villoro, Magdalena Gómez, Francisco Piñón, Javier Torres Nafarrete y Marcela Suárez Escobar presentan aquí sus análisis de diversos aspectos jurídicos.

En su artículo, Esteban Krotz hace una reseña histórica de la conformación de la antropología jurídica como campo de estudio a partir de las preocupaciones que han tenido los estudiosos que se aproximan a lo jurídico como realidad social.

Roberto Varela destaca la relación que guarda el derecho con el poder y con la política; su trabajo aborda los conceptos de autoridad, legalidad y legitimidad. Concluye que el derecho se funda en la cultura, por lo tanto varía en cada sociedad: las normas que nos damos, con excepción de la

prohibición del incesto, podrían ser muy diferentes de lo que son, dado que el derecho es un resultado complejo y dialéctico de las relaciones de poder.

María Teresa Sierra y Victoria Chenaut hacen una síntesis de los paradigmas teóricos que han sido empleados por las corrientes anglosajonas de la antropología jurídica: el normativo, el procesual y el paradigma de la historia y el poder. Buscan mostrar la relación entre dichos paradigmas y los temas de estudio.

El paradigma normativo limita el estudio de lo jurídico a lo que tiene que ver con instituciones y con normas; la perspectiva procesualista busca estudiar la ley "en movimiento" como un lenguaje para disputar, resultado de las negociaciones de los actores, por lo tanto, incrustado en la cultura. El tercer paradigma, de la historia y el poder, cuestiona la visión ahistórica de los anteriores e insiste en analizar el papel del poder y el cambio en los sistemas de derecho. En los contextos sociales contemporáneos muchas demandas son expresadas en el lenguaje del derecho. Una nueva visión del pluralismo jurídico busca documentar y analizar los puntos de contacto entre ordenamientos jurídicos distintos. Las disputas por los derechos humanos y por la democracia generan nuevos temas de investigación en este campo.

Los trabajos "Derecho internacional y derechos indígenas", de Rodolfo Stavenhagen, y "Multiculturalismo y derecho" de Luis Villoro abordan de manera profunda los derechos humanos como su tema central, razón por la cual considero válido hacer un comentario más extenso, ya que además de ser un campo teórico poco explorado, responden a la necesidad social de garantizar los derechos culturales de los pueblos indígenas, sin contravenir los derechos de otros grupos en situación de vulnerabilidad, discusión que tiene implicaciones teóricas y éticas, necesarias a ser consideradas al momento de trazar los lineamientos para las políticas públicas que garanticen los derechos humanos.

En su artículo, Stavenhagen realiza un repaso histórico de lo que él llama "el indigenismo oficial" (del cual toma como punto de partida el Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pátzcuaro, 1940). Establece que la diferencia fundamental entre el debate de esa época y el actual es la preocupación por los derechos humanos, que ahora son marco de referencia obligado en las discusiones sobre las relaciones entre los Estados y los pueblos. Luego revisa cómo se conformó el sistema internacional de los derechos humanos. Destaca que los preceptos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUH) adoptada por la ONU en 1948, surgen, fundamentalmente, de tres fuentes: el parlamentarismo inglés, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa y el Bill of Rights de la Constitución Política norteamericana. En 1947, la Asociación Americana de Antropólogos dictaminó que hacía falta incorporar a esta Declaración el derecho de los hombres a vivir conforme a sus propias tradiciones, para luego establecer los derechos y obligaciones de cada grupo humano hacia los otros. Muchas naciones tienen la percepción de que la Declaración Universal incorpora los valores de las culturas occidentales y pretende aplicarlos a todas las otras. Aún con esta limitación, diversos pueblos del mundo encuentran en la DUH el instrumento para enarbolar sus demandas frente a los Estados-nacionales que han sido cómplices en la violación de sus derechos.

La Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio tiene validez jurídica internacional; sin embargo la ONU no ha tomado en cuenta las denuncias de pueblos indígenas que se han presentado como víctimas de aquél. Tampoco acepta que las políticas tendientes a la desaparición de ciertas culturas se consideren "genocidio cultural".

Asimismo, tanto el Pacto de Derechos Civiles y Políticos como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ambos en vigor desde 1976) pueden ser invocados por los pueblos indígenas para exigir sus demandas no satisfechas por parte de las autoridades de los Estados de los que ellos forman parte.

Otro elemento básico para la lucha de los pueblos indígenas es el Artículo 1º, común al Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos y al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales: "Todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural." Pero, como también comenta Luis Villoro, el meollo del asunto es que no se define qué es un pueblo; toca a cada grupo definir si es un pueblo o una minoría.

En 1999 la Subcomisión para la Prevención de Discriminaciones y la Protección a Minorías cambió su nombre a Subcomisión para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos; su doble mandato es prevenir la discriminación y proteger a las minorías. En este marco protege los derechos de los pueblos indígenas. Definir quiénes son los indígenas es también un problema.

A las sesiones del Grupo de Trabajo de la Subcomisión asisten líderes indígenas, con derecho a voz pero no a voto. Esto ha sido importante, numerosos líderes indígenas han formulado sus demandas en términos jurídicos, contribuyendo así a convertir a los pueblos indígenas en actores políticos emergentes.

Rodolfo Stavenhagen analiza también las implicaciones éticas de la autonomía; caracteriza la autonomía demandada por los pueblos indígenas; el papel de la escuela como medio de imposición cultural y la posibilidad de transformarla en instrumento de liberación y movilidad social; la lengua y su relación con las identidades étnicas, así como su papel en las luchas de liberación. Expresa que es necesario el manejo autónomo de los recursos, pues cierto nivel de bienestar económico es indispensable para lograr el desarrollo cultural y artístico. Concluye que la comunidad mundial será más democrática en la medida que los derechos indígenas sean reconocidos y respetados .

En "Multiculturalismo y derecho" Luis Villoro plantea la necesidad de distinguir a *los pueblos* como sujetos de derecho diferentes de los Estados nacionales, de las minorías y de los individuos.

El *pactum conjunctionis* expresa los vínculos recíprocos entre personas que aceptan pertenecer a una misma comunidad histórica, en ella se constituye el pueblo. El *pactum subjectionis* supone el anterior, pero sobre esta base expresa la aceptación de sus miembros de someterse a un poder común. Esta distinción se hacía en la Edad Media, pero más adelante se confunde la noción de pueblo con la de Estado, y de ahí surge la moderna concepción de Estado-nación homogéneo.

Al replantearnos la distinción entre pueblos y Estados, surge la necesidad de distinguir dos géneros de derechos colectivos: el de los Estados soberanos y el de los pueblos, estén o no sometidos a un Estado. Con esto se suscitan varios problemas teóricos, entre ellos

- 1) La relación entre derechos humanos individuales y derechos colectivos.
- 2) La relación entre derechos de los Estados y derechos de los pueblos.
- 3) La relación entre dos sujetos de derecho: el ciudadano de un Estado y el miembro de un pueblo.

Para entender que los derechos humanos colectivos no se contraponen a los derechos individuales es preciso recordar el fundamento de los derechos humanos: la exigencia de garantizar la realización de un valor que es frágil o vulnerable. Es por ello que hasta ahora, cuando cobramos conciencia del daño causado por la dominación de los países colonizadores, surge la demanda de un derecho que satisfaga la necesidad de autonomía de los pueblos. Esta demanda primero se expresa en movimientos de liberación nacional, de los que se originan nuevos Estados nacionales; y más adelante en la rebeldía de los pueblos que padecen el "colonialismo interno" en sus propios países y que ponen en crisis los Estados-nación homogéneos.

Como los individuos libres no son entes abstractos, a partir de su pertenencia a un todo social forjan su identidad. La comunidad a la cual pertenece una persona ofrece un horizonte común para sus elecciones personales, es decir, una cultura; dicho horizonte debe estar libre de obstáculos

para que cada individuo pueda elegir su propia vida sin imposiciones ajenas; la realización tiene una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir, a un pueblo. El derecho de los pueblos a la autodeterminación es un derecho fundamental pues es condición necesaria para garantizar la realización de los derechos individuales.

Algo muy importante que destaca Luis Villoro en este texto es que el derecho de los pueblos no crea un sujeto *moral* supraindividual, sino que garantiza una condición para respetar la dignidad de todo sujeto moral. Como los Estados-nación se originaron por la imposición de un pueblo hegemónico sobre otros, reconocer el derecho de los pueblos sería reconocer que su legitimidad se funda en la libre decisión de todos los pueblos que habitan en su territorio.

El multiculturalismo implica una pluralidad de niveles jurídicos. En un Estado multicultural habría que respetar tanto el derecho indígena como el nacional y establecer las demarcaciones de cada uno con precisión (Villoro, 2002: 32).

Magdalena Gómez, en su trabajo "Derecho Indígena y constitucionalidad" señala que la titularidad de los derechos indígenas es colectiva y centra su análisis en la necesidad de una reforma del Estado en el nivel constitucional, para tener un cuerpo de principios básicos que definan y organicen a la nación pluricultural. Señala que es en esos términos que tiene sentido hablar de derecho indígena.

Reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas es la mejor manera de garantizar el ejercicio de los derechos individuales de sus miembros; los derechos colectivos deben estar al mismo nivel que los derechos individuales, no subordinados ni por encima. Magdalena Gómez concluye que "los pueblos indígenas, titulares de un derecho que no ha sido reconocido, han violado históricamente la legalidad para defender su legitimidad" (Gómez, 2002: 275).

Francisco Piñón ofrece un análisis de la aportación que Antonio Gramsci hace a la filosofía jurídica: considerar al ser humano como sujeto de la historia, con voluntad para trazarla, pero circunscrito a circunstancias específicas que constriñen su acción (Piñón, 2002: 281-282).

Javier Torres Nafarrete hace una crítica a la sociología del derecho de Niklas Luhmann; Marcela Suárez Escobar presenta los análisis de las relaciones de poder que hace Michel Foucault y destaca que él puso el dedo en el renglón respecto a la necesidad de reconocer la existencia de múltiples subjetividades.

Con este repaso por los capítulos del volumen *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, trato de mostrar la variedad de los enfoques con que se aborda lo jurídico, y la relación que guarda con la defensa de los derechos humanos, específicamente con los derechos colectivos de los pueblos indígenas. La obra, en su conjunto, es un aporte teórico singularmente valioso al estudio del derecho, que a la vez da cuenta del avance en la promoción y defensa de los derechos humanos y la lucha contra la discriminación racial. Su lectura es recomendable tanto para los que buscan conocimientos teóricos como para las personas preocupadas por consolidar una cultura de derechos humanos, causa común de todo ciudadano consciente en nuestro convulsionado mundo.

Relación de Colaboradores

Fredy Aguilar Canché. Licenciado en Antropología Social. Estudiante de la Maestría en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Antoni Castells i Talens. Doctor en Ciencias de la Comunicación. Profesor asociado, Universidad de las Américas-Puebla.

Carmen Castillo Rocha. Maestra en Antropología Social. Docente en la Universidad Modelo.

Lilia Fernández Souza. Maestra en Ciencias Antropológicas. Profesora-investigadora de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

José Fuentes Gómez. Doctor en Ciencias Sociales. Profesor-investigador titular de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Héctor Hernández Álvarez. Maestro en Ciencias Antropológicas. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Eugenia Iturriaga. Maestra en Ciencias Antropológicas. Docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Esteban Krotz. Doctor en Filosofía. Profesor-investigador titular de la Unidad de Ciencias Sociales (UCS) del Centro de Investigaciones Regionales (CIR) "Doctor Hideyo Noguchi" de la UADY.

María Cecilia Lara Cebada. Maestra en Ciencias Antropológicas. Profesora-investigadora titular de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Nancy Peniche May. Licenciada en Arqueología. Egresada de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Marcos Noé Pool Cab. Maestro en Ciencias Antropológicas. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Lourdes Rejón Patrón. Licenciada en Antropología. Investigadora del Centro INAH Yucatán.

Magnolia Rosado Lugo. Maestra en Ciencias Antropológicas. Profesora-investigadora titular de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Georgina Rosado Rosado. Maestra en Ciencias Antropológicas. Profesora-investigadora de la UCS-CIR-UADY.

Sergio Efraín Salazar Vadillo. Abogado con grado de Maestría. Presidente de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán.

Landy Santana Rivas. Maestra en Ciencias Antropológicas. Profesora-investigadora de la UCS-CIR-UADY.

José Serrano Catzin. Maestro en Ciencias Antropológicas. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán .

Temas Antropológicos, volumen 26, núms. 1/2,
marzo/septiembre de 2004, se terminó de imprimir en
diciembre de 2005, en los talleres gráficos de Grupo
Unicornio, Mérida, Yucatán, México. El tiraje consta
de 500 ejemplares.