

Ser joven y ser maya

en un mundo globalizado



Maya Lorena Pérez Ruiz

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

75 ANIVERSARIO

Esta obra reflexiona sobre lo que significa "ser joven" en Yaxcáb, Yucatán; en un contexto en el que lo local se entrelaza profundamente con lo global y la tradición —entendida por los yaxcabeños como arraigo en lo que consideran propio— persiste y se modifica mediante procesos en los que interactúan hombres y mujeres de varias generaciones, de diferente posición social y hasta con proyectos de futuro diversos. Se analizan los significados de "ser joven" desde la cultura maya así como las actualizaciones que los jóvenes le dan hoy a su identidad, en interacción con la educación escolarizada, los medios de comunicación, la migración, las instituciones nacionales, y las iglesias de diferentes denominaciones.

En el vértice de convergencia entre las desigualdades étnicas, de género y de clase, se analizan continuidades, transformaciones, disyuntivas y conflictos; y lo que permanece como sustrato de pertenencia y arraigo desde el cual los jóvenes eligen entre la vorágine de opciones que el mundo globalizado les presenta como accesibles, aunque en los hechos sean sólo para unos cuantos, por la asimetría y desigualdad en que viven.

El enfoque de la autora es fundamentalmente antropológico, aunque —como señala Gilberto Giménez en el prólogo— "está abierto sin escrúpulos ni reservas epistemológicas a la interdisciplinariedad e incluso a la transdisciplinariedad (...). Su trabajo se funda en una etnografía amplia y rigurosa, sustentada por una larga y profunda inmersión en la comunidad bajo estudio —desde 1979—, en la más genuina tradición del método antropológico. Los resultados de su trabajo revelan la fecundidad de este método cuando se lo aplica con seriedad y empeño".

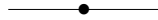


COLECCIÓN ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

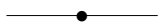
•

SERIE LOGOS

SER JOVEN Y SER MAYA
EN UN MUNDO GLOBALIZADO



SER JOVEN Y SER MAYA
EN UN MUNDO GLOBALIZADO



Maya Lorena Pérez Ruiz

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Pérez Ruiz, Maya Lorena.

Ser joven y ser maya en un mundo globalizado / Maya Lorena Pérez Ruiz. - México : Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2015.

478 p. : il., mapas, fotos.; 23 x 16.5 cm. - (Colección Etnología y Antropología Social)

ISBN : 978-968-03-

1. Jóvenes indígenas - Aspectos sociales - Yaxcabá, Yucatán. 2. Jóvenes indígenas - Comportamiento sexual - Yaxcabá, Yucatán. 3. Mayas (Contemporáneos) - Jóvenes - Identidad social. 4. Yaxcabá, Yucatán - Etnografía. I. t. II. Serie

LC HD8111.M4 / B47 / 2015

Primera edición: 2015

Diseño de portada: Rebeca Ramírez

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-484-564-8

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México

*A los yaxcabeños,
por su amistad,
su generosidad y
su paciencia*

*A Gilberto Giménez Montiel,
mi maestro*

ÍNDICE

Prólogo	
<i>Gilberto Giménez Montiel</i>	13
Presentación	
<i>Cristina Oehmichen Bazán</i>	27
Introducción	35
La antropología, punto de partida	38
Las rutas de la investigación	47
Dificultades para investigar a los jóvenes indígenas	54
El lugar de la investigación	67
Vínculos con Yaxcabá	77
Los instrumentos de investigación	79
Ser y estar en Yaxcabá. Relaciones interétnicas e identidades colectivas	83
Relaciones interétnicas. Un modelo de dominación que se actualiza	87
Identidades colectivas en juego	93
Ser maya entre los estudiantes de bachillerato	142
Ser joven entre los mayas de Yucatán	167
Los mayas del mundo prehispánico. Hilos del pasado para comprender el presente	168

El género, el cuerpo, la sexualidad y el matrimonio entre los mayas antiguos	177
Cambio, resistencia y negociación entre los mayas de Yucatán	187
Ser joven en los diccionarios de maya-español	193
Lo joven en la lengua maya contemporánea y según los usos actuales de la población	200
Ser hombre y ser mujer en el Yaxcabá contemporáneo	204
Dejar de ser niño y empezar a ser joven	230
De ser niña a ser muchacha	233
Noviazgo, matrimonio y control de la sexualidad	235
Tensiones en torno a las prácticas de ser joven	250
Ser joven en Yaxcabá. La contienda por los significados	255
Ser joven: una representación social	256
Cambios en la noción del tiempo y las nuevas formas de socializar	260
Mayor libertad: nuevas responsabilidades y problemas para las muchachas y los muchachos	277
Ser joven entre los estudiantes de bachillerato	291
Ser joven y la lucha por los significados	299
Expectativas de futuro entre los bachilleres	324
Continuidades, cambios y resignificaciones en la noción de ser joven	334
Consumos e identidades juveniles	345
Yaxcabá, productor local/consumidor globalizado	349
Del consumo cultural como diferenciación social y distinción simbólica	370
Identidades juveniles	401
Reflexiones finales	424
Conclusiones	433
Yaxcabá, un pueblo con diferencias étnicas y de clase	439
De culturas e identidades colectivas diferenciadas	444
Ser joven en Yaxcabá: una representación social en cambio	448

Los jóvenes de Yaxcabá: ¿identidades globalizadas por el consumo? ¿Forman tribus y construyen culturas juveniles?	451
Los jóvenes de Yaxcabá, ¿identidades híbridas y desterritorializadas?	456
Bibliografía	463

PRÓLOGO

Gilberto Giménez Montiel

Maya Lorena nos entrega en este nuevo libro una espléndida monografía sobre jóvenes, tema de por sí difícil de abordar en las ciencias sociales; además, se trata de una monografía sobre jóvenes indígenas de origen maya, tema más difícil todavía, y poco frecuentado, porque como ella misma advierte en la introducción, en México abundan los estudios sobre las llamadas “culturas juveniles” —chavos banda, cholos, punks, etc.—, que son fundamentalmente subculturas urbanas,¹ pero escasean los estudios a profundidad sobre jóvenes rurales, y muy particularmente los relativos a jóvenes indígenas.

La autora es una reconocida antropóloga, y por eso su enfoque del tema es también fundamentalmente antropológico, aunque abierto sin escrúpulos ni reservas epistemológicas a la interdisciplinariedad e incluso a la transdisciplinariedad, porque sabe que entre las disciplinas de las ciencias sociales no existen fronteras infranqueables. Además, su trabajo se funda en una etnografía amplia y rigurosa, sustentada por una larga y profunda inmersión en la comunidad bajo estudio (ha realizado en forma intermitente trabajos de campo en Yaxcabá desde 1979), siguiendo la más genuina tradición del método antropológico. Y los resultados de su trabajo revelan la fecundidad de este método cuando se aplica con seriedad y empeño.

¹ Por ejemplo, en el último coordinado por Néstor García Canclini y Ernesto Piedra (2013), sólo se aborda el autoempleo precario e intermitente de una franja minoritaria de jóvenes urbanos dotados de fuerte capital cultural y escolar, y los propios coordinadores no pretenden generalizar sus hallazgos a otros sectores juveniles de la ciudad o del país.

El gran problema que se plantea siempre cuando se quiere estudiar a la juventud desde el punto de vista sociológico o antropológico es de naturaleza conceptual. ¿Cómo definirla o cómo construirla en vista de la investigación empírica? Para mayor claridad en esta materia, vamos a proceder por etapas.

Creo que todos estaríamos de acuerdo en distinguir de entrada entre juventud en sentido de agregado estadístico² —es decir, como una “categoría social” de acuerdo con Merton, por ejemplo, como el conjunto de individuos entre los 12 y los 29 años— y juventud desde un enfoque socio-antropológico, esto es, como construcción social a partir de o sobre la base de ciertos procesos bio-psicológicos social e históricamente contextualizados.

Pero la simple afirmación de que la juventud es una “construcción social” es una observación banal —y casi un lugar común en las ciencias sociales— y no nos lleva muy lejos. Queda por precisar todavía de qué maneras y desde qué perspectivas se realiza tal construcción. Y aquí hay que distinguir por lo menos tres tipos de construcción social de la juventud: la del sentido común, la de las instituciones jurídico-políticas y la de los científicos sociales.

En el primer caso se trataría de las “representaciones sociales” de la juventud,³ en el sentido riguroso que han conferido a esta expresión los psicólogos de la escuela europea de psicología social; y desde esta perspectiva puede ya constituirse en objeto legítimo de investigación, como lo han sido, por ejemplo, las representaciones sociales de las categorías de género.⁴

En el segundo caso se trataría de la construcción histórica e institucional de la categoría de “juventud” (e incluso de “adolescencia”) en términos de roles, derechos y responsabilidades. Y entonces habría que emprender su estudio de modo análogo a como Philippe Ariès (1987) abordó la historia de la construcción social de la categoría convencionalmente esta-

² Bourdieu se refiere seguramente a este sentido cuando afirma que la juventud “no es más que una palabra” (Bourdieu, 1984: 163-173).

³ Y aquí hay que darle la razón a José Manuel Valenzuela cuando afirma, supuestamente contra Bourdieu, que la “juventud” es mucho más que una palabra, porque está cargada de significados... Véase Imjuve, 2002: 30.

⁴ Véase, por ejemplo, el excelente trabajo de Fabio Lorenzi-Cioldi, *Individus dominants et groupes dominés. Images masculines et féminines*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1988.

blecida de “niñez”. Y en esta perspectiva quizás llegaríamos a la conclusión de que no existen en la realidad entes o sujetos denominados “jóvenes” o “adolescentes” independientemente de ciertas reglas de construcción que prescriben roles, establecen ritos de entrada y de salida, y determinan umbrales simbólicos de adscripción o pertenencia; y de que la emergencia de estos conceptos es un acontecimiento relativamente reciente y depende, por un lado, de ciertas formaciones discursivas relacionadas con la psicología evolutiva o con las teorías de la “crisis” de la adolescencia, como las elaboradas por E. H. Erikson (1968); y por otro lado, de un determinado contexto de mutaciones económicas, políticas y administrativas. El concepto supondría, por consiguiente, todo un sistema de roles, deberes, obligaciones y responsabilidades socialmente sancionadas.⁵

Otra cosa muy diferente es la construcción teórica del concepto “juventud” (o “juventudes”) por parte de los sociólogos y de los antropólogos con propósitos de estudio o de análisis empírico. En efecto, las ciencias sociales han comenzado a interesarse en los jóvenes como “actores sociales” a raíz de la creciente visibilidad de la “condición juvenil” en el escenario político no sólo nacional sino también internacional. Esta visibilidad se relaciona con la emergencia de la educación de masas (o de la universidad de masas) y alcanza su apogeo en los acontecimientos de 1968. Pero ya había sido preludiada por los intentos de movilización de la juventud por parte del nazismo alemán y del fascismo italiano dentro de una mística de camaradería, de convivencia al aire libre, de marchas en formación y de cánticos corales. Recordemos, por ejemplo, la *Jugendbewegung* alemana y la *giovinezza* fascista de la década de 1930.⁶ Y supongo que este tipo de encuadramiento político de la juventud sirvió de modelo a la Iglesia católica europea para organizar su propia juventud dentro de lo que se llamó AC especializada (JOC, JAC, JIC, JEC, etc.), que surgió primero en Bélgica, para extenderse posteriormente a

⁵ Para estudiar estos procesos históricos de construcción de la “juventud” pueden aportarnos materiales valiosos algunos trabajos como el de G. Levi y J. C. Schmitt, *Historia de los jóvenes*, 1996.

⁶ Este fenómeno de manipulación política de los jóvenes también puede observarse en América Latina, particularmente en relación con los movimientos populistas. No olvidemos, por ejemplo, a la “juventud peronista” que desfilaba por las calles de Buenos Aires cantando: “Perón, Perón, Perón / ¡qué grande sos!”.

otros países europeos y a América Latina, donde adquirió un enorme significado histórico en los años sesenta como semillero de guerrilleros.

Pero abordar a los jóvenes como actores sociales supone automáticamente situarlos en contextos histórico-sociales específicos según criterios no sólo de edad, sino también de clase, etnicidad, género y hasta de asentamiento o movilidad territorial. Y entonces ya no se puede hablar de la “juventud”, sino sólo de “juventudes”, como dice Bourdieu (1984: 165); por ejemplo, de jóvenes burgueses y de jóvenes de las capas populares; de jóvenes obreros; de jóvenes indígenas; de movimientos estudiantiles; de grupos juveniles urbanos o suburbanos. En resumen, lo que interesa es destacar la distinción fundamental entre la “juventud” como categoría estadística, como representación social y como construcción histórico-institucional, por un lado, y como actor social, por otro. Y en este último caso, la juventud se pluraliza y se convierte en “juventudes”.

El propio enfoque antropológico del tema le ha permitido a Maya Lorena sortear con éxito los dislates más frecuentes en el tratamiento del mismo —particularmente en los análisis de los censos y de las encuestas sobre juventud—, como la “esencialización” subrepticia de la categoría, la descontextualización rampante, la hipostatización de agregados estadísticos (como si fueran actores sociales) y las generalizaciones alegres.

La autora adopta de entrada una perspectiva constructivista en la materia, acercándose a la idea hoy ampliamente compartida de que “la juventud es un proceso social conformado y definido por condiciones sociales” (véase White y Wyn, 2008). Por consiguiente, no toma en cuenta sólo el rasgo de la edad, sino una variedad de elementos culturales, políticos y sociales —variables en el tiempo—, con lo cual se acerca implícitamente a la posición de Bourdieu, quien distingue entre “juventud biológica” y “juventud social” (Bourdieu, 1984: 164), aunque esta última sobredetermina a la primera.

Además, la autora ancla sólidamente su objeto de investigación en un contexto geo-histórico muy preciso: se trata de averiguar “qué significa hoy en día ser joven y ser maya” en Yucatán y, específicamente, en el pueblo de Yaxcabá. Ulteriormente desglosa y complejiza este contexto en términos generacionales, interétnicos, clasistas, culturales, nacionales y globales (porque ya no existen poblaciones desconectadas de su entorno regional, nacional y global más amplio), y lo hace recuperando el sentido que tiene el ser joven desde la cultura y la lengua mayas.

Vale la pena destacar el tratamiento de la desigualdad social como contexto obligado del “ser joven y ser maya” en Yaxcabá, Yucatán. En efecto, en repetidas ocasiones la autora señala la articulación entre clases sociales, etnia y género como fuentes diferentes, aunque convergentes, de la desigualdad social, no sólo entre los jóvenes, sino también dentro del poblado en general. Afirma, por ejemplo, “la necesidad de diferenciar la dominación étnica de la dominación de clase”, ya que la condición de clase no siempre corresponde a la condición étnica, y demuestra que los yaxcabeños, en general, y los estudiantes, en particular, están cruzados por diferencias étnicas, de clase y de género. Se trata ni más ni menos del fenómeno que algunos estudiosos suelen denominar “interseccionalidad” (derivado del término “intersección”) (véase Anthias, 2012), bajo el supuesto de que las clases sociales no son la única fuente de la desigualdad social. Es decir, se postula que las categorías de género, raza y clase social se intersecan entre sí, produciendo efectos conjugados en términos de desigualdad social. El término surge en el ámbito del feminismo antirracista en los Estados Unidos en los años ochenta, y originalmente se refería a las formas particulares de opresión afrontadas por las mujeres racializadas. Para designar el mismo fenómeno, algunos autores proponen otros términos, como interconexiones, triple opresión, interjuego, sistemas de opresión interconectados, identidades fracturadas, sistemas traslapados, opresiones simultáneas, etcétera.

En términos generales, la interseccionalidad plantea que las diferentes fuentes productoras de desigualdad se interrelacionan en cuanto a la producción de las relaciones sociales y en la misma experiencia de la gente. Ellas son consideradas como “mutuamente constitutivas” en el ámbito de la experiencia y de la práctica (algunos quieren añadir a la tríada otras categorías, como sexualidad, religión y discapacidad...). Según algunos autores, las categorías de la tríada no deben darse por descontado (no son esencias), ni hay que suponer *a priori* la preeminencia de una de ellas, ya que pueden variar según los contextos (por ejemplo, la importancia sobresaliente del género como fuente de discriminación en el mercado laboral). Finalmente, hay que preguntarse si en realidad las tres categorías se refuerzan entre sí en una sola dirección.

En sus conclusiones finales, Maya Lorena describe magistralmente las complejas relaciones entre clases sociales y etnias en el caso que le ocupa. Señala, por ejemplo, una curiosa figura de dominación interétnica

nica en Yaxcabá entre “vecinos” (descendientes de españoles reconocibles por sus apellidos) e indios macehuales de origen maya. Según la autora, los primeros se consideran superiores a los últimos y como dominantes tanto en términos de estatus como de clase, pero en el plano imaginario, ya que la investigación empírica revela que en los hechos existen claras diferencias de clase dentro de ambos grupos étnicos, es decir, hay minorías que acaparan el poder y los recursos sociales, y mayorías que tienen un acceso restringido a los mismos, de donde resulta que los segmentos dominantes en términos de clase en ambos grupos étnicos convergen en sus vértices. Más aún, la autora puntualiza que tanto las familias de origen supuestamente español como las de origen maya, si bien parten de matrices culturales diferentes, en la actualidad se dificulta concebirlas como integrantes de etnias culturalmente distintas, ubicando el eje de la desigualdad en la construcción imaginaria de la diferencia. Añádase a esto que hay familias “de origen español” que hacen milpa, hablan maya y participan en ceremonias mayas, y familias de origen maya que son mayoritariamente católicas y, por lo mismo, ostentan muchísimos elementos culturales de origen español; además de que puede haber otras que profesan religiones de origen protestante.

De esta complicada figura de interseccionalidad se infiere que las diferencias culturales invocadas por los grupos para marcar su posición dominante pueden ser reales o imaginarias, pero de todos modos contribuyen a sustentar la dominación, la segregación y la exclusión social.

Según una frase de Sven Mörch, reportada por Enrique Félix Castro (Mendieta Vega, 2012: 31), “El secreto de la juventud se encuentra fuera de ella, es decir, en los cambios de la sociedad”.

Como era de esperar, el cambio social también ha alcanzado a los jóvenes de Yaxcabá, afectando profundamente sus pautas de vida, sus aspiraciones y la percepción de su identidad. No se trata, por supuesto, de una mutación radical —que implicaría una ruptura de carácter sistémico—, sino de una transformación entendida como proceso adaptativo y gradual que transcurre en la continuidad, sin afectar dramáticamente —al menos en el corto plazo— la estructura básica del sistema social. Por eso, como precaución metodológica, el planteamiento de la relación juventud / cambio social no debe oscurecer las continuidades con el pasado y sus efectos sobre la vida de los jóvenes. Así entendido, el cambio social tiene condicionantes globales, y no sólo nacionales o

locales. En el plano global, la mayor parte de los autores —desde Ulrick Beck a Guy Bajois, pasando por Anthony Giddens— convergen en que uno de los efectos más visibles de la globalización sobre los actores sociales, en general, y sobre los jóvenes, en particular, es la tendencia a la individualización. Es decir, los jóvenes adquieren mayor reflexividad, se sienten cada vez más responsables de sus vidas, se preocupan por construir activamente sus propias biografías y tienden a concebir su identidad personal como tarea, y ya no tanto como herencia.

El análisis de Maya Lorena referido al impacto del cambio social sobre los jóvenes de Yaxcabá parece encaminarse en el mismo sentido. En efecto, la etnografía revela que muchas cosas se transformaron en este pueblo; por ejemplo, se han producido cambios en la agricultura y en las formas de socialización, y hasta se ha alterado el “tiempo tradicional” tanto en la producción como en la vida cotidiana y en los espacios recreativos y festivos. En suma, la migración laboral a los centros turísticos cercanos, la escolarización, el avance de las sectas protestantes, la presión urbana (“reurbanización”), la “cultura a domicilio” de los *media* y el cibercafé, entre otros factores, han erosionado el sistema tradicional de solidaridades que aseguraban la reproducción de la familia, todo lo cual ha provocado tensiones en torno a las prácticas del “ser joven” en Yaxcabá. Por ejemplo, los adultos consideran que los jóvenes se han vuelto desobedientes, y parte de lo que consideran desobediencia “se relaciona con la lucha de los jóvenes por ser independientes, lo cual rompe con la tradición de que sean los adultos quienes históricamente decidan por los jóvenes en aspectos sustantivos de su vida: el matrimonio, la vivienda, e inclusive controlen parte de lo que producen así como el dinero que ganan...”.

Pero según la misma autora, en esta situación de conflicto pervive lo antiguo con lo nuevo. El cambio no debe ocultar las continuidades. Así, en el cuadro recapitulativo de la “representación social del ser joven” entre alumnos de bachillerato, derivado de un cuestionario realizado en 2010, Maya Lorena, tomando como referencia el sentido de lo joven en lengua maya, detecta que ciertamente existen cambios y resignificaciones importantes en la noción de “ser joven” entre dichos alumnos, pero también se registran permanencias y continuidades.

Las subjetividades y las identidades son temas comunes en las investigaciones contemporáneas sobre jóvenes, porque resulta imposible entender las decisiones y acciones de éstos sin entender cómo ellos se ven a sí

mismos en su mundo. Por lo demás se puede decir, desde el punto de vista sociológico, que los propios jóvenes, situados como están en la intersección entre cambio generacional y cambio social, no pueden dar sentido a su vida sin plantearse la pregunta: “¿quién soy yo en este mundo?”

El problema radica en que son pocos los autores que se toman el trabajo de clarificar lo que entienden por identidad, a pesar de usar dicha palabra profusamente y, a veces, de abusar de la misma.

Hay que tener en cuenta que el sentido del término “identidad” ha variado en el curso de la historia. Según R. Connell (2002: 85-86), en el siglo XVI tenía un significado más bien filosófico y denotaba simplemente la mismidad, esto es, la continuidad en el tiempo. Se lo empleaba para referirse a una cosa o a una persona que sigue siendo el mismo o la misma en el curso del tiempo, a pesar de que cambien las circunstancias. En el siglo XIX el término se naturaliza en las lenguas romances (español, francés) y en el inglés, y comienza a emplearse cada vez más para significar la percepción o el sentido de la existencia personal y, concomitantemente, para enfatizar los rasgos que la diferencian o la distinguen de los demás: es decir, el “quién soy yo” en oposición al “quién no soy”. Este es el sentido que prevalece en nuestros días.

El ya citado psicoanalista alemán Erik Erikson (1950) desarrolló el concepto de identidad personal “basado en la idea freudiana de que la personalidad del adulto se forma a través de un largo proceso evolutivo, no exento de conflictos (Connell, 2002: 87)”. Esta visión de la identidad proporcionó un paradigma poderoso y duradero para muchas teorías subsecuentes relativas a la juventud y a la adolescencia, porque Erikson afirmaba que la tarea más importante en la búsqueda de una identidad se realiza durante la adolescencia. Este modelo ha sido desechado en nuestros días, porque contiene elementos deterministas inaceptables para las ciencias sociales. Pero ha dejado como residuo el consenso generalizado —aunque las más de las veces implícito— acerca de que la juventud es el periodo más importante para la construcción de la identidad.

Pero a pesar de su empleo masivo, particularmente en los estudios sobre juventud, el término “identidad” sigue siendo un concepto impreciso, ambiguo y no controlado teóricamente incluso en la literatura antropológica.

Por ejemplo, se afirma que en la posmodernidad hemos pasado de la identidad única a la identidad múltiple de los individuos, con lo cual el término pierde su significado original. O bien se afirma, siguiendo a Beck, que en la “modernidad reflexiva” la identidad, además de su carácter radicalmente contingente, se ha convertido en un proyecto individualizado (siempre en proceso: *work in progress*), dejando de concebirse como un dato o como una herencia social.

El discurso de las “identidades múltiples” olvida que está tratando de individuos dotados de conciencia y psicología propias, y que por consiguiendo tal pluralidad identitaria conduciría a una patología psiquiátrica mucho más severa que la de la “doble personalidad”. Además, ignora la contribución de la sociología (G. Simmel) que define la identidad individual en términos relacionales, como el conjunto de las relaciones de pertenencia, siguiendo la idea de Marx (tesis seis contra Feuerbach), según la cual “la naturaleza del individuo es el conjunto de sus relaciones sociales”. Por eso, al discurso de las “múltiples identidades” contraponemos hoy en sociología el discurso de la “identidad única”, pero multidimensional y multirrelacional. Es precisamente lo que hace Maya Lorena a lo largo de su libro, cuando se refiere a las identidades juveniles.

Al discurso de la “nueva identidad” moderna (o posmoderna), radicalmente contingente y convertida en proyecto individual, hay que contraponer varias observaciones:

1) Si bien es cierto que los jóvenes construyen activa e incesantemente su identidad a través de decisiones e iniciativas múltiples, lo hacen siempre bajo condiciones contextuales que enmarcan y limitan sus posibles opciones. La razón estriba en que la identidad—tanto la individual como la colectiva— está ligada siempre a un contexto social: un término amplio que incluye, entre otros elementos, un conjunto de relaciones (familia, amigos, escuela...), condiciones económicas (empleo, recursos...) e influencias culturales variadas que impactan a los individuos. Estos y otros elementos del contexto social son circunstancias que también concurren a la configuración de la identidad individual. 2) La libertad para construir la propia identidad es limitada y sólo se aplica a las dimensiones no adscriptivas de la identidad (nadie puede cambiar voluntariamente su adscripción por nacimiento, a una familia y a un círculo de parientes, porque nadie puede nacer dos veces). 3) Tratándose de identidades juveniles, también hay que tomar en cuenta, como afirma

Maya Lorena, el papel de las instituciones claves, como el Estado, las iglesias y las organizaciones de asistencia a la juventud. 4) Si bien es cierto que las identidades dependen de un contexto histórico-social cambiante, éstas no pueden ser radicalmente contingentes, porque tampoco sus contextos lo son. Como ya hemos señalado, existen continuidades, y las estructuras fundamentales de nuestra sociedad no han cambiado dramáticamente. Por eso, en materia de identidades “lo nuevo coexiste con lo viejo”.

Una de las cosas que sorprenden en esta monografía de Maya Lorena es el uso cauteloso y teóricamente controlado del concepto de identidad, lo cual no es frecuente incluso en las monografías antropológicas. La autora distingue acertadamente la perspectiva individual y la colectiva en la materia. Afirma, por ejemplo —citando a Pedro Bracamonte y Sosa— que “los mayas constituyen un pueblo en la medida en que comparten un mismo pasado reconocido que les ayuda a sostener una identidad colectiva en el presente...”. Sin embargo, en cuanto a la perspectiva individual, toma partido por una concepción moderadamente constructivista y decididamente multidimensional de la identidad, en el sentido explicado más arriba. Así, un joven de Yaxcabá puede asumirse y ser reconocido simultáneamente como mexicano, yucateco, yaxcabeño, maya, católico y milpero (aunque una de estas dimensiones tenga mayor prominencia que otras), para distinguirse de los extranjeros no mexicanos, de los tabasqueños, de los sotuteños (oriundos del pueblo aledaño de Sotuta), de los “vecinos” (supuestamente descendiente de españoles en Yaxcabá), de los no católicos, así como de los no estudiantes, por ejemplo. Por supuesto que en este caso, como en todas las sociedades, abierta o subrepticamente racistas, la dimensión “indio-macehual milpero” va a prevalecer desde el punto de vista del reconocimiento externo. Es lo que suele llamarse, en términos freudianos, “hipercatectización”, o en términos de la antropología anglosajona, *saliency*.

Vale destacar aquí que, según Maya Lorena, “ser milpero” no se reduce a un rol profesional del cultivador directo, como sucede con el “ser médico” o el “ser farmacéutico”, sino que implica una relación de pertenencia a la tierra, considerada en el sentido de “Tierra madre”, a la que se pide permiso mediante procedimientos rituales propiciatorios para cultivarla y extraer sus frutos. Por lo tanto, constituye también una de las dimensiones del sistema de pertenencias que define la identidad del milpero.

La autora también detecta en su análisis las tensiones generacionales en torno a las prácticas del “ser joven” en Yaxcabá: los jóvenes luchan por emanciparse del control excesivo de los padres (emergencia del individualismo modernizante), y éstos lo perciben como desobediencia. Bourdieu (1984: 173) decía que en la lucha intergeneracional, a los viejos les conviene alargar lo más posible el periodo de la juventud para conservar su poder. En Yaxcabá parece suceder lo contrario: a ciertos viejos les conviene acortar lo más posible el periodo de la juventud de los hijos para mantener el control sobre los mismos y asegurar su disponibilidad para la ayuda inmediata a la subsistencia familiar, como lo prescribe la tradición. Se diría que los jóvenes mayas son a veces jóvenes-adultos, ya que asumen responsabilidades de adultos, o, a veces, parecen “adultos de medio tiempo” cuando estudian y trabajan al mismo tiempo para sus familias. Me parece que Maya Lorena registra, además de las tensiones, cierta negociación de los propios jóvenes entre lo tradicional y lo moderno. Por eso señala por un lado la emergencia de rasgos modernizantes, como la individualización y la búsqueda de la autonomía, pero también registra por otro lado las continuidades y la persistencia de lo tradicional. Por lo tanto, nada de rupturas abruptas, como la supuesta “desculturización” y “descampesinización” es generalizada en la región.

Sin dejar de reconocer el trabajo de los jóvenes en la construcción de sus identidades a través de sus libres iniciativas, la autora también relativiza esa libertad señalando los contextos locales, institucionales, clasistas, nacionales y hasta globales que la acotan y limitan. En algún lugar de su trabajo, la autora advierte a este respecto que no se toma suficientemente en cuenta la participación institucional del Estado y de las iglesias en la configuración de las identidades juveniles. Para el caso estudiado existe, por ejemplo, además de la Iglesia católica y del pentecostalismo, el Instituto de la Juventud de Yucatán.

Quisiera terminar señalando un aspecto importante de la construcción de la identidad de los jóvenes en nuestra modernidad: el papel de las tecnologías de comunicación digital. A este respecto suele proponerse la tesis de que en nuestros días, las tecnologías de comunicación digital se han vuelto un *médium* significativo a través del cual los jóvenes aprenden acerca de sí mismos, y de sus relaciones con otros y con el mundo. Por lo tanto, se trata de un *médium* que también concurre a la construcción del sentido y de las identidades.

Pero en Yaxcabá, si bien ya tienen presencia dichas tecnologías, parecen no desempeñar de modo significativo la función que se les atribuye, debido fundamentalmente a la brecha digital que existe entre, por una parte, jóvenes urbanos dotados de mayor capital (económico, cultural y escolar) y jóvenes indígenas rurales que disponen de mucho menor capital en los tres rubros.

En Yaxcabá, las familias —y por supuesto, sus miembros individuales— no disponen de computadoras en sus domicilios, por lo que los jóvenes se ven obligados a frecuentar los dos únicos cibercafé existentes en el pueblo, donde pueden rentar equipos. Pero, según una encuesta citada por Maya Lorena, su uso entre los estudiantes se limita en gran medida a hacer las tareas escolares y bajar información, y en menor medida a chatear, a bajar música y videos y a jugar. Por eso su incidencia en la construcción de las identidades juveniles indígenas parece todavía limitada.

Esta situación, derivada de la brecha digital, viene a confirmar una vez más la correlación frecuentemente observada entre el estatus socioeconómico y el uso efectivo de los nuevos medios digitales, lo cual termina reforzando las desigualdades sociales, ya que, según una investigación de Stokes y Tyler, la familiaridad con las tecnologías digitales suele ser casi una condición obligada para que los jóvenes estudiantes y universitarios puedan encontrar una oportunidad de empleo en el mercado de trabajo.

Ciudad de México, julio de 2013

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, Philippe, *Centuries of Childhood*, Nueva York, A. Knopf, 1962.
- ANTHIAS, Floya, “Hierarchies of Social Location, Class and Intersectionality: Towards a Translocational Frame”, *International Sociology*, 28 de noviembre, 2012.
- , *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, Madrid, Taurus, 1987.
- BORDIEU, P., *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1984.
- CONNELL, R., *Gender, Short Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- ERIKSON, Erik, *Childhood and Society*, Londres, Imago, 1950.

- , “Psychosocial Identity”, en D. L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Macmillan Company y The Free Press, 1968.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor y Ernesto Piedra, *Jóvenes creativos, Estrategias y redes culturales*, México, Fonca/UAM/Juan Pablos, 2013.
- IMJUVE, “El tropel de las pasiones”, en *Jóvenes mexicanos del siglo XXI: Encuesta Nacional de Juventud 2000*, Imjuve/SEP/Centro de Investigación y Estudios sobre la Juventud, 2002.
- LEVI, G. y J. C. Schmitt, *Historia de los jóvenes. I. De la antigüedad a la edad moderna, y II. La edad contemporánea*, Madrid, Santillana/Taurus, 1996.
- LORENZI-CIOLDI, Fabio, *Individus dominants et groupes dominés. Images masculines et féminines*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1988.
- MENDIETA Vega, Roberto A., “Las culturas juveniles del siglo XXI en México”, *Arenas*, nueva época, año 13, 2012.
- STOKES, H. y D. Tyler, *Rethinking Inter-Agency Collaboration and Young People*, Melbourne, Language Australia and the Youth Research Centre/University of Melbourne, 1997.
- WHITE, Rob y Johanna Wyn, *Youth & Society*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

PRESENTACIÓN

—•—
Cristina Oehmichen Bazán

Este libro presenta un estudio longitudinal que abarca treinta años de historia reciente, en un contexto de aceleración de la historia. A partir de la observación participante en dos tiempos, la autora vuelve sobre sus pasos y recorre los caminos que había transitado en la década de 1980, para dar cuenta de los procesos de cambio y permanencia cultural en Yaxcabá, comunidad en donde trabajó en sus años mozos. En aquel tiempo, la joven antropóloga realizaba su primera incursión en el campo de la antropología, cuando las preguntas pertinentes se referían a la milpa y a la sustentabilidad de la economía campesina. Hoy, regresa a la comunidad que la vio formular sus primeras preguntas de investigación antropológica, después de haber transitado por otros caminos, otras preguntas, otros lugares. Maya Lorena Pérez Ruiz acude con nuevas preguntas y se acoge a las formas clásicas de hacer antropología, esto es, abrir muy bien los ojos y tener una escucha atenta, para captar a la comunidad y a sus sujetos de estudio, en toda su riqueza y complejidad. La observación participante, el diario de campo, la reflexión antropológica, la discusión sobre los hallazgos con colegas y amigos, ha dado por resultado este maravilloso libro que nos devuelve al oficio de hacer antropología desde una perspectiva holística.

Los sujetos-objetos de su estudio son los jóvenes de Yaxcabá, muchachos y jovencitas que aún no habían nacido cuando Maya Lorena ya se preguntaba sobre la relación entre la persistencia cultural de los mayas y la milpa de esta comunidad maya yucateca. El libro se cuestiona sobre las maneras de ser joven y de ser joven maya yucateco y para ello acude a interrogar a los jóvenes, pero no sólo a ellos. Se aproxima a los padres

y abuelos, a las nueras y suegras, a los abuelos y a los adolescentes, a los que son migrantes y a quienes se les define como milperos; a las chicas que usan el terno pero prefieren vestirse como “catrinas”. En fin, este es el resultado de una investigación longitudinal, en dos tiempos, en que la antropóloga parte de nuevas preguntas, en un nuevo contexto y con nuevos enfoques, preocupaciones y puntos de partida. Maya Lorena se pregunta por el devenir de la cultura entre los mayas yucatecos y la manera en que el ser maya es visto a través de la mirada de las jóvenes generaciones.

El estudio sobre los y las jóvenes en una comunidad maya es una ventana que le permite a la autora reflexionar sobre el devenir de las culturas indígenas, sobre los cambios en las relaciones de género y generación derivados de la interacción de lo local con los procesos globales. Con ello, el análisis de la interconexión de lo global y lo local, lo glocal dirían algunos, deja de ser una frase hecha para ser demostrada con datos empíricos, a partir de la entrevista en profundidad, la encuesta y la observación antropológica. Sólo con una mirada holística, antropológica desde la más clásica perspectiva disciplinaria, es como se puede dar respuestas a fenómenos sociales complejos, síntesis de múltiples determinaciones.

Los procesos de cambio y continuidad sociocultural experimentados por una comunidad maya antes dedicada al cultivo de la milpa y con algunas salidas hacia el exterior, y su tránsito hacia lo que en términos de Eric Wolf podríamos llamar una “comunidad abierta”, se presenta de manera acelerada. Se trata del estudio de una comunidad inserta en procesos regionales, nacionales e internacionales que imprimen una cotidianeidad marcada por las comunicaciones globales, la influencia de la televisión, el uso cotidiano de la internet y el deseo y la necesidad de emigrar. Todo ello presiona a la sociedad hacia el cambio sociocultural, principalmente a sus jóvenes. En ellos se expresan de diversas maneras aquellas pautas culturales que la sociedad adopta y hace suyas, como una manera de refrendar su pertenencia comunitaria, las prácticas sociales tradicionales que les son propias. Pero es también a través de los jóvenes que la sociedad comunitaria experimenta aquello que los antropólogos culturales observaban como la adopción de pautas culturales ajenas que se insertan en la cultura propia. En la más clásica línea de reflexión antropológica, Maya Lorena nos devuelve a una perspectiva

disciplinar en la cual los antropólogos buscan elucidar si el cambio cultural se da por la sustitución de los elementos propios para acuñar elementos externos, o bien, si estos últimos se incorporan y se adaptan a la cultura propia, enriqueciéndola, transformándola. En este estudio, la autora muestra profundos cambios derivados de los procesos de la denominada “globalización” expresados en nuevos consumos culturales, que se dan a la par de la persistencia cultural que se observa en las pautas de cortejo y matrimonio, en la práctica del *hetzme* y el trabajo en la milpa, sobre todo cuando los desastres meteorológicos afectan las zonas turísticas a las que los jóvenes suelen salir a trabajar.

Este libro es también una etnografía compleja. Ya no estamos ante una mera descripción de la comunidad a través de la fiesta o del sistema de cargos omniexplicativo de todos los fenómenos sociales, cuyo corte epistemológico permitía completar un cuadro funcional y armónico. Esta etnografía, por el contrario, da cuenta de las múltiples dimensiones de la sociedad y la cultura que se vienen a expresar de una forma poco predecible y muchas veces poco armónica. En eso este trabajo se distingue de los estudios clásicos que emanaron dentro de una perspectiva estructural funcionalista. Tampoco se trata en este caso sólo de ver cómo los y las jóvenes se distinguen por sus preferencias musicales y que tienden a conformar grupos identitarios a partir de sus gustos y consumos culturales. Lejos de ello, la obra hace referencia a la diversidad de jóvenes presentes en Yaxcabá: hay jóvenes estudiantes de bachillerato con quienes trabaja de manera muy cercana y que se distinguen de los jóvenes migrantes y de aquellos que siendo jóvenes se definen como mayeros y como campesinos milperos.

Este libro es un estudio holístico en el que se analiza a los jóvenes que se insertan en el entramado de relaciones sociales, la manera en que se estructuran las relaciones con sus pares, la forma en que interactúan con el contexto social y cultural más amplio. Es un trabajo que transita por la frontera entre los estudios de género, el de las identidades étnicas y las identidades juveniles. Parece una verdad de perogrullo afirmar que las comunidades indígenas hoy en día viven procesos de cambio, pero también de continuidad cultural, o bien, señalar que las comunidades se actualizan y refuncionalizan sus prácticas socioculturales. Aquí se demuestra que el cambio y la continuidad cultural expresan diferentes niveles de integración y de conflicto, como aquellos que se derivan de

las relaciones de género y de generación. Esto es claro sobre todo cuando los y las jóvenes reivindican un modo de vida y una manera de ser y estar en el mundo que a veces chocan con los de sus mayores. O dicho en otras palabras, vale preguntarse ¿cómo ser maya cuando el conflicto emerge entre los tradicionales mandatos de género y el ansia de las adolescentes, escolarizadas y conectadas en el espacio cibernético global, que buscan una manera diferente de ser mujer más allá de los cánones tradicionales?

Para analizar la manera en que los mayas yucatecos han asumido el concepto de ser joven, Maya Lorena se pregunta por la sexualidad, tema que parece un tabú no sólo entre los lugareños, sino muchas veces también entre los académicos. Para hablar de la sexualidad entre los jóvenes mayas, la autora acude a crónicas, relatos y diccionarios de lengua maya, así como a entrevistas con las personas mayores. Ello le permite dar cuenta de cómo la sexualidad es interpretada por personas de distintas generaciones y asumida por los y las jóvenes. La autora observa algunos términos que se emplean para designar el ser joven y ser mujer, que por sí mismos connotan un conjunto de prescripciones de género. Por ejemplo, una de sus informantes utiliza el término *chu'palech* para referirse a las muchachas que son púberes y solteras. El término, más que definir un rango de edad, se asocia con que la mujer, por su condición de género y edad, representa un peligro para la comunidad, tanto para ella misma como para los varones a los que se aproxima. *Chu'palech* significa que una muchacha está en peligro y que a su vez genera peligro. Tal caracterización se asocia a normas de control sobre su sexualidad y su capacidad reproductiva. Maya Lorena muestra cómo las prescripciones de género se encuentran ancladas en el *habitus*, en la cultura internalizada que determina diversas prácticas del ser hombre y del ser mujer. Aún hoy en día, no es bien visto que las muchachas salgan solas a la calle, tengan novio sin la autorización de los padres, o se abracen y se besen con el novio en lugares públicos.

A diferencia de lo que ocurre con los varones, el ser mujer joven es una condición que se asocia con el peligro. Mientras que a los muchachos se les llama *paal*, *taankelem* o *xi'ipal*, haciendo referencia a su soltería como característica del ser joven, términos en los que se asocian la fuerza y el vigor; en el caso de las mujeres ser joven se relaciona con la sexualidad. Así también, en la lengua que hoy practican los jóvenes

mayas, se hace la distinción entre los vocablos que designan a niñas y niños, y el que se utiliza para las muchachas, el *xlo'obayan*, para hacer referencia a su primera menstruación, símbolo que marca el momento en el que la chica ya está en peligro. A las muchachas se les denomina *xlo'obayan*, que literalmente significa “en peligro”, mientras que a los muchachos estudiantes de bachillerato entrevistados se les llama *taankelem paal*, que significa “los que ya tienen fuerza en sus hombros”. Así pues, las categorías de género están inscritas en la lengua y permiten reproducir una cosmovisión en la cual hay distinciones y prescripciones de género.

Si bien se observan estas persistencias culturales, la autora también muestra los cambios que han ocurrido en estos últimos treinta años en Yaxcabá. Se ha dado una especie de “aceleración de la historia” que se expresa en la incorporación masiva de las mujeres a la escuela, a los procesos migratorios y al trabajo asalariado; asimismo, observa la creciente dependencia del salario y de los recursos procedentes del exterior. Debido a la migración, las pautas de matrimonio, en el que la endogamia ha sido una práctica preferente, han venido cambiando, aunque las prácticas de cortejo se siguen llevando a cabo. El noviazgo dura entre dos y cuatro años, después de que el muchacho demuestra ser trabajador y responsable, y no tener vicios. Ahora, los matrimonios con personas de fuera de la comunidad suceden con mayor frecuencia que hace 30 años. Aunque poco se habla con los fuereños de la sexualidad, los chismes y rumores son una forma de control social sobre la sexualidad de los y sobre todo de las jóvenes.

El poner de relieve la complejidad de los procesos de cambio y continuidad cultural, así como las relaciones interétnicas en Yaxcabá, nos ayuda a entender la diferencia entre lo que es ser maya o mestizo, ser maya o mayero, ser catrín o milpero, o ser yucateco o mexicano, y la manera en que estas categorías de clasificación social persisten y se modifican a causa de los procesos globales que inciden en la comunidad.

Los conflictos generacionales tienden a acentuarse a partir de los cambios, sobre todo porque los y las jóvenes buscan mayores espacios de decisión. Maya Lorena observa, por ejemplo, que debido a la migración el control de la sexualidad de las mujeres se acentúa por parte de los padres en el caso de las solteras o de la pareja en el caso de las casadas. El control que viene por parte de la suegra, quien vigila el comporta-

miento de la nuera y mantiene el dominio sobre ella, es todavía más estricto cuando el esposo sale a trabajar fuera de Yaxcabá. Al igual que en otras comunidades orientadas a la migración, las mujeres que se quedan en los lugares de origen de los migrantes se encuentran sujetas a fuertes presiones sociales, muchas de ellas derivadas de las malas relaciones con sus suegras. Algunas de estas relaciones rayan en el maltrato y originan conflictos, no sólo a causa del control de la sexualidad de las nueras, sino también por aquellos que surgen de la toma de decisiones importantes en el hogar, como establecer quién maneja el dinero.

Las jóvenes solteras demandan su derecho a decidir, a tener mayores espacios de libertad, a vestirse a la moda, salir a fiestas, tener amigos y amigas, ser independientes y tener también derecho para estudiar y trabajar, si esta es su decisión. Para las esposas jóvenes, salir de la casa de los suegros y contar con su propio hogar es una de sus metas más preciadas. No obstante, los conflictos pueden suceder aun viviendo en casas separadas, sobre todo cuando se trata de asuntos de dinero. En ambos casos, las y los jóvenes buscan tener una mayor capacidad de agencia y espacios de decisión. Esto genera conflictos intergeneracionales.

La migración se ha intensificado en los últimos 30 años. Ello ha contribuido a incrementar los recursos económicos con los que cuenta la comunidad y es una manera de dar salida a los jóvenes que carecen de tierra para dedicarse a la milpa. No obstante, la migración acarrea otros problemas. Uno que preocupa a los adultos es el del alcoholismo y la drogadicción, sobre todo entre los jóvenes varones. La expansión de las adicciones es atribuida a la migración, pues se piensa que esos nuevos hábitos fueron adquiridos fuera de la comunidad. Las reacciones ante esos problemas son diversas: desde los lamentos hasta la acentuación de actitudes autoritarias que refuerzan el control sobre los jóvenes y que les prohíbe ir a fiestas o a pasear a la calle. Las jóvenes son vigiladas y presionadas mediante chismes y rumores. Los adultos, observa la autora, son incapaces de detener o de prohibir abiertamente las expectativas de los hombres y mujeres jóvenes, que buscan tener un mayor espacio de decisión sobre sus propias vidas.

Por otro lado, hay que considerar que los jóvenes cuentan con una mayor escolaridad que sus padres y, en el caso de los migrantes, con una mejor posición económica. Todo ello influye para que algunos jóvenes subvaloren las prácticas culturales de las generaciones precedentes. La

autora observa los sentimientos ambivalentes de las personas de la comunidad frente a la migración y la “modernidad”. Por un lado, aprecian los recursos que se obtienen del trabajo asalariado y se perciben como indispensables para que el pueblo se desarrolle; pero por otro, trabajar fuera de la comunidad es visto como el origen de los aspectos negativos, como la rebeldía y la pérdida de costumbres entre los jóvenes. En el peor de los casos, se le ve como una práctica que introduce la drogadicción en la comunidad. No obstante, este tipo de consumos no ha traído la conformación de pandillas en la comunidad.

El cultivo de la milpa es una práctica ancestral que los yaxcabeños preservan. Los jóvenes pueden ser mayeros o de origen español, según el sistema de clasificación interétnica que aún prevalece en la comunidad. Hay productores con apellidos mayas, pero también los hay con apellido español. A pesar de las diferencias en este sistema de clasificación interétnica, la milpa sigue siendo un elemento central de la subsistencia, y también una práctica central de la tradición que refrenda una cosmovisión. El sistema de milpa tradicional maya tiene muy bajos rendimientos. No obstante, continúa siendo una base productiva, social y cultural, que les permite a las familias resguardarse de crisis específicas. La autora muestra cómo después de los huracanes Isidoro y Wilma, ocurridos en 2002 y 2005 en la Riviera Maya, los migrantes regresaron al pueblo por falta de trabajo. Allí, acudieron a la milpa familiar para sortear la temporada crítica, para después reanudar sus actividades en esa zona turística.

Maya Lorena analiza los procesos de identidad social en Yaxcabá, y observa entre las persistencias culturales la distinción étnica entre personas con apellidos mayas y con apellidos españoles. En el pasado, los apellidos estaban asociados a la diferenciación y pertenencia de clase. No obstante, advierte que en la actualidad ya no se presenta en todos los casos la coincidencia que equipara al apellido maya con el trabajo en la milpa. Hay milperos que tienen apellido español y que, a diferencia de lo que ocurría en el pasado, ya no pueden usar la tierra para enriquecerse a expensas del trabajo ajeno. Por otro lado, existen familias de origen maya que se han convertido en prósperos productores capitalistas, a pesar de que tienen como herencia una cosmogonía y un sentido de la vida que pondera a la colectividad sobre el interés individual. Así pues, entre los cambios que se observan hay cierta tendencia hacia

la disociación entre el apellido, la actividad económica y la pertenencia de clase.

Y esto es así porque en el complejo entramado de las relaciones interétnicas, sucede también la contienda por las representaciones sociales; las personas con apellido maya y que tuvieran como primera o única lengua la maya, son mayeros. Pero hay también personas, sobre todo adultas, que hablan maya y tienen apellido español y se autodefinen como mayeras, sin ser reconocidas como tales por otros; es decir, por aquellos que se autorreconocen como mayeras, por hablar maya, pertenecer a grupos familiares que se asumen, y se reconocen y son reconocidos como descendientes de los antiguos mayas, y por poseer apellido maya. Como señala Maya Lorena, la contienda por las clasificaciones sociales se extiende también hacia quienes se definen como milperos, pues no basta con sembrar maíz para serlo, incluso si comparten un mismo sistema tecnológico, de allí que el carácter de milpero se adquiere fundamentalmente por el tipo de relación y de actitud que tienen los productores y sus familias hacia el mundo de la naturaleza del que forman parte. Nunca será milpero, pues, el que siembre maíz para enriquecerse.

El ser maya y la construcción de la identidad maya en Yucatán es algo que también está en debate, tanto en las comunidades mayas como en el mundo académico. Para algunos autores, señala Maya Lorena, esa identidad es una construcción externa a los así denominados, mientras que para otros se trata de una identidad que ha persistido en el tiempo y que tiene un trasfondo cultural milenario. No existen consensos al respecto. En esta obra, que pronto se convertirá en un libro imprescindible, el lector se pone al corriente de esos debates. Vaya, pues, esta presentación como un agradecimiento a esta aportación antropológica de una etnografía compleja y original, y de muy largo aliento.

Ciudad de México, abril de 2013

INTRODUCCIÓN

Esta obra es sobre los jóvenes de origen maya de la península de Yucatán. Trata de continuidades, transformaciones, disyuntivas y conflictos, pero también de lo que permanece como un sustrato de pertenencia y arraigo desde donde estos jóvenes, hombres y mujeres, toman decisiones inmersos en la vorágine de opciones que el mundo globalizado les presenta como accesibles para todos, aunque en los hechos resultan posibles sólo para unos cuantos.

Se reflexiona sobre lo que significa ser joven y ser maya, en las condiciones actuales de asimetría y desigualdad, en las que lo local se entrelaza profundamente con lo global y donde la tradición —entendida por los habitantes locales como arraigo a lo que se considera propio— persiste y se modifica mediante procesos en los que interactúan, no sin conflictos ni tensiones, hombres y mujeres de varias generaciones, y en ocasiones con diferentes proyectos de futuro. Se presenta el caso de los jóvenes del pueblo de Yaxcabá, Yucatán, que, ubicado en la zona milpera de Yucatán, es paradigma de los dilemas que enfrentan los jóvenes de origen maya en un mundo cuyas fronteras se fortalecen o se diluyen según suceda con quienes los gobiernan y según se desarrollen las relaciones de poder que los jóvenes pretenden modificar de diversas maneras.

Se asume, por lo tanto, el principio de que ser joven y ser maya es producto de procesos inteligibles únicamente si se atienden los contextos —de género, generacional, cultural, nacional, global, interétnico y de clase— en que surgen estos jóvenes yaxcabeños, y si se pone atención, simultáneamente, en el mundo interconectado y fuertemente asimétri-

co, desigual y excluyente, en el que éstos buscan opciones para su identidad y desarrollan sus proyectos de vida. Es decir, estamos hablando de jóvenes de origen maya que, a pesar de vivir en contextos de fuerte subordinación, están conectados con el mundo nacional y global a través de la educación escolarizada, de la internet, de los medios masivos de comunicación y de la migración. Así, estos jóvenes comparten con otros, radicados en diversas partes del mundo, códigos de interpretación, vivencias y su adscripción a ciertas identidades colectivas globalizadas, al tiempo que reproducen prácticas culturales locales que los anclan, les dan especificidad y los motivan para mantener su lealtad también hacia colectividades que su entorno familiar considera tradicionales y con identidades colectivas propias, configurando para sí, estos jóvenes, identidades personales multidimensionales y complejas.

Una mirada rápida al pueblo de Yaxcabá permite corroborar la complejidad de la composición social y étnica local, y la diversidad de jóvenes yaxcabeños que transitan por su plaza. Se les distingue por su forma de vestir y de comportarse: algunos muchachos son visiblemente campesinos y apicultores, y caminan pausados y retraídos, o montan bicicletas y triciclos para cargar sus instrumentos de trabajo; otros son estudiantes de secundaria y de bachillerato y, con sus uniformes escolares y sus risas y juegos, se apropian del centro, de las tiendas, del parque, de los cibercafé y la internet, y con la forma abierta en que se relacionan los muchachos con las muchachas expresan que son distintos a otros jóvenes, y sobre todo, que son diferentes de lo que fueron sus padres y abuelos cuando eran jóvenes; y otros jóvenes más, son visibles sólo los fines de semana cuando, con sus mochilas en las espaldas, regresan de trabajar durante la semana en Mérida, en Valladolid o en la Riviera Maya. Los jóvenes de este sector hacen de su vestimenta, de su peinado y sus accesorios, el lenguaje que los coloca en un estatus diferente al de los jóvenes que no salen a trabajar: ellas, con el pelo corto, teñido de rubio, o peinadas con trencitas de las que suelen llevar las turistas en la playa, se maquillan a la moda y se atreven a perforarse la nariz o las orejas para colocarse varios anillos de metal; ellos gustan de la ropa holgada, tipo cholo, que complementan con gorras con leyendas en inglés, y muestran su gusto también por los tatuajes y las perforaciones corporales. Incluso las muchachas que ya no estudian y que no salen a trabajar han abandonado el hipil, y se visten con pantalones ajustados y blusas con escotes ostentosos que dejan

ver partes, antes discretas, de sus cuerpos. Los adultos, expectantes, los miran desde las puertas de sus casas o sentados en las bancas de la plaza, algunos con aceptación y otros con preocupación y desconfianza. Un aspecto también visible es que no todos los jóvenes tienen el fenotipo maya y varios son rubios, altos y de ojos claros, y exhiben su diferencia con cierto matiz en su lenguaje corporal difícil de describir, pero que existe. De lo que es la juventud yaxcabeña actual hablan algunas bardas en las que se leen leyendas que rezan “Di no a las drogas” y “No al pandillerismo”, y también la música a todo volumen que se escucha al transitar por las calles: rock, pop, punk, hip hop, reggae, reggaetón, tropical, grupera, cumbia, baladas y música de banda, entre muchos otros ritmos y géneros. Hablan de lo mismo los cibercafés, las innumerables “maquinitas” con videojuegos que se han establecido en el pueblo, las antenas que se vislumbran en los techos de las casas para captar la televisión satelital así como la abundancia de teléfonos celulares. Pero en otra dimensión, no tan visible para el visitante casual o esporádico, muchos de estos jóvenes con su presencia y participación apoyan a sus familias para su sustento cotidiano, para que mantengan sus milpas, para que realicen sus fiestas católicas y sus ceremonias tradicionales, y para que Yaxcabá se mantenga como un refugio acogedor en los malos tiempos.

En términos de las inquietudes planteadas por los trabajos pioneros de Néstor García Canclini, que articulan los problemas de la diferencia cultural, la desigualdad social y la comunicación (García Canclini, 2004), podemos afirmar que en este libro se trata de jóvenes diferentes por ser de origen maya, y desiguales socialmente por sus condiciones de asimetría y subordinación étnica y de clase, pero que, a diferencia de los que él describe, no están desconectados, sino estructuralmente articulados con el mundo actual a través de procesos globales de consumo y de trabajo, así como por su conexión e interacción constante con los medios masivos de información y comunicación.

La investigación de la que da cuenta este libro tuvo como propósitos:

1) Indagar si entre los habitantes de origen maya del municipio de Yaxcabá existe una noción, en lengua maya, que identifique a un sector de población equiparable con la noción de joven; para averiguar su historicidad y sus significados, y dar cuenta, en consecuencia, de las transformaciones que han tenido, y están teniendo, los significados y las prácticas de ser joven.

2) Conocer y contextualizar social y culturalmente a los jóvenes de origen maya de Yaxcabá para saber cómo se perciben y cómo se autorreconocen, así como sus preferencias y expectativas respecto de su cultura, identidad y futuro, partiendo del hecho de que tales percepciones y prácticas se desarrollan en relación, y hasta en oposición y conflicto, con los miembros de otras generaciones y de otros actores sociales (internos y externos), según lo que éstos consideran que es, debe ser y debe significar ser joven.

3) Explorar las dimensiones identitarias de los jóvenes de Yaxcabá, así como sus prácticas culturales y de consumo, para examinar la forma peculiar como construyen su juventud y ubicar en ella las tendencias que empujan hacia el cambio cultural e identitario asociado a la globalización, así como aquellas que fortalecen la cultura y las identidades colectivas locales. Ello, en el entendido de que no todo cambio cultural implica mecánicamente un cambio en la identidad, y de que un cambio en la identidad no acarrea necesariamente un cambio en la cultura, y que, por el contrario, ambas dimensiones están inmersas en complejos procesos de adaptación y resignificación.

LA ANTROPOLOGÍA, PUNTO DE PARTIDA

En la investigación de la que da cuenta este libro, el acercamiento hacia los jóvenes se desarrolla desde la antropología y el enfoque holístico propio de esta disciplina: es decir que se acerca a los jóvenes de origen maya desde una perspectiva integral y los ubica dentro de sus contextos familiares, étnicos, culturales y sociales, y reconoce la complejidad de sus interacciones en ámbitos que involucran lo local, lo nacional y lo global. Se trata de conocer si entre los habitantes mayas de Yucatán existen los jóvenes como una parte de la población identificada e identificable por su comunidad cultural para, desde ese referente, dar cuenta de su historicidad y de los procesos que actualmente encaran como un sector específico de la población (generacional), que desde su pertenencia cultural (origen maya) tienen una posición y un valor determinados en la escala social, interétnica y de clase, con implicaciones en los ámbitos local, estatal, nacional y global.

Se trabaja desde una inmersión profunda y prolongada en la región de estudio, que data de 1979, cuando, quien esto escribe llegó por pri-

mera vez a Yaxcabá para hacer su tesis de licenciatura en antropología social. En ese contexto, la indagación sobre los jóvenes de origen maya, si bien sigue una metodología particular, forma parte de un proyecto de investigación más amplio que trata de los campesinos de origen maya, sus formas de organizarse y producir, sus relaciones con la naturaleza y su entorno social y cultural, y que compara lo encontrado a principios de la década de 1980 con lo que sucede hoy, y se basa en el seguimiento de las mismas familias a través de sus genealogías. Esta investigación se inscribe en la trayectoria del trabajo antropológico y etnográfico de largo aliento realizado entre los mayas de Yucatán —con el antecedente remoto de las aportaciones de fray Diego de Landa (1549)— y entre cuyos pioneros se encuentran Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas (1934), y que comparte, además, con Alicia Re Cruz (1996) la perspectiva que brinda visitar y reestudiar un mismo lugar para constatar los cambios y las continuidades a través del tiempo, aunque en su caso no haya sido ella sino Redfield quien realizó el primer acercamiento a Chan K'om.

Esta obra, al enfocarse en los jóvenes, reconoce a Margaret Mead y a Ruth Benedict como pioneras de la preocupación de los antropólogos, desde las primeras décadas del siglo XX, por conocer qué sucede durante el tránsito de la niñez a la adultez, y se inscribe, además, en un campo de investigación emergente en México —el de los jóvenes indígenas— (Pérez Ruiz, 2002a y 2011a) preocupado por enfocar a un sector de la población desatendido por ciertos antropólogos mexicanos que en décadas recientes supusieron que los jóvenes eran inexistentes entre los pueblos originarios de este país,¹ y que asumieron como verdad la afirmación de los Estudios de Juventud de que los jóvenes en los pueblos indígenas son producto de la modernidad, llevada a ellos por el Estado nacional, las Iglesias, la migración y los medios masivos de comunicación e información. Una afirmación ampliamente reproducida por un gran número de estudios actuales interesados en los jóvenes de pueblos indígenas y que omite, por citar sólo algunos, investigaciones

¹ Para definir “pueblos indígenas” se emplea la descripción del Convenio 169 de la OIT, artículo 1º: “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, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

como las de Alfred Marston Tozzer (1982), quien hizo trabajo de campo con lacandones de Chiapas y mayas de Yucatán entre 1902 y 1905, y se encuentra con los jóvenes; de Robert M. Zingg, quien se refiere a los jóvenes entre los huicholes de 1934 (1982); de Ricardo Pozas Arciniega, que en 1944 estudia a los chamulas de Chiapas y se encuentra también con los jóvenes (1987); de Julio de la Fuente, quien en 1947 analiza con profundidad los cambios en los jóvenes zapotecos de Yalalag debido a su contacto con la educación escolarizada, la migración y los medios de comunicación (1977); de Margarita Nolasco (1963), que en su trabajo de campo para el Museo Nacional de Antropología en 1960 reporta la ceremonia de la pubertad entre los seris; de Jane F. Collier, que analizó el noviazgo entre los zinacantecos en su trabajo de campo de 1961 (1980 y 1995); de Italo Signorini y Carla M. Rita (1979), quienes hablan de los jóvenes entre los huaves de San Mateo del Mar en la década de los setenta; de Douglas Butterworth, que en los años sesenta trabaja la conflictiva región mixe y sigue a sus migrantes de Tilaltongo, algunos jóvenes, a la ciudad de México (1962 y 1975); de Francisco R. Córdoba (1975), que estudia a profundidad los cambios que viven los jóvenes zoques como producto de la educación, la migración y el cambio religioso; así como de Félix Báez-Jorge, que analiza la situación de las mujeres jóvenes en Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas, como producto de la educación y la migración (1975).² Trabajos antropológicos, que si bien no colocan a los jóvenes como el único centro de sus indagaciones, dan cuenta de ellos al tratarse de estudios integrales que los refieren al analizar los ciclos de vida, el parentesco, el noviazgo, el matrimonio, la organización social y, sobre todo, el cambio cultural producido por la ya creciente incorporación de los jóvenes indígenas al sistema educativo nacional, a las corrientes migratorias de trabajo y por su contacto con nuevos medios de comunicación. Valga esta pequeña muestra para indicar que la antropología no ha estado ciega en lo referente a los jóvenes de los pueblos indígenas, como se afirma con frecuencia.

² Yo misma, en trabajos recientes (2011a y b), reproduzco la idea de que la investigación acerca de los jóvenes indígenas fue prácticamente inexistente en México durante casi todo el siglo xx, afirmación que matizo ahora después de revisar, con nuevos ojos, trabajos de etnografía y antropología social, como los ahora citados, que si bien no tienen a los jóvenes como único motivo de investigación, sí dan cuenta de su existencia.

Importa recordar que en México el interés por estos jóvenes, desde la antropología,³ tienen sus raíces, por una parte, en los estudios etnográficos “clásicos”, de carácter integral; y por la otra, en la antropología aplicada, que en este país, desde los inicios del siglo XX, concibió a los jóvenes indígenas como mediadores de las relaciones entre sus pueblos y la sociedad nacional, debido a lo cual se propuso educarlos y capacitarlos como promotores del cambio y la integración de sus pueblos al Estado nacional. Además, los jóvenes de pueblos originarios cobraron importancia desde la segunda mitad del siglo XX, debido en gran parte a la emergencia de los movimientos indígenas continentales. Particularmente en México los jóvenes indígenas se hicieron aún más visibles por el levantamiento armado del EZLN, ya que éste congregó a un conjunto muy amplio de movimientos regionales, locales y nacionales, que apoyados por una inteligencia indígena joven, educada y politizada, irrumpieron en los escenarios políticos para cuestionar al Estado nacional y para denunciar las relaciones de etnocidio, sometimiento y subordinación que viven las poblaciones originarias respecto de la sociedad nacional. Aunada a la lucha reivindicativa de sus pueblos, los jóvenes indígenas cobraron importancia también por su peso demográfico y por ser partícipes esenciales de los procesos migratorios y educativos, no sólo dentro de sus grupos familiares, sino también para los investigadores que los redescubrieron participando activamente (ya sea de forma intencional o no intencional) en la transformación social, cultural e identitaria, no sólo de sus grupos culturales de pertenencia sino del país y del mundo (Pérez Ruiz, 2002a y 2002b, 2005 y 2008).

En ese marco, la presente investigación reconoce sus raíces en la tradición de la investigación antropológica, pero busca, además, aportar nuevas rutas para investigar a los jóvenes indígenas, de modo que se parte del método antropológico, con su enfoque holístico y sus temáticas, pero enriqueciéndolo con las aportaciones conceptuales y metodológicas provenientes de otras disciplinas, como la sociología, la lingüis-

³ Al referirme a la antropología lo hago en un sentido amplio, que comprende a sus disciplinas, o subdisciplinas, como la etnología, la antropología social y la lingüística, entre otras. Además incluyo como parte de una misma perspectiva —diferente a la de los estudiosos de la juventud— los aportes hechos desde disciplinas que se han alimentado de la mirada antropológica y de su metodología, como la etnolingüística, la etnopedagogía y la etnobiología, entre otras.

tica, la historia, la psicología social y, por supuesto, los estudios de juventud. De la antropología se recupera su visión holística y su metodología, que le da un valor sustantivo al trabajo de campo, a las entrevistas a profundidad y a la observación participante y que asume el principio, cada vez más arraigado, de dar voz a los actores para adentrarse con profundidad en la vida cotidiana de los integrantes de un grupo social, y, en este caso, para atender los contextos familiares, sociales, culturales y étnicos de los jóvenes indígenas. También desde la antropología y su perspectiva integral se parte para comprender cómo el carácter étnico que se les asigna a estas poblaciones le imprime a la desigualdad características peculiares, al tratarse de pueblos que han sido colonizados, subordinados y dominados sobre la base de sus peculiaridades culturales e identitarias (Bonfil, 1972; Pérez Ruiz, 2007). De la sociología se asume el valor de la información cuantitativa, que se vale de instrumentos como los censos y los cuestionarios para relativizar, y al mismo tiempo proyectar a ámbitos mayores, el valor de los testimonios personalizados que se levantan en campo, lo que permite identificar tendencias sociales, unas con mayor predominancia entre la población que otras. También de esta disciplina se valoran sus aportaciones teóricas relativas a las construcciones identitarias y sus reflexiones sobre las dinámicas socioculturales actuales de la sociedad mundo. De la etnolingüística se retoman sus registros acerca de los vocablos en lengua maya que permiten indagar la presencia de nociones equiparables a lo que se considera joven en la sociedad contemporánea, para emplearlos como referencia para indagar continuidades, resignificaciones, cambios y adopciones de sentido según sean empleados o abandonados por los hablantes actuales del maya; se recurre a ella también para asomarse a los significados profundos de las concepciones mayas del tiempo y de las relaciones entre el mundo de los hombres, los dioses y la naturaleza.⁴ De la historia se emplean los testimonios levantados por quienes, luego de la Conquista española, estuvieron atentos a las formas de vida, organización y cultura de los habitantes mayas de la península de Yucatán, y que se emplean aquí para constatar la añeja existencia de los jóvenes en esta población, y es también

⁴ Se considera que el lenguaje es productor de las imágenes del mundo y él mismo es producto de este mundo; y por tanto el lenguaje es un producto social relacionado con la praxis social de los hombres. Así, la experiencia social contenida en el lenguaje domina a posteriori la forma de pensar de los hombres de cierta comunidad (Haidar, 1994).

de los estudios históricos de donde se obtiene la información necesaria para dar cuenta de las transformaciones que han sucedido en esta región y para contextualizar los procesos en que en la actualidad se desarrolla la contienda por dotar de nuevos significados a la noción de ser joven, y se dirimen diferentes proyectos culturales y de sociedad. De la psicología social, en cambio, se toma la perspectiva de analizar el “ser joven” como una representación social que es producto, y reproductora, de prácticas sociales de valoración y clasificación social, inmersas en relaciones de poder y de conflictos de diversos tipos. En tanto que de los estudios de juventud, se atienden sus aportaciones al concebir la juventud, y lo joven, como categorías sociales históricamente construidas; además de que sus hallazgos sobre los jóvenes y las culturas juveniles urbanas son referentes que permiten preguntarse por la existencia de los procesos que analizan entre las poblaciones rurales e indígenas de México.

Lo que sirve de núcleo para esta articulación entre disciplinas es una noción de cultura que, desde la hermenéutica crítica, concibe que es posible distinguirla como un campo específico y relativamente autónomo del mundo social: como una dimensión que se refiere a los procesos simbólicos de la sociedad.⁵ Es decir, a la organización social del sentido, que se expresa en pautas de significados, en virtud de las cuales las personas —a través de prácticas individuales y colectivas— conocen, se comunican, se organizan, comparten sus experiencias, sus concepciones y creencias y se orientan para la acción y la transformación social y de la naturaleza, en procesos continuos de producción, actualización y transformación, siempre dentro de contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Dimensión de la vida social que es posible estudiar mediante el análisis de las formas simbólicas en que se expresa (prácticas, objetos y expresiones, entre otras) y tomando como referentes tanto las condiciones de su producción, transmisión y recepción, como

⁵ “El funcionamiento simbólico opera dialécticamente. Por un lado, constituye al hombre, porque es una característica específicamente humana y, por otro, es responsable de las construcciones simbólicas de los hombres sobre la naturaleza, el mundo, y que transita desde las lenguas naturales hasta los sistemas simbólicos más complejos. Propio de los hombres, podemos homologarlo perfectamente con el funcionamiento semiótico. En otras palabras, en sentido amplio, lo simbólico es lo semiótico como producción de sistemas de significación (códigos) y de procesos de comunicación” (Haidar, 1994: 130).

a los actores que pretenden controlar esas condiciones y los significados que se producen. Contextos en los que, por tanto, están presentes los conflictos y las relaciones de poder entre quienes pretenden controlar la producción y la organización del sentido (Geertz, 1987; Thompson, 1993; Giménez, 2005). Con esta perspectiva se dejan, por una parte, el reduccionismo que limita la explicación de las formas simbólicas en función de las condiciones históricas, sociales y económicas en que se producen, y, por otra, las perspectivas sólo interpretativas,⁶ subjetivas, y formales de las formas simbólicas, que omiten las condiciones de su producción histórica y contextual, sus contenidos específicos, y por tanto el conflicto y las relaciones de poder que se generan en torno a ello. Sin embargo, en términos de Julieta Haidar (1994), este trabajo no se orienta al análisis de la constitución del sistema simbólico en tanto tal, sino que en él se analizarán las prácticas culturales (el componente pragmático de la cultura), es decir, el ámbito de la cultura en acción, preguntándose por la dimensión simbólica presente en dichas prácticas, así como por sus condiciones de producción, circulación y recepción.

Se trata, entonces, de jóvenes indígenas que actúan en múltiples espacios y dimensiones de la vida social (individual, familiar, comunitaria, nacional y global),⁷ a veces en concordancia con los intereses de sus grupos familiares y comunitarios de pertenencia, en ocasiones en oposición a ellos, y la mayoría de las veces entablando intrincados procesos de negociación para actualizar sus culturas locales y hacer viable la permanencia de su afiliación a las identidades colectivas que consideran propias y tradicionales (Pérez Ruiz, 2008). Jóvenes indígenas que, además, deben ser contextualizados en el marco de las relaciones de sus pueblos con el Estado y la sociedad nacionales, y su entorno globalizado, ya que tales relaciones inciden en sus posicionamientos, sus deseos de cambio, sus opciones para lograrlo, lo mismo que para conseguir las resignifica-

⁶ Haidar dice respecto a las posiciones pandiscursivas e interpretativas extremas (1994: 129): "...es muy diferente aceptar que puede existir un componente interpretativo en cualquier análisis, que admitir que la interpretación siempre existe, es insalvable y es el apoyo de la producción del conocimiento. Creemos que el componente interpretativo existe en el análisis sociocultural e histórico, pero estamos en desacuerdo con la posición más radical de los hermenautas de que todo debe y tiene que pasar por la interpretación".

⁷ Recuérdese la importancia que han tenido los intelectuales indígenas en la lucha por la autonomía indígena, así como la que tuvieron en la integración del EZLN, y en la proyección de este movimiento a nivel global (Pérez Ruiz, 2005).

ciones y actualizaciones que deben hacer para integrar lo nuevo a su propia cultura, así como para deslindarse de ella y abandonar, temporal o definitivamente, el mundo local del que forman parte.

En diálogo con los estudios de juventud en México, cabe señalar que esta investigación, al partir de la antropología y avanzar dentro del campo emergente señalado, tiene a los jóvenes indígenas como el sujeto/objetivo de su investigación, mientras que su participación en culturas e identidades juveniles (foco central de los estudios de juventud) es sólo una de las dimensiones a tratar, dentro del amplio conjunto de aspectos y problemáticas que cruzan su vida individual, familiar, étnica y social; por ello no es determinante si éstos asumen o no culturas e identidades juveniles, lo cual se considera que marca una diferencia sustantiva respecto de las investigaciones desarrolladas dentro de los estudios de juventud.

Los estudios de juventud en México, en efecto, han tenido como objeto central las culturas e identidades juveniles,⁸ así como los colectivos urbanos en los que tales culturas se expresan, de tal forma que se acercan al sujeto joven en tanto creador y portador de las llamadas culturas juveniles. Un enfoque de gran importancia que marcó un cambio interpretativo respecto de los estudios anteriores, que colocaban en el centro de su interés a las bandas y las pandillas, al abandonar la connotación peyorativa y policiaca que sugiere en los jóvenes desviación, marginalidad y segregación de las instituciones sociales. Esa nueva óptica, en cambio, se propuso reconocer la capacidad creativa y la función socializadora de los grupos juveniles, así como su contradictoria e inestable vinculación con las estructuras familiares, educativas, comerciales y laborales (Feixa, 1994). Dicho enfoque provocó, sin embargo, que en ocasiones el centro de su interés se colocara más en las culturas

⁸Trabajos pioneros sobre las culturas juveniles fueron los de Ralph Linton (1942) y Talcott Parsons, 2008 [1942]); el primero, al observar que los adolescentes norteamericanos comienzan a construir un mundo separado al de sus padres con sus propias normas y valores, y el segundo, al dar cuenta de una “cultura juvenil” que genera conciencia generacional, que cristaliza en una cultura autónoma e interclasista centrada en el consumo hedonista, y que se aleja del trabajo e incluso de la estructura de clases. El tiempo libre es fundamental para uniformar esa cultura juvenil y cancelar las diferencias sociales entre los jóvenes. En México han trabajado las culturas juveniles: Urteaga, 2011; Carles Feixa, 1998; Reguillo *et al.*, 2004; Valenzuela, 1997, 1998 y 2009, y Pérez Islas, 2000.

juveniles que en los actores/sujetos que las crean, de allí su interés actual por recuperar la voz de los actores y sus subjetividades.⁹

Los estudios de juventud en México tienen, entonces, una trayectoria particular, diferente a la de la antropología, desde la cual han construido un campo de investigación consolidado que, según Reguillo (2004) y otros autores, tiene tres generaciones de investigadores: la primera, que emerge a finales de los años setenta y albores de los ochenta del siglo XX, cuyos investigadores, desde diferentes disciplinas, se preocupan por lo sucedido en el país luego de las crisis estructurales que evidenciaron el agotamiento del modelo de desarrollo que había seguido hasta entonces; la segunda, que surge del interés de los investigadores por atender la problemática juvenil ante la emergencia de fenómenos de descontento social y de procesos ligados a la urbanización y a las migraciones del campo a las ciudades: movimientos estudiantiles, irrupción de las banda juveniles en las ciudades, y la reorganización institucional para responder a la demanda social; y la tercera, que se extiende desde los años noventa hasta el inicio del nuevo milenio, y que bajo la influencia de los estudios culturales y la interdisciplina, orienta a los investigadores a incursionar en las subjetividades de los actores juveniles, sus adscripciones identitarias y las formas como son atravesados por procesos estructurales relacionados con la globalización y el neoliberalismo. Sobre todo la segunda y la tercera generaciones de estudiosos de la juventud, explica Urteaga (2011), diversifican su agenda de estudios al colocar en el centro de sus indagaciones las identidades juveniles, como construcciones social e históricamente situadas y significadas, así como al interesarse por la interpretación de los sentidos desde los cuales se produce la resemantización de los cambios físicos y biológicos asociados a la juventud, analizando tales procesos insertos en la dinámica sociocultural de la sociedad, las estéticas, las hablas juveniles y *el estar juntos*, y al colocar la noción de *culturas juveniles* como clave de interpretación.¹⁰ De esta forma, dice esta autora, la noción de

⁹ Véase, por ejemplo, Urteaga, 2011.

¹⁰ Cursivas de la autora. Urteaga (2011: 18-19) señala que especialistas en estudios de juventud como Carles Feixa, Reguillo, Valenzuela, Marcial, Nateras, Pérez Islas y ella misma, enfatizaron la importancia de leer las representaciones y prácticas juveniles como metáforas del cambio social, rompiendo con las interpretaciones lineales y “haciendo hablar” al conjunto de elementos con los que los jóvenes interactúan, desde diferentes ámbitos, y empla-

culturas juveniles impulsada por Carles Feixa “se torna un referente del conjunto de experiencias sociales expresadas colectivamente por los jóvenes mediante la construcción de estilos distintivos, localizados fundamentalmente en tiempos/o espacios no institucionalizados” (Urteaga, 2011: 19). Algo que debe agregarse a las reflexiones anteriores es que en los últimos años, entre los estudiosos de la juventud en México ha ido creciendo el interés por los jóvenes indígenas, al encontrarse inevitablemente con ellos en las ciudades, como lo muestra el trabajo reciente de Maritza Urteaga (2011).

Si atendemos al panorama señalado y, sobre todo, debido al creciente diálogo entre los antropólogos y los estudiosos de la juventud, valdría la pena reflexionar si no sería pertinente que a la genealogía señalada antes, y que referencia los enfoques con que se han investigado las juventudes en México, se le agregara la vertiente de investigación sobre los jóvenes que viene de la antropología, ya que, si bien cada disciplina ha tenido una trayectoria particular en su forma de verlos y analizarlos (lo mismo que sus razones para no verlos ni estudiarlos), es innegable que ahora se han entrecruzado sus caminos, al compartir el interés por un mismo sujeto social (los jóvenes indígenas), y hasta por problemáticas similares (su ser y estar en el mundo globalizado).

LAS RUTAS DE LA INVESTIGACIÓN

La investigación de la que da cuenta este libro se desarrolló mediante la intersección de tres temáticas fundamentales que influyen en la construcción de lo que significa ser joven en los pueblos indígenas y que, en el lugar de estudio, contribuyen a formular un tipo particular de juventud: la étnica, la de clase y la de la construcción de lo juvenil, sin olvidar que la construcción del género las cruza a todas. La primera se relaciona con lo que significa ser población de origen maya en el mundo contemporáneo, esto es, la presencia de jóvenes, hombres y mujeres, que como una dimensión de su identidad individual asumen

zándolos desde dimensiones múltiples, como la de género, clase, generación, etnia, región y espacialidad urbana; y con los que construyen nuevas formas y concepciones de la política, de las relaciones afectivas y de cultura, entre otras.

su pertenencia a una cultura y a una identidad colectiva, étnica y diferente (la maya), que no comparten con el resto de los mexicanos; la segunda, con la forma como la diferencia cultural y las relaciones interétnicas construidas sobre esa identidad colectiva se relacionan con las posiciones de clase y las relaciones que ordenan la distribución de los recursos sociales (naturales, de producción, y simbólicos); y la tercera, con el modo como se construye “el ser joven” desde la cultura maya y cómo dicha noción continúa, se reformula y resignifica, y hasta puede cambiar radicalmente de sentido, por la interacción de los jóvenes yaxcabeños con el mundo globalizado, mediada por lo regional y lo nacional.

Para comprender cómo se construyeron las relaciones interétnicas en Yucatán, y cómo en la región de estudio se articula la dominación étnica con la de clase, fue necesario analizarlas como un proceso de largo alcance cuyos antecedentes se remontan a cuando los pueblos de origen maya entraron en conflicto con los españoles durante la Conquista y se establecieron condiciones particulares de dominación, bajo lo que algunos autores denominan un pacto social colonial (Bracamonte y Sosa, y Solís Robleda, 1996), pacto que tuvo como característica la construcción de un sistema de relaciones sociales, territoriales y económicas que permitió que los mayas conservaran importantes espacios de vida autónoma (políticos, organizativos y territoriales), pero de los cuales los españoles extraían importantes volúmenes de riqueza. Particularmente Bracamonte y Sosa, y Solís Robleda (1996) plantean que la continuidad cultural de los mayas fue posible por ese acuerdo que les procuró a los naturales espacios de autonomía en aspectos importantes para su cohesión social. Esta situación fue posible porque la fuerza de trabajo indígena socialmente organizada era la que producía la riqueza necesaria para el mantenimiento de toda la sociedad regional colonial. El acuerdo implicaba el reconocimiento jurídico de los pueblos de indios como instancias legales de negociación, aunque se mantenía la idea de la inferioridad racial y cultural de los indios, lo que los condenaba a la servidumbre y la opresión. Fue así como los mayas pudieron transitar por los dolorosos procesos de conquista y colonización, adaptándose y transformándose sin perder la continuidad cultural que los llevó a rebelarse en diferentes momentos en contra de la dominación, primero de los españoles y después del siglo XIX, de los grupos de poder nacio-

nales.¹¹ Según estos autores, desde el punto de vista cultural, los casi tres siglos de dominación colonial permitieron la marcada continuidad de buena parte del acervo prehispánico, que incluyó la persistencia de la organización corporativa, la conservación de las tierras y aguas, las continuidades de las formas tecnológicas y de todas aquellas relaciones sociales e ideológicas asociadas al cultivo de la tierra. Aunque junto con ella se desarrolló también la recreación cultural, propiciada por una evangelización que no logró la conversión real y profunda de los naturales, entre otras cosas, por la incapacidad de los religiosos para cubrir todo el territorio peninsular.

El pacto, sin embargo, se estableció en un área restringida en el norte y el oeste de la península, mientras que el territorio ocupado por los mayas libres, al oriente y al sur, fue siempre más extenso. Esa zona con escasa presencia de españoles albergaba a diversos cacicazgos mayas independientes (tipúes, cehaches, itzaes, mopanes y lacandonés) y servía de refugio para los indios que huían. La incapacidad de los españoles para establecer su dominio sobre toda el área creó un espacio territorial y social en el que variaban el tipo y la intensidad de las relaciones entre indios españoles. Había: indios “colonizados” dentro del área de dominio directo español que se ubicaba en torno a los centros rectores (Mérida, Campeche y Valladolid) y que se organizó en el marco de la política de reducciones; indios huidos, que formaron múltiples asentamientos adyacentes que habitaban lo que se denominaba “montaña” o selva y que quedaron fuera del alcance de los grupos de poder; e indios libres, que pertenecían a diversos cacicazgos de origen maya que mantuvieron su independencia de España y que eran refugio para muchos de los indios huidos. Dentro de la zona bajo control de los españoles se concentró a la población de origen maya dando origen a más de doscientos pueblos bajo la modalidad de repúblicas de indios o indígenas, en los que era posible cierta autonomía.

¹¹ Varios autores señalan que durante la colonia los mayas se organizaron en los consejos de *chuntanes*, que servían para realizar negociaciones políticas y económicas desde el poder que les otorgaba su influencia sobre la población macehual, y emplearon la amenaza de la fuga y de la rebelión para defender y recrear los espacios mayas de autonomía. La existencia de estas élites también muestra una sociedad altamente estratificada, con repúblicas que funcionaban como sistemas abiertos y con una amplia comunicación con los cacicazgos libres (Bracamonte y Sosa, y Solís Robleda, 1996).

Allí los miembros de la élite de origen maya, los chuntanes, controlaban el cabildo y otras instancias de representación corporativa, como las cofradías de los santos patronos, además de que administraban las tierras de cultivo y pastoreo, las aguas subterráneas, otras empresas y las cajas de comunidad. El poder de los chuntanes se basaba en ese control sobre los recursos, en su empleo del complejo cultural ritual y simbólico de origen prehispánico (calendarios, manejo del tiempo, adivinaciones y profecías), y al conducir también las relaciones con el mundo exterior, poseían los conocimientos necesarios para negociar con los colonizadores. Este sistema de pueblos cabecera y sitios y ranchos sujetos al dominio español, al que se acomodaron los mayas reproducía la orientación del poder prehispánico y se adecuaba a la explotación de los montes, de la tierra de cultivo y del agua, recursos básicos de la subsistencia de los mayas (Bracamonte y Sosa, y Solís Robleda, 1996).

Tales antecedentes importan en la medida en que hasta hoy, las secuelas de las relaciones interétnicas que se gestaron entonces están presentes en los yaxcabeños cuando reafirman su pertenencia a colectivos que asumen tener identidades colectivas distintas y lo hacen empleando los apellidos para diferenciarse: los de apellido maya son indios macehuales y vecinos los de apellido español. Esto marca a los yaxcabeños y organiza las interacciones entre ellos con un carácter específico, imposible de explicar únicamente a través del análisis cultural o por la sola presencia de las clases sociales,¹² lo que influye, además, en las diferentes formas de ser yaxcabeño, de ser hombre o ser mujer, de ser joven y de vivir la juventud.

Frente a las dificultades que existen en torno a definir qué es lo específico de lo étnico,¹³ y sus relaciones con las clases sociales, aquí se parte de una propuesta de elaboración propia que concibe que el carácter étnico que se le asigna a ciertas poblaciones y a sus identidades es

¹² Se habla de clases sociales en el sentido marxista, definidas por su posición frente a los medios de producción.

¹³ El carácter de ser étnicas se aplica a poblaciones indígenas, y recientemente a las afrodescendientes, en América Latina, pero en el mundo anglosajón y francófono ese carácter se emplea para denominar a una gran diversidad de poblaciones de inmigrantes que arriban a las metrópolis, dándole a lo étnico otro significado. Ante ello se desarrolló una propuesta en torno a qué es lo específico de lo étnico (Pérez Ruiz, 2007).

producto de las relaciones de dominación que, en condiciones de asimetría y desigualdad, ejerce sobre ellas un grupo que se concibe a sí mismo como culturalmente superior, y que de forma sustantiva emplea la diferencia cultural para justificar y ejercer la dominación sobre las poblaciones que minoriza y estigmatiza, asignándoles a sus culturas un valor inferior (posiblemente junto con un nombre diferente al que aceptan como propio los así etnizados) y, por tanto, asignándoles el carácter de ser “otras” y “diferentes”, es decir, de ser étnicas. Con esto se difiere de las posiciones teóricas que establecen que el carácter específico de lo étnico sólo deviene de las peculiaridades históricas, culturales, organizativas e identitarias de un grupo.

Cabe recordar que para el caso de los pueblos indígenas de América Latina, desde la academia por mucho tiempo se privilegió para categorizarlos como étnicos, por una parte, sus peculiaridades de origen (ser prehispánicos y anteriores al Estado moderno) y, por otra, sus peculiaridades de identidad, organización y cultura. En posiciones más recientes, sin embargo, para caracterizar a ciertas poblaciones como étnicas se recurre a procesos complejos de interacción social, como a la desterritorialización producida por conquista, colonización o migración (Oommen, 1997; Giménez, 2000b), así como a la consanguinidad imaginaria que sustentan algunos pueblos: es decir, a su creencia de tener un ancestro común y de formar, entonces, una gran familia extensa (Giménez, 2009b). Dentro de esta perspectiva, Dimitre D’Andrea (2005) recupera ese enfoque weberiano para explicar el paradigma étnico en Europa, de manera que define como étnicos a quienes fundamentan su pertenencia en un vínculo de parentesco que proviene de sus antepasados comunes. Se trata, por lo tanto, de una creencia subjetiva indemostrable que promueve una adscripción no voluntaria y solidaria, que dota a esa pertenencia primordial de un valor superior respecto de otras identidades colectivas, como las nacionales, que privilegia los vínculos civiles y que se pone a competir con la lealtad étnica cuya base es la consanguinidad (Giménez, 2009b).

De esta forma, la primordialidad, la consanguinidad imaginaria y mítica, presente entre los indígenas de América Latina, brinda una opción para explicar en ellos su calificación como étnicos, dentro del marco general que considera que el carácter étnico es una construcción

social que contempla la posibilidad de la etnicización.¹⁴ En este sentido, con Poutignat y Streiff-Fenart (1995), se considera que la etnicización deviene del poder que se ejerce al nombrar y etiquetar desde el exterior a un grupo para asignarle una identidad, negándole a éste su derecho a definirse por sí mismo. De modo que la nominación es clave en las relaciones interétnicas al producir etnicidad, proceso mediante el cual esta población se minoriza y se impone sobre ella un tipo de dominación que se sustenta sustantivamente en la diferencia cultural.

Lo anterior implica que se trata de una construcción social (que denota la cualidad de ser diferente y la característica de ser inferior) que se asigna y se impone desde el poder, empleando las diferencias culturales para justificar la nominación externa y la dominación por esta vía que se ejerce sobre ellos. Dominación que puede ser económica, política y simbólica, pero que se explica, se justifica y se ejerce recurriendo para ello a la diferencia de elementos configurativos, que hoy identificamos como culturales. Diferencias que pueden ser reales o imaginarias, y que pueden referirse sólo a un rasgo, al conjunto de la cultura o a la identidad como expresión articulada de la diferencia.¹⁵ De modo que las diferencias de pertenencia a cierta identidad, así como de origen, religión, raza, lengua, cultura e incluso de civilización, emer-

¹⁴ Se recupera el principio de que los individuos, colectivos y pueblos, pueden ser etnicizados (o etnicizados), al no ser la cualidad étnica un atributo intrínseco —derivado de cierta(s) cualidad(es) culturales—, sino producida, asignada e impuesta, por otro(s), en condiciones de asimétrica y desigualdad. Para Oommen (1997), lo que provoca la etnicización es la disociación entre territorio y cultura al ponerse en riesgo la integridad cultural, por ejemplo entre los inmigrantes y los pueblos colonizados; para Giménez (2009b) en obras recientes es la referencia que hacen estos pueblos a la consanguinidad que deviene de tener un ancestro común, mientras que para Poutignat y Streiff-Fenart (1995) se trata del poder que se ejerce al nombrar y etiquetar desde el exterior a un grupo para asignarle una identidad.

¹⁵ En el caso de Yucatán, ni los españoles ni los indios formaban bloques homogéneos. Entre los primeros había diferencias de origen y según las posiciones e instituciones que representaban (encomenderos, burócratas de la Corona, frailes y sacerdotes seculares, inicialmente, y después estancieros y comerciantes), y entre los segundos se diferenciaban por su adscripción a diferentes señoríos (como los tipúes, cechaches, itzaes, mopanes y lacandonnes), además de que se distinguían por ser macehuales o chuntanes, es decir miembros de la élite (Bracamonte y Sosa, y Solís Robleda, 1996). Sin embargo el sistema interétnico los homogeneizó, tanto en el campo de las representaciones sociales como en el de los ordenamientos jurídicos que normaban las relaciones sociales, colocándolos como grupos sustancialmente diferentes y opuestos entre sí.

gen como cualidades sobre las que se construyen las diferencias (reales o imaginarias), sustentando y justificando la dominación, llegándose no sólo a explotar o a segregar a las poblaciones minorizadas, sino incluso a exterminarlas.

Ejemplifica lo anterior para los pueblos prehispánicos de América la controversia de Valladolid, en la que en 1550 se discutió la legitimidad de la Conquista y el derecho de los españoles para explotar bienes, recursos y personas, y la cual se desarrolló sobre la base de dirimir si los indios eran seres humanos completos y verdaderos, es decir criaturas de Dios y descendientes de Adán, o si, por el contrario, tenían una categoría inferior, o eran, incluso, súbditos del diablo. En ella se enfrentaron Ginés de Sepúlveda, filósofo, teólogo y jurista, que pugnaba por la evangelización radical y que publicó el *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, y el obispo dominico Bartolomé de Las Casas, defensor de la evangelización pacífica, y que era contrario a la guerra y la esclavitud. Con sus resultados se legitimó la Conquista y los indios quedaron bajo la protección de la Corona española, de modo que para sustituir la esclavitud de los indios se procedió a traer esclavos negros de África.

Al tratarse de una clasificación social impuesta desde el poder, para organizar las relaciones sociales entre poblaciones que se consideran diferentes, la dominación étnica adquiere un contenido con características específicas según sean las condiciones históricas y coyunturales en que se produce la etnización. De tal forma que el carácter de ser étnico no puede predefinirse a partir de la existencia de ciertos rasgos específicos, de origen, cultura, raza, organización o identidad de la población minorizada; de esto se concluye que no toda identidad de un pueblo dominado es étnica, no es étnica cualquier forma de dominación, y no cualquier colectivo o pueblo subordinado puede ser considerado étnico. Además, al imponer la dominación étnica sobre un pueblo portador de una cultura y una identidad particular, o un conjunto de poblaciones diversas, no se excluye su articulación con otros tipos de dominación, ya que generalmente la dominación étnica se emplea para justificar un conjunto amplio de relaciones de subordinación, explotación y exclusión. De lo anterior se deriva la necesidad de diferenciar la dominación étnica de la dominación de clase, para precisar cuándo y cómo coinciden y se ejercen ambos tipos de dominación en un mismo grupo social.

DIFICULTADES PARA INVESTIGAR A LOS JÓVENES INDÍGENAS

En cuanto a la construcción de ser joven, y de una juventud particular, se consideró que son insuficientes e imprecisos los criterios que recurren a la edad para identificar y delimitar a los jóvenes —empleados por los censos nacionales de población así como por los organismos e instituciones nacionales e internacionales dedicadas a los jóvenes—,¹⁶ ya que omiten otros aspectos, como el estado civil y las responsabilidades económicas, sociales y culturales, que son criterios importantes dentro de varias poblaciones indígenas de México y de América Latina para delimitar e identificar a los jóvenes.¹⁷ En cambio, de los estudios de juventud se recupera el principio de que lo joven no es un “descriptor universal” homogéneo, ni un dato que se agota en la acumulación biológica de los años (Reguillo, *et al.*, 2004).¹⁸ Además de que se señala que tampoco puede reducirse a un estilo de vida asociada únicamente a una forma de consumo globalizada, por lo que esta categoría supone la existencia de un complejo sistema de diferencias, cuya articulación es la que otorga características precisas, contenidos, límites y sentido al continente “ser joven”; de allí la pertinencia de ubicar para cada caso la situación estructural de los jóvenes (Valenzuela, 1988 y 1998; Urteaga, 1998; Feixa, 1998; Alpízar y Bernal, 2003, y Pérez Islas y Urteaga, 2004).¹⁹

Para efectos de esta investigación se considera, por tanto, que la categoría “ser joven” es una clasificación, producto de una construcción social, relativa, histórica e ilegible en sí misma, ya que forma parte de las estrategias de producción y reproducción de una sociedad determinada, en particular

¹⁶ El rango de edad varía de un organismo a otro, por ejemplo, el Instituto Mexicano de la Juventud y sus filiales estatales consideran como jóvenes a quienes se encuentran entre los 15 y los 24 años, criterio que coincide con el de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), pero difiere del de los censos nacionales de población en México, que estima un rango de los 15 a los 29 años.

¹⁷ Véanse los trabajos coordinados por Pérez Ruiz (2008).

¹⁸ Dicen Reguillo *et al.* (2004: 53): “La articulación es una lucha continua por resituar prácticas dentro de un campo de fuerzas cambiantes, por redefinir las posibilidades de vida redefiniendo el campo de relaciones —el contexto— dentro del cual se localiza una práctica”. Propone no olvidar ver en la articulación las fuerzas del mercado y del Estado.

¹⁹ Las diferentes tendencias con las que se ha abordado el carácter de lo joven pueden leerse en Pérez Islas (2000), Payá Porres (2000), Alpízar y Bernal (2003), Pérez Islas y Urteaga (2004) y Urteaga (2011).

de aquellas relacionadas con la manera como cada sociedad organiza las diferencias sociales relativas al tránsito de lo que considera la infancia a lo que supone la vida adulta. Como categoría de clasificación social se construye desde referentes culturales específicos y se interrelaciona con otros elementos sociales, estructurales y coyunturales algunos, y subjetivos, personales y colectivos otros. De este modo, para que existan los jóvenes deben desarrollarse ciertas condiciones culturales que remiten a las instituciones sociales que intervienen en su definición social, relacionadas con las elaboraciones subjetivas y objetivadas que la construyen desde los sectores hegemónicos, así como con las percepciones y acciones que este sector genera sobre sí mismo. El ser joven, entonces, da cuenta de procesos de identificación que se establecen en oposición a las categorías empleadas para caracterizar a los adultos y a los niños, e implica un acceso particular y diferenciado respecto de la toma de decisiones, la autonomía y la posibilidad de desarrollo personal, lo cual supone asimetría y relaciones de poder, tanto en la caracterización de lo que significa ser joven, como en las prácticas asociadas para ejercer y reproducir esa dimensión de su identidad.²⁰ Se establece sobre la base de ciertas características, entre las que se puede incluir la edad, el desarrollo biológico y el comportamiento social y cultural, todo lo cual incluye ciertas marcas y cualidades de identificación —sujetas a cambios y reformulaciones— que indican la pertenencia de quienes están adscritos a este sector social y la exclusión de quienes no lo están. Además de que dicha categoría, clasificatoria e identitaria, está asociada a formas, histórica y culturalmente determinadas, de interacción social con otros sectores de población, tanto del mismo grupo cultural como de otros, por lo cual intervienen relaciones de poder que propician o limitan sus posibilidades para su transformación y adecuación a nuevas condiciones.

Una vez establecidos los elementos anteriores se procedió a resolver la pregunta acerca de si en Yaxcabá se ha reconocido, en el pasado y en

²⁰ Stuart Hall considera que al construirse dentro del discurso, las identidades se producen en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas y mediante estrategias enunciativas determinadas. Además de que emergen “en el juego de modalidades determinadas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que un signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...] A lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo debido a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar «afuera», abyecto” (Hall, 2011: 18).

el presente, a los jóvenes como un sector identificable entre los habitantes de origen maya. Se optó por indagar la existencia de vocablos en lengua maya para distinguir y designar a este sector entre los habitantes de Yaxcabá, y conocer así sus significados, sus formas de uso y las repercusiones en la vida social de la población. Se consideró que de existir tal noción expresaría una concepción propia de la vida y del mundo, así como las tensiones que en torno a ella enfrentan los yaxcabeños ante las nuevas situaciones que vive la población en general, y los jóvenes en particular, con sus nuevas demandas y estilos de vida. Esto permitiría, además, cotejar la noción de joven introducida a la región por otros actores, y la convergencia o el conflicto entre sus significados. Se recurrió, entonces, a los estudios históricos para saber qué reportaron los primeros conquistadores sobre los jóvenes y para rastrear los cambios que pudieron darse en el tiempo en lo referente a éstos; además, se trabajó con el diccionario de maya yucateco colonial (Álvarez, 1984) para buscar referencias lingüísticas y cotejarlas con las que los pobladores actuales usan y dicen en torno a ellas. Entre los cronistas españoles, se encontró que Diego de Landa brinda referencias sobre los jóvenes mayas en el momento de la Conquista, desde la percepción de un clérigo español del siglo XVI. Menciona que los jóvenes varones eran un sector que recibía educación especial y que estaba confinado en un tipo de escuela diferente, en que incluso recibían la visita especial de mujeres, para calmar sus ímpetus sexuales. No dice cómo denominaban a estos jóvenes en lengua maya, ni tampoco si todos los jóvenes de todos los pueblos eran recluidos en esas escuelas, o si estos sitios de educación eran sólo para los jóvenes de cierta jerarquía social, que estaban destinados a cumplir ciertas funciones sociales (como guerreros, autoridades, sacerdotes, etc.). Sobre las jóvenes mujeres, se habla de los ritos asociados con la pubertad, así como de las advertencias y cuidados que giraban en torno de su sexualidad para conservar su virginidad cuando doncellas, así como para controlar su sexualidad estando ya casadas. La existencia histórica de los jóvenes se corroboró en el diccionario colonial maya-español, en el que se registra un buen número de términos para enunciar y describir a los y las jóvenes. Ante las escasas referencias históricas posteriores a los jóvenes, hombres y mujeres, se recurrió al trabajo de campo para conocer la definición y caracterización que hace la población adulta actual, hablante de maya, sobre lo que significa ser joven, y se encontraron términos de

uso corriente en maya actual, tanto para hombres como para mujeres jóvenes. Se constató, sin embargo, que en torno a la noción de joven se desarrolla una disputa entre generaciones, y aun entre diferentes actores sociales, para establecer sus significados contemporáneos.

Averiguar lo que la población de estudio considera como joven, en lugar de establecer mi propia definición para acotar al sujeto pertinente para la investigación, fue una decisión metodológica importante en este momento en el que todavía es frecuente que, a pesar de que se reconozca que lo joven es una construcción social, en los hechos se tomen los rangos de edad como la forma más fácil de identificar al sector juvenil de la población y para acotar y enmarcar los intereses y posibilidades del investigador. Aquí, se asume como principio metodológico que, dada la dificultad para definir quiénes son los jóvenes entre los indígenas y qué significa para ellos ser joven, se debe recurrir al trabajo de campo para darle voz a los actores, para conocer sus propias definiciones, caracterizaciones y significados, en concordancia con el principio de que la noción que se emplea para definir el ser joven es producto de una construcción social e histórica, que varía según los momentos y contextos históricos, los lugares, los actores y hasta los contextos de enunciación de quienes nombran y asignan tal carácter y de quienes, a su vez, son denominados como tales. De allí la necesidad, para los investigadores, de atender esta variedad y diversidad de situaciones y significados y de no encasillarse en definiciones preestablecidas y estáticas.

Una vez resuelto el asunto de cómo definir e identificar a los jóvenes en Yaxcabá, se enfrentó el problema en torno a cómo tratar la problemática juvenil en esta época de globalización económica y mundialización de la cultura. La lectura de diversos trabajos sobre juventudes fue de gran ayuda y sus aportes contribuyeron a la formulación de inquietudes respecto a la incorporación, en los jóvenes yaxcabeños, de nuevas dimensiones identitarias, como las juveniles. Además, apuntalaron la inquietud de indagar hasta qué punto su adscripción a identidades colectivas externas, como las juveniles, junto a las nuevas maneras de consumir y de comunicarse, afectan su lealtad y su autoadscripción a grupos que reivindican identidades colectivas locales, consideradas propias, así como sus relaciones con los adultos. Un referente importante fue la caracterización de las culturas juveniles que ponen el foco en la identidad y no en la marginación, en las estrategias y no en las apariencias, en la vida cotidiana y no en lo espectacular, en el tiempo

libre y no en la delincuencia, en los actores y no en las imágenes, y en la capacidad de acción que lleva a los jóvenes a crear microsociedades juveniles (Feixa, 1994). De igual importancia fueron las aportaciones de autores clásicos en los estudios de juventud,²¹ y sobre la juventud en México en particular, así que sobre esto último fueron lectura obligada: Valenzuela, 1988, 1998 y 2009; Urteaga, 1998 y 2011; Alpízar y Bernal, 2003; Pérez Islas y Urteaga 2004, y Reguillo, 2004 y 2010, entre otros, para, desde sus referentes, constatar si las culturas juveniles, como han sido estudiadas, existen entre los jóvenes de Yaxcabá.

Particularmente útiles fueron también las lecturas en torno a las relaciones entre lo local y lo global, y las tensiones que se generan en lo referente a la diversidad y la homogeneización cultural, ya que son cada vez más los autores que consideran que el impacto de lo global no conduce necesariamente a que el espacio local deje de influir en el comportamiento de los actores locales, entre los cuales están los jóvenes. En esa tónica, y en cuanto a la tensión homogeneización-diversidad cultural, se considera que la globalización genera procesos de homogeneización, pero también acentúa las diferencias y los localismos, inclusive convirtiéndolos en desigualdades debido a las maneras específicas en que la globalización incorpora a las naciones y a las culturas locales y regionales dentro de ellas.²²

Sin embargo, las lecturas sobre las juventudes en México y sobre los impactos de la globalización y los medios masivos de comunicación generaron la inquietud y la necesidad de corroborar su generalización en zonas campesinas e indígenas de México: ¿qué condiciones y características de las revisadas en la literatura sobre juventudes son válidas para los jóvenes mayas de Yucatán? ¿Se puede hablar de que lo que persiste entre los jóvenes de origen maya son identidades híbridas, deslocalizadas, desterritorializadas y determinadas por el consumo masivo de bienes globalizados? ¿Forman tribus, portan culturas juveniles? ¿De qué manera influye la cultura propia y las identidades colectivas locales, así como la condición rural y migratoria en sus formas de consumo y reproducción cultural? ¿Y cómo inciden en los jóvenes yaxcabeños las

²¹ Ruth Benedict, Talcott Parsons, William Foote Whyte, Julián Marías, Paul Goodman, James S. Coleman, Edgar Morin y Bennett M. Berger, entre otros; compilados y en ocasiones traducidos por Pérez Islas, Valdez González y Suárez Zozaya (2008).

²² Entre otros, Giddens, 2001; Held y McGrew, 2003; Lins Ribeiro, 2003; Giménez, 2007 y 2009a; García Canclini, 1995 y 2004, y Wiewiorka, 2007.

relaciones interétnicas, las de clase, así como la educación, la migración y los medios masivos de comunicación e información?

Para responder a esas preguntas fue importante definir ciertos referentes teóricos desde los cuales partir para explicar el cambio cultural y sus relaciones con las transformaciones en las identidades sociales. En ese marco de preocupaciones importó esclarecer el debate en torno al valor de lo “híbrido” como noción explicativa asociada a las transformaciones culturales en los tiempos llamados por algunos como posmodernos, debido a su impacto en las ciencias sociales en las últimas décadas. Por su importancia para México se enfocó a los autores que han debatido aquí el tema.

El término híbrido se emplea dentro de los estudios culturales²³ y literarios para señalar algo de origen mixto, de partes disímiles, y se refiere a la idea de ocupar espacios intersticiales, en los que son posibles las mezclas, el mestizaje, las nuevas formaciones, identidades varias, compuestas, sincréticas o entremezcladas (Payne, 2002). Los autores que simpatizan o se inscriben dentro de los estudios culturales son heterogéneos, pero los une el interés de abordar análisis críticos de procesos culturales en las sociedades contemporáneas, para los cuales, según sus puntos de vista, las disciplinas formales no han dado respuestas satisfactorias; éstos han producido obras eclécticas, que mezclan lo personal, lo político y lo intelectual, en las que crearon nuevos objetos de estudio y nuevos tipos de análisis. En ellos destaca la cultura como lugar de negociación, conflicto, innovación y resistencia dentro de las relaciones sociales en sociedades dominadas por el poder y fracturadas por divisiones de género, clase y raza; y en las cuales las formas y los procesos culturales se consideran fuerzas dinámicas, y no secundarias y predecibles a partir de las instituciones, la organización y las decisiones políticas y económicas. Ante los problemas surgidos con la globalización, los estudios culturales, reforzados por el posmodernismo, extienden su influencia sobre complejos análisis sociales, en donde importan las diferentes formas de

²³ Entre quienes proponen las teorías de la hibridación (*hybridity*) están: Edouard Glissant, W.E.B. Du Bois, Gloria Anzaldúa, Homi Bhabha, Guillermo Gómez-Peña, Stuart Hall, George Lamming, E. Kamau Brathwaite, Michelle Cliff y Roberto Fernández Retamar (Payne, 2002). En América Latina Néstor García Canclini ha sido su principal promotor. Giménez (2000 y 2005) y Alabarces (2012) han criticado el uso indiscriminado de esa noción. Un análisis crítico del posmodernismo y los estudios culturales lo hace Reynoso (2000).

construcción de sentido, en sociedades marcadas por el cambio y el conflicto, y en donde la cultura no es ni las instituciones, ni los géneros, ni las conductas, sino las complejas interacciones entre ellos (Michel Green, en Payne, 2002). La categoría de hibridación —junto con otras nociones como la del juego, la fluidez, la fusión y los rizomas, entre otros— surgió en esta etapa presuntamente posmoderna de la cultura, que se dice que acabó con los compartimentos estancos y las colecciones, y disolvió los límites entre lo culto, lo popular y lo masivo, concibiendo a toda la cultura como producto y productora de procesos de hibridación.

En América Latina Néstor García Canclini, en su obra de 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, recupera la hibridación para acabar con la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, entre lo culto, lo popular y lo masivo, que, según su perspectiva, carece de sentido en las sociedades de América Latina, en donde “las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar” (p. 13). En esta obra habla de procesos de hibridación “porque abarca diversas mezclas interculturales —no sólo las raciales a las que suele limitarse ‘mestizaje’— y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que ‘sincretismo’, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales” (p. 15). El impacto de esta obra, seguida de otras posteriores del mismo autor, entre ellas *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización* (1995), y *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad* (2004), popularizaron la noción de hibridación en México y América Latina, hasta convertirse en una fórmula aplicada a un amplio espectro de hechos: toda práctica y producto cultural fue leído y conceptualizado como híbrido, lo que en muchas ocasiones evitó realizar análisis profundos sobre los contextos, las razones y las dinámicas específicas e históricas del cambio cultural. Surgieron, entonces, las críticas al uso indiscriminado de esta noción. Carlos Reynoso y Pablo Alabarces lo hicieron desde Argentina, y Gilberto Giménez en México. Respecto de su uso superficial dice Alabarces (2012):

se nos ofreció la categoría casi como un fetiche, como la palabra mágica que desplazara el análisis de los objetos —y su necesaria puesta en relación con los cuerpos, las materialidades, las economías que los soportaban o sufrían— por su descripción: *no hay más clasificaciones, toda cultura es híbrida*, se sentenció. Como

quieren señalar mis ejemplos, toda cultura *siempre fue híbrida*: pero analizar qué entra en la mezcla, cómo, bajo qué relaciones de poder, era otro cantar (pp. 3-4).

Por su parte Gilberto Giménez (2002) señala que:

la metáfora en cuestión no implica ninguna connotación de orden, de organización interna, de composición o de dominancia en dichas mezclas al ser interiorizadas por los sujetos sociales. Aparentemente lo que aquí subyace es una visión caleidoscópica y cuasi coloidal de la cultura. Así entendida, la hibridación es sinónimo de sincretismo y mestizaje, y resulta perfectamente intercambiable con la metáfora del *melting-pot* (“crisol de razas”) de la vieja antropología norteamericana, que también designaba la síntesis entre los aportes socio-culturales extranjeros y el patrimonio local ya adquirido, sin privilegio para ninguno de sus elementos componentes... [lo cual ocurre]... sobre todo cuando la metáfora usurpa el papel de la teoría o la sustituye por una engañosa evidencia empírica. Creo que es esto lo que precisamente está ocurriendo con la aplicación abusiva de las metáforas de la fluidez, de la fusión y de la hibridación a la cultura fronteriza y a la llamada “cultura posmoderna” (Giménez, 2002: 16-17).

García Canclini (2003), en respuesta a los cuestionamientos, considera que es una aportación la noción de hibridación empleada por él para analizar procesos culturales no comprendidos en los conceptos de mestizaje, limitado a lo que sucede entre razas, y de sincretismo, vinculado a explicar fusiones religiosas:

Mi intento de construir la noción de hibridación como un concepto social, distante de su origen biológico, es ante todo un recurso para describir diversas mezclas interculturales. Le encuentro más capacidad que otros términos usados en antropología, como mestizaje, limitado a lo que ocurre entre razas, o sincretismo, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales. Pensé que necesitábamos una palabra más versátil para dar cuenta de esas mezclas “clásicas” como de los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, y entre lo culto, lo popular y lo masivo. Una característica de nuestro siglo, que complica la búsqueda de un concepto más incluyente. Es que todas esas clases de fusión multicultural se entremezclan y se potencian entre sí.

García Canclini, si bien reconoce su carácter descriptivo, considera que puede adquirir un carácter explicativo, si no se trabaja la “hibridez” sino los “procesos de hibridación” que suceden en procesos de reconversión, que interesan tanto a los sectores hegemónicos como a los populares que quieren apropiarse de los beneficios de la modernidad, y que ocurren entre contradicciones y conflictos. Propone entonces construir una tipología que reconozca las diversas experiencias de hibridación: en las que se incorporan elementos de los diferentes sistemas culturales fusionados; en las que el grupo hegemónico homogeneiza a las culturas subordinadas; y aquellas en las que se les quitan a las culturas originarias subordinadas las condiciones para reproducirse con cierta independencia:

Este aporte *descriptivo* de la noción de hibridación puede adquirir poder *explicativo* si la situamos en relaciones estructurales de causalidad, y también puede operar como un recurso *hermenéutico* cuando más bien alude a relaciones de sentido. Para cumplir estas dos últimas funciones es necesario articular hibridaciones con otros conceptos: modernidad-modernización-modernismo, diferencia-desigualdad, heterogeneidad multitemporal, reconversión. Este último término, tomado de la economía, me permitió proponer una visión conjunta de las *estrategias* de hibridación de las clases cultas y las populares (García Canclini, 2003: 48).

¿Hasta dónde es pertinente, entonces, el uso de esta noción? Después de la revisión anterior, se concluyó que si bien la noción de hibridación ha permitido quitarle el carácter mecánico a la dicotomía entre la tradición y la modernidad, su empleo —en caso de considerarse útil— debe servir únicamente como puerta de entrada para explicar procesos de gran complejidad que no pueden, ni deben, obviarse ni ocultarse, bajo esa metáfora eminentemente enunciativa y descriptiva. Para el caso de estudio, decidió no emplearse, y en cambio se consideró pertinente recurrir a las nociones de *tradición* y de *modernidad*, pero no como categorías analíticas evolutivas al estilo de Redfield,²⁴ sino como construcciones de sentido particulares, sobre las cuales los yaxcabeños, al emplearlas,

²⁴ Redfield (1934 y 1994) en su modelo del cambio sociocultural empleaba lo tradicional como punto de partida en un *continuum*, de lo *folk* a lo *urbano*, que culminaría con la modernidad.

construyen sus opciones de vida y de futuro. En los hechos, lo que ellos consideran como tradición, lo mismo que lo que consideran como moderno, contiene multiplicidad de elementos que no responden a una categorización rígida de lo antiguo y de lo actual, ni de lo propio y lo ajeno. Esto implica que los contenidos y significados de lo que en la región se concibe como tradicional y como moderno expresan, y son producto de complejos procesos en los que han estado presentes tanto la imposición y el despojo cultural realizados desde el poder, como la apropiación, la resignificación y la transformación selectiva de elementos culturales que, realizados por los yaxcabeños, contribuyen a construir lo que para ellos significa uno y otro horizonte de vida. Así, tales nociones persisten como referentes imaginarios para organizar simbólicamente las diferencias, disputas y conflictos entre generaciones, así como entre personas e instituciones (locales, nacionales y globales) con proyectos sociales y culturales distintos.

De esta forma, aunque en este trabajo se habla de tradición y de modernidad, y no se recurre a la noción de hibridez, se mantiene la necesidad analítica de explicar las tensiones, los conflictos, las disyuntivas y las razones que viven los jóvenes para permanecer o para cambiar en ciertos aspectos y para permanecer y conservar otros. Y se hace tomando en cuenta que en sus condiciones de vida existen relaciones de poder entre generaciones, así como procesos de dominación-subordinación entre pobladores con culturas, identidades y posiciones de clase distintas. Como se verá en este libro, si bien los hechos nos muestran que existen intercambios, transformaciones, reinterpretaciones, continuidades y hasta resistencias en torno a la cultura y las identidades sociales, también demuestran que están vigentes e inciden sobre los sujetos las categorías étnicas y de clase, así como la contraposición entre la modernidad y la tradición, concebidas éstas como construcciones simbólicas (asociadas a condiciones estructurales) que enmarcan y pueden limitar las opciones de decisión y de cambio que tienen los sujetos. De esta forma, se recupera la dimensión del poder y de lo político en lo cultural, ausente en las perspectivas culturalistas en auge en ciertos estudios culturales y posmodernos,²⁵ así como en

²⁵ Reynoso señala cómo las críticas iniciales de los estudios culturales al marxismo mecanicista y su concepción sobre la ideología condujeron inicialmente a sus impulsores, por una

los análisis mecánicos sobre el multiculturalismo y la interculturalidad (Pérez Ruiz, 2009).

Complementario a lo anterior, ha sido importante recordar, desde la teoría de las identidades sociales, el principio de que la identidad y la cultura no deben tratarse como sinónimos y de que el cambio cultural no implica automáticamente el cambio identitario. Esto, que es evidente, por lo menos desde Barth (1976), en los años setenta del siglo XX, es un olvido frecuente que contribuye a crear análisis mecánicos y falsas disyuntivas; tanto de parte de aquellos que deducen mecánicamente de la cultura una identidad (del tipo de si existen estos elementos culturales existe una identidad), como de los que, en sentido opuesto, no le dan importancia a la cultura de un pueblo, y reducen la identidad sólo a las dimensiones subjetivas con las que se construyen las fronteras étnicas. Una definición de cultura, que comprende tanto una dimensión objetivada como una subjetivada asociada a una concepción de lo étnico, que recupera el manejo de la diferencia cultural para imponer la dominación (Barth, 1976; Cardoso de Oliveira, 1992; Bonfil, 1972 y 1979; Giménez, 2005, y Pérez Ruiz, 2007), ha sido valiosa para deslindarse de la visión mecánica y esencialista que considera que si se pierden elementos culturales considerados como propios —como la lengua o la forma de vestir— y se procede a emplear otros nuevos —como la internet y la televisión—, se pierde la pertenencia a una identidad colectiva considerada propia para asumir, casi en automático, otras dimensiones identitarias de tipo globalizado —como las juveniles—, porque globalizado es el consumo de los bienes culturales que se emplean para caracterizarlas. La perspectiva asumida aquí, en cambio, permite analizar el cambio cultural e identitario, en este caso de los jóvenes indígenas, tomando en consideración las relaciones de poder y de dominación que están atrás del cómo y del porqué se están dando los cambios; en unos casos, con la pérdida de elementos culturales (con sus significados), y en otros, actualizando y resignificando lo propio y apropiándose de otros

parte, a poner atención en procesos como la reinterpretación, la redefinición y las resistencias culturales, pero, por otra, contribuyeron a despolitizar el análisis cultural al desplazar conceptos como los de clase, estado, lucha, capital, trabajo y revolución, por otros que únicamente celebran las cualidades de los objetos y las prácticas culturales; lo cual “puede leerse también como una ruptura con toda forma de economía política y de análisis macroestructural” (Reynoso, 2000: 179).

nuevos, de acuerdo a proyectos que pueden afirmar y consolidar pertenencias locales, o que se impulsan para negarlas y deslindarse de ellas. En suma, se asume la subjetividad y la capacidad de decisión de los sujetos, pero sin omitir las condiciones estructurales propias de los sistemas sociales, locales y globales, de los que forman parte.²⁶

Junto con lo anterior, se ha asumido el principio de que la identidad de un individuo es multidimensional, por lo que una misma persona puede tener un amplio número de ámbitos de pertenencia e identificación, así que los jóvenes pueden adscribirse, real o imaginariamente, a varias identidades colectivas de carácter englobante —como la de ser mexicanos, ser yucatecos y ser yaxcabeños—, al tiempo que pueden enriquecer, o complementar, su identidad individual al adscribirse a identidades colectivas juveniles, y ser también raperos, hiphoperos y pertenecer a algún colectivo juvenil, local, nacional o transnacional (por ejemplo, pueden pertenecer en red al club de admiradores de Britney Spears, autoadscribirse a una identidad juvenil como la de los cholos, o pertenecer a las juventudes católicas o pentecostales del mundo). Lo anterior sin que la pertenencia y la fidelidad individual a una de esas identidades colectivas signifique necesaria y automáticamente la negación de las otras dimensiones de su identidad con arraigo local.

Hay que decir, además, que como principio, se tiene que no todas las dimensiones identitarias de un individuo tienen la misma importancia y que hay algunas que para *ego* o para *alter* son más “salientes” (en referencia al concepto de *saliency* en inglés de Estados Unidos) que otras.²⁷ Además de que se considera posible que en un individuo, en ciertas condi-

²⁶ Se habla en plural de sistemas sociales, porque en el lugar de estudio se conservan formas de producción y de organización social campesinas, con una lógica diferente a la del sistema capitalista global, aunque están subordinadas a éste.

²⁷ Giménez (comunicación personal, abril de 2013) hace notar que desde el punto de vista de la identidad individual hay diferentes tipos de pertenencia: 1) según el grado de compromiso de los sujetos, la pertenencia puede ser puramente formal o nominal, o más o menos militante y efervescente, y 2) según el tipo de colectivo con el que se relaciona, la pertenencia puede ser próxima y empíricamente experimentada, cuando se trata de grupos de interconocimiento, o puede ser una pertenencia por “transferencialización”, cuando se trata de grandes comunidades anónimas o “imaginadas”, como la nación o las religiones universales (“cuerpos místicos”). En cuanto a las identidades colectivas, llamadas así por analogía de las individuales, algunas tienen un carácter “englobante” en el sentido de que contienen en su interior lo que Fossaert llama “identidades diferenciales”, algo así como “subidentidades” basadas en “subculturas”.

ciones, se presenten conflictos y contradicciones entre algunas de las dimensiones de su identidad, como sucedió en la primera mitad del siglo XX cuando no se podía ser mexicano y ser maya al mismo tiempo, o como sucede ahora cuando no “se debe” ser evangélico al mismo tiempo que ser maya tradicionalista o ser católico. Pero inclusive en esos casos, el punto de atención debe fijarse en cómo, en condiciones específicas, los sujetos pueden asumir y negociar esas dimensiones identitarias contradictorias, lo mismo que hay que indagar los procesos que los individuos y los grupos llevan a cabo para lograr esa coherencia, o esa negociación, entre sus diversas, y a veces opuestas, dimensiones identitarias. Y aquí, a la par que atender las complejas interrelaciones entre identidad y cultura, entre ser y dejar de ser, entre la autoadcripción y la heteroadscripción, entre pertenecer y dejar de pertenecer, entre mantener o cambiar las dimensiones de una identidad, ha sido pertinente tomar en consideración el conjunto de prescripciones sociales y culturales, y aun las limitaciones económicas, étnicas, de género y de clase, que delimitan el marco de oportunidad y las opciones posibles que los individuos tienen para cambiar la composición de identidad personal y optar por afiliarse a otras identidades colectivas, que con mayor o menor conflicto integrarán la multiplicidad de dimensiones en su identidad. Lo que incluye que deben analizarse también las oportunidades y limitaciones que esos sujetos tienen para abandonar una dimensión identitaria de pertenencia y, a la vez, ser aceptados como integrantes de la comunidad identitaria colectiva a la cual pretenden adscribirse. Esto sucede, por ejemplo, cuando un campesino de origen maya pretende dejar su pertenencia y su filiación a una identidad colectiva particular, como la de ser indio o ser maya, para asumirse y pretender ser reconocido sólo como yucateco, y en su comunidad de origen es marcado por esa pretensión, y en las ciudades se topa con las barreras, los estigmas (Goffman, 1993), los prejuicios y el racismo de otros yucatecos que reivindican un origen de clase y étnico diferente (español, o libanés) y, sobre esa base, le impiden su adscripción y lo excluyen, impidiendo con ello su acceso al ascenso social y al poder político.

Otro principio orientador de la investigación ha sido asumir que las interacciones entre lo local y lo global tienen diversas mediaciones, que adquieren características específicas, debido, entre otras cosas, a condicionamientos culturales así como a coyunturas locales, regionales y nacionales. Así que las nuevas prácticas culturales y pautas de consumo adoptadas

por los jóvenes, y aun su adscripción a nuevas identidades colectivas globalizadas, no dependen sólo de sus decisiones personales, como tampoco dependen mecánicamente de las imposiciones hechas desde los grupos de poder. De forma tal que el tránsito, los vaivenes y las tensiones entre lo que los habitantes de Yaxcabá consideran parte de la tradición y la modernidad, se desarrollan en un contexto multidimensional, asimétrico y desigual, que en conjunto enmarca los campos de oportunidad así como los límites de las posibilidades que tienen estos jóvenes, para cambiar o para permanecer dentro de lo que ellos y sus familias consideran propio.

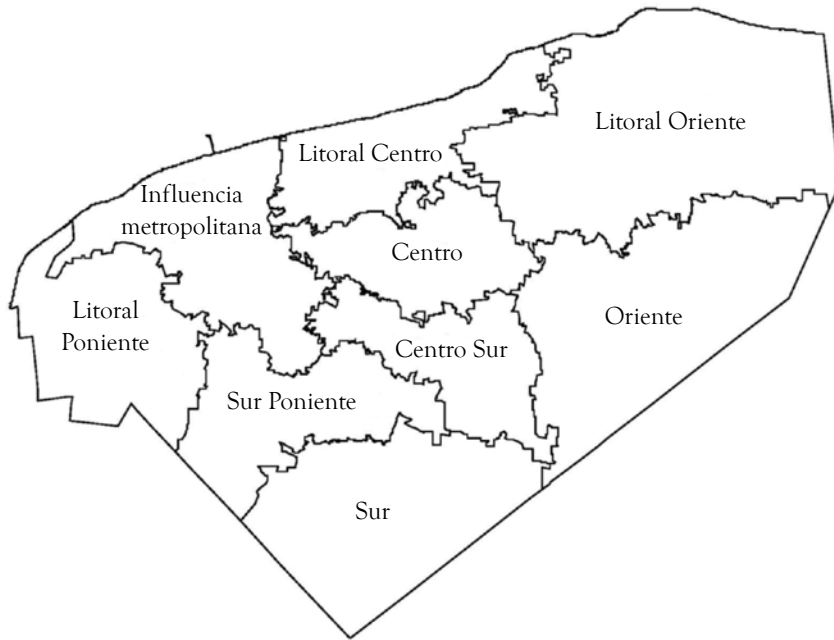
Con todo lo anterior, se busca demostrar que en contextos tan diversos culturalmente, además de desiguales y asimétricos, como los que existen en el mundo globalizado actual, no basta la decisión individual de dejar una dimensión de la identidad personal, o de tomar una nueva, como tampoco es voluntaria la decisión de reproducir o abandonar la cultura propia, o de transitar hacia la modernidad tomando de ella todo lo que se quiere en cuanto a consumo, estatus y prestigio. Así, debe tenerse claro que para entrar o para salir de la modernidad, lo mismo que para entrar o salir de lo tradicional, las puertas no siempre están abiertas, y cuando lo están, no lo están para todos. Importa señalar, por último, que en torno a la problemática étnica y de los jóvenes se cambiaron los nombres y los apellidos de quienes brindaron sus testimonios, para mantener el anonimato en temas difíciles de abordar para los habitantes de Yaxcabá.

EL LUGAR DE LA INVESTIGACIÓN

Yaxcabá es un municipio del estado de Yucatán y el pueblo que funge como su cabecera lleva el mismo nombre. Se ubica en el centro-sur de la península, a 90 km de la ciudad de Mérida, capital de la entidad.

Con una superficie de 1 079 km², este municipio está apenas a 27 msnm; posee una vegetación de selva mediana subcaducifolia, un clima cálido húmedo con lluvias en verano, una temperatura anual promedio de casi 26°C y una precipitación pluvial anual de alrededor de 118 milímetros.

La población del municipio, según el Censo Nacional de Población de 2010, fue de 14 802 habitantes, 7 156 mujeres y 7 646 hombres, y de ella, 27.7% corresponde al rango de edad que según el INEGI son jóvenes,



Mapa 1. Regiones de Yucatán.

de entre 15 y 29 años de edad.²⁸ Los hablantes de lengua indígena mayores de 5 años fueron 9 881, y representaron 67% del total. El municipio cuenta con 21 instalaciones de preescolar, 25 de primaria, 9 de secundaria y un bachillerato (INEGI, 2002); y según los criterios del INEGI y el Conapo es de alta marginación. De acuerdo con el mismo censo, en la cabecera municipal habitan 3 007 personas,²⁹ algunas con apellidos mayas y otras con apellido español, y allí se encuentra el único bachillerato de todo el municipio, por lo que es un lugar en el que confluyen los jóvenes de las poblaciones y rancherías cercanas que tienen como

²⁸ Datos tomados de http://www.yucatan.gob.mx/estado/municipios/datos_municipio.php?id=104 y http://geoweb.inegi.org.mx/mgn2kData/catalogos/cat_localidad_AGO2012.zip. Consulta: octubre de 2012.

²⁹ Según el conteo de población del INEGI 2005, que toma en cuenta al total de la población, y no sólo a los mayores de 5 años, el municipio de Yaxcabá tenía 13 589 indígenas, que representan 97.6% del total; y el pueblo de Yaxcabá contaba con una proporción similar de indígenas, al registrarse 2 707, que significaron 96.7% del total de la población.



Iglesia de San Francisco de Asís, Yaxcabá, 2007.
Foto: Maya Lorena.

meta alcanzar este grado de estudio, o que quieren continuar con su educación superior.³⁰

El pueblo de Yaxcabá tiene en el centro una iglesia-fortaleza del siglo XVII dedicada a san Francisco de Asís, una ermita y un gran cenote en torno de los cuales se han construido las casas principales y edificios públicos, como el palacio municipal, la biblioteca, oficinas de dependencias y programas gubernamentales, el parque, la cancha de futbol y la cárcel. Rodean la plaza casas que antaño fueron de los principales y que tienen una arquitectura diferente a las habitaciones de los indios comunes: fachadas de piedra, muros altos, arquitectura que recuerda la de las haciendas que fueron también de los españoles. Algunas de esas

³⁰ El Colegio de Bachilleres de Yaxcabá, núm. 16, en 2005 tenía 241 alumnos (101 en 1º, 59 en 2º y 81 en 3º). En www.educación.yucatan.gob.mx/escuelas/index.ph. Consulta: 2005.

residencias fueron destruidas en la guerra de castas y luego en la guerra socialista, y hasta ahora permanecen en ruinas, aunque otras fueron rehabilitadas y albergan a familias o se usan para instalar comercios.

Las calles se cuadriculan en torno a su centro histórico, y la mayoría de las casas poseen solares con frutales y hortalizas, y en ellos corretean gallinas, puercos y pavos, y a veces hasta se siembra maíz. Algunas conservan su estructura tradicional, de techo de guano y paredes redondeadas hechas de piedra o de bajareque, pero otras se construyen ahora con materiales y formas copiadas por los trabajadores migrantes de las habitaciones urbanas, o llevan el sello estrecho y rectangular de las casas de tabicón construidas por el Fonden³¹ como parte de los programas de apoyo a la población una vez que ha pasado un huracán, o cuando se deben conseguir votos para los candidatos del partido en el gobierno estatal y federal.

Aquí no hay ríos que corran por la superficie y ésta es plana, saturada de piedras calcáreas, de forma que en los suelos rocosos, llamados *tzekeles*, sólo se puede sembrar con un palo que hurga entre las rocas para encontrar algo de tierra. Son pocas las superficies con un poco más de suelo, conocidos como *kankabales* si son de tierra roja o *ek luum* si son de tierra negra, y éstos se aprovechan intensivamente para sembrar hortalizas y frutales. La mayoría de las tierras son de temporal y sólo algunos productores se han beneficiado de los proyectos gubernamentales que impulsan el riego, que se emplea para producir frutales, principalmente cítricos.

Yaxcabá, cabecera del municipio, es también un ejido, y por ello sus habitantes acceden a la tierra mediante los derechos agrarios que tienen como ejidatarios, aunque también lo hacen por haber nacido en Yaxcabá o por haberse vecindado en ese poblado. En la actualidad existen 552 ejidatarios registrados con derechos sobre 11 700 hectáreas de tierra, y son quienes tienen voz y voto en las asambleas.³² Aun después de las reformas al artículo 27 constitucional, la tierra no está parcelada y se

³¹ Programa federal llamado Fondo de Desastres Naturales.

³² Datos aportados por don José Dorantes, quién fue presidente del Comisariado Ejidal entre 2000 y 2002. Según él, aproximadamente 80% de los habitantes de Yaxcabá trabajan la tierra, ya que además de los ejidatarios existen “campesinos” sin derechos que hacen uso de la tierra, e incluso algunos de quienes se han ido a trabajar a Cancún o a cualquier otro lugar de la Riviera Maya regresan en momentos críticos a trabajar la tierra. La crisis econó-

distribuye de acuerdo a los “rumbos familiares” en que está dividido el territorio del ejido. Tales “rumbos familiares” constituyen el sistema tradicional de distribución y acceso a la tierra que en la península de Yucatán establece y regula el derecho que ha tenido cada linaje de origen maya sobre la tierra, y que en Yaxcabá se expresa en los derechos que tienen las diversas unidades familiares de producción aglutinadas en torno a su apellido. Tradicionalmente dentro de su “rumbo familiar” cada productor establece un “tablaje”, es decir, un área que cuadrícula, para seleccionar en ella el terreno con el número de mecates³³ que va a trabajar en un ciclo agrícola. Sobre ese “tablaje” organiza la rotación de los terrenos, que va de izquierda a derecha (en el sentido de la manecillas del reloj) con el fin de dejar “descansar” el terreno que trabajó en el ciclo inmediato anterior, y para abrir al cultivo aquel que, dentro del “tablaje”, tiene el mayor número de años de “descanso”, idealmente más de 12 o 15 años.³⁴ Dicho sistema se ha visto afectado por la presión demográfica sobre la tierra, de modo que la superficie de rotación se ha reducido con la consecuente disminución del tiempo en que un terreno se deja en descanso.

Es importante decir que por su historia, en Yaxcabá, por su sistema interétnico, también las familias productoras con apellido español están contempladas en la distribución de la tierra ejidal según los “rumbos familiares” establecidos. Además, en la actualidad, también acceden a las tierras del ejido quienes no son ejidatarios, ya sea porque son hijos de ejidatarios o porque se trata de vecindados en el poblado de Yaxcabá. En estos casos hacen uso de las tierras mediante un permiso expedi-

mica, los huracanes, y también la violencia y el narcotráfico, se registran como razones para el retorno (entrevista, 21 de noviembre de 2007).

³³ Los milperos calculan la superficie que trabajan en “mecates”: 20 × 20 metros, que equivalen a 400 m².

³⁴ “Por ejemplo, yo tengo un tablaje acá, digamos de 10 hectáreas, y ese tablaje lo voy a ir llevando. Y éste, donde empecé, cuando yo salga por allá, éste ya tiene 12, 13 años, le llaman *hubché, tenkelem*, le llaman. Digamos que así viene el corte, esas maderas ya son de a 12 años, estas de aquí. Entonces, las de más allá, digamos esos árboles ya están gruesos, como esos, tienen de a 30 años, como el roble. Entonces se va viendo la edad por lo grueso de las matas, y como (antes) no era mucha la gente pus no tenía que alejarse (el productor). Y ahora, hasta pegados están los límites (de los terrenos de rotación) y ya no hay monte. Puro bajito. Ya no hay monte alto... Sí. Es su rumbo, nadie entra allí, sí, claro. No tiene otro, no hay otro que le haga competencia...” (José Dorantes, entrevista, 21 de noviembre de 2007).

do por la asamblea de ejidatarios, que asigna los sitios donde pueden sembrar tanto los hijos de los ejidatarios como los avecindados. A quienes trabajan la tierra sin ser ejidatarios se les reconoce como “campesinos” y no tienen derecho a votar en las asambleas. En general, los hijos de los ejidatarios trabajan la tierra en el mismo “rumbo” que su familia ampliada (mismo apellido), aunque cuando por allí ya no hay tierra suficiente pueden cambiar de “rumbo” según el lugar que les asigne la asamblea ejidal. Por su parte los “campesinos” que son avecindados no pueden tumbar monte alto y trabajan sólo en “las cañadas” (milpas de segundo año), además de que deben retribuirle al ejido el permiso que se les otorga para usar sus tierras. Lo hacen mediante faenas para limpiar los sitios donde están las mojoneras y las mensuras que delimitan el territorio ejidal. Si no cumplen deben pagar una multa, y si cumplen, pueden llegar a tumbar *hubchés* (montes bajos). En la actualidad el número de “campesinos” que trabajan las tierras de Yaxcabá duplica al número de ejidatarios con derechos formales.³⁵

Aquí se siembra maíz dentro del sistema de milpa mediante la tecnología de roza, tumba y quema,³⁶ y que comprende el manejo múltiple y diversificado de los recursos naturales de herencia maya. Se caracteriza por el aprovechamiento integral de los recursos naturales, sociales, culturales y humanos, de modo que incluye áreas extensivas e intensivas agrícolas, pecuarias y forestales, además de actividades de recolección. Por ello la siembra de maíz, frijol, calabaza y hortalizas se realiza en combinación con actividades como la apicultura, la ganadería de solar, la fruticultura y actividades extractivas, como la producción de carbón, leña y cal.³⁷ Los productores desarrollan aquí un importante manejo y conservación de germoplasmas tradicionales adaptados a condiciones de clima, suelos y necesidades culturales,³⁸ y algunos aún realizan cere-

³⁵ Según don José Dorantes, 80% de los yaxcabeños hacen milpa, aunque algunos realicen otros oficios y salgan a trabajar fuera de Yaxcabá (entrevista, 21 de noviembre de 2007).

³⁶ Ahora con fuertes restricciones por el calentamiento global, que obligan a los campesinos a quemar según indicaciones y fechas establecidas por la burocracia estatal, o a no quemar.

³⁷ La descripción tecnológica del sistema de milpa en Yaxcabá, los fundamentos ecológicos de la roza, tumba y quema y la dinámica organizativa de los productores pueden consultarse en los trabajos de Luis Arias, Luciano Pool, Catarina Illsley y Maya Lorena Pérez Ruiz, en Hernández Xolocotzi y Padilla (1980).

³⁸ Arias Reyes *et al.* (2001) señalan que en Yucatán, en el caso del maíz, sólo 10% de la semilla es de cultivos que provienen del mejoramiento. En Yaxcabá hay 37 variedades o po-

monias y rituales mayas, como pedir permiso para tumbar y quemar, dar gracias por la cosecha y pedir lluvia, además de que conservan ceremonias relativas al ciclo de vida, como el *hetzmek* y las ceremonias para los difuntos. Sin embargo, a pesar de que 65% de la población económicamente activa se concentra en actividades primarias, el trabajo migratorio ocupa un lugar creciente en la dinámica de las familias yaxcabeñas, y un sector importante de hombres y mujeres parten a trabajar a los centros turísticos de la Riviera Maya, como Cancún y Playa del Carmen, así como a ciudades intermedias como Mérida y Valladolid. Allí las mujeres se emplean en tiendas y espacios que brindan diversos tipos de servicios y en el trabajo doméstico, y los hombres en la albañilería o también en los servicios. Algunos regresan cíclicamente al pueblo, pero otros se quedan a residir permanentemente en las ciudades.

Yaxcabá, cuya toponimia oficial lo describe como lugar de tierra verde, o de serpientes verdes según otros yaxcabeños, es un pueblo con una larga trayectoria histórica que lo identifica como fronterizo: está en la zona de transición entre la selva mediana y la selva baja del norte de la península de Yucatán; en la frontera que se formó entre las haciendas de españoles y los pueblos o repúblicas de indios, y que fue también frontera entre los indios leales a la Corona y los rebeldes que se sublevaron contra los españoles en la Guerra de Castas. Incluso se considera que fue fundado por el único cocom que sobrevivió a la destrucción de Mayapán, en 1441. Durante la Colonia estuvo bajo el régimen de encomienda a cargo de Joaquín de Leguizano (1562) y Andrés de Valdés, y allí ocurrió la primera insurrección importante de la rebelión de los mayas, encabezada por el indio Canek. Fue, además, cuna de importantes líderes de origen maya que lucharon por el socialismo yucateco de Carrillo Puerto y Salvador Alvarado, y en 1923 se erigió como cabecera

blaciones criollas: 22 corresponden a maíz, 8 a frijol, 3 a calabaza y 4 a chiles. De las 22 variedades de maíz 63.6% es criollo, el restante 31.8% es mejorado y 4.6 es acriollado; mientras que para el caso del frijol 87.5% es criollo y solamente 12.5% es mejorado (Jama-pa). Los agricultores manejan más de una variedad de cada cultivo; para maíz en promedio tienen 3.5, mientras que para los demás cultivos el promedio está en alrededor de 2 variedades cada ciclo. Esto indica que los agricultores tienden a conservar su diversidad pero también experimentan con nuevas variantes que pueden ingresar desde comunidades circunvecinas mediante compra, regalo, intercambio, préstamo y apropiación. Sin embargo, el mayor movimiento de semilla se da dentro de la comunidad, para todos los cultivos, a través de familiares o bien con otros productores.

municipal del municipio libre de Yaxcabá, para liberarse de la tutela comercial y política del vecino municipio de Sotuta.

Debido a su historia, han compartido el pueblo de Yaxcabá habitantes con apellidos españoles que desde el tiempo de la Colonia se autodenominan “vecinos” para diferenciarse de los que llevan apellido maya; aunque entre estos últimos tampoco todos son iguales, puesto que en los tiempos pasados hubo indios principales que guardaron privilegios por su linaje o por servir de intermediarios ante las instituciones españolas, mientras que hubo otros que sólo fueron del común, llevando consigo el apelativo de ser indios macehuales (Domínguez Castro, 1979, y Pérez Ruiz, 1983 y 2011b); y de todo ello se guarda memoria, sobre todo entre los adultos ya mayores.

La gente de Yaxcabá es alegre, simpática y generosa. Recibe a los fuereños con amabilidad y buen humor y a todos les encanta conversar y hacer bromas. Los yaxcabeños no se inhiben ante los extraños y los hacen reír y conversar todo el tiempo. Además, están dispuestos a compartir siempre su comida, a contestar con paciencia las preguntas aunque les parezcan absurdas, y con gustos llevan a los investigadores a recorrer con ellos sus milpas y sus montes, y a que conozcan sus fiestas, sus casas, sus apiarios y cenotes.

Sin embargo, no se trata de un pueblo idílico y existen conflictos entre los yaxcabeños que en el pasado condujeron a graves enfrentamientos que cambiaron el perfil del pueblo y hasta a sus habitantes, así que de ser un lugar próspero con un fuerte comercio y casi de diez mil habitantes, hubo épocas, durante la Guerra de Castas y la lucha socialista, en que fue quemado y destruido, y albergó apenas a unas cuantas decenas de personas. Ahora los conflictos se expresan en las diferencias religiosas y en las pugnas por el poder político y el control de la tierra. Los problemas se conservan en el seno familiar cuando se trata de violencia doméstica, o se callan ante los fuereños cuando son problemas entre los habitantes locales. Sin embargo, así como los conflictos se guardan con discreción ante los fuereños, se reproducen con disimulo las desigualdades y las diferencias que se expresan entre los yaxcabeños que llevan apellido maya y los que portan apellido español, entre los que tienen más recursos y dinero y quienes se señalan como pobres, entre quienes detentan el control político y quienes lo padecen, quienes buscan cambiar las formas de vida de los yaxcabeños para modernizarse

y los que si bien también desean cambiar son partícipes de mantener ciertas formas de vida, religión y organización.

Sólo después de residir mucho tiempo entre ellos se percibe cómo operan las desigualdades sociales y étnicas, que se advierten en el tono de voz, en los gestos, en quiénes visitan a quiénes, en los que se juntan para trabajar, en los que asisten a las asambleas ejidales, en quiénes son los beneficiarios de los programas de desarrollo, en quiénes votan por quién para ser autoridades, en quiénes asisten a la iglesia católica y quiénes a la pentecostés, y de forma particular, entre quiénes se puede o no escoger pareja para casarse.

La población en Yaxcabá tiene, entonces, diversas formas de auto y hetero identificarse y nombrarse. En general, los pobladores se reconocen como yaxcabeños si nacieron en el pueblo, pero si se trata de personas de origen maya pueden caracterizarse como mayeras (si hablan maya), milperas (si hacen milpa), mestizas (si las mujeres usan hipil), catrinas (si las mujeres usan ropa moderna), y sólo hasta años recientes, y por influencia de la escuela, los medios de comunicación y el turismo, comienzan a verse y pensarse como mayas; y en ciertos contextos, y de forma discreta, pueden ser denominadas y hasta autorreconocerse como indios macehuales. En tanto que los de origen español, y que conservan el apellido, se reconocen como vecinos, aunque sean ejidatarios y nacidos en Yaxcabá, y difícilmente (pero no imposible) se reconocen, y son reconocidos, como mayeros, aunque hablen maya, o como milperos, aunque hagan milpa, y no se les reconoce como mestizas a las mujeres aunque usen hipil (se dice que se visten “como” mestizas, pero nunca que “son” mestizas).

Como identidades abarcativas a las que recurren, los yaxcabeños se adscriben y se reconocen como yucatecos, y sólo hasta décadas recientes, como mexicanos.³⁹ Importa aclarar, además, que entre ellos no es usual que se use la denominación de “indígena” para autorreferenciarse y ser identificados por otros, como sucede en otras partes de México con los pobladores de origen prehispánico.

³⁹ Todavía en 1980 recogí testimonios de personas de Yaxcabá que consideraban que eran mexicanos únicamente los que nacieron en México, pero no en la península de Yucatán. Por lo cual, identificarse como maya y ser mexicano se asocia con circunstancias relativamente recientes, en las que han tenido un papel fundamental la integración a través de la escuela, los medios de comunicación y el turismo.

En ese contexto, en Yaxcabá, las relaciones interétnicas se expresan en la vida cotidiana así como en las luchas en torno al control de los recursos locales, y tienen su aspecto más visible y conflictivo en las contiendas por el control del municipio y del Comisariado Ejidal. La población de origen maya históricamente ha mantenido su apego a ciertas formas de vida mediante su interés por controlar los ámbitos ejidales para dedicar la tierra y los montes a producir la milpa, y para realizar actividades compatibles con ella (*versus* el uso de la tierra para ganadería, por ejemplo), en tanto que la población de apellido español ha buscado mantener el control del municipio y de los recursos económicos que de allí se derivan, además de que prefiere emprender actividades económicas como el comercio, el magisterio y los servicios.

Esto, sin embargo, ha comenzado a cambiar por la influencia de los diversos partidos políticos en el municipio, así como por la reorganización del ejido después de la reforma del artículo 27° de la Constitución mexicana; ya que, por una parte, se extendieron títulos de propiedad sobre los solares urbanos, propiciando su venta y su concentración entre quienes tienen más dinero, y los destinan a construir casas para renta, por ejemplo; y por otra, se actualizaron y ampliaron las listas de ejidatarios, y en ellas se incorporaron como beneficiarias de los ejidos familias que antes no estaban y que no eran de origen maya ni campesinas. Pero, sobre todo, el control de las tierras del ejido —y aun de ejidos vecinos—, anteriormente con escaso valor comercial debido a la caída de los precios del maíz, es ahora apetecible por la importancia que tienen los manchones de selva para la apicultura comercial, así como por las expectativas que ha despertado el impulso de un turismo voraz, que en Yucatán ha puesto su mira en los cenotes, en las ruinas arqueológicas, y en todo aquello que pueda ser vendido como turismo de aventura y cultural. Además, en la región se ha incrementado el uso clandestino de la tierra para beneficio del narcotráfico.

Así que las prácticas clientelares, el reparto de prebendas y los beneficios asociados a los partidos políticos que están en el poder en los ámbitos estatal y nacional, han generado divisiones entre la población de origen maya, y han propiciado la construcción de alianzas políticas entre mayas y no mayas, y entre campesinos y no campesinos, en las disputas locales por el control de los recursos naturales, políticos, económicos y simbólicos. De singular importancia fue el cambio de filiación

partidaria de muchos campesinos yaxcabeños en las elecciones municipales del año 2000, que después de haber sido leales al PRI se afiliaron al PAN. Tal cambio afectó la unidad de los grandes agrupamientos familiares en que estaba organizada la población, unidos tradicionalmente mediante el apellido, puesto que ahora unos son del PRI y otros del PAN, lo que genera conflictos entre ellos. Juega un papel importante, también, la creciente diferencia en la filiación religiosa de los pobladores, pues la población se divide entre católicos y pentecosteses, y vuelve aliados a pobladores que hasta hace treinta años seguían otra lógica de filiación y solidaridad. Paradójicamente, en años recientes, en torno a las denominaciones de origen protestante se han agrupado personas opuestas al PRI y que, por tanto, se han afiliado al PAN. De esta forma, se han complicado las filiaciones y las alianzas, que ya no siguen siempre la pertenencia familiar y étnica. Todo esto influye como se verá, en los proyectos y expectativas de los jóvenes.

VÍNCULOS CON YAXCABÁ

Trabajé Yaxcabá entre 1979 y 1983, para elaborar la tesis de licenciatura en Antropología Social que llevó el nombre de “Cambios en la organización social y familiar en el Ejido de Yaxcabá (1979-1983)”, y que presenté en la ENAH en 1983. Fue dirigida por el doctor en agronomía Efraím Hernández Xolocotzi y el doctor en antropología Arturo Warman. Se trató de conocer las relaciones de los campesinos mayas con su entorno ecológico, la racionalidad del sistema de roza, tumba y quema, su permanencia dentro de agroecosistemas propios del trópico cálido húmedo, y las pautas organizativas, sociales y culturales de los campesinos de origen maya. Para ello se levantaron extensas encuestas que se aplicaron a 126 unidades familiares, que en esos años representaban casi la tercera parte de la población yaxcabeña. Éstas se seleccionaron de acuerdo a su pertenencia a tres grupos familiares (con apellidos diferentes) que tenían antecedentes históricos peculiares: el primero era un grupo familiar proveniente de indios libres y del común; el segundo tenía antepasados que habían sido indios hidalgos, y el tercero conservaba su apellido español. La decisión se tomó una vez que, después de radicar un año de forma continua en el poblado, se tuvieron indicios

para suponer que las actitudes diferenciales ante el cambio tecnológico y cultural —así como las pautas organizativas familiares y sociales frente a las tierras del ejido, la milpa, y el trabajo migratorio— estaban relacionadas con las trayectorias familiares mencionadas. Las unidades familiares encuestadas se definieron siguiendo las tres genealogías (de cada apellido), abarcando tres generaciones (abuelos, padres e hijos productores), y se analizaron comparativamente tomando en cuenta su pertenencia a su grupo familiar (según apellido) y su generación, para encontrar lo que tenían en común por pertenecer a un mismo tiempo histórico y generacional, y lo que tenían de diferente por pertenecer a un apellido particular, con una trayectoria histórica distinta. En la investigación amplia que realizo actualmente —simultánea a la dedicada a los jóvenes—, analizo la cuarta y la quinta generación de esas mismas familias, lo que permite tener una perspectiva de alrededor de cien años, ya que las primeras personas que entrevisté nacieron en 1890 y los de la quinta generación lo hicieron alrededor de 1990.

A 33 años de distancia, entre la primera estancia en el pueblo de Yaxcabá (1979) y el trabajo desarrollado desde 2002 hasta 2012, los cambios que se advierten en la región son intensos y afectan formas de vida, producción, consumo, expectativas y representaciones sociales de los pobladores. Un aspecto fundamental es que las tierras para agricultura son insuficientes para sostener a todos los nacidos en el poblado y resolver todas sus necesidades, muchas de ellas de reciente adquisición. Intervienen en esa insuficiencia el intenso crecimiento demográfico de la población, el agotamiento de montes y suelos a los que no se permite descansar el tiempo suficiente para su recuperación, y los fuertes cambios en las necesidades de consumo y expectativas de vida en la población, todo lo cual ha intensificado la importancia del trabajo migratorio cíclico para muchas familias y ha propiciado también que decenas de yaxcabeños se vayan definitivamente a radicar fuera de su lugar de nacimiento. Además de que si antes con dificultades se escuchaba la radio, ahora casi todas las familias tienen televisión, hay tres sitios (cibercafés) donde se puede consultar la internet, y ha crecido de forma sustantiva la presencia del Estado mexicano a través de programas gubernamentales (como Progresía y Procampo), así como del aumento del número de escuelas y de la escolaridad; esto último con la consecuente enseñanza de la identidad nacional y de la historia oficial, que, entre otras cosas,

omite la historia local, fortalece la enseñanza del español, demerita la permanencia de la lengua maya, obliga a usar uniformes, y folcloriza la indumentaria local para festivales y desfiles estudiantiles.

En este contexto, es importante conocer lo que está sucediendo con las nuevas generaciones de pobladores de Yaxcabá, ya que en los jóvenes recaerá, en un futuro próximo, la contienda por el control político, por apropiarse de los recursos naturales, y la lucha simbólica por el sentido cultural e identitario que le otorgarán a la vida del pueblo, a sí mismos y a los otros.

LOS INSTRUMENTOS DE INVESTIGACIÓN

Para dar cuenta en particular de la situación de los jóvenes de Yaxcabá, se emprendió una investigación de campo que abarcó de 2002 a 2012, y que incluyó la visita periódica a la región, el registro de observaciones, el levantamiento de entrevistas a profundidad entre su población, tanto adulta como joven, y el de cuestionarios entre jóvenes estudiantes y padres de familia.

De la diversidad de jóvenes presentes en Yaxcabá se decidió centrar la investigación en los estudiantes de bachillerato —dejando para otro momento a los jóvenes migrantes y a los jóvenes campesinos milperos—⁴⁰ y levantar entre ellos diversos cuestionarios, abordándose temáticas como su identificación con la identidad maya en boga en la actualidad, su consumo cultural, sus concepciones sobre lo que significa ser joven, y sus proyectos de futuro, en los que se incluyen sus aspiraciones de trabajo y residencia, así como sus creencias sobre el amor, el noviazgo y el matrimonio. Los cuestionarios se formularon con preguntas abiertas para no inducir las respuestas y captar, lo más posible, las ideas de los jóvenes (perspectiva *emic*). Se contó con el apoyo del profesor Benito Ek, docente del bachillerato y hablante de lengua maya, para levantar los cuestionarios. Entre 2002 y 2012 se realizaron las siguientes acciones:

⁴⁰ La decisión de trabajar inicialmente con jóvenes estudiantes se tomó por dos razones: porque al estar concentrados en el bachillerato era más fácil acceder a ellos; y porque son los más activos en el uso de la internet y los teléfonos celulares, y quienes más participan del llamado consumo cultural.

- Entre 2002 y 2011, 20 entrevistas a profundidad a jóvenes estudiantes, a jóvenes profesionistas, así como a adultos y ancianos.
- En 2002, un cuestionario a 64 jóvenes (17 mujeres y 37 hombres) y a 53 padres de familia (45 mujeres y 8 hombres), sobre sus opiniones acerca de los jóvenes de Yaxcabá (según genealogías).
- En 2004, un cuestionario a 58 jóvenes de bachillerato, para indagar su percepción acerca de la identidad maya, saber si se reconocen o no como mayas y adentrarse en las expectativas que tienen sobre el futuro de esta identidad colectiva.
- En 2004, un cuestionario a 149 jóvenes de bachillerato (64 mujeres y 85 hombres), en coordinación con el doctor Luis M. Arias,⁴¹ para captar las relaciones de estos jóvenes con su familia, conocer su adscripción a la identidad colectiva de los milperos, y saber acerca de su participación en la vida económica familiar, sus expectativas de futuro, y lo que podríamos denominar su consumo cultural (gustos de cine, televisión, revistas).⁴²
- En 2007, un cuestionario a 37 muchachos de bachillerato para conocer cómo usan la internet y si tienen o no computadora en su casa.
- Y en 2010, un cuestionario a 80 jóvenes de bachillerato (28 mujeres y 52 hombres) para indagar sus concepciones acerca de lo que consideran ser joven, cómo se ven respecto a los jóvenes de generaciones anteriores, sus concepciones sobre el amor, el noviazgo y el matrimonio, y cuáles son sus expectativas de vida y trabajo y su consumo cultural (gustos musicales y programas de televisión).

Los cuestionarios se procesaron atendiendo a las diferencias en edad, sexo y pertenencia étnica, y a sus resultados se les asignó un valor indicativo de procesos y tendencias, sin pretender que sean representativos estadísticamente de lo que sucede en Yaxcabá. Es decir, que al recuperar la perspectiva *emic*, por una parte, se buscó darle voz a los jóvenes y captar sus preocupaciones, y por otra, fortalecer la mirada del investigador (con su perspectiva *etic*) para que fuera capaz de develar procesos y tendencias, señalar pistas para comprender los significados puestos

⁴¹ Doctor en biología e investigador del Cinvestav de Mérida.

⁴² Los resultados de este cuestionario se publicaron en la *Revista Iberoamericana de Comunicación*, núm. 10, 2006, en el artículo “Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán”: 23-59.

en juego, y atender aspectos y problemas sobre los cuales no se había trabajado suficientemente. La voz de los jóvenes se complementó con la obtenida mediante pláticas informales y entrevistas a profundidad realizadas a yaxcabeños de diferentes generaciones y estratos sociales y étnicos, con el fin de urdir en un amplio mosaico la diversidad de perspectivas locales y darle mayor riqueza a la perspectiva *emic*. La interpretación *etic* se complementó mediante la observación participante y el registro minucioso de hechos considerados tanto relevantes como irrelevantes. En ese sentido, la investigación se construyó como un estudio de caso paradigmático o representativo, que exhibe de modo ejemplar, o prototípico, ciertas características y atributos de un grupo social, de una población y de una sociedad particular (Giménez, 2012), en la medida en que se aborda a los jóvenes de origen maya, no identificados ni visibles en las investigaciones antropológicas recientes hechas en la región milpera de la península de Yucatán, y cuyos procesos pueden ser representativos de lo que sucede en otros poblados de esa misma región.

Con los resultados de tales cuestionarios, y de forma complementaria con los procedimientos de los que se ha hablado antes, se elaboraron los capítulos que el lector encontrará a continuación, y con los cuales se espera aportar al conocimiento de lo que sucede entre los jóvenes estudiantes de origen maya, de un poblado como Yaxcabá, en donde están vigentes las diferencias étnicas, existe la desigualdad social, y se entrelazan, de forma compleja y crítica, lo local con lo global, y donde, sin embargo, son importantes los contextos regional y nacional.

Este libro es producto de un esfuerzo prolongado, de varias décadas, que ha sido posible gracias al apoyo de varias personas. Agradezco en primer término a los yaxcabeños, que desde 1979 han sido pacientes y generosos conmigo. Son muchas las familias que han compartido conmigo sus alimentos, sus vivencias, y que me han albergado en sus casas y me han brindado su amistad, sin lo cual mi trabajo habría sido imposible. Al doctor Luis Arias Reyes debo, además de su amistad, el mantenerme al tanto de lo que acontece en Yaxcabá, ya que con su presencia continua ha dado apoyo a los milperos, lo mismo que a los estudiantes e investigadores que han pasado por este lugar. El profesor Benito Ek ha sido sin duda un pilar en el contacto con los estudiantes y para levantar los cuestionarios, mientras que las autoridades ejidales y muni-

cipales han sido importantes al permitir mi estancia en el poblado y brindarme información. Debo al doctor Gilberto Giménez Montiel sus aportaciones para un mejor manejo de su teoría sobre las identidades sociales al aplicarla a la información obtenida en campo, así como su generosidad al prologar este libro. Le debo a él también una lectura minuciosa y crítica de la primera versión de esta obra, lo cual sin duda contribuyó a mejorarla. Una lectura igualmente rigurosa fue realizada por la doctora Cristina Oehmichen Bazán, a quien agradezco sus observaciones así como la pasión con la que aceptó reseñar este libro en su presentación. A Olivier Le Guen, lingüista experto en maya yucateco, le agradezco la lectura de un texto previo donde se realizó el ejercicio comparativo entre los significados de ser joven contenidos en el *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* (1984) y los vocablos contemporáneos, y cuyas observaciones se incorporaron a esta versión del libro. Al Instituto Nacional de Antropología e Historia debo los recursos para la investigación, así como la publicación de sus resultados, y reconozco con agradecimiento la libertad que nos brinda a los investigadores para decidir nuestro campo de trabajo. Al final, pero al principio de todo, está la solidaridad que me brindan en todo momento mi esposo Arturo Argueta y mi hija Inés Argueta Pérez-Coronado: el primero siempre atento a mis disquisiciones, que fortalece con sus atinados comentarios, y la segunda dispuesta siempre a acompañarme para filmar, tomar fotografías, y compartir la apasionante aventura que significa visitar Yaxcabá y convivir con sus cálidos y sabios habitantes. A todos, gracias.

Ciudad de México, octubre de 2013

SER Y ESTAR EN YAXCABÁ

RELACIONES INTERÉTNICAS

E IDENTIDADES COLECTIVAS

En este capítulo se reflexiona sobre cómo se conciben, autonombran y reconocen los pobladores de Yaxcabá, atendiendo a los procesos mediante los cuales han construido su adscripción a las diversas identidades colectivas vigentes en la región, para agruparse y diferenciarse entre sí, en la medida en que algunos comparten ciertas dimensiones identitarias comunes y pertenecen, por autoadscripción o heteroadscripción, a un colectivo que se concibe como diferente a otro. Se considera que tales identidades colectivas —además de los procesos de autoidentificación y de autodenominación que ejercen los individuos para establecer su pertenencia y lealtad hacia ellas— están influidas por la forma en que los yaxcabeños son reconocidos y denominados por los sectores externos que desde el poder los nombran y clasifican, en un complejo contexto mundial, nacional y regional, asimétrico y desigual, de relaciones sociales e interacciones cambiantes históricamente. Se busca responder a las preguntas siguientes: ¿cómo se identifican entre sí los habitantes de Yaxcabá y cuáles son las dimensiones identitarias que reconocen como parte de sus identidades individuales? ¿Cómo interviene las relaciones interétnicas, de clase, y las propias de la globalización, en esas configuraciones identitarias locales? ¿Quiénes se consideran, o son considerados por otros, como mayas, indios macehuales, o vecinos? ¿Qué referentes se emplean para establecer cada una de esas pertenencias? ¿Y cómo se reproducen, actualizan o se resignifican en la actualidad tales dimensiones identitarias entre los yaxcabeños?

La identidad como *categoría de clasificación social* —que selecciona, ordena y da sentido a un conjunto de atributos de identificación orien-

tados a organizar el ser y el no ser, así como la pertenencia a un lugar y a un colectivo social—¹ se considera que se produce en interacción con otros individuos y grupos sociales frente a los cuales se construyen la exclusión y la diferencia. Para los individuos implica, por tanto, auto-nombrarse y ser nombrado de cierta manera, reconocerse como parte un colectivo y ser reconocidos por los demás miembros de éste, mediante complejos mecanismo de identificación y de exclusión,² en los que intervienen relaciones de poder, al ponerse en juego la capacidad de algunos, y no de otros, para nombrar (la identidad y la otredad), para establecer las fronteras, y decidir la inclusión y la exclusión, y por tanto, la definición de quiénes son los nuestros y quiénes los otros.

Por ello, las identidades son constructos sociales que se constituyen dentro de la representación y el discurso, a través de narrativas en torno al yo y el nosotros, y surgen y se modelan en ámbitos históricos e institucionales particulares, dentro de formaciones y prácticas discursivas, e inmersas en estrategias enunciativas particulares, que no escapan a las modalidades específicas de poder. Por esto, están en constante cambio y evolución, y no son unidades invariables, naturales o primordiales, aunque así las consideren quienes las sustentan (Laclau, 1993; Bhabha, 2002; Hall, 2011).

Una identidad tiene como *substrato* la cultura específica desde la cual los sujetos que la construyen y la asumen interpretan y actúan sobre el mundo; tiene como *característica* darle sentido y nombrar la especificidad de quienes la comparten y la otredad de los que se excluyen, y tiene como *función* ordenar las similitudes y las diferencias entre los individuos y los

¹ *Colectivo* se emplea para indicar que se trata de un conjunto de individuos que, sin estar necesariamente en interacción cercana y continua, comparten cierto sentimiento de pertenencia, inculcado por voluntad o por imposición, y que, sin embargo, no constituye un grupo. Este último, para constituirse como tal, requeriría ser un conjunto de individuos con interacciones cercanas que comparten ciertos sentimientos de pertenencia e inclusión, en torno a objetivos o proyectos comunes. Un grupo se distinguiría, a su vez, de una organización, en que esta última formalizaría la integración e interacción de sus integrantes a través de ciertos objetivos o proyectos y mediante reglas establecidas que en conjunto expresarían, y le darían a sus integrantes una identidad particular.

² La identificación, como todas las prácticas significantes, está sujeta a lo que Hall (2011) considera el “juego de la *différance*”, ya que obedece a la lógica del “más de uno” y entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, y la producción de fronteras, mismas que para su construcción requieren de lo que queda afuera y se excluye.

colectivos que se incluyen y se excluyen de ella. De modo que ésta sólo puede ser analizada como una construcción social, histórica y contextualmente situada, en la que intervienen procesos intersubjetivos, relacionales y de poder, mediante los cuales los sujetos identifican, seleccionan y articulan simbólicamente los emblemas, marcas, elementos y rasgos necesarios para construir la particularidad y la unidad del colectivo al que pertenecen, en contraste y oposición con aquellos de los que importa diferenciarse, y en torno a los cuales se construye la alteridad (Barth, 1976; Cardoso de Oliveira, 1992; Bonfil, 1972 y 1979, y Giménez, 2005 y 2009a).

Si partimos de la consideración de que una identidad es fundamentalmente producto de elaboraciones subjetivas, de autoconciencia, construidas por los individuos desde su cultura y sus códigos de percibir e interpretar la realidad, para establecer rangos, por una parte de identificación y pertenencia, y por otro de otredad y exclusión, se tiene que en una misma sociedad —dependiendo de su historia y sus interacciones con otros, internos y externos—, los individuos pueden crear y compartir dimensiones identitarias comunes, al pertenecer a colectivos con los que se identifican y por los que sienten afinidad y lealtad, forjando identidades individuales y colectivas que se emplean para establecer la especificidad y la similitud de quienes comparten la pertenencia a un mismo colectivo, así como sus diferencias respecto de otros individuos que pertenecen a otros colectivos, considerados diferentes. La pertenencia puede darse por identificación con cierta categoría (como las de sexo y edad), con cierto grupo formalmente establecido (como a un partido político o a una asociación civil), con ciertos colectivos de interacción coyuntural (como al estudiar o trabajar en un mismo lugar), o con grandes colectividades imaginarias (como la nación o un pueblo indígena), lo que implica compartir, o por lo menos sentir que se identifica con lo que Giménez³ llama un “complejo simbólico cultural” que funciona como emblema distintivo. Las identidades colectivas, sin embargo, como

³ Giménez (2009a) ubica la problemática de la identidad en la intersección de una teoría de la cultura y una teoría de los actores sociales (*agency*), de modo que concibe la identidad como elemento de una teoría de la cultura distintivamente internalizada como *habitus* (de acuerdo con Bourdieu), o como “representaciones sociales” (de acuerdo con Abric), y coloca la distinguibilidad como parte esencial de la problemática de la identidad, por lo cual esta última tiene un carácter intersubjetivo y relacional, que incluye la autopercepción de un sujeto en relación con los otros, así como el reconocimiento y la “aprobación” de los otros sujetos.

lo explica el mismo autor, sólo pueden establecerse como analogía de las identidades individuales, debido a que los colectivos no son entidades con autoconciencia, voluntad y psicología propia, por lo que tales construcciones en los individuos se interiorizan y se proyectan como dimensiones de su identidad, mediante procesos de identificación de ese individuo con cada una de esas construcciones clasificatorias, particulares e imaginarias. De esta forma, las identidades colectivas se construyen, se nombran, se interiorizan en los individuos y se proyectan en el tiempo, mediante las prácticas sociales que conforman los colectivos y que le confieren y le dan un sentido y una valoración común y específica a sus acciones, contribuyendo a generar los sentimientos de identificación, lealtad y pertenencia, así como la conciencia de que son parte de una misma unidad, que para sus integrantes vale por sí misma, aunque requiere que sea reconocida por los otros, por los externos ajenos, con la finalidad de organizar las interacciones sociales.

De la reflexión anterior se desprende que las relaciones entre los yaxcabeños que comparten ciertas dimensiones identitarias, pero no otras, sólo pueden comprenderse partiendo de las interacciones múltiples que sus habitantes tienen entre sí y con sectores de población externos a ellos. Algunas interacciones se desarrollan en contextos altamente asimétricos, lo que genera relaciones desiguales, dentro y fuera del lugar, y otras entre sectores de población que comparten condiciones y contextos marcados por cierta horizontalidad. En ese marco se exploran en este capítulo tanto las identidades colectivas que les han sido impuestas —y que pueden aceptar o no los pobladores de Yaxcabá—, como aquellas que, en tanto dimensiones de su identidad, asumen como propias, aunque alguna vez les hayan sido impuestas y provengan de un pasado que persiste en la memoria colectiva, lo mismo que en ciertas prácticas sociales. En todo caso, importa esclarecer aquí los momentos en que esas dimensiones identitarias cobran sentido entre los yaxcabeños y son asumidas, rechazadas o puestas en acción, lo mismo que los significados que han adquirido tales pertenencias con el paso del tiempo, ya que comprender su historicidad y su vigencia resulta imprescindible para dilucidar, a su vez, lo que ha significado ser joven para los yaxcabeños, y lo que representa ahora para las nuevas generaciones.

Se expondrá, por tanto, la vigencia de una memoria histórica que da cuenta de un añejo contacto cultural asimétrico entre pobladores de

origen prehispánico y de origen español, y con ello, de la persistencia en Yaxcabá de la identidad colectiva de ser indio macehual que se contrapone a la de ser vecino español, a pesar de que los pobladores comparten otras dimensiones y pertenencias identitarias (como la de ser yaxcabeños, ser yucatecos y ser mexicanos), además de un sinnúmero de elementos culturales. Se pretende demostrar que a pesar de que la estratificación social contemporánea, de tipo clasista, no se corresponde de forma exacta con la estratificación étnica de origen colonial (ser indio macehual *versus* ser vecino español), estas identidades colectivas continúan vigentes, y se reproducen en los individuos mediante la puesta en marcha de estereotipos y prejuicios que legitiman y dan sentido a la división entre los yaxcabeños. Es decir, que para mantener las diferencias, se emplean representaciones sociales que omiten y olvidan todo lo que los habitantes de Yaxcabá han construido en común, al compartir un mismo ambiente ecológico y una compleja historia local; camino en el que la población de origen maya ha incorporado elementos sustantivos de la cultura ibérica, como la lengua, la religión católica, el ganado bovino, e infinidad de elementos tecnológicos y culturales, y en el que de forma similar, los vecinos de origen español han incorporado vocablos mayas en su cotidianidad, además de un gran número de elementos simbólicos y rituales propios de la cosmovisión maya. Este es un contexto, de pertenencias individuales y familiares a identidades colectivas antagónicas y desiguales, que influye en lo que los jóvenes actuales buscan al asumir, y al adscribirse, a identidades colectivas que perciben como actualizadas y “modernas”, y con las que suponen que pueden colocarse por encima de las viejas clasificaciones étnicas que los estigmatizan.

RELACIONES INTERÉTNICAS. UN MODELO DE DOMINACIÓN QUE SE ACTUALIZA

Yaxcabá forma parte de la región milpera de la península de Yucatán, en donde las relaciones interétnicas influyen hasta hoy en el ordenamiento de las relaciones sociales y en las formas de distribución y usufructo de los recursos naturales y sociales. Esto sucede, no como consecuencia del mundo globalizado que vivimos desde hace algunas décadas, sino como producto de una historia de larga data, en la cual, durante

varios siglos —desde la llegada de los españoles y el establecimiento de la Colonia—, se construyó en la región un modelo de relaciones sociales que determinó el acceso diferenciado a los recursos (así como formas específicas de reproducción social) acorde al origen de los pobladores: es decir, si tenían un origen prehispánico o si provenían de quienes arribaron de Europa. La organización social colonial, que puso de un lado a los denominados indios y del otro a los llamados españoles, omitió las diferencias que existían en cada uno de esos colectivos, de modo que territorial y jurídicamente de un lado quedaron las repúblicas de indios y del otro las repúblicas de españoles, que sin embargo vivían y se enriquecían con los productos y la mano de obra de los llamados indios. En ese proceso, ciertos nobles y principales de origen maya quedaron como un eslabón entre las repúblicas o pueblos de indios y los españoles, actuando como mediadores en la subordinación de los indios a los españoles, en tanto que los indios del común fueron los que con sus tributos y su trabajo mantuvieron, y enriquecieron, a los estratos superiores tanto de indios como de españoles (Patch, 1979; Domínguez, 1979; Bojórquez, 1979, y Bracamonte y Solís, 1996).

Yaxcabá fue un pueblo de indios en el que, no obstante, vivían algunas familias españolas dedicadas a la producción y al comercio. Al estar ubicado, durante el periodo colonial, en la zona fronteriza entre las repúblicas de indios, la zona de haciendas españolas, y la región de indios no colonizados, y luego, durante la Guerra de Castas, como área fronteriza entre las zonas de indios pacificados y las regiones de indios sublevados, las relaciones sociales de este lugar se organizaron bajo un sistema interétnico⁴ en el que se reforzaron las diferencias identitarias para establecer el acceso diferenciado al poder y a los recursos sociales, así como para organizar las relaciones sociales, las interacciones y la convivencia entre los pobladores agrupados según su origen, indio o

⁴ Por sistema interétnico entiendo el conjunto de ordenamientos jurídicos, económicos y sociales —que se expresan en prácticas y representaciones sociales— que se establecen para organizar las interacciones y relaciones sociales entre poblaciones que se consideran diferentes por sus cualidades culturales, identitarias y aun civilizatorias, y cuyas diferencias —reales o imaginarias— se emplean para justificar y legitimar las relaciones desiguales, asimétricas y de dominación que se establecen desde el poder, generalmente por imposición y procesos de conquista y colonización, de un grupo o de un pueblo sobre otro (Pérez Ruiz, 2005 y 2008).

español. Un sistema interétnico que construyó una frontera mediante el origen (indio o español), asignándole a cada tipo de población, según su cultura y su identidad, un valor, ciertas formas de propiedad y de producir, ciertas maneras de vestir, así como normas para su comportamiento social y religioso, mismo que hasta la actualidad, si bien no logra impedir, sí dificulta, la mezcla y dilución de ambos colectivos de población.

Durante toda la época colonial, este sistema interétnico organizó el conjunto de la vida social, ya que los indios eran quienes hacían producir la tierra, tanto para su autoconsumo como para tributar en productos y vender sus excedentes, así como prestando su mano de obra para el servicio de los hacendados y curas allí establecidos. Una vez que Yucatán se independizó de España y que se integró a México (en 1821), y vivió los cambios producidos por la Revolución mexicana (que en Yucatán adquirió el perfil de movimiento socialista), el sistema interétnico colonial dejó de ser el organizador de la totalidad de la vida social; no obstante, éste influyó en la distribución de los recursos y en el ejercicio de las relaciones de poder, que mantuvo a la mayoría de los indios en los estratos más bajos de la sociedad, de modo que en 1847 se produjo



Mujeres y niños mayas.

Boceto a tinta, 30 × 25.5 cm, Manuel Pérez Coronado, Yucatán, 1953.

un levantamiento de los indios mayas, bajo el liderazgo de los indios que no habían quedado bajo el dominio español, en contra de los blancos yucatecos en la llamada Guerra de Castas.

Ante esta situación, los no indios revivieron en su beneficio la división colonial entre los indios, denominando “indios hidalgos” a quienes se aliaron con ellos, y lucharon en contra de los indios rebeldes, ganando este estrato de indios nuevamente ciertos privilegios económicos y políticos que los diferenciaron tanto de los indios rebeldes como del resto de los indios pobres, quienes continuaron siendo los generadores de la riqueza social, en beneficio de las clases sociales superiores.

En el campo de las representaciones sociales, entre los pobladores de Yaxcabá se generó una equivalencia entre las posiciones interétnicas y las posiciones de clase, dando como resultado que los llamados vecinos se consideren —y sean reconocidos— como descendientes de los españoles y con una clase superior, dueña de los medios de producción y controladora del comercio; en tanto que a los indios macehuales se les considera —y se reconocen a sí mismos— como descendientes de los antiguos mayas y por tanto campesinos pobres. En los hechos, sin embargo, al darse una mayor movilidad social, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XX, no siempre se ha cumplido la equivalencia imaginaria entre el lugar étnico y la condición de clase, existiendo, inclusive, diferencias sociales significativas dentro de cada colectivo de población.⁵ Esto no deshabilita las percepciones estereotipadas que contribuyen a cohesionar a los integrantes de cada sector poblacional y a legitimar sus acciones, fortaleciéndose su pertenencia a identidades colectivas diferenciadas, con significados y valores distintos para los que son indios macehuales y quienes son vecinos. Ello, a pesar de que los integrantes de ambos colectivos⁶ comparten gran número de elementos culturales que dificultan asociar cada identidad colectiva globalizante con un tipo

⁵ Pérez Ruiz (1983) analizó en este lugar a varios grupos familiares de apellido maya, encontrando que las diferencias (según se proviniera de indios macehuales o de indios hidalgos) se expresaban en actitudes diferenciadas frente al cambio cultural, la innovación tecnológica, la participación política y las estrategias de reproducción económica. Mientras que entre los de apellido español había también quienes tenían mala posición económica, principalmente porque se casaron con personas con apellidos mayas o porque entraron en conflicto con otros de apellido español.

⁶ En la nota 1, se explicó por qué se emplea la noción de colectivo y no de grupo. Sobre esa base los pobladores de Yaxcabá en ocasiones han formado grupos, mientras que en otros

de cultura (o española o maya), además de que tienen en común la pertenencia a otras identidades colectivas —asumidas por los individuos como dimensiones de su identidad personal— asignadas por el lugar de nacimiento, como las de ser yaxcabeño y ser mexicano, que les brinda a todos ciertos derechos de los que carecen los que no nacieron en Yaxcabá o que no son mexicanos. Es decir, que las categorías étnicas empleadas para organizar las diferencias sociales —interiorizadas como esquemas cognitivos y de percepción, valoración y acción— han contribuido a aglutinar a los integrantes de cada colectivo así como a legitimar sus acciones, fortaleciéndose, en el proceso, la oposición de los individuos según se adscriban a una u otra identidad colectiva, y justificando tanto la oposición como la diferencia mediante el uso de ciertos elementos culturales estereotipados y esquemas valorativos asumidos como frontera étnica (Poutignat y Streiff-Fenar, 2005; Giménez, 2003).

Cabe recordar que las representaciones sociales son construcciones sociocognitivas que articulan un conjunto de creencias, valores, opiniones y actitudes propias del pensamiento común, que como formas de percepción, valoración y acción, contribuyen a construir una realidad. De forma tal que, sin considerar que sean un reflejo de la realidad, se emplean para interpretar y actuar sobre esa realidad, pues la dotan de sentido y organizan los significados. Moscovici (1984) y Jodelet (1989) señalan que las representaciones sociales son construcciones sociales contextual e históricamente producidas, que permiten incorporar lo nuevo en esquemas de conocimiento previamente adquiridos. Permiten, además, analizar las formas en que los sujetos interiorizan la cultura. De este modo, las representaciones sociales se relacionan con la construcción y reproducción de las identidades en la medida en que expresan una concepción del mundo, una cierta visión sobre sí mismo del individuo, del grupo al que pertenece, y de los otros que no forman parte de él; y son portadoras de una lógica de distinciones, oposiciones y diferencias.⁷ Gilberto Giménez,⁸ por su parte, hace hincapié en que se trata de un conjunto de creencias, valores, opiniones y actitudes, inscritas en el

permanecen aglutinados como integrantes de un colectivo unificado por una clasificación de tipo étnico.

⁷ Bourdieu (en: <http://sociologiac.net/biblio/Bourdieu-IntroduccionDistincion.pdf>), y Giménez, 2007 y 2009a.

⁸ Gilberto Giménez, comunicación personal, abril de 2013.

plano de lo no consciente, porque las más de las veces su contenido reviste la forma de “racimos” de contornos imprecisos, pero conectados entre sí, que incluso pueden ser parcialmente contradictorios, ya que si se tratara de corpus organizados o de sistemas de conocimientos, ya no se estaría hablando de representaciones sociales sino de ideologías.

En Yaxcabá, la persistencia de relaciones interétnicas descansa, por tanto, en un conjunto estereotipado de identidades colectivas, contenedoras de atributos y elementos diacríticos, que se expresan en diversas dimensiones de la vida social: al poblador de origen maya se le asocia con un valor menor, se le reconoce por hablar la lengua maya, por tener un apellido en maya, por producir bajo el sistema de la milpa, por vestirse de forma peculiar, así como por ser portador de cierto tipo de creencias y comportamientos ritualizados de origen prehispánico. Al vecino se le reconoce un valor superior, se le distingue por poseer un apellido español, por realizar actividades comerciales o destinadas a ganar dinero, por vestirse de una forma “adecuada” a su estatus, así como por ser portador de creencias y comportamientos asociados con el catolicismo traído a Yucatán por los peninsulares ibéricos. Estas caracterizaciones en términos estrictos no corresponden puntualmente con las prácticas sociales de cada tipo de población, de modo que hay familias de origen español que hacen milpa, hablan maya y participan de las ceremonias y ritos mayas, mientras que los pobladores de origen maya son católicos mayoritariamente, y tienen como propios un sinnúmero de elementos culturales que alguna vez fueron de los españoles.

De esta forma, aunque el sistema interétnico no siempre se mantiene como debe ser, y los integrantes de cada agrupamiento étnico no se comportan como lo marca el sistema interétnico, precisamente los estereotipos sirven para recordarle al otro su lugar, su valor y su papel, así como para acotarlo en sus acciones y movilidad social, y reproducir el sistema, más allá de voluntades individuales y de transgresiones puntuales. Se expresan, entre otros aspectos, en la vigencia de la diferencia entre vecinos e indios macehuales para decidir el matrimonio, ya que el apellido continúa siendo un marcador identitario que influye en las decisiones respecto de lo que se considera un buen o un mal matrimonio; así como en las alianzas entre familias e individuos para mantener el control del ejido o del ayuntamiento en manos de uno u otro tipo de población.

En ese marco de representaciones sociales étnicas y polarizadas, la pertenencia de los habitantes de Yaxcabá a México y a Yucatán, su creciente incorporación a los mercados de productos y mano de obra, así como su participación en la globalización cultural, que se transmite a través de los medios de comunicación e información, han contribuido a que éstos incorporen a sus identidades individuales su pertenencia también a colectivos nuevos; forjando dimensiones de identidad que conviven con las de origen local, aunque estas últimas, consideradas tradicionales, en ocasiones sí entran en conflicto con las nuevas maneras en que los individuos pretenden ser y estar en el mundo contemporáneo.

Para comprender ese juego de espejos en los que se ven, se reflejan y se distorsionan las diversas dimensiones identitarias de los habitantes de Yaxcabá, atenderemos a cada una de las identidades colectivas que allí existen y se ponen en juego.

IDENTIDADES COLECTIVAS EN JUEGO

Una identidad, como ya se ha dicho, es una categoría de pertenencia y clasificación destinada a nombrar y organizar las diferencias sociales sobre la base de construir aquello que identifica a quienes se supone semejantes y por tanto pertenecientes a un mismo colectivo social (procesos de autorreconocimiento, autodenominación y reconocimiento de la membresía individual por parte del colectivo), al tiempo que establece lo que los diferencia de quienes no forman parte de dicho conjunto o colectivo social, erigiéndose para ello fronteras elaboradas sobre la base de repertorios culturales (elementos diacríticos y emblemáticos) y representaciones sociales —que incluyen creencias, valores, opiniones y actitudes—, que se suponen propios y distintivos de otros individuos y de otros conjuntos de individuos.

Al ser la identidad producto de una construcción social, histórica y contextualmente situada, en torno a la cual se propician tanto mecanismos de identificación⁹ y pertenencia como de diferenciación y exclusión,

⁹ Stuart Hall (2011) señala con razón que en el lenguaje común la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características com-

su construcción está asociada a la existencia, real o simbólica, de la alteridad, y por tanto a procesos de contrastación, valoración e interacción entre individuos que pertenecen a colectivos que se perciben y se construyen como diferentes, lo que genera, además, procesos de heterorreconocimiento,¹⁰ necesarios para organizar y normar las interacciones sociales entre los que, por imposición o por convencimiento, se consideran afines o diferentes.

Y si bien todas las identidades colectivas, como las identidades individuales, son construcciones subjetivas en las que se asocian determinadas representaciones sociales con actos de comunicación, de interacción y de reconocimiento social, hay autores que señalan la necesidad de establecer diferencias por lo menos entre dos tipos de identidades colectivas: entre las *identidades por pertenencia directa*, que implican procesos de auto y heteroadscripción, de auto y heterorreconocimiento, y sentido de lealtad y pertenencia a identidades colectivas visibles, constatables y perceptibles en el entorno inmediato; y aquellas otras que son *identidades asignadas* a los individuos por referencia a comunidades imaginarias, envolventes y dotadas de cuerpos místicos; es decir que son imaginarias, invisibles y anónimas, a las cuales el individuo se autoadscribe, o es inscrito, por transferencia analógica y por su relación con un pasado y una historia que puede ser mítica e inmemorial.¹¹

partidas con otra persona o grupo, y que es sobre ese vallado natural que se construye la solidaridad y la lealtad. En contraposición a esa definición “naturalista”, considera que el enfoque discursivo ve la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado, en donde siempre es posible ganarla, perderla, lo mismo que sostenerla o abandonarla, por lo cual ésta es condicional y se afina en la contingencia.

¹⁰ La necesidad del contraste, y de la alteridad, en la construcción identitaria, así como la importancia de elaborar fronteras —mediante la selección de ciertos elementos culturales emblemáticos— para organizar las diferencias sociales, fue desarrollada por Barth (1976), y asumida por una gran cantidad de autores, como característica de la formación sólo de las identidades étnicas. Aquí, sin embargo, se considera que el contraste, para establecer la pertenencia y la otredad, está presente en la construcción de cualquier tipo de identidad social, por lo cual el carácter de ser étnicas, que se asigna sólo a ciertas identidades, se establece cuando las relaciones entre colectivos —real o imaginariamente distintos— son asimétricas, y se construye y se reelabora la diferencia cultural para imponer y justificar las relaciones de dominación de uno de esos colectivo sobre el otro; proceso de etnicización (o etnización) mediante el cual el dominante minoriza e inferioriza al dominado, empleando como argumento sus peculiaridades históricas, culturales e identitarias.

¹¹ Por ejemplo, Giménez, 2009b.

Aplicando el ordenamiento anterior a Yaxcabá, a las *identidades por pertenencia directa* les corresponderían las identidades colectivas construidas sobre referentes cercanos e identificables (como ser de Yaxcabá, pero también ser milpero, mayero, maya, indio macehual o vecino), mientras que a las *identidades asignadas* les corresponderían las que trascienden lo cercano y tangible (como ser yucateco y ser mexicano). Sin embargo, varias de las que podrían considerarse identidades colectivas de pertenencia directa, ahora perceptibles y constatables como dimensiones identitarias de los habitantes de Yaxcabá, inicialmente fueron impuestas desde el poder, por lo que están fuertemente influidas por imaginarios, y aun ordenamientos sociales, propios de las identidades colectivas consideradas asignadas, particularmente de las derivadas del sistema interétnico y de la identidad nacional, si bien es cierto que ahora han sido internalizadas hasta ser de autoadscripción.

Por lo anterior, desde la información histórica y empírica, se advierte que la construcción y la reproducción de las identidades colectivas de uno y otro tipo no se presentan de forma pura y, por el contrario, se influyen, se retroalimentan, o incluso se repelen, creándose en los individuos que las asumen como dimensiones de su identidad personal, actos tanto de complementariedad como de conflicto. Debido a esto, para el caso de estudio, se considera más adecuado hacer una clasificación de identidades colectivas que tome como eje la adscripción de los yaxcabeños a comunidades de identidad que éstos consideran locales o no locales, con las consecuentes interacciones entre unas y otras. Tener claro que en un mismo individuo coexisten múltiples dimensiones identitarias permite comprender, por una parte, las contradicciones que puede haber entre su pertenencia y su lealtad a una o a varias de ellas; y por otro, advertir cuáles de ellas se activan, se negocian o se rechazan, según los contextos de interacción y los intereses puestos en juego en un momento dado, ya sea para fines de diferenciación, sobrevivencia, confrontación, alianza y hasta de negociación con otros actores sociales.

Aceptar que en un mismo espacio social persisten diversas identidades colectivas, e identificar las relaciones de poder y asimetría que existen entre los individuos que las asumen o las rechazan es, en todo caso, el punto de referencia sustancial para comprender la dinámica existente tanto entre los individuos como entre los grupos que reivindican o rechazan la existencia de tales identidades colectivas, y en esa medida

CUADRO 1
IDENTIDADES COLECTIVAS POR PERTENENCIA

<i>Comunidades locales (inicialmente heterodenominaciones y ahora también de autoadscripción)</i>	<i>Comunidades no locales (heteroadscripciones inicialmente asignadas e impuestas)</i>
<i>Por diferenciación étnica</i>	<i>Por diferenciación étnica</i>
Indio macehual (en uso actual)	Indio macehual (en desuso regionalmente)
Vecino español (en uso actual)	Vecino español (en desuso regionalmente)
Maya (en proceso de arraigo)	Maya (creada en ámbitos académicos, políticos y turísticos, en creciente apogeo)
<i>Por elementos diacríticos</i>	<i>Por elementos diacríticos</i>
Milpero	Milpero (por actividad regional)
Mayero	Mayero
Mestiza (en decremento como uso cotidiano; en incremento como folclórico)	Mestiza (perspectiva folclórica en aumento)
Catrina	Catrina (en desuso regionalmente)
<i>Por lugar de nacimiento</i>	<i>Por lugar de nacimiento</i>
Yaxcabeño	
Yucateco	Yucateco
Mexicano (de reciente aceptación)	Mexicano
<i>Por derechos adquiridos</i>	<i>Por derechos adquiridos</i>
Ejidatario	Ejidatario
Indígena (no se acepta todavía)	Indígena (reforma constitucional)

identificar, por ejemplo, procesos de imposición, subordinación, destrucción, estigmatización, o de complementación y alianza, entre otros.

Explicitar los procesos mediante los cuales se gesta y se reproduce cada una de las identidades colectivas que existen en un espacio social tiene sentido, además, porque cada una de ellas incluye determinados parámetros de identificación y pertenencia para aquellos que las asumen y cuenta con sus particulares ámbitos de reproducción, sus agentes e instituciones de reproducción, e inclusive, pueden emplearse con finalidades diferentes, si bien pueden estar influidas y relacionadas entre sí. Conocer, por tanto, la dialéctica entre las formas de autodenominación identitaria y las heterodenominaciones es indispensable, ya que expresan las relaciones de poder en que se desarrollan las interacciones entre los

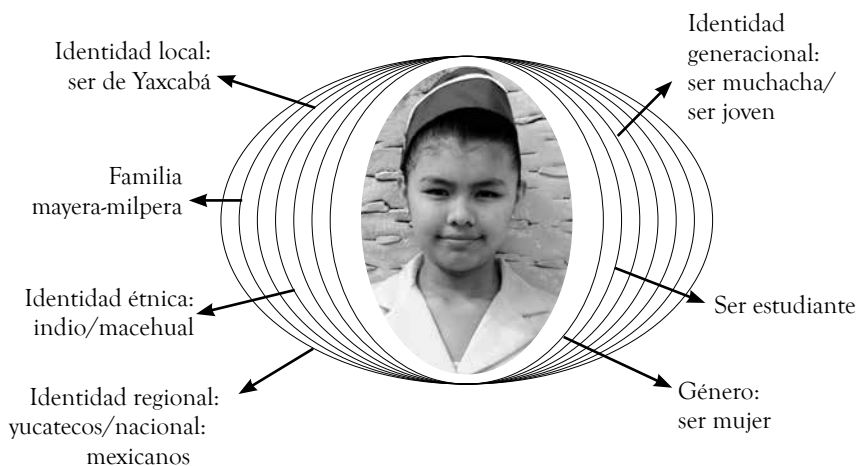


Figura 1. Identidades sociales y dimensiones identitarias en las muchachas.

grupos y las personas y, por tanto, dan cuenta de las formas particulares que cobra la lucha por las clasificaciones y las representaciones sociales. De allí la necesidad de conocer cuáles son esos diversos ámbitos de identidad y pertenencia que existen entre los individuos de una misma comunidad o región, cómo interactúan éstos en los espacios sociales según su lealtad hacia las diferentes identidades colectivas, cómo se asumen frente a los agentes e instituciones reproductoras de cada una de éstas, y cómo las diversas identidades colectivas son interiorizadas, asumidas, portadas y manejadas por los individuos que, como dimensiones de su identidad, las viven, padecen, disfrutan y recrean, en complejos procesos de interacción social.

SER DE YAXCABÁ

Una primera forma de identidad colectiva, que la población asume como dimensión de su identidad individual, por pertenencia directa a un espacio local, es la que se les otorga por su lugar de nacimiento, y que en este caso asumen los nacidos en el pueblo de Yaxcabá, como cabecera del municipio, y que excluye a los que nacieron en otros lugares, incluso a quienes nacieron en los poblados, parajes o rancherías de ese municipio. En este último caso, la población marca la diferencia señalando, por ejemplo, “Éste es de Tiholop”, o “Éste es de Libre Unión”,

mientras que los que nacieron en el poblado cabecera del municipio expresan “Yo soy de Yaxcabá”, o “Yo soy yaxcabeño”.¹²

Esta dimensión identitaria, asumida por las personas por su pertenencia y autoadscripción, de acuerdo al lugar de nacimiento, incluye ciertos atributos y derechos de los que carecen, por ejemplo, los que residen y habitan en la localidad pero que no nacieron en ella, y para lo cual han debido pedir permiso a las autoridades locales: tanto a las ejidales, si se proponen hacer uso de los recursos naturales de propiedad ejidal, como a las municipales, cuando quieren conseguir un solar y adquirir el derecho de vivir en la localidad, de modo que queden asentados legalmente sus derechos como avecindado y de ciudadanía, para ejercer sus derechos como yucateco y como mexicano (derecho al voto, a la educación y a participar en programas sociales, entre otros). Es decir que aquí, formalmente, el criterio de membresía es únicamente por el lugar de nacimiento, sin importar sexo, apellido, lengua, vestido y actividad. Sin embargo, como se verá, aunque todos hayan nacido en Yaxcabá, para sus habitantes no todos son iguales.

SER DE ORIGEN ESPAÑOL O SER INDIO MACEHUAL¹³

Una segunda forma de identidad colectiva, vigente en Yaxcabá por pertenencia directa a un espacio local, es la que ordena y clasifica a la población según su origen: es decir, serán vecinos o indios macehuales según descendan de los españoles que llegaron con la Conquista y la Colonia o de los pobladores originarios de la península de Yucatán, respectivamente; y se les reconoce por el apellido. Son de origen español, por ejemplo, los apellidos Rodríguez, Peña, Mercado, Carrillo y Maldonado, entre otros; y son de origen maya los Cuxim, Pat, Moo, Cob,

¹² Corresponde a lo que Bartolomé (1997) considera una identidad residencial.

¹³ Quintal (2005) aclara que si bien los hombres y mujeres mayas en algunas zonas de Yucatán y de Quinta Roo se reconocían como *máaseuales* (macehuales), la población yucateca nunca los nombró así. Dice, además, que la palabra macehual se considera como un nahuatlismo que llegó a Yucatán con los españoles, aunque Peter Kervik, en su libro *Las categorías sociales de Yucatán* (1995) dice, citando a Roys, que la palabra *masewal* es un término derivado de la palabra nahua *macehualli*, que antes de la Conquista se refería a la gente pobre, los plebeyos, quienes estaban obligados a pagar tributo y no podían desempeñar cargos públicos o políticos. Haría falta un estudio histórico más profundo, en todo caso, para conocer cómo y por quiénes fue que la población de varias regiones llegó a ser nombrada y a autorreconocerse de esa manera.

Cuxim, Dzul, Balam, Pakab y Pech, entre otros. Se trata, entonces, de la existencia de una dupla de identidades colectivas, dependientes una de otra pero simultáneamente excluyentes, producto de un añejo sistema interétnico colonial, que organizó las diferencias sociales entre los yaxcabeños según su origen, en españoles e indios, y que sigue vigente, a pesar de que se supondría superado por el pensamiento liberal e igualitario del México independiente, así como por el pensamiento neoliberal que acompaña la globalización.

En Yaxcabá, entonces, la clave para la clasificación, y la auto y la heteroadscripción de los individuos y familias a cada tipo de identidad colectiva es tener “un buen apellido” si es español, o “un mal apellido” si es maya, lo cual se considera un factor importante para decidir un buen o un mal matrimonio. De ello da cuenta el siguiente diálogo enablado con doña Cuca Maldonado Peña, una mujer de 80 años, piel blanca, ojos claros y con apellido español:

—¿Y aquí se usa la palabra *macehualob*?

—Sí. Los macehuales son indios.

—¿Hay aquí en Yaxcabá?

—Sí, aquí hay indio macehual. Pero ya la gente despertó ya, ya agarró otro tipo de educación... El macehual es indio. Es como Chan, este, como Tum. Hay muchos apellidos que son apellidos de macehuales, indios. Entonces los apellidos buenos son como el apellido que tenemos nosotros... Hay muchos de ese Xich, de este ¿cómo se llaman? Balam... son apellidos indios. Ahorita, fíjese, que ahorita, los indios se casan con los vecinos. Vecinos les decimos a los de apellidos buenos. “Se casó con un vecino”, dicen, “Se casó con buen apellido”.

—¿Antes no era así?

—De antes no. De antes no era así. De antes no dejaban que se case una de apellido indio, con un apellido bueno. Ahora, si el primer apellido es bueno, entonces se puede buscar un apellido malo, este, digo, un apellido indio. Entonces se casa el de apellido bueno con el malo y no le hace. Tiene el apellido indio pero no le hace porque el día que tenga hijos el primer apellido, el del papá, que es apellido bueno, ese va a ir, y el otro apellido lo lleva también, así, pero ya se va perdiendo.

—Pero ahora ¿las familias todavía se fijan en eso para casarse?

—Sí, sí se fijan mucho. Antes, sí se fijaban más. “Oye no quiero que te cases con él, porque él es indio y tú ¿oíste qué apellido tienes?” (Noviembre de 2007.)

El testimonio anterior deja ver que en Yaxcabá persiste la forma de denominar como vecinos a las personas que se consideran de origen español y que antaño llegaron a establecerse en este poblado, que alguna vez fue parte de una república de indios, y se diferencian de los actuales *avecindados*, que son gentes generalmente de *rancherías* o pueblos aledaños que piden permiso para asentarse en el poblado de Yaxcabá. Además de que cada vez hay más personas, como los maestros o técnicos de diversas instituciones, que buscan vivir en este pueblo y cuyo carácter también es de *avecindados*. En este lugar, por tanto, la memoria colectiva no consiga lo señalado por Barabás (1979) y Bartolomé (1988), quienes explican que en los pueblos y villas se denominaba vecinos a los *dzules* o señores, lo mismo que a los mestizos e indios pacíficos, es decir a los no mayas, en razón de su pacifismo y su aculturación, con la finalidad de diferenciarlos de los mayas.

Al respecto Quintal (2005) señala que durante el siglo XVIII la población en Yucatán estuvo dividida en indios y vecinos. Este último término incluía a los blancos y a toda la población no indígena de los pueblos, villas y ciudades, mientras que los indios a su vez estaban divididos entre los que vivían en los pueblos y los de las haciendas. Una referencia a esta forma de denominación la encontramos todavía para el siglo XIX en John Llyod Stephens, quien explica: “El plan para reducir a Yucatán fue enviar un corto número de españoles, que eran llamados *vecinos* (nombre usado hasta hoy para designar la población blanca), a las villas y pueblos de los indios de donde se juzgaba conveniente establecer colonias” (las cursivas son del original, Stephens, 2003: 203).

Según su descripción de lo que era Yucatán en 1841, para Stephens eran vecinos también los habitantes de los pueblos de españoles, de modo que al describir Ticul indica que:

Como casi todos los pueblos españoles, está trazado con sus plazas y calles que se cortan en ángulos rectos; y Ticul era notable entre los de Yucatán por sus casas de piedra. Éstas se veían en la plaza y calles adyacentes; más allá, y prolongándose hasta una milla en todas direcciones, estaban las chozas de indios. Esas chozas eran generalmente rípiadas, cercadas de piedras y ocultas en un verdadero bosque, según lo espeso de la arboleda. La población sería de cinco mil habitantes, de los cuales habría unas trescientas familias de *vecinos*, o gente blanca, y el resto era de indios (cursivas en el original, Stephens, 2003: 197).

Retornando a Yaxcabá, el testimonio brindado por doña Cuca Maldonado Peña demuestra que junto a la de vecinos persiste aún la denominación de indio macehual para nombrar a los “otros”, que ocupan una posición social inferior.¹⁴ Y, aunque en la actualidad no es muy bien visto hablar de este tema, en voz baja los habitantes de apellido español se atreven a reafirmar tales diferencias y hacerlas valer, sobre todo para censurar a quienes violentan la regla y se casan con los que tienen “un apellido malo”. Eso es evidente en las palabras que dice la misma mujer al explicar el valor de los apellidos:

—[Por ejemplo] esa señora que salió ahorita, doña María, una de sus hijas viene aquí y me dice: “¡Ay doña Cuca! No me gusta decir mi apellido!”, “¿Por qué, por qué no te gusta? ¿Qué tiene?”. Es que ella es May, su mamá es Mercado —me explica doña Cuca—. Y [la muchacha] le dice a su mamá: “¡Ay mamá! ¿Por qué te casaste con mi papá? ¿Por qué te enamoraste de mi papá? Y no con otros como es Mercado, ¿por qué no te casaste con otro que sea de tu mismo apellido? Ese mi papá es macehual, es May”. Es que May es macehual y ella (la mamá) es vecina. Vecina de buen apellido. Es vecina, buen apellido, ella es Mercado; y sus hijos son May Mercado; primero va May y después Mercado... Ahí cayó y se acabó. Se perdió su apellido para siempre, para siempre... Sí, claro que sí. Y así... hay muchas muchachas ahorita, que hasta se escapan, van atrás de él, de un Pool, que no es de buena familia, no es vecino. O sea, no es apellido bueno, y hacen así.

—¡Ah! Pues yo no sabía que seguía importando eso de los apellidos...

—Ah sí, acá así de antes muchos decían: “No quiero que te cases con ese fulano”, “¿Por qué?”, “Porque su apellido, su apellido es indio lo que tiene, y tú eres quien eres”. Hay [ahora] unas que no quieren y se casan con un indio, y su apellido de ella para nada valió. Como tiene hijos, su apellido del varón ese va a ir, y después el segundo apellido, de la mujer, ese va ir también pero su apellido ya se perdió para siempre. (Noviembre de 2007.)

¹⁴ En este punto, los yaxcabeños tampoco se ajustan exactamente a lo reportado por Barabás (1979) y Bartolomé (1988), quienes dicen que la denominación indio macehual se aplica a los descendientes de aquellos mayas que si bien no se plegaron masivamente a la Guerra de Castas pudieron mantener cierta independencia respecto al sector dominante, y consignan como “macehuales rebeldes” a quienes participaron activamente en esa guerra y se refugiaron en Quintana Roo bajo un sistema teocrático-militar.

Es decir, que ahora, más que antes, se realizan matrimonios entre los que llevan un “buen” y un “mal” apellido, pero éstos son vistos con recelo ya que los de buen apellido “bajan” al casarse con uno de apellido “malo”. Lo cual redundaría en las relaciones familiares, puesto que los de apellido español que se casan con uno que no lo es tensan las relaciones con su grupo familiar, hasta el punto en que puede presentarse la ruptura. Además de que el miembro considerado ajeno no encuentra en su parentela política el apoyo, la solidaridad y las redes que hubiera tenido en el caso de haberse casado con uno de origen similar. Por ello es posible encontrar personas de apellido español en mala posición social, al haberse casado fuera de la norma social.

La denominación de vecino, que se distingue y se aparta de la de indio macehual, contiene, además, elementos de las percepciones y las valoraciones propias del sistema interétnico en el que se generaron tales identidades colectivas, y mediante las cuales se le atribuye al yaxcabeño inferior rasgos negativos y peyorativos. El testimonio siguiente abunda en ese aspecto y fue hecho por don Benito, con apellido español, y con casi setenta años de edad:

Es que de antes había una idea de los grandes de antes, que no te dejan casar ni con un Chan, ni con un Pech, ni con ningún otro, con un Ná. Entonces de antes, los antiguos, procuraban que se casen con un Peña, con un Navarrete, con un Carrillo, con un Domínguez, puro nombre español. Porque el español cuando vino aquí fue el que amestizó a esta gente. Los cruzó, porque vivieron con las indias, así, vivieron. Primero Hernán Cortés vivió con la Malinche, se cruzó y así, así. Pero el tiempo corrió, entonces, ahora ya no reparan de apellidos. De antes, hoy no. De antes si su hija es Carrillo y ella se casa con un Moo, con un Chan, con un Cuxim, en fin, con aquella raza, se cruza. Ya cuando veas a sus nietos feos, y todo eso, es porque vienen de aquella raza. De antes no. Cuando dos razas son españolas, de raza español, hasta los hijos salen bonitos. (Noviembre de 2007.)

Nuevamente en este testimonio está presente, con cierta nostalgia por el pasado, la referencia a la flexibilización de la norma que si no prohíbe, si limita el matrimonio entre personas con apellidos “buenos” y “malos”, pero además contiene la idea de que el mestizaje entre diferentes razas produce “nietos feos”, lo que es algo a tomarse en cuenta para un matrimonio de ese tipo.

Romper con la regla y que alguien de apellido español se case con alguien de apellido maya no es, sin embargo, algo reciente, y se ha hecho desde que se recuerda, aunque quienes lo hacen enfrentan dificultades. Uno de esos casos lo relata don Cipriano Tuyub Chimay, un milpero de 66 años, que nació en un poblado cercano a Yaxcabá, y quien, cuando tenía 19 años, se atrevió a pedir la mano de una jovencita de “buenos” apellidos de Yaxcabá. Él, como se acostumbra, pidió hablar con el papá de la muchacha para pedirle permiso de ser su novio, y entrar a la casa paterna para visitarla y platicar. Esto fue lo que pasó:

—pues yo le dije que no quería verla en la calle. Entonces el papá me dice “cómo vas a ser novio de mi hija, si ella no es para alguien como tú. Tú eres del monte”, “Está bien”, le dije, “Ya estuvo esto”. El papá se va entonces a la plaza y yo le digo a ella que ya no la veo, que su papá no dio el permiso de que yo la visite. Pero ella se molesta y me dice “¿Acaso yo voy a hacer el gusto de mi papá? Yo ya te escogí. Si tú te caes, me caigo contigo.” “Vamos, me dice, vamos a pasear a la plaza. Vámonos, me voy contigo.” Pero yo le digo “Si ya estás decidida, dame un mes, y yo paso por ti en la puerta de tu casa.” “Sí —me dice ella—, ya quedamos.” Como ya no la veo, todos creen que ya estuvo. Y yo trabajo todo el mes, y como quedamos paso por ella. Y nos vamos caminando por la carretera de Libre Unión. ¡Cinco kilómetros! Y pasa así un carro de uno que yo conozco y lo paro y le digo “Llévame a Libre Unión”. Pero él me dice “Te estás llevando una muchacha. ¡No te llevo! ¡Te regreso para entregarla a su casa”. Pero yo le digo, “¡No! Si voy a ver a mi abuelito que está grave”. “Está bueno”, dice. Y cuando llegamos a Libre Unión le digo “Mi abuelito está grave, ¿cuánto me cobras si me llevas hasta Pisté?” Y él dice “Cien pesos”. Es mucho para ese tiempo. Pero yo le digo “Está bien”. Y de allí tomamos un camión y nos vamos hasta Puerto Juárez. Allí buscamos dónde comer y luego un hotel. Hicimos una semana. Ya después regresamos a Tixcaltuyub, con mis abuelitos. Y mi abuelito me dice “¿Y esta muchacha? ¿Ya te llevaste? Está bien, hijo, pueden quedarse”. Y allí hicimos un mes. (Noviembre de 2007.)

En el testimonio de don Cipriano se muestra la voluntad de los enamorados de estar juntos aun en contra de la voluntad del padre de la muchacha que considera que el joven “es del monte”, no sólo porque es originario de un pueblecillo cercano sino porque, ante todo, trabaja la milpa y es de apellido maya. Ante la prohibición, la joven, que está

dispuesta a “caerse con él”, es quien propone la fuga. El muchacho acepta, pero le pide esperar a que reúna el dinero necesario, y una vez que huyen buscan un lugar lejano para pasar juntos varios días y consumar el contacto sexual que hará que su unión no tenga marcha atrás.¹⁵ Es hasta después de ello que regresan al lugar de origen de Cipriano y buscan el apoyo de su abuelito, quien los alberga en su casa. En este caso, como lo explicó doña Cuca Maldonado Peña, parte del disgusto del papá es que su hija, al unirse con un hombre de apellido maya, “perderá” el apellido español cuando lleguen sus hijos.

Otro elemento que hay que observar en los testimonios anteriores es que en ellos predomina el estereotipo que asocia directamente la condición étnica con la de clase, y que tiende a homogeneizar a los que según la clasificación étnica ocupan el estrato superior y los que ocupan el estrato inferior, lo cual omite las evidencias de que a lo largo de la historia de Yaxcabá han existido diferencias en posición económica y aun social entre los que portan apellido maya, según provengan de indios caciques e indios hidalgos, o de indios del común, siendo a estos últimos a los que les corresponde la denominación de macehuales, y no a los primeros. De igual forma, se omite el hecho de que, por lo menos en el siglo XX y lo que va del XXI, entre los de apellido español existen personas que, por diferentes causas, tienen condiciones económicas y de clase inferiores a las de algunas personas con apellido maya.

En el trabajo de Domínguez (1979), por ejemplo, se da cuenta, de cómo en Yaxcabá las diferencias entre descender de indios hidalgos o de indios del común ha influido en la trayectoria política de los diversos grupos familiares con apellidos mayas, y relata el caso de un líder que

¹⁵ Este acto de fuga es equiparable a lo que en otras regiones indígenas de México se llama “robo de la novia” pero que ha sido acordado por el muchacho y la muchacha: acto que requiere ser perdonado por las familias involucradas. Por ejemplo D’Aubeterre (2000) encuentra que en San Miguel Acuexcomac, cuando los novios se fugan, o inclusive cuando no se casan por la Iglesia, se considera que el miembro masculino de la pareja “amancebada” es *ixtayerno*, por encontrarse en un estado liminal en el que es y no es yerno. Es hasta que se realiza el matrimonio por la Iglesia católica que se “pone en estado” la pareja, y por tanto la situación entra a la normalidad. Una normalidad regulada por lo que la autora llama sistema matrimonial: un armazón de principios que regula y organiza lo admisible e inadmisibles, y que comprende prácticas de noviazgo, elección de pareja, rituales, formas de residencia postmatrimonial, así como las modalidades para negociar la permanencia o la disolución de un vínculo matrimonial.

proviene de indios hidalgos que ejerció un liderazgo importante para la vida económica y política del pueblo (durante la guerra socialista y la lucha por la municipalización de Yaxcabá), lo que redundó en ciertos beneficios económicos para su grupo familiar. Este mismo autor da cuenta, además, de cómo en esas mismas coyunturas se aliaron los pobladores de origen español con los yaxcabeños de apellido maya en una lucha común en contra de los comerciantes y acaparadores del municipio vecino de Sotuta.

Por su parte, Pérez Ruiz (1983), al hacer un minucioso análisis de varios grupos familiares de apellido maya, encuentra que las diferencias (según los campesinos vengan de indios macehuales o de indios hidalgos) se expresaban, todavía durante la década de 1980, en actitudes diferenciadas frente al cambio cultural, la innovación tecnológica, la participación política y las estrategias de reproducción económica, mientras que entre los de apellido español había quienes tenían mala posición económica, generalmente por haberse casado con personas con apellidos mayas, y carecieron de los mecanismos de ayuda necesarios para enfrentar los primeros años de su vida como pareja, cuando hay más consumidores que productores en las unidades familiares de producción.

De esta manera, el poder preformativo¹⁶ que tiene el nombrar y etiquetar a un grupo como inferior desde el poder incluye que muchas de

¹⁶ Según Poutignat y Streiff-Fenart (1995), el hecho de la nominación, de nombrar al otro, en contextos de asimetría y dominación, evidencia uno de los mecanismos de la etnización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. Es decir que, en situaciones de dominación, la imposición de una etiqueta por parte del grupo dominante tiene un poder preformativo, ya que el hecho de nombrar tiene el poder de hacer existir, en la realidad y mediante diversos mecanismos sociales, a una colectividad de individuos, sin que importe que los individuos así denominados se autodenominen de otra forma, tengan otra identidad o incluso se opongan a su pertenencia a esa nueva colectividad. De esta forma, es posible, que en ciertos contextos de dominación, la definición exógena sea la única que opere, negándole a una colectividad, o a ciertos pobladores, su identidad anterior y con ello el derecho de definirse por sí mismos, o que opere la heterodenominación impuesta, en interacción y aun en oposición permanente con la autodenominación; situación que propicia la interiorización de la inferioridad y la estigmatización de la identidad propia subordinada. Hay que decir, sin embargo, que del proceso de dominación, y mediante la internacionalización de la diferencia, también es posible que emerjan grupos con identidades étnicas en donde antes había poblaciones dispersas, precisamente como sucede entre hablantes de alguna lengua que al ser etnizados y construidos como grupos terminan por configurarse como tales, emprendiendo incluso movimientos sociales de reivindicación. Es decir que, a partir de que cierta población ha asumido e interiorizado la heterodenomina-

las características que minorizan e inferiorizan al dominado sean interiorizadas (por el dominado y el dominante) como esquemas cognitivos y de percepción, valoración y acción, que contribuyen no sólo a cohesionar a los integrantes de cada grupo de familias, sino también a legitimar sus acciones, fortaleciendo en el proceso las identidades diferenciadas y justificándolas mediante representaciones sociales y estereotipos. De modo que ser “indio macehual” incluye una carga peyorativa que lo transforma en insulto para calificar los malos comportamientos, y es empleado inclusive por quienes llevan apellido maya.

Un ejemplo significativo de la interiorización de ese estereotipo lo brindó doña Margarita, una mujer de apellidos mayas, de más de noventa años, que no habla español, y quien al responder a la pregunta de quiénes son los macehuales, sin pensarlo afirmó lo siguiente:

—le dicen macehual porque no hacen las cosa bien, porque no, por ejemplo, creo que cualquier cosa que haga le sale mal, por eso le dicen macehual... Ajá, sólo a los que se portan mal. Hay señoras que no aprenden a trabajar, que no aprenden a lavar, aunque ya tienen, ya está grande así no sabe, no sabe lavar, no sabe trabajar así en su casa, no sabe lavar, no sabe barrer, no sabe su obligación... Ese es macehual, es indio porque no sabe trabajar, por eso le dicen que es muy indio, no sabe hacer nada, no sabe uno trabajar. (Noviembre de 2007.)

SER MESTIZA O SER CATRINA

En Yucatán la forma de vestir ha sido durante mucho tiempo un elemento diacrítico fundamental para marcar las diferencias e indicar la pertenencia de las personas a diferentes identidades colectivas y grupos sociales. Dentro de ese marco, el vestido se asocia a los habitantes según sean de origen español o maya. En Yaxcabá, la norma considera que son “mestizas” las mujeres que no son vecinas, que no tienen apellido español y que usan como atuendo cotidiano el hipil: un vestido blanco, con una franja bordada alrededor del cuello y otra similar en el rodete en la parte inferior del vestido, debajo del cual se pone un fondo, o fustán blanco, con una ancha tira bordada, que sobresale del hipil. En contras-

ción hecha por un grupo dominante (por ejemplo la de ser indio o indígena), ésta no sirva sólo para la dominación, sino que es posible que dicho grupo se la apropie y la resignifique como elemento valioso para la acción social en su beneficio (Pérez Ruiz, 2007).

te, son *catrinas* las mujeres que se visten con atuendos que siguen el estilo de la época, y que de acuerdo a su posición social son vecinas y tienen un origen español.

Sobre el origen del término *catrín*, o *catrina*, Bartolomé (1988) explica que dicho vocablo hace alusión a aquellos individuos que inician cambios en su identidad a partir del cambio de indumentaria, y que continúa con el cambio de apellido, el cambio de lugar de residencia y el cambio hasta de amigos y compadres, proceso que se origina con la movilidad social posrevolucionaria, que utilizó el tránsito étnico como uno de los mecanismos necesarios, no sólo para incidir en la situación económica sino también para reformular el estatus social de la sociedad.

En Yaxcabá, el planteamiento anterior se aplica únicamente a ciertos casos, pero no a todos, ya que el ser *catrina* se asocia con los vecinos y con los de apellido español, y aunque ciertas mujeres que vestían *hipil* se visten ahora de *catrinas*, eso no significa de forma mecánica e inevitable que hayan iniciado un cambio que concluirá con el abandono de su adscripción al colectivo de los indios macehuales, en primer lugar porque a pesar de su cambio de atuendo hay severas restricciones para que puedan ser consideradas como vecinas, y en segundo lugar porque tampoco implica que tales mujeres estén renunciando a otros elementos de su cultura e identidad, propios de su pertenencia a los colectivos de los *mayeros* y los *milperos* de origen maya. Y aun en los casos en que procedan a castellanizar sus apellidos, o a adoptar uno de origen español, en la memoria de los *yaxcabeños* está claro, por su genealogía, que sus apellidos “no son legítimos”, porque “no son españoles de verdad”.

En cuanto a las razones que han llevado a considerar como “mestizas” a las mujeres que usan cotidianamente el *hipil*, asociado al uso del *rebozo* que usan cruzado sobre los hombros, y con el pelo recogido en la nuca (*t'uuch*), liso y sin flequillo, Barabás (1979) y Bartolomé (1988) señalan que tienen su fundamento en el origen “biétnico” que los “mestizos finos” decían tener por descender de la desaparecida aristocracia maya. Quintal (2005), por su parte, considera que, en efecto, la sociedad colonial reconocía a blancos, mestizos e indios, y los mestizos eran los que nacían de una unión ilegítima entre un blanco y una india. Compartían con los blancos el patronímico, y con los indios el apellido de la madre y la cultura, y su vestimenta era ligeramente diferente a la de la población india, además de que tenían prohibido vivir en los pueblos

de indios. Los mestizos, racial y socialmente entendidos, eran respetados por la sociedad yucateca a finales del siglo XIX, y tenían empleos, ropa y vida diferentes de los blancos pero también de los indios, que no usaban calzado. Se desempeñaban como obreros y artesanos, y a finales del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX, tenían sus propios clubes sociales y participaban con bailes particulares durante el carnaval. Consigna que a principios del siglo XX éstos comenzaron a llamarse “mestizos finos”. Esta situación cambió, según la autora, cuando la Revolución mexicana llegó a Yucatán, en 1915, a través del socialismo impulsado por Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto, época en que la ropa de este sector mestizo fue sustituida por el overol obrero. Fue durante este periodo, además, cuando el atuendo de los mestizos se consideró como el traje regional de Yucatán, en el contexto de la política cultural impulsada por el gobierno socialista. El traje regional yucateco actual, para las mujeres, incluye el hipil de fiesta, llamado terno, acompañado de zapatillas blancas, el pelo recogido y flores en la cabeza; mientras que para los hombres incluye el pantalón blanco, la guayabera o filipina, alpargatas blancas, sombrero y sabucán.

Sobre cómo se expandió el atuendo de esta población hacia las regiones indígenas, junto a la denominación de mestizos, Quintal (2005) supone que un factor pudo haber sido el reparto de tierras a los indios, que se efectuó como consecuencia de la revolución, por el ascenso social que este hecho pudo haber significado. Aunque, basándose en Barabás (1979), considera posible que haya sido también una forma de premiar a los indios que durante la Guerra de Castas tomaron las armas contra los indios sublevados. El gobierno de Yucatán, según un decreto de 1848, citado por la autora, concedió el título de hidalgos a los “indios leales”, equiparándolos, entonces, al rango de los mestizos de sangre. Y sería de tal circunstancia, explica Quintal, que el apelativo de mestizo se extendería para toda la etnia. La generalización del etnónimo de mestizo en lugar de indio, dice, fue un hecho generalizado ya durante los años cincuenta del siglo XX. Según ella, la descripción del indígena hombre, vestido con calzón y camisa sin botones, de manta de algodón, delantal de cotín, alpargatas y sombrero de palma corresponde a los inicios del siglo XX, y éstos eran llamados “indios” por los yucatecos descendientes de los blancos y la élite meridana, en tanto que los aludidos se llamaban a sí mismos con el etnonimo de máasewales (se conserva aquí la escritura de la autora).



Madre e hija: las dos Cecílias,
Yaxcabá, 2010.
Foto: Maya Lorena.

En Yaxcabá, hasta hace algunos años, el ser mestiza y usar hipil fue un elemento diacrítico fundamental para marcar la pertenencia y las diferencias de adscripción de los individuos a grupos familiares con culturas distintas, e inclusive su forma de portarlo era importante para diferenciar la evolución de la mujeres, de modo que el hipil se acompañaba del fustán, llamado en maya *pik*¹⁷ (es el fondo que se coloca bajo el hipil), a partir de la primera menstruación.

En el Yaxcabá contemporáneo, sólo entre las mujeres mayores y algunas pocas de mediana edad se observa el uso del hipil, mientras que los hombres, en general, ya no emplean la indumentaria que los identifique étnicamente. Únicamente entre los milperos mayores de 50 años se pueden observar las sandalias llamadas “pata de gallo”, así como el uso del sombrero tejido, y sólo algunos hombres muy ancianos, o de las rancherías más alejadas, portan el delantal o cotín. En general los yaxcabeños jóvenes prefieren usar ropa contemporánea, que incluye tenis o botas y cachucha. Entre los que son trabajadores migrantes, su atu-

¹⁷ Término referenciado por Quintal Avilés (2005).

do se asemeja al de los cholos de la frontera norte de México: pantaloncillos holgados, a media pantorrilla, camisetas amplias, tenis y cachucha.

De esta forma, en la actualidad un buen número de mujeres que antes lo empleaban para distinguirse social y culturalmente lo han abandonado tornándose “catrinas” por su manera de vestir.¹⁸ Además, se presenta la situación contraria, y algunas mujeres de apellido español usan hipil y se visten de “mestizas” por comodidad o por gusto. Y son estas últimas las que presumen de tener los hipiles de mayor calidad.

Doña Cuca Maldonado Peña durante la entrevista lo expresa de la manera siguiente:

—¿Es lo mismo macehual que mestiza?

—Bueno de antes decían a los mestizos que son macehual, pero ya no porque hay mestizas, muchas mestizas que son de buen apellido, muchas son de buen apellido.

—¿O sea que ser mestizo no tiene que ver con el apellido?

—No, no tiene que ver.

—¿Con qué tiene que ver entonces?

—¡Ah! Bueno. Este, de por sí hay a quien le decían mestizos, mestizos a los yucatecos porque usan alpargatas, y pantalón de mestizo así, como ahora se viste de pantalón, y se visten bien cuando se visten de macehual completo. Se visten ahora los jóvenes, aunque llevan el apellido así que García, que es buen apellido, que González, Díaz, o este... ¿cómo se llama?, el apellido Dorantes, son buenos apellidos, y hay que siempre son mestizos, sí. Se ponen pantalón de mestizos, pero son de buen apellido. Ahora, de antes no. De antes no, de antes se decía: “No te cases con este muchacho, es un pobre mestizo”, “No le hace, tiene buen apellido”. Sí. Está bien si tiene buen apellido. A veces uno es García, y no le hace. Él es mestizo por la ropa que lleva, y es un mestizo, pero lleva un buen apellido, y es el que vale.

—Y ¿quiénes son las catrinas?

—Las catrinas son como nosotros... Sí, sí, hay mucho, hay mucho acá en Yaxcabá, hay muchos que son catrinas.

—Pero entonces ¿tiene algo que ver con que se hable maya o no?

¹⁸ Quintal recupera el análisis de Hansen y Bastarrachea, 1984, en el que se indica que el término catrín llegó a Yucatán durante el gobierno constitucional de Salvador Alvarado, y acepta junto con ellos que en la actualidad: “Nadie se llama a sí mismo catrín o catrina” (Quinta Avilés, 2005: 312). En Yaxcabá, sin embargo, el apelativo de catrina es de uso corriente.

—No, no tiene que ver, porque ahorita muchas mestizas hablan castellano. Sí, por ejemplo, esas muchachas que están vendiendo aquí, hay una que es de apellido, este... ¿cómo se llama ese muchacho?... Benito, este Benito, ...su hija que está aquí, es catrina, de vestidos tiene, y es de apellido indio lo que tiene. Por eso no tiene que ver la vestidura con el apellido. Ahorita muchos, muchos mestizos, mestizas saben el castellano, y muchas catrinas también siempre saben la maya y también saben el castellano... Y por eso por eso no tiene nada que ver. El apellido es el que hay que perseguir, que se case uno con un hombre de buen apellido. Sí, claro que sí... (Noviembre de 2007.)

En la explicación que brinda doña Cuca, hay varios elementos que hay que analizar: el primero es el hecho de que en la actualidad para la fiesta patronal de Yaxcabá, es usual que el día de la vaquería los hombres y las mujeres que participan en el baile de jarana porten el traje regional de mestizo, sin importar el apellido o su forma usual de vestir: terno para las mujeres y pantalón blanco, guayabera y alpargatas para los hombres. De allí que haga referencia a los jóvenes actuales de buen apellido, que pueden vestirse de mestizos para la ocasión, sin que ese sea su atuendo cotidiano, y sin que tenga alguna connotación étnica. El segundo elemento es que en la parte en la que se refiere al matrimonio “de antes” menciona que hay mestizos que tienen un buen apellido, lo que significa que hubo una época en que el atuendo mestizo era llevado cotidianamente por gente de “buen apellido”, o sea que podía haber “mestizos” con apellido español, y aunque no aclara las razones del hecho (si se trataba en efecto de mestizos de sangre, o eran mestizos sólo por la forma de vestir), lo que enfatiza como determinante para darle un buen valor social a esa persona, y aceptar emparentar con él, continúa siendo que tenga un apellido “bueno”. El tercer elemento es el hecho de que a pesar de que alguien se vista como catrina o como mestiza, lo que importa en Yaxcabá, para marcar las diferencias y el valor de las personas, continúa siendo el apellido, de modo que sobre las genealogías y sobre la dinámica de los apellidos se coloca la atención, inclusive para descubrir cuando alguien que tiene apellido maya se lo cambia por otro que es español, con el ingenuo propósito de ascender socialmente. En esos casos es usual que se diga, por ejemplo: “Fulano se apellida Sánchez, pero ese apellido no es de verdad. No es de sangre”.

El debilitamiento del valor del hipil como elemento diacrítico en Yaxcabá, como puede verse, tiene varias razones, entre las que destacan,

por una parte, la decisión de algunas mujeres de origen maya de cambiar su atuendo y, por el otro, el hecho de que el hipil en Yucatán sea considerado traje típico. Y si bien hasta ahora todavía hay un número significativo de mujeres que en Yaxcabá usan el hipil cotidianamente, abandonarlo como ropa de todos los días es lo común entre las mujeres jóvenes, principalmente entre las que, además, son estudiantes o salen a trabajar a centros urbanos y turísticos.

La preferencia por usar el uniforme escolar y por vestirse de catrina la explica de la siguiente manera Antonio Ek Balam, un profesor del bachillerato que nació en un poblado cercano a Mérida:

—Veo que todos los estudiantes llevan uniforme, ¿por decisión de quién?, ¿quién decide que se use uniforme o no?

—Es por decisión de los padres de familia: se hace una reunión, o sea, antes de que inicien las clases, se lleva a cabo una reunión con los padres de familia y se les plantea ¿no?, qué posibilidad puede haber de que se compren los uniformes; y ya la mayoría decide, porque los uniformes no son obligatorios... Según comentan [los padres] de que al tener uniforme pues puedes tener dos uniformes, y hasta los puedes usar toda la semana ¿no? En cambio si vas a utilizar otro tipo de ropa, no. Pues entonces ahí todos los días tienes que cambiar de ropa, ¿no?, ¿para que no vean que la misma ropa llevas! ¿No? Es la diferencia que hay, porque si es uniforme saben que, bueno, se conoce que es uniforme; y si tienes uno, pues llegas, si está sucio, lo lavas, se seca y lo puedes llevar al día siguiente ¿no? Pero si es una ropa así, que si ven que todo el tiempo ésa llevas y no es uniforme, entonces ya los demás, los otros alumnos, pues ya, hasta te empiezan a ver ¿no? y dirán: “Yo creo que éste no tiene otra ropa”.

—¿Tú conoces algún caso, de alguna muchacha, que se haya casado y que haya pasado de usar el uniforme a usar hipil?

—No, ninguna... Mantienen el vestido. Sí, porque lo que he visto también es de que aquí en la comunidad platican que sale más barato ¿sí?, vestir así con ropa, en forma de catrín, ¿no?, en comparación de vestir como mestizo. Porque un hipil ahora se viene cotizando como en 400, 500 pesos, y una ropa para catrín, catrina, pues ¿qué será? en Mérida te puedes conseguir una blusa en 50, 60 pesos, una falda o un pantalón en 60, 70 pesos ¿no? ¿Te sale más económico el vestido!, sí. Sale más económico el vestido que el hipil. (Noviembre de 2004.)

El testimonio del joven profesor alude a varios temas importantes: primero, que el uso del uniforme es una opción decidida por los padres y no impuesta por el sistema escolar; segundo, que se prefiere porque permite que el estudiante sin recursos económico no sea mal visto y no sea criticado porque “no tiene otra ropa”. Es decir, que se pretende que el uniforme iguale a los estudiantes, o por lo menos trata de evitar que sean evidentes las diferencias económica y de origen entre sus familias, y tres, que paradójicamente el vestirse de catrina es más barato que si se pretendiera usar hipil. Este último elemento deja ver una contradicción con el imaginario, o la representación social, que asocia el uso del hipil con la pobreza y el uso de la ropa catrina con la buena posición económica, y que tiene como trasfondo la asociación: indios macehuales-pobres-mestizos y españoles-vecinos-catrines.

En el marco de los nuevos significados que acompañan el uso del hipil, en Yaxcabá, como se ha dicho antes, existen mujeres de apellido español que usan hipil (aunque sin usar el rebozo ni la forma del peinado típico de las mestizas), ya sea por comodidad —al ser más fresco que la ropa de fibras sintéticas, así como por orgullo regional— o por gusto. Este último relacionado con la preferencia que tienen hacia los hipiles y los ternos hechos con el estilo local, para reafirmar el apego y la lealtad de estas mujeres a dos de sus identidades: ser yaxcabeñas y ser yucatecas.

Dos casos ejemplifican el sentido que tiene ahora usar la ropa “típica” de Yucatán: el de una mujer comerciante de apellido español que tiene una valiosa colección de hipiles de gran calidad, inaccesibles, por su costo, para muchas de las mujeres de Yaxcabá; y el de los niños y niñas de kínder y primaria que en los desfiles patrios se visten de mestizos. En ambos se trata de reafirmar su pertenencia a la identidad colectiva yucateca, y no alude a la significación que tuvo antes para marcar las diferencias respecto del origen social y étnico del portador.

Con lo dicho hasta aquí, puede afirmarse que en la actualidad, en Yaxcabá el uso del hipil se ha debilitado como un elemento diacrítico para identificar y marcar la pertenencia de una mujer a un grupo distinto étnicamente. Esto no significa que haya dejado de existir el sistema interétnico que generó la diferencia entre los yaxcabeños, con su carga particular de percepciones y valoraciones; sólo que ahora, ante el abandono del hipil por un gran número de mujeres, y ante los cambios de uso y de significados de esta prenda de vestir, dicha distinción se sigue

expresando mediante otros elementos, como el apellido. Respecto del estereotipo que asocia al hipil con la pobreza y a la ropa catrina con la riqueza, si bien continúa vigente, los hechos lo contradicen, sobre todo cuando el terno, como hipil de lujo, de un costo muy elevado, se usa como traje regional típico de las yucatecas, así como para las fiestas patronales locales,¹⁹ sin estar asociado a uno u otro apellido.

En el caso de los hombres, éstos también portan el traje de mestizo —pantalón, guayabera y alpargatas blancas, sabucán, más el sombrero tejido “típico” de Yucatán— para las festividades en las que se baila jarana, con un sentido similar al que se ha explicado para las mujeres: reafirmar que asumen en su identidad su pertenencia a dos identidades colectivas, a la yaxcabeña y a la yucateca.

SER MILPERO

Otra identidad colectiva, por pertenencia directa a lo local, que emplean los pobladores de Yaxcabá para diferenciarse entre sí es la de si son o no milperos. Desde una lectura inicial esta clasificación supone una relación directa con el hecho empírico de que los miembros de las familias hagan o no hagan milpa, por lo que fácilmente podría considerarse una “identidad de rol”, sólo como un atributo particularizante (Giménez, 2007), y de un orden inferior a la de ser mexicano, ser maya o ser yucateco. Sin embargo, establecer quién es o no es milpero no es sencillo, al tratarse de un ámbito de pertenencia sustantivo para la organización de las relaciones entre los yaxcabeños y sus diferencias étnicas; ya que si bien se relaciona con la producción de maíz, bajo el sistema tradicional fundamentado en la roza-tumba-quema, incluye otros componentes asociados a un conjunto de concepciones, prácticas rituales, y de comportamiento social, relacionados con la cultura maya, lo que trascienden el hecho, en sí, de que un hombre, o una familia, produzca maíz.

¹⁹ Durante al año 2010, durante la fiesta de la Cabeza de Cochino (realizada el 25 de diciembre en honor al nacimiento del niño Jesús), se observó que ha surgido en Yaxcabá un grupo de jóvenes de origen maya que son “bailadores de jarana” y que se están profesionalizando para amenizar las fiestas locales, como la patronal, las asociadas con el carnaval o con el nacimiento del niño Jesús. En esos eventos es común que las mujeres y los hombres se vistán de mestizos para bailar jarana. En este caso, sin embargo, se trata de una especie de folclorización, producto de las políticas yucatecas de fomento al turismo. En un video colocado en YouTube, del programa Buenos Días Yucatán, se promueve el turismo en Yaxcabá, y al inicio bailan esos jóvenes y se les presenta como integrantes de un “grupo folclórico”.

En este marco son milperos aquellos que producen maíz y cultivos asociados dentro del complejo cultural y cosmogónico de origen prehispánico llamado milpa, con lo cual esta dimensión identitaria tendría que estar vigente únicamente en los campesinos de apellidos mayas. Sin embargo, por la historia local, es posible que un productor yaxcabeño con apellidos españoles haga milpa, se autorreconozca como milpero, y sea reconocido como tal en el contexto de la dinámica ejidal, cuando participa de ciertos rituales asociados con la milpa y el monte y, sobre todo, frente a las autoridades gubernamentales y los visitantes externos, en los que cobra vigencia su adscripción al colectivo ejidal. Carácter que no se le otorga si se trata de señalar las diferencias entre ese productor de apellido español y de origen maya, para fines de convivencia social o matrimoniales, o incluso para dirimir proyectos futuros en relación con el uso de la tierra y los espacios territoriales colectivos.

En este contexto, ¿es empíricamente demostrable que existen diferencias de concepción, en torno a la milpa, entre los productores de apellido maya y los de apellido español? ¿Hasta dónde esas diferencias son producto de los estereotipos interiorizados por los sujetos? ¿Y cómo se relacionan los estereotipos étnicos con otros elementos de diferencia-



Don Dol, milpero, 1980. Foto: Maya Lorena.

ción social, como los de clase? Para encontrar respuestas hay que avanzar en el análisis paso a paso.

Para empezar, hay que reiterar que hacer milpa es algo más que producir maíz y cultivos asociados, ya que es una forma de producción, que bajo ciertos procesos tecnológicos y prácticas sociales, expresa cierta concepción del mundo y de la vida, y que incluye una peculiar forma de relación entre el hombre, la naturaleza y los seres sobrenaturales que pueblan el mundo y el inframundo. Y en Yaxcabá, sembrar maíz dentro de un mismo sistema tecnológico es algo que han hecho por lo menos durante los últimos 500 años, no sólo los pobladores de apellido maya, sino también los vecinos con apellido español; estos últimos, haciendo uso de las tierras ejidales, así como de las propiedades privadas aledañas a Yaxcabá, en ranchos en los que, además, es común que se tenga ganado vacuno y ahora colmenas de abejas de *Apis mellífera*, especie no nativa.

Si se analiza el proceso de producción, desde el punto de vista estrictamente tecnológico, todos emplean el mismo sistema: se selecciona un terreno de selva, llamado aquí monte, se tumba, se quema (ahora con fuertes restricciones impuestas desde el gobierno estatal a causa del calentamiento global), se siembra, se deshierba, se dobla y se cosecha; con algunas variaciones en la cantidad y diversidad de los cultivos asociados al maíz, ya que pueden sembrarse en sitios donde hay diferentes calidades de suelo, y por tanto condiciones distintas de fertilidad, además de que pueden sembrarse extensiones diferentes, de acuerdo con las posibilidades económicas y de mano de obra de los productores. El uso de herbicidas, de fertilizantes, o de semillas híbridas, son actividades de introducción reciente (desde finales de la década de 1970 y principios de la de 1980), y complementarias, que no modifican sustancialmente el sistema. Una vez levantada la cosecha, el terreno se deja descansar, por varios años, antes de volver a iniciar el ciclo de roza, tumba y quema.

En términos de la perturbación de la vegetación, inclusive, para todos los productores hay secuencias definidas, según se trate de producciones cíclicas, como sucede con el maíz, el frijol, la calabaza y las hortalizas, o se trate de la siembra de especies perennes como los frutales, que no permiten la recuperación de la selva, ni en los huertos familiares ni en las parcelas.

Una variación en la secuencia de la rotación de los terrenos que sí es significativa es cuando se siembra maíz en ranchos, como una etapa asociada al desmonte, para después introducir en el terreno que fue de milpa, pastos y después ganado. A pesar de que durante mucho tiempo hacer milpa dentro de los ranchos privados con montes altos (o sea con mayor tiempo de descanso) permitía realizar el sistema de roza, tumba y quema en su forma tecnológica “más pura” (suelos de mayor fertilidad que no requieren fertilizantes ni herbicidas, pues hay mayor fertilidad y menos arvenses), por lo menos quien esto escribe nunca ha escuchado que a un rancharo que siembra maíz, a pesar de que lo haga en la primera etapa siguiendo la secuencia tecnológica del sistema de milpa, se le considere “milpero”.

La búsqueda de la especificidad de “ser milpero”, de autoconcebirse y de ser considerado por otros como milpero, se traslada entonces de lo estrictamente tecnológico y del hecho de producir maíz hacia otros ámbitos.

Parte del imaginario colectivo, no sólo de Yaxcabá sino de todo Yucatán, es aceptar que hacer milpa y ser milpero forma parte de un complejo cultural y de una cosmovisión que, al provenir del mundo prehispánico, conserva muchos de sus elementos culturales y simbólicos que se expresan, por ejemplo, en el manejo y aprovechamiento integral de la diversidad biológica y de la totalidad de los recursos naturales; en organizar la producción y la cantidad de recursos naturales empleados en relación directa con las necesidades de consumo familiar y social, y con la cantidad de mano de obra disponible; en la puesta en práctica de un conjunto de rituales; así como en ciertas maneras de comprender y explicar los procesos tecnológicos y el mundo mismo. Privilegiar los policultivos, mantener la diversidad de formas para aprovechar los recursos naturales (agrícolas, pecuarios, forestales y de recolección, entre otros), combinar la producción para el autoconsumo con otra destinada al exterior (antes para entregarla como tributo y ahora para venderla), así como pedir permiso a las deidades para tumbar los árboles y pedir lluvias, y darles gracias por las cosechas, son algunas expresiones de ello.

Lo anterior está vigente en Yaxcabá y se presenta en varias dimensiones de la vida social, entre otras, en la manera de vivir y temer al monte y a sus deidades cuando los hombres no hacen lo correcto. Dicha concepción, propia de los productores de origen maya, sin embargo, de al-

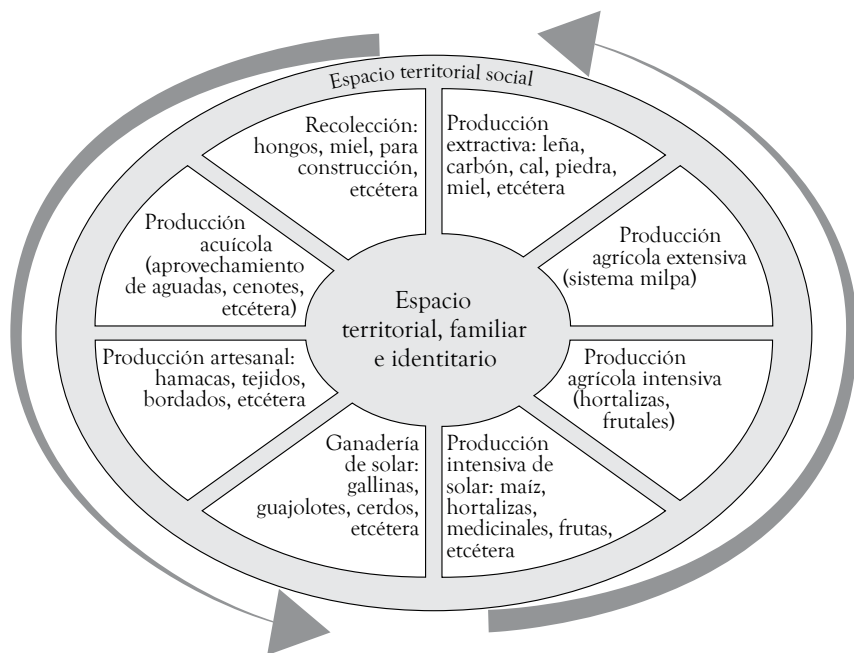


Figura 2. La milpa y los milperos. Aprovechamiento del espacio, la naturaleza y el territorio (Pérez Ruiz, 1983 y 2012).

guna manera la comparten también los productores que no tienen apellidos mayas. Un ejemplo de ello es la necesidad de pedir permiso y de ofrendar a los dueños de los venados cuando se va de cacería,²⁰ y que es ampliamente compartida por los yaxcabeños, lo mismo que las formas en que se caza.

De ello habla don Cipriano, que como ya se dijo antes tiene apellidos mayas y se considera milpero:

²⁰ Redfield y Villa Rojas (1934), reportaron que en la actualidad los mayas de Yucatán conservan la creencia de que existe un ser sobrenatural, llamado *Zip*, que tiene forma de venado, al que hay que hacerle ofrendas propiciatorias para tener éxito en la caza; se le considera como protector de los venados y sin su anuencia no se podrá cazar ninguno (pp. 117-118). Además, entre los dioses de la caza en la antigüedad, Landa incluye el llamado *Zuhuy-Zip*, cuyas ceremonias propiciatorias debían efectuarse en el mes *Zip*, nombre que ahora se da al venado sobrenatural (*apud* Villa Rojas, 1995: 103).

—Sólo escucho que me dicen: “Sí hay, sí hay de noche”. Lo que sí hay, así, de noche, pero creo que no son esa que dices la Xtabay... lo que puede ser es que sea ese alux: puros ruidos, pero nunca se ve porque pues dicen que si llegas a verlo pues si se muere uno, te va a dar calentura y no te van a curar nada. Porque es puro aire, es puro aire. Se enferma uno. Pero eso sí, los ruidos de noche, yo sí lo escucho. Como que agarra una piedra y tiras una mata: ¡paz!... al gran rato otro ¡paz!... Otro golpe de las matas. Hay veces [suenan] como el aire: ¡shhh! Así puro ruido. Eso sí, me ha tocado varias veces, pero no es para que se asuste uno, ya sabemos nosotros qué es... Dicen que es el aire, son los dueños de los venados. Dicen que sí, que los venados tienen dueños también.

—¿Y hay que darles alguna ofrenda a ellos, o no?

—Pues sí, hay veces, si vas dos veces no lo tiras, y no lo tiras. Sólo vas a pasar la noche allá, y no vienen los venados; o si vas y mal tiras “Sabes qué, pues, no sabes que tiene hecho allá en la milpa”, pues sancochas un poquito de maíz para sacab, vas allá y compras una veladora. Cuando entres dentro de la milpa prendes una vela. Esas cosas, y si existen... Sí, sí. Por eso como dicen: los venados todos tiene dueño, por eso como dicen, para que vayas y mal tiras al pobre venado, pues tiene que sufrir... Hay veces entre todo el tiempo [que pasa], lo vuelven a tirar y el vendo se cae, y [el cazador] ve que está mochito, y dicen “Ya se ve donde pasó la bala. ¡Ah! ¡Este sí lo curaron!” dice esa persona... Lo tiraron por primera vez [y se salvó]. Hay veces tiran a los venados grandes, hay veces le dio [la bala] en el cuello, porque en los venados grandes están grueso... y el hueso está duro. Ay veces sobre dos tres mecates está [el venado], lo tiras, apenas sólo traspasa la piel y la carne; cuando llegue a donde está el hueso allá se queda las balas. Pero el venado no se cae, se va. Otro tiempo, y se vuelva a caer el venado: [alguien] lo tira, y se cae, lo mata, lo empiezan a pelar, cuando empiezan a cortar la carne salen las balas... Sale la bala de antiguamente. ¡Es que a ése sí lo curaron! [Se refiere a los dueños de los venados que habitan los montes y en ocasiones curan a los venados heridos por los cazadores, cuando “mal tiran”]. (Noviembre de 2007.)

En el testimonio de don Cipriano es posible advertir su convencimiento de que existen los dueños de los venados, lo cual es evidente para él, no sólo en los ruidos, sino en el hecho de que cuando se caza un venado y se encuentran en su cuerpo las balas de un cazador anterior, significa que a éste lo han “mal tirado” con anterioridad, posiblemente alguien que no cumplió con los rituales y con el permiso que debió pedirle a los dueños de los venados, de modo que el animal herido se

escapó, para ser curado después por su dueño. Además de que está convencido de que si un cazador va de noche varias veces a la milpa (para cazar al venado que recurre a la milpa para comer retoños o a beber el agua de las pocetas) y no caza nada es porque algo se “tiene hecho allá en la milpa”. Es decir que otras personas, o cazadores, pudieron haber hecho allí prácticas indebidas, entre ellas que no le han pedido permiso a los dueños de los venados para cazarlos. En esas condiciones lo mejor es realizar las ofrendas necesarias para quedar en buenos términos con todos los seres que habitan allí, incluyendo a los aluxes, que son capaces de enfermar y matar a las personas. Algo relevante en el testimonio de don Cipriano, sin embargo, es el empleo de una tercera persona, “dicen que existen”, para evadir el hecho de que él también cree y de que él también dice; lo cual se relaciona con los estigmas que han recaído sobre los milperos, durante siglos, de que por sus creencias y prácticas son idólatras, o que en el mejor de los casos expresan su ignorancia.

Si bien el estereotipo indica que ese tipo de concepciones, como las expresadas por don Cipriano, son propias de los milperos con apellidos mayas, en los hechos las comparten también los productores que tienen apellido español, sin que sea explícito que las ceremonias las realizan en beneficio del dios cristiano, y no de las deidades mayas que habitan el monte. Lo cual indica que, a pesar de las diferencias establecidas por el sistema interétnico, los yaxcabeños han vivido procesos comunes que los han hecho compartir un sinnúmero de elementos culturales y de concepciones simbólicas, que hacen imposible distinguir dónde empieza y dónde termina la cultura propia de los de apellido español, y dónde empieza y dónde termina la cultura de los que tienen apellidos mayas.

De las similitudes que hay entre los milperos yaxcabeños, tengan apellidos mayas o españoles, y sean católicos o evangélicos, da cuenta doña Cuca Maldonado Peña.

Ella, que además de tener dos apellidos españoles y ser comerciante se asume como evangélica, explica la importancia de realizar ceremonias como la del *hetzme*k (que se realiza en niños y niñas, para marcar una etapa del ciclo de vida) y la del Ch’a Chaac (para pedir lluvias):

—No importa el apellido. Cualquier apellido que tengas, el *hetzme*k es muy necesario, es muy necesario...

—Y el Ch'a Chaac?

—¿El Ch'a Chaac? Todavía se hace aquí. Eso sí, todos los años, todos los años. Esta vez se hizo este mes de noviembre, porque ese sí cada año, cada año... Y también cuando se haga *hetzme*, se *chan* abren así sus piernitas; cuando se hace *hetzme* es que se abren sus patitas así...

—¿También participaron los de las dos iglesias?

—Sí, sí... Allá donde se haga Ch'a Chaac, ahí se juntan todos los católicos, los evangélicos. Los que son testigos de Jehová no se meten... Es otro, es otro la doctrina de ellos. De eso a nosotros nos dicen “¿Y por qué ustedes hacen esto, por qué hacen lo que los católicos?” Y yo entonces les digo: “Está bien lo que hacemos”, “Pues no. Pues no deben hacer igual. Los católicos son otros y ustedes también son otros”, “Pero estamos acostumbrados”, les digo. (Noviembre de 2007.)

En el testimonio de doña Cuca es posible observar, en primer lugar, el uso cotidiano de algunas palabras en maya, por ejemplo cuando, al referirse a la práctica de abrazar en horcajadas a los niños, dice que sus patitas “se *chan* abren” en torno al cuerpo de quien los carga. En segundo lugar, la importancia que tiene para todos los habitantes de Yaxcabá realizar el *hetzme*, puesto que es necesario para garantizar que los hombres puedan caminar y correr bien; y para que las mujeres puedan tener un buen parto. Y en tercer lugar, permite advertir cómo la necesidad de realizar el *ch'a chaac*, reúne tanto a católicos como a evangélicos que realizan esas prácticas con el argumento de que “estamos acostumbrados”, a pesar de que son cuestionados por los testigos de Jehová.

Si a lo anterior se agrega el hecho de que persiste la práctica de dar gracias por la cosecha en los altares domésticos, en la milpa y en la iglesia, entre los de apellido mayas y los de apellido español, y entre los católicos tanto como entre los evangélicos,²¹ encontramos que existen concepciones y prácticas culturales comunes entre los habitantes de

²¹ En una plática que sostuve en 2011 con un productor de apellidos mayas, que ahora es miembro de la Iglesia pentecostés, me explicó que ya no participaba en ceremonias como el Ch'a Chaac, porque prefería rezarle y llevarle las primicias de su milpa, a Jesús, el dios cristiano de su templo, que era quien estaba “por arriba de todos los demás”, o sea que era “el jefe de los demás dioses”. De ese comentario se deduce que aunque pertenezca a la iglesia más radical e intolerante hacia las tradiciones mayas, persiste en él la idea de que existen varias deidades o dioses, sobre los cuales está como jefe el dios cristiano.

Yaxcabá, que contradicen el estereotipo étnico que las construye como frontera identitaria al considerarlas exclusivas de los productores que cumplen con la asociación de ser indio macehual, tener apellido maya y ser milpero.

¿Lo anterior indica que no hay diferencias culturales entre los productores de origen maya y los de origen español? Para responder tal pregunta hay que reflexionar en torno a por qué entre los habitantes de Yaxcabá persisten la adscripción de individuos y familias a identidades colectivas diferenciadas étnicamente, a pesar de los muchos elementos culturales que comparten. Para comprender lo anterior, cabe recordar que Fredrick Barth (1976) subrayó la importancia que tiene la construcción de las fronteras en la delimitación étnica, así como el papel que juegan en ello las acciones recíprocas entre grupos para la selección de los rasgos de la cultura que han de emplearse para definir las fronteras; que se establecen como producto de la interacción entre un “ellos” y un “nosotros”, entre la inclusión y la exclusión, entre la autoadscripción y la heteroadscripción. Así que sus aportes, por una parte, permiten comprender cómo los colectivos y grupos organizan, social y simbólicamente, sus diferencias; y por otra, contribuyen a explicar por qué no toda la cultura es significativa para la delimitación de las fronteras étnicas (por lo demás, permeables y cambiantes, lo mismo que los emblemas que las definen). En América Latina Cardoso de Oliveira (1992 y 1998) enfatizó, además, la importancia de atender las condiciones de desigualdad y asimetría en la construcción de las fronteras étnicas, lo que de muchas formas se acerca a las aportaciones de las perspectivas postcoloniales que apuntan a desentrañar el papel de la dominación en la construcción étnica.

Después de tales aportes ya no es posible, por tanto, equiparar mecánicamente y descriptivamente la identidad de un grupo social con su cultura: es decir, no se pueden tratar como equivalentes una identidad y una cultura, ni puede considerarse que cambios en la cultura de un grupo signifiquen cambios automáticos en la identidad de sus integrantes, ni que los cambios en la identidad de las personas originen cambios automáticos en la cultura de éstos y de su grupo. Bajo esta perspectiva es posible comprender cómo, a lo largo de más de 500 años, los pobladores de Yaxcabá han creado y recreado, no sin conflictos y contradicciones, una cultura regional que comparten en diferentes ámbitos de la vida social, a pesar de lo cual, en el imaginario colectivo existe la percepción,

expresada en prácticas sociales, de que los yaxcabeños están divididos según pertenezcan a grupos que poseen diferencias culturales significativas, y de que tales diferencias se concretan en la adscripción y la pertenencia a identidades colectivas distintas y opuestas: o son vecinos o son indios macehuales, y tienen apellidos que son españoles o de origen maya.

Una primera aproximación, entonces, es afirmar que ser milpero implica una forma de autoadcripción y de heterorreconocimiento a una identidad colectiva estigmatizada étnicamente, y que expresa las diferencias entre colectivos sociales cuyos integrantes se conciben como diferentes entre sí por sus cualidades culturales, sus prácticas, así como por los significados que cada grupo le da a esas prácticas, diferencia que se construye sobre la base de omitir las similitudes y de ignorar los elementos culturales que comparten, no sólo por su proximidad física, sino porque, además, comparten una misma historia regional y un mismo espacio ecológico-tecnológico.

De lo anterior se desprende que la auto y la heterodenominación de ser milpero en Yaxcabá está inscrita en la lucha por las clasificaciones sociales, y por tanto, en la reproducción de las diferencias y las desigualdades, pero no ayuda a resolver el asunto de identificar qué es lo que hace diferentes a los productores de origen maya de los de origen español, o si el hecho de que compartan un conjunto de creencias y de prácticas son suficientes para considerar que no hay diferencias, y que éstas son producto únicamente de elaboraciones subjetivas asociadas a la lucha por el poder.

De acuerdo al estudio realizado por Pérez Ruiz (1983), las diferencias entre los productores de Yaxcabá con apellidos mayas o españoles no radican en el sistema tecnológico que se emplea, ni en los productos que se siembran, ni en si hacen ceremonias y rituales de origen maya o católicas, ni tampoco en si venden o no su producción, porque esos son elementos que pueden ser similares entre unos y otros, sino que se fundamentan en la lógica que orienta el sentido de su producción y de su vida. Es decir que los productores con apellidos mayas mayoritariamente tienen una lógica de organización social y familiar —caracterizada por diversos autores como campesina— que no se rige por la lógica de la acumulación y la ganancia, sino por la de cubrir sus necesidades de consumo cotidiano, ritual y festivo, aunque para ello produzcan para el mercado y vendan su fuerza de trabajo.

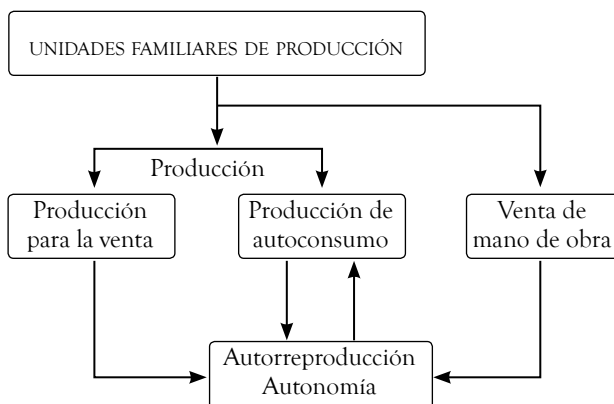


Figura 3. Unidades domésticas de producción, lógica de organización y aprovechamiento de recursos naturales (Pérez Ruiz, 1983).

De manera que es común que combinen la producción de autoconsumo con la producción para el mercado y con la venta de fuerza de trabajo para lograr su reproducción. Y es frecuente que lo hagan dentro de ciertos parámetros culturales de bienestar y de aprovechamiento de los recursos naturales, que vistos externamente pueden parecer ilógicos, desde argumentos como los siguientes: que se invierte (en medios de producción, trabajo e insumos) más de lo que se gana, de acuerdo al valor de mercado; que el dinero que se obtiene de la venta de sus productos se “despilfarra” en “gastos suntuarios” como fiestas patronales, rituales y convivios familiares, entre otros, en lugar de reinvertirse para aumentar la producción y la ganancia, y de que generalmente se niegan a cambiar la diversidad de usos de los recursos naturales por monocultivos con fuerte demanda en los mercados.

A diferencia de lo anterior, los productores de apellido español que conservan su alta posición social se caracterizan por producir dentro de una lógica que privilegia la obtención de ganancias y la acumulación de recursos y dinero, aunque una proporción de lo que producen se destine también al autoconsumo. En estos casos, las cantidades de recursos que se emplean para producir rebasan las capacidades de mano de obra de las familias productoras (recurren permanentemente a la compra de mano de obra asalariada) y el dinero que obtienen por la venta de sus productos rebasa también las necesidades de consumo de sus

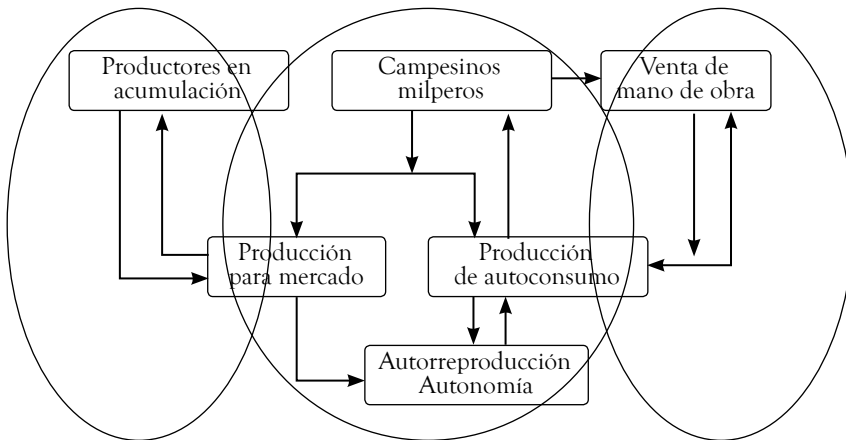


Figura 4. Tendencias en las unidades familiares de producción en Yaxcabá (Pérez Ruiz, 1983).

familias, de forma que obtienen ganancias que reinvierten para aumentar sus medios para la producción (acumulan tierra, colmenas, transportes, entre otros). Además, controlan el comercio y actúan como intermediarios para la venta de la producción local (primero de maíz y ahora de miel y carbón). Dicho modelo, no campesino,²² no aplica entre los yaxcabeños de apellido español que han “bajado” en su posición social, por lo cual o se han transformado en productores (similares o los de origen maya), o, habiendo perdido todo, son únicamente trabajadores asalariados, locales o migratorios.²³

Ser milpero, entonces, implica que, además de hacer la milpa bajo cierta modalidad tecnológica y ciertos preceptos y prácticas rituales y simbólicas, se produzca según una lógica específica que supone cierto tipo de relación con la naturaleza, que incluye formas peculiares de organización familiar y social, diferentes a las que provienen de la lógica capitalista de producción y de organización. Se trata, entonces, de una

²² Se puede caracterizar como modelo capitalista de producción.

²³ En el estudio de Pérez Ruiz (1983) quedó claro que entre los yaxcabeños de apellido español era donde se presentaban los casos significativos de enriquecimiento, por un lado, y de proletarianización y empobrecimiento, por otro; precisamente porque era entre estos habitantes que no se presentaban los casos de ayuda mutua y solidaridad (propios de la lógica campesina) social entre sus miembros.

relación particular con la naturaleza, en la que la tierra no es sólo materia de trabajo, sino un actante mítico donador de vida, enmarcado en mitos ancestrales, en los que la relación hombre/naturaleza se concibe en términos horizontales, y no verticales y de dominación. Se trata, entonces, de una relación de pertenencia a la tierra (es “mi tierra” porque la trabajo pero “yo soy de la tierra”), con lo cual el ser milpero entra dentro del sistema de relaciones de pertenencia sustantivas que definen la identidad personal.²⁴

Cristina Álvarez (1984), en la introducción a su *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, advierte en el idioma las características de la cultura y la sociedad maya. Encuentra que en ella cada individuo es considerado un elemento que adquiere valor como unidad social participando en las actividades de los grupos, supeditando la prioridad existencial al grupo al que permanece, y que se le permite hacer lo que beneficie al grupo, de modo que se le impedirán aquellas conductas que provoquen desequilibrio y desajustes sociales. El hombre maya, dice la autora, se considera como integrante de la naturaleza y todo lo que lo rodea es visto como dádiva divina que necesita y recibe para su sobrevivencia; por ello debe trabajar, cuidar, cultivar y rendir tributo a los dioses, quienes son los que le proporcionan todo lo necesario para que la vida continúe. Actúa en una forma de ver y describir el mundo social y natural, que incluye una concepción del tiempo al que sujeta todas sus actividades.²⁵ El hombre, como unidad individual, y en su organización social, actúa acompañado de sus antepasados y los dioses, creando una relación inseparable entre el tiempo, el ritual, las actividades de supervivencia y el conocimiento.

²⁴ Es pertinente aquí la siguiente observación de Philippe Descola (2005: 35): “Desde las selvas lujuriosas de la Amazonia hasta las estepas heladas del Ártico canadiense, algunos pueblos conciben su inserción en el entorno de una manera muy diferente a la nuestra. Se piensan a sí mismos no como colectivos sociales que administran su relación con un ecosistema, sino como simples componentes de un conjunto más vasto, en cuyo seno no se produce una discriminación verdadera entre humanos y no humanos”. Debo a Gilberto Giménez el recordatorio y la traducción de esta cita (comunicación personal, abril de 2013).

²⁵ Álvarez (1984) indica que en la cultura maya sólo hay tres estaciones del año, que llaman tiempo: tiempo de lluvias, tiempo de frío y tiempo de secas. Y conciben, además, un tiempo general y un tiempo particular; este último contiene a su vez un tiempo especial y un momento oportuno.

La parte biológica del ser humano está determinada por su cuerpo *uinic*, que a su vez está dividido en dos partes: *ol* + *kinam* (voluntad + fuerza) e *ik* + *pixan* (espíritu + alma). El *ol* es la voluntad y el *kinam* es la fuerza. El *ik* se asocia con el aliento y la vida, y es el espíritu, y el *pixan*, con lo que envuelve o cubre, y puede ser entendido como el alma. El *kinam*, como fuerza generadora, se la proporciona el sol a los hombres y a la naturaleza, por lo que ninguna persona puede tomar más *kinam* que otro y, en consecuencia, nadie puede apropiarse de más productos de la naturaleza que otros. Es decir que para que una persona pueda existir no basta con alimentar el cuerpo, requiere que tenga *uay*, espíritu, que comparte con un animal, por lo que están unidos en las prácticas de la cacería y la guerra. Si los animales que son el *uay* de las personas son infecundos, los individuos también serán estériles, y lo mismo sucede con las enfermedades. Por eso el hombre debe tomar de la naturaleza sólo lo esencial.

De esa forma el hombre de origen maya —que para mantener la vida debe tomar de la naturaleza sus satisfactores, producto de la fuerza creadora de la tierra (la madre que lo alimenta)— se siente unido a la tierra, la respeta, y toma de ella sólo lo necesario, como lo hacen los demás seres vivos de la naturaleza, de allí que debe sembrar lo que cada quien y cada familia necesita para alimentarse. Y es ese sentido profundo que orienta al milpero —y que lo hacer ser milpero— lo que lo diferencia de quienes no lo son y usan la tierra y la producción para enriquecerse, aunque siembren de forma similar, e inclusive participen en las ceremonias de petición de lluvia y den las gracias por las cosechas recibidas.²⁶

Sin embargo, en la actualidad, la asociación del apellido con determinada lógica de producción está cambiando, de modo que algunos productores de origen maya comienzan a asemejarse a los productores y comerciantes ricos de origen español, lo que los diferencia y confronta con otros productores de origen maya, entre otras cosas, porque para enriquecerse han debido abandonar muchos mecanismos de solidaridad y de reciprocidad social y familiar propia de la lógica campesina, y porque en la disputa actual por los recursos materiales y simbólicos han cambia-

²⁶ Este sentido cultural está presente en lo que algunos líderes indígenas de América Latina llaman el “bien común” y el “buen vivir”.



Don Marush, Yaxcabá, 2004.

Foto: Maya Lorena.

do de religión, de partido político y hasta de compadres y amigos. Aunque también existen casos en los que productores de apellido español trabajan la milpa con una lógica campesina, y que sí están inmersos en redes de apoyo social, ya sea porque se casaron con personas de apellido maya o porque construyen redes de compadrazgo con productores de apellido maya y hasta hoy se conciben y son reconocidos como milperos.

Lo anterior induce a concluir que las diferencias entre ser milpero y no ser milpero radican no en si se siembra maíz o no, no en si se produce o no bajo cierta tecnología tradicional, no en si se vende o se consume lo que se produce, no en si se tienen ciertas creencias sobre el monte y la lluvia y se realizan ciertas prácticas rituales o no, sino en una peculiar concepción del mundo y de la vida que de forma integral dota de sentido a cada uno de los anteriores aspectos, y del que carecen cuando cada uno de ellos es visto por separado o se realiza como una práctica parcial. Sentido que rige la totalidad de la vida y que está presente en todos los ámbitos de la vida individual, familiar y social.

El hecho de que existan milperos con apellidos mayas y milperos con apellidos españoles permite advertir que en la actualidad ya no se pre-

senta en todos los casos la coincidencia entre la estratificación de pertenencia étnica y la diferenciación y pertenencia de clase, y que en cambio la dinámica social que viven los yaxcabeños está transformando en milperos a quienes, a pesar de tener apellido español, se resisten —o no pueden— usar la tierra para enriquecerse y empobrecer a otros; por otro lado está contribuyendo a que algunos productores de origen maya se transformen en productores capitalistas, a pesar de que tienen como herencia una cosmogonía y un sentido de la vida que pondera la colectividad sobre el interés individual.

SER MAYERO

En Yaxcabá algunas personas se reconocen a sí mismas, y son reconocidas por otros localmente, como mayeros, y el elemento definitorio es que se trata de hablantes de la lengua maya. Desde esa óptica se trata de una identidad colectiva por pertenencia directa a una comunidad local, desde el momento en que los individuos que se adscriben a ella, o se excluyen de ella, lo hacen a partir de un referente empírico constatable directamente. De acuerdo al estereotipo étnico y al sentido común, serían mayeros los habitantes de Yaxcabá asociados al apellido maya y que tuvieran como primera o única lengua la maya. Sin embargo, sucede que es común, sobre todo en las generaciones adultas, que los vecinos con apellido español hablen maya, y que existan diferencias, y aun contradicciones, en la auto y la heteroadscripción a la identidad colectiva de ser mayero. Lo cual nuevamente nos remite al campo de los imaginarios y a la disputa por las clasificaciones sociales y sus significados.

Por ejemplo, doña Cuca Maldonado Peña, que como ya dijimos es comerciante y de apellido español, se reconoce como mayera y se siente orgullosa de hablar maya, ya que, igual que su esposo, es la lengua que emplea cotidianamente para comunicarse con las personas de Yaxcabá, a las que por su apellido y por su historia familiar ella identifica como de origen maya, y también es la lengua que emplea para comunicarse con los que llegan a su tienda desde poblados y rancherías aledañas, y que ella supone que son monolingües en lengua maya. Es tanto su gusto por esta lengua que estas personas frecuentemente escuchan Radio Peto mientras trabajan en su tienda, o dando servicio con su equipo de sonido para emitir anuncios y mensajes por los altavoces. Lo hacen con la finalidad de aprender mejor la lengua maya, ya que ellos, como muchos

otros yaxcabeños, consideran que la lengua maya que hablan ya está muy contaminada con el español, mientras que en esa estación de radio se habla la *hach maya*, o sea la lengua maya antigua, que es la correcta. Igual sorpresa muestran los habitantes de este pueblo cuando los visita algún extranjero que aprendió la lengua maya en Estados Unidos, pues explican riendo que “ellos hablan mejor la maya que nosotros”.

Estos comerciantes de apellido español se topan, sin embrago, con los cambios que está viviendo la población, entre los que destaca el abandono o el ocultamiento de la lengua maya por parte de aquellos hablantes que buscan abandonar los elementos diacríticos que los asocian con identidades colectivas interiorizadas, que se consideran atrasadas e incultas. Una de las anécdotas que cuenta doña Cuca ilustra tales cambios y las confusiones que se presentan en torno a quiénes son los que deben hablar maya:

—¿Quiénes son los mayeros?

—Los mayeros son los que hablan en maya. Aquí ahorita hablan en maya y en castellano. Hasta ahorita mucha gente habla en maya y español. En las dos hablan ahora. El otro día vino una señora acá, vino así, y este... no me acuerdo qué pregunta le hice en maya, y me contestó en castellano. Me dio vergüenza. No me acuerdo qué le dije ¡ah, sí! Le dije en maya ¿Ustedes vinieron a pasear aquí en Yaxcabá?”, eso le dije en maya, y me contestó “¡Sí, venimos a pasear!” pero me lo dijo en castellano. Me dio vergüenza... (Noviembre de 2007.)

En el testimonio anterior destacan tres elementos: el primero es el hecho mismo de que personas que vienen de rancherías cercanas, y que visten hipil, y que antes según la percepción de doña Cuca tendrían que ser monolingües, ahora son bilingües; el segundo, que la mujer, aunque le preguntan en maya qué es lo que hace en Yaxcabá (ante la obviedad que significa para la tendera que use hipil, tenga fenotipo maya y venga de un pueblo cercano), a pesar de que entiende la lengua maya y la habla, prefiere contestar en castellano, para hacer patente que ella lo sabe hablar; y tres, la vergüenza que siente doña Cuca por haberse equivocado.

Contrario a la idea que tiene doña Cuca de concebirse a sí misma como mayera, para los habitantes de Yaxcabá de origen maya ella no lo es, porque para ellos ser mayero no aplica para todos los que hablen la lengua maya y se restringe a quienes, además de hacerlo, pertenecen a

grupos familiares que se asumen y son reconocidos como descendientes de los antiguos mayas; así que además de hablar la lengua maya, poseen apellido maya y tienen una forma de ser y una cultura distinta, que igual como sucede entre los milperos, los diferencia de quienes no lo son.

Sobre esta diversidad de percepciones darán cuenta, más adelante, los estudiantes de bachillerato a quienes se les preguntó qué significaba ser mayero y si implicaba lo mismo que ser maya. Baste señalar que aquí, como en la discusión antropológica, hablar una lengua no es siempre sinónimo de compartir una misma identidad colectiva; y de ello da cuenta, por ejemplo, Stephens (2003), quien para 1841 reporta que en el pueblo de Nohcacab, Yucatán, había muchos blancos, de los que se identifican como vecinos, que no sabían el español y sólo se comunicaban en lengua maya.

SER MAYA

En Yucatán la identidad maya está a debate. Para algunos autores se trata de una construcción externa a los así denominados, mientras que para otros se trata de una identidad que ha persistido en el tiempo con la amplitud y la profundidad de la cultura maya, cultura que sirve, a su vez, para demostrar la vigencia de la identidad maya. Tampoco existen consensos alrededor de quiénes son los que se adscriben a la identidad maya, ni sobre sus equivalencias o relaciones con otras identidades colectivas. Predomina, sin embargo, la concepción de que es a través de la vigencia de la cultura, y en particular de indicadores como la lengua, los rituales y la producción, que se demuestra la existencia y la fortaleza de la identidad maya, sin que necesariamente se requiera para ello la confirmación de parte de los sujetos de su autoadscripción a dicha identidad.

Pedro Bracamonte y Sosa (2007), desde una perspectiva etnohistórica, considera de importancia secundaria la polémica en torno a la existencia prehispánica de la identidad maya, puesto que para él lo relevante es discernir las identidades que entraron en juego a partir de la Conquista y, de manera especial, la construcción de una nueva identidad (la maya) entre los habitantes originarios de la tierra. Proceso que se desarrolló en un contexto de oposiciones, entre los habitantes que fueron conquistados, con rasgos culturales propios y con sus propias autoadscripciones que fueron ignoradas, y el grupo de los es-

pañoles que impusieron su perspectiva cultural hegemónica y que aplicaron el concepto de maya, a los primeros, como derivación del nombre de la lengua que hablaban, y posiblemente del territorio que ocupaban.²⁷ El autor reconoce que la denominación de maya homogeniza los orígenes de grupos que en el pasado arribaron a la península yucateca en varios momentos (como los xius, itzaes, cocomes, entre otros), y que en ese proceso terminaron por integrarse con quienes ya vivían allí, aglutinándose alrededor de una misma lengua, una cultura y ciertas formas de organización social y política. Integración que permitió a los nuevos colonizadores visualizar a un grupo amplio, más o menos homogéneo, hablante de la lengua maya, de donde derivaron una misma identidad para todos. De esta forma, para este autor lo que importa es que en la actualidad: “los mayas constituyen un pueblo en la medida en que comparten un mismo pasado reconocido que les ayuda a sostener una identidad colectiva en el presente, y ese reconocimiento del pasado y la identidad se proyectan conscientemente al futuro como una aspiración de trascendencia”. Y luego agrega que el concepto de maya lo usa “para hacer referencia a un grupo social que comparte una compleja cultura y es portadora de una identidad colectiva que sobrevive hasta nuestros días y que se autodenomina con ese término, con contravención con la existencia de otras autoadcripciones identitarias” (Bracamonte y Sosa, 2007: 17 y 23).

Para Ella Fany Quintal (2005), desde una perspectiva etnográfica regional y contemporánea, la maya es una identidad que persiste junto a la economía de la milpa, de allí que el alto porcentaje de maya hablantes, sumado a la influencia de La Voz de los Mayas (la estación de radio del anterior Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas), hayan permitido que una parte importante de la población yucateca se asuma con los términos de mestizo, maya, mayero, macehual e indio, que caracterizan al mismo tipo de persona. La autora, sin embargo, reconoce la asociación histórica que

²⁷ Bracamonte y Sosa (2007: 23) cita a López de Cogolludo, quien dice: “Tenía este rey por cabecera de su monarquía una ciudad muy populosa llamada *Mayapán* (de quien debía de derivarse llamar a esta tierra *Máya*) que acabó por guerras y se rebelaron muchos señores y caciques dominando cada uno la parte que podía conservar, y estando siempre en continuas guerras, como los hallaron los españoles (en división de estados, como de duques y condes, aunque sin reconocer superior)”. Las cursivas están en la cita original.

se fue creando en Yucatán en torno a la asociación de la “raza maya” con una identidad maya, situación que ha ido cambiando con el tiempo, ya que según ella los actuales mayas no se asumen como herederos de los constructores de las pirámides, y “los mayas sólo por excepción se llaman *maayas*” (Quintal Avilés, 2005: 313), tal como sí sucede, por ejemplo, con los intelectuales y maestros del subsistema de educación indígena así como entre la población sureña impactada por la labor de la XEPET (Radio Peto, La Voz de los Mayas).²⁸

Por su parte, Lizama Quijano (2007) es también partidario de que en Yucatán existe una identidad maya, y trata de dejar constancia de esa identidad entre los habitantes de tres localidades del municipio de Yaxcabá (Tiholop, Tahdzibichen y Yaxunah) al demostrar la vigencia de la cultura maya, y cómo los portadores de ésta se amoldan a las condiciones actuales, con un afán “insistente por querer seguir existiendo tal y como han sido a lo largo del tiempo”. Para dejar “constancia de la reproducción de la forma de vida de los mayas yucatecos en un mundo intensamente interconectado y altamente cambiante a causa de la globalización”, el autor llama *mayeidad* a esa capacidad de persistencia cultural, que a través de la recreación y el mantenimiento responde a lo externo.²⁹

En tanto que María G. Violeta Guzmán Medina (2005) —desde el análisis comparativo, cuantitativo y cualitativo de los municipios de Motul y Valladolid— tiene una posición intermedia, ya que por una parte trabaja sobre indicadores culturales para verificar la presencia de la identidad maya (la lengua maya, la familia, sus ciclos de vida, los patrones de residencia y herencia, la forma de vestir, el mundo ritual y la religiosidad colectiva), al tiempo que incorpora la variable de la percepción primaria de la alteridad y la autopercepción identitaria. Parte de la premisa de la existencia en el pueblo maya de una matriz cultural de rasgos distintivos que ha mostrado la capacidad de refuncionalizarse al apropiarse de elementos culturales que provienen de la cultura dominante y se propone explicar los fenómenos de resistencia étnica y cultural; trata de demostrar que en la sociedad yucateca actual existe una

²⁸ Citando a Quezada y Okoshi (2001) ella señala que sólo de forma excepcional en algunos documentos coloniales escritos en lengua maya aparece la forma maya *winikko'ob* (hombres mayas) como autoetnónimo (Quintal Avilés, 2005).

²⁹ Las cursivas son del autor (Lizama Quijano, 2007: 5-6).

pluralidad cultural en la que los mayas han conservado y ofrecido su propio aporte cultural, aunque desde la perspectiva del dominado.

En el caso de mi investigación en Yaxcabá, sobre la base del trabajo de campo realizado allí desde 1983, puedo afirmar que hasta ahora la maya es una identidad asignada e impuesta desde ciertos ámbitos de poder (primero coloniales, y después políticos, académicos y hasta turísticos), y que en este lugar es de reciente introducción, ya que hasta ahora, en la primera década del siglo XXI, no es común que localmente un hablante de lengua maya, aunque tenga el apellido y la cultura maya, se autoidentifique y se asuma como maya (y que use ese etnónimo en particular), y que, además, sea identificado como tal por los demás yaxcabeños. Denominación que, en cambio se emplea para referirse a los antiguos pobladores de la península de Yucatán; de los cuales se reconoce que viene su cultura, sin que ello signifique que por tal razón ellos se autonombren como mayas. Al respecto dice un hombre mayor, de apellido español:

—¿Y aquí hay a alguien a quien se le diga que es maya?

—¿Maya? No, no, nada... A nadie se llama maya... Sólo saben que son mayas. Mayas es la raza: a la raza maya, a la raza india... pero no se dicen mayas.

Es cierto que gran parte de los yaxcabeños reconocen tener una cultura y una lengua que vienen de los antiguos mayas, pero no por eso se consideran a sí mismos “mayas”, además de que la asignación de esta identidad por actores externos no implica de forma automática que los así denominados asuman esa pertenencia como parte de su identidad personal y se reconozcan como tales. Aquí nuevamente parece necesario recordar dos aspectos: que la cultura por sí misma no es suficiente para construir una identidad, y que se requieren procesos subjetivos de interiorización, autoconciencia y reelaboración de la cultura, para que los individuos y grupos construyan los referentes emblemáticos indispensables para construir fronteras y con ellas, los consecuentes procesos de inclusión, exclusión y autorreconocimiento; y que no basta una heterodenominación, la formulación de una identidad de forma externa a un grupo, para que los denominados por ella la integren como una dimensión activa de su identidad.

La identidad colectiva de ser maya, como heterodenominación o identidad asignada, tiene su origen con los conquistadores y colonizadores

españoles que emplearon el nombre de la lengua existente (y empleada como lengua franca durante la Colonia) para nombrar a quienes habitaban la península de Yucatán, y continuó empleándose en diferentes ámbitos a lo largo de la historia, sin que necesariamente se introdujera y fuera asumida por todos los así nombrados. En las últimas décadas han actuado en favor del arraigo de esta identidad: la difusión desde los medios académicos de la arqueología y la historia del Yucatán antiguo; la radio indigenista de Peto que transmite en lengua maya y contribuye a la valoración positiva de la cultura y la identidad maya; la educación escolarizada nacional, que llama mayas a los antiguos y a los actuales pobladores de la península y hablantes de la lengua maya; los movimientos etnopolíticos, que promueven el fortalecimiento de una identidad maya para unificar y crear una identidad étnica política en torno a la cual reivindicar derechos; los programas gubernamentales orientados a apoyar la cultura y a la población considerada maya; las empresas turísticas, privadas y gubernamentales, que la venden como artículo de consumo (Riviera Maya, Ruta Maya, etc.); así como los medios masivos de comunicación, principalmente la televisión y la internet, que reproducen lo que se dice y argumenta desde los ámbitos anteriores. Y es sobre esas influencias externas que ciertos individuos en Yaxcabá comienzan a autorreconocerse y a autonombrarse como mayas.

De singular importancia ha sido la amplia difusión de la construcción de dos museos en Yucatán: el Gran Museo del Mundo Maya en la ciudad de Mérida (inaugurado en 2012) y el Palacio de la Civilización Maya (a concluirse en 2014) en el municipio de Yaxcabá.³⁰ Ambos a cargo del gobierno estatal, forman parte del “Plan Maestro de Chichén Itzá”, que busca el desarrollo turístico de la región aledaña a la zona arqueológica de Chichén Itzá, y que incluye también el sitio arqueológico de Yaxunah, este último también dentro del municipio de Yaxcabá.

La política estatal de “poner en valor” —según el léxico de moda— la arqueología, la historia y la cultura maya ha generado, entre los

³⁰ El 22 de diciembre de 2009, en una nota de *La Jornada*, se da cuenta del ritual que llevo a cabo Ivonne Ortega, gobernadora de Yucatán, para anunciar la construcción de Palacio de la Civilización Maya en el municipio de Yaxcabá. Vestida de “gran sacerdotisa maya”, con terno de lujo y frente a una ceiba, señaló que el museo construido sobre casi 300 hectáreas “brillará con tecnología de punta, pero con sentido místico”. Al artículo los reporteros le pusieron como nombre: “Construirán en Yaxcabá, Yucatán, una nueva Disneylandia, pero con cultura”.

fuereños y entre algunos habitantes del municipio, una rapaz voracidad por acumular tierras, cenotes y terrenos con vestigios arqueológicos susceptibles de ser explotados turísticamente. También se ha acentuado el interés de algunos en “vender” su imagen como mayas y de promover mediante la internet los sitios de interés turístico que hay en Yaxcabá como pueblo y como municipio. En los últimos cinco años, por ejemplo, ha crecido la presencia en YouTube de videos hechos por jóvenes de Yaxcabá (de apellido español) que invitan a conocer las bellezas del pueblo y del municipio. Invariablemente se menciona la iglesia del siglo XVII, la ermita, la plaza, la casa del Huaycot, la arquitectura colonial, las ruinas cercanas de Tabí, las ruinas arqueológicas de Yaxunah, y la abundancia de grutas y cenotes. En esas presentaciones no se explicita la presencia de los yaxcabeños como mayas contemporáneos.

A continuación se exponen algunos de los comentarios escritos³¹ debajo de unos de esos videos de YouTube sobre Yaxcabá. Los jóvenes que los escriben acompañan con un rostro el nombre con el que se identifican: en los primeros corresponde a personajes de los comics, rubios, de ojos claros y fuerte personalidad. En los últimos las imágenes empleadas son de la muerte:

—Cacho: visiten yaxcabà es el mejor y la gente hospitalaria,

—Pincelin: te va a encantar visitanos, de hambre no te vas a morir, ya cuenta con una palapa de comida de mariscos y diversa fonditas que ofrecen ricos antojitos, ademas conoceras mopila y un cenote bello, su gente es muy respetuosa. Te esperamos.

—Quijote: gracias por los comentarios de mi pueblo, soy nato de yaxcaba, un pueblo maravilloso, y muy hermozo

—Tavo: que onda que tal bueno solo les digo que visiten mi pueblo natal YAXCABA y saludos a todos de parte de playa del carmen y la familia Couoh Matu

—Pipo: hola amigos, conozcan yaxcaba q es un pueblo humilde, pero demaciado hermoso y su gente tan maravillosa q da la vida por su pueblo y sus costumbres.... conozca las bellezas como son los cenotes, las iglecias, la zona arqueologica y el huaycot.

³¹ A lo largo de este libro se presentan testimonios escritos, y en todos se conserva la forma en que fueron escritos por los estudiantes, dejando incluso las faltas de ortografía.

–Jaime: Visiten Yaxcaba, pueblo humilde pero muy trabajador, entre sus bellezas podemos encontrar el cenote, la iglesia (sin igual) el huaycot, mopila, a pocos kilometros la zona arqueologica de Yaxuna. Para comer es posible en palapas y fonditas. Maravillate!!!

(YouTube, vistos en diciembre de 2012. Se respetó la sintaxis original.)

En otros sitios de Yucatán y Quintana Roo, por el contrario, se ha puesto de moda y es posible encontrar espectáculos y videos sobre diversos aspectos que se consideran propios de los mayas. Se encuentran sobre la Xtabay (Cancún, Quintana Roo), “la danza del fuego maya” (Xcaret, Quintana Roo), el *ch’a chaak* para pedir lluvias “para los hermanos tarahumaras” (Tizimín), “la princesa maya” (Kikil-Tizimín, Yucatán), el teatro maya (X’cen, Yucatán) y la medicina y las terapias mayas (Yucatán), entre otros. La contraparte de esos videos, que resaltan, recrean e inventan la cultura maya, son aquellos que se mofan de lo que se ve en el cine y los videos. Es el caso, por ejemplo, de quienes usaron la película *Apocalypto*, de Mel Gibson, para hacer sus propias versiones “a la yucateca” y cuyos videos subieron a YouTube. En uno de ellos se emplearon fragmentos de la película a los que se les incorporaron diálogos en “idioma yucateco”, y en el otro se recreó una escena de la película con jóvenes actuales, que visten con pantalones cortos y que desarrollan sus diálogos también en español yucateco, parodiando los de la película.

Un acercamiento a lo que los jóvenes de Yaxcabá piensan acerca de su adscripción a la identidad maya se presenta más adelante, en este mismo capítulo, al analizar las respuestas que al respecto expusieron los estudiantes del bachillerato.

SER YUCATECO Y SER MEXICANO

La identidad nacional entre los llamados pueblos indígenas de México es un tema ampliamente debatido y sobre el que tampoco hay consenso. En los extremos del debate están, por una parte, la posición oficial construida desde las instituciones gubernamentales que considera que todos los que habitamos el territorio nacional tenemos una identidad común, producto de una historia y una cultura común; y en la otra parte está la posición que considera que los indígenas, pese a tantos años de imposición y subordinación a la nación, mantienen sus identidades propias y una débil, si no es que inexistente, identidad nacional.

En el caso de México, ciertamente, la construcción de la identidad nacional ha formado parte de un largo proceso, en muchos casos impositivo y autoritario, a cargo de diversas instituciones nacionales que han sido las responsables de construir ese imaginario de identificación y pertenencia para todos los habitantes del territorio considerado nacional; y se ha hecho sobre la base de un proyecto político y cultural que si bien se propuso construir una patria homogénea lingüística y culturalmente, con el paso del tiempo ha tenido que ser adaptado, entre otras cosas, a las demandas de la población, con sus propias ideas de lo que ha sido y debe ser la nación mexicana.³² De tal forma que la construcción de ese ámbito imaginario³³ de pertenencia e identificación, llamado identidad nacional, también se ha forjado a la luz del involucramiento de la población en procesos sustanciales para definir sus formas de articulación y pertenencia a esa nación, que se presenta como la envoltura o los contornos que resguardan a los habitantes de la nación y les demarca sus límites de pertenencia e identidad. Así que puede afirmarse que la construcción de la identidad nacional es producto tanto de la acción de las instituciones del Estado como de los movimientos sociales que han intervenido local, regional y nacionalmente, para darle contenido y forma a la idea, al imaginario de lo que significa pertenecer a México, ser y mostrarse como mexicano.

Si bien el proyecto nacional en muchos casos se les impuso a los indígenas, lo mismo que su pertenencia a México y su integración a una sola y hegemónica identidad nacional, no siempre estos procesos se hicieron sobre la base de la destrucción de las identidades locales y culturales; y en muchos sitios, por tanto, han coexistido tales identidades colectivas, aunque de forma conflictiva. De modo que entre los miembros de una misma comunidad, o en un mismo grupo social y cultural, éstas se expresan como diversas dimensiones de sus identidades personales.

³² Véanse Lourdes Arizpe, 1978, *El reto del pluralismo cultural*, México, INI; Guillermo Bonfil Batalla, 1991, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial; A. Warman, M. Nolasco et al., 1985, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Ediciones Gonzalo Aguirre Beltrán de la ENAH, y Enrique Florescano, 1997, *Etnias, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar.

³³ Para la idea de la nación como comunidad imaginaria véase Benedict Anderson, 1997, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Asimismo hay que leer *México Profundo*, de Guillermo Bonfil (1987b), quien se refiere al México imaginario como proyecto político de las élites, que desconocen y pretenden desaparecer el México profundo que persiste, como sustrato, en la mayoría de los mexicanos.

Ser yucateco y ser mexicano son ahora dos dimensiones identitarias, asignadas e impuestas ambas a los integrantes de la población yucateca, con diferentes niveles de interiorización entre los actores locales, ya que sobre todo las personas jóvenes no las viven como contradictorias o excluyentes de otras dimensiones de su identidad personal, que son locales y regionales: son yucatecos porque nacieron en Yucatán, y son mexicanos porque forman parte del país llamado México. Pero esto no siempre fue así, y sobre todo las generaciones de adultos mayores recuerdan la historia, primero cuando los pobladores antiguos fueron obligados a ser yucatecos, y cuando, posteriormente, hubo una clara diferencia entre ser yucateco, que era su país, y ser mexicano, que para ellos significaba ser extranjero, ser alguien nacido en un país vecino con intereses anexionistas; porque la incorporación de Yucatán a México fue un proceso largo y complejo, con el cual no todos los yucatecos estuvieron de acuerdo. Todavía en los años ochenta era usual que los habitantes de Yaxcabá se consideraran yucatecos, pero no mexicanos, y que los mexicanos, peyorativamente, fueran considerados “wachos”.³⁴

Al respecto doña Cuca nos explica:

—¡Ah! Wacha le dicen porque vienen de... los que vienen de México ¿no? A los que no son yucatecos, a los que no son de Yucatán. Exactamente. Cuando viene de allá dicen “Ya llegó un wachito acá. Wachitos es, por ejemplo, de Chiapas. Los que viven meramente en México cuando vengan aquí, y les preguntan: ¿Y ustedes de dónde vienen?, dicen “Nosotros somos wachitos”, dicen ellos, y así se propagó acá, “Somos wachitos”, “¿Y por qué, pues, de dónde vienen?”, “De México”, dicen ellos, “¡Ah! ¿Por eso dicen ustedes que son wachitos?”, “Si, somos wachitos, porque somos de México”. (Noviembre 22 de 2007.)

Ahora, sin embargo, tal situación está cambiando por el peso de la educación nacional escolarizada que diluye casi hasta la anulación la historia de Yucatán y privilegia la visión centralizada de la historia que se imparte de acuerdo a los libros de texto de la SEP, según el discurso hege-

³⁴ Quintal, con base en los testimonios recogidos en su trabajo (2005), considera que el término *jwaacho'ob* surgió en la Guerra de Castas (1847), cuando el ejército federal apoyó a los yucatecos en la lucha contra los sublevados. En ese contexto se denominaba así a los soldados. Hasta hoy, dice esta autora, el uso de la palabra “wacho” tiene esa connotación de enfatizar la cualidad de extranjero o ajeno a la comunidad local en la que se vive.

mónico nacionalista dictado desde México, Distrito Federal. De tal forma que los procesos históricos como la Guerra de Castas, la guerra socialista y los problemas provocados por el centralismo mexicano se han ido borrando de la memoria de los habitantes de Yaxcabá, sobre todo de los jóvenes, hasta el punto que los estudiantes de hoy desfilan, en el emblemático 20 de noviembre (conmemoración de la Revolución mexicana), vestidos de Zapata los hombres y de Adelitas las mujeres, reproduciendo acontecimientos lejanos y hasta cierto punto ajenos a la historia de Yucatán.

Cuando se le preguntó al profesor Antonio Ek Balam si sus estudiantes de bachillerato se consideraban o no mexicanos contestó contundente:

—Todos, todos, todos son mexicanos. Donde había la confusión era cuando decían Estados Unidos Mexicanos ¿no?, y decían: “¡Sí nosotros no somos de Estados Unidos! ¡Somos de México!”, “Somos mexicanos”. Entonces pues ya se les explicó y ya, ahora todos saben que son mexicanos. (Noviembre 18 de 2004).

A pesar de que ahora la mayoría de los yucatecos se sienten a la vez mexicanos, el término de “wacha” o “wacho” sigue manteniéndose para indicar extranjería, o por lo menos para señalar que alguien no nació en el mismo lugar que uno. Así que una joven agrónoma de apellidos mayas, nacida en una comisaría cercana a Mérida, pero que hacía su práctica profesional en Yaxcabá, explicó que wacha era una persona de fuera de su pueblo, aunque sí podría haber nacido en Yucatán, pero en un lugar lejano. Por ejemplo a alguien de Mérida (que está a menos de media hora de distancia) no se le consideraría wacha, pero sí a una persona nacida más lejos, como por ejemplo en Valladolid (que está a más de tres horas de distancia).

—Pues es un visitante. “¡Es una wacha!”... pero más que le dicen wachita... Me está platicando mi hermanita, en que fui este fin de semana, y me dijo “En el pueblo hay una wachita”, me dijo “¿Wachita?, ¿qué guachita?” le digo. “Es una muchacha que vino con su mamá y se vinieron a vivir aquí. Son wachitas”, me dice. Pues, wachita, le dicen... para ellos lo entienden, que es de fuera. (Noviembre 18 de 2004).

El peso de los vaivenes en los contenidos en la educación nacional también se observan entre los profesores y estudiantes yaxcabeños, de



Yaxcabá: señoritas porfirianas, 2010. Foto: Maya Lorena.

modo que si antes ser mexicano estaba asociado a un proyecto nacionalista, que tenía en su panteón a los héroes que hicieron patria, ahora las modificaciones hechas a los programas de estudio nacionales, para hacer de la historia patria algo más acorde al proyecto neoliberal contemporáneo, tiene entre sus propósitos reivindicar a ciertos personajes históricos (antes proscritos de la historia nacional) que impulsaron la modernización y el desarrollismo en el país, con apoyo de la inversión extranjera. Una figura emblemática de este proceso ha sido Porfirio Díaz.

La consecuencia de esos cambios en el sentido de la educación nacional pudieron observarse en 2010, en Yaxcabá, cuando en el desfile conmemorativo del Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución mexicana el punto fuerte del desfile fue el número dedicado a las “señoritas porfirianas” que caminaron elegantemente ataviadas, para rememorar, según el profesor que hizo de maestro de ceremonias, “aquellos buenos tiempos de don Porfirio”. Un año más tarde, en el desfile del 20 de noviembre de 2011, dichas “señoritas porfirianas” ya no desfilaron a pie, sino montadas a caballo, conducidas por caballerangos a su servicio.

SER MAYA ENTRE LOS ESTUDIANTES DE BACHILLERATO

Precisamente porque hasta ahora no es común que los habitantes de Yaxcabá, hablantes de maya y con apellido maya, se consideren a sí mismos como mayas, ni sean vistos por los demás yaxcabeños como mayas, se levantó un cuestionario entre los jóvenes del Colegio de Bachilleres de Yucatán, COBAY, bajo la premisa de que ellos están expuestos permanentemente a la educación escolarizada, a los medios masivos de comunicación e información, así como a la influencia de los inmigrantes que viajan constantemente a la Riviera Maya.

El Colegio de Bachilleres se estableció en Yucatán en 1981, por el entonces gobernador Francisco Luna Kan, y ahora cuenta con 72 centros, en 58 municipios. Ofrece a los jóvenes un bachillerato que, a partir del tercer semestre, tienen módulos de capacitación para el trabajo. A partir de 2010 el Programa de Seguimiento Individualizado (Prodeside) promueve la permanencia e intenta evitar la reprobación, y desde esa fecha se incorporó también el Programa de Certificación de Competencia Laboral como herramienta adicional en caso de que los estudiantes no puedan continuar hacia la educación superior. Las materias que se cursan son: Ética y valores, Informática, Introducción a las ciencias sociales, Lengua adicional al español (inglés), Matemáticas, Física, Química, Biología, Geografía, Ecología, Taller de lectura y redacción, Historia de México, Literatura, Estructura socioeconómica de México, Etimologías grecolatinas, Historia universal contemporánea, Filosofía y Metodología de la investigación. En el quinto semestre los alumnos seleccionan un grupo disciplinario, que puede ser Físico-Matemático, Químico-Biológico, Humanidades y Ciencias sociales y Económico-Administrativo. En formación para el trabajo, los alumnos tienen las opciones de escoger: Higiene y salud comunitaria, Informática, Administración financiera, Turismo y desarrollo, Implementación de la docencia en la comunidad, Contabilidad e iniciación a la práctica docente.³⁵

La finalidad del cuestionario fue conocer el punto de vista de los jóvenes entre 14 y 18 años acerca de quiénes fueron los mayas antes y quiénes son ahora, y cuáles son los atributos que se emplean para identificar-

³⁵ El COBAY, en http://www.cobay.edu.mx/quienes_somos.php, consultado en diciembre de 2012.

los. Se incorporaron también preguntas para explorar si los estudiantes se consideraban a sí mismos mayas, y cómo situaban esa identidad colectiva frente a la modernidad. Las preguntas se diseñaron de tal manera que el estudiante avanzara de lo más lejano hacia lo personal, teniéndose como hipótesis que este procedimiento permitiría que el estudiante tuviera un proceso de reflexión en el que afloraran primero los estereotipos o respuestas comunes, para que después llegar a conclusiones elaboradas por sí mismo respecto de su entorno y su identidad, pero sobre la base de los conocimientos adquiridos y de su experiencia personal y familiar.

CUADRO 2
COMPOSICIÓN DE LA MUESTRA POR EDAD Y SEXO
JÓVENES DE BACHILLERATO, 2004

<i>Sexo/Edad</i>	<i>14 años</i>	<i>15 años</i>	<i>16 años</i>	<i>17 años</i>	<i>18 años</i>	<i>Total</i>
Mujeres	6	16	1	5	-	28
Hombres	1	16	10	2	1	30
Total	7	32	11	7	1	58

De este procedimiento se deriva que sea posible que en las respuestas dadas por un mismo individuo a lo largo del cuestionario se presenten tanto confirmaciones como contradicciones, producidas ambas precisamente por el avance de los muchachos en sus reflexiones al contestar las preguntas. A continuación se presentan los resultados.

CUADRO 3
PREGUNTA 1. ¿QUIÉNES FUERON LOS MAYAS?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Nuestros antepasados	10 = 36%	10 = 33%	20 = 34%
2) Una cultura y una civilización del pasado	18 = 64%	20 = 67%	38 = 66%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

La primera pregunta fue acerca de quiénes eran los mayas, y llama la atención que sólo 34% contestó que se trataba de sus antepasados. Lo expresaron en respuestas como las siguientes:³⁶

³⁶ Aquí, como en todo el libro, se respetó la forma de escribir de los jóvenes, hombres y mujeres.

–Fueron nuestros antepasados así quisas los padres de mis bisabuelos. (Muchacho de 14 años.)

–Los mayas fuimos nosotros y lo seguimos siendo. (Muchacho de 16 años.)

–Fueron nuestros antepasados que lucharon por nosotros. (Muchacha de 15 años.)

– Los mayas fueron los señores de nuestros antepasado, que ellos fueron los que crearon muchas cosas en la antigüedad como las iglesias. (Muchacha de 15 años.)

–Los mayas fueron nuestros antepasados, bueno pero todavía existen. (Muchacha de 17 años.)

–Fueron los primeros hombre que existieron sobre la Tierra, los que crearon su cultura, tradiciones, el lengua, la vestimenta, creencias de nuestros antepasados. (Muchacha de 15 años.)

En cambio 66% no supuso una línea de continuidad histórica entre el Ego que contesta y los mayas antiguos, de modo que para ellos se trata de los miembros de una cultura y una civilización del pasado, versión que se maneja en la educación escolarizada y en los medios masivos de comunicación, y que se repite en la promoción turística de las ruinas mayas, de la Ruta Maya y de la Riviera Maya. Algunas respuestas que ejemplifican esto son las siguientes:

–Los mayas fue una cultura que tenía sus propias costumbres y tradiciones y que habitaron los estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo y parte de Honduras. (Muchacho de 15 años.)

–Bueno los mayas fueron personas que no tenían estudios y que los españoles los explotaban mucho. (Muchacho de 18 años.)

–Fue una cultura que se desarrolla en Yucatán y parte de sus alrededores, su cultura astrológica fue una de las más exactas. (Muchacho de 15 años.)

–Son todos aquellos que visten con ipiles y que ablan la lengua maya, y que siguen la cultura de los antepasados (Muchacho de 16 años.)

–Los mayas fueron unos grandes cultivadores del maíz y del fuego. (Muchacho de 16 años.)

–Unas personas que hacían, las cosas por sí solos y tenían muchos dioses, fueron los creadores de grandes pirámides y que hasta ahora existen pero son muy escasos, solo en los lugares marginados. (Muchacha de 15 años.)

–Los que vivieron en la civilización antigua o primitiva. (Muchacha de 15 años.)

–Los mayas fueron los que crearon, las iglesias, las ruinas, lo que ahora son históricos para las personas. (Muchacha de 14 años.)

–Son un grupo de personas que en la época antigua ablaban mucho la maya y que no conocían el español pero ahora muy pocas personas ablan la maya. (Muchacha de 17 años.)

–Fueron personas que vivieron en épocas pasadas y que hablaban en forma de que ahora nos parece extraño. (Muchacha de 14 años.)

CUADRO 3
PREGUNTA 2. EN LA ÉPOCA ACTUAL ¿QUIÉNES SON LOS MAYAS?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Nosotros: por la lengua, la cultura y las tradiciones. Somos sus descendientes.	4 = 14 %	4 = 13%	8 = 14%
2) Mis papás, tíos, abuelos y tatarabuelos. (Consanguinidad.)	3 = 11%	6 = 20%	9 = 16%
3) Los que hablan maya y tienen sus costumbres. (Cultura y lengua.)	17 = 61%	11 = 37%	28 = 48%
4) Todos los yucatecos y gente de la península. (Territorialidad.)	3 = 11 %	9 = 30%	12 = 20%
5) Todos los mexicanos.	1 = 3%	-	1 = 2%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

En la pregunta dos, se indaga quiénes son los mayas en la actualidad, y persiste cierta distancia respecto a asumir como parte de su identidad el ser mayas: así el 48% contesta que son los que continúan hablando maya y tienen sus costumbres.

Ejemplifican esta forma las siguientes respuestas:

–En esta época los mayas son las personas más marginadas o las tribus más alejadas de las ciudades o del modernismo. (Muchacho de 14 años.)

–Son sus descendientes o hijos de los mayas que aun practican su lengua, etc. (Muchacho de 15 años.)

–Las personas que aún hoy conservan la cultura, tradiciones, alimentos y vestuario. (Muchacho de 15 años.)

–Bueno, yo creo son las personas que tienen como 80 años. O talves las que ablan maya. (Muchacho de 15 años.)

—Los que hablan el maya, los que conservan sus tradiciones, vestimenta, forma de pensar. (Muchacha 14 años.)

—Son los q' siguieron las tradiciones de los mayas, son los que hablan maya y se viste como antiguamente. (Muchacha de 15 años.)

—Bueno los mayas ya casi no existen pero de los que hablan maya hay muchos. (Muchacha de 15 años.)

—Las familias humildes y que siguen con sus tradiciones de antes. (Muchacha de 15 años.)

—Los que hablan la maya, los que conservan sus tradiciones, vestimenta, forma de pensar. (Muchacha de 14 años.)

En contraste, sólo 30% asume esa identidad como propia al contestar “Nosotros” (debido a la lengua, la cultura, y por descender de ellos) y al hacer referencia a que son mayas los padres, los abuelos y los tatarabuelos del Ego que contesta.

—Yo creo que los mayas de ahora somos nosotros porque somos los descendientes de ellos. Y también los que seguimos practicando sus costumbres y tradiciones. (Muchacho de 15 años.)

—Mis padres y muchas personas mas con todo el pueblo. (Muchacho de 16 años.)

—Mis papas y mis hermanos y toda mi familia. (Muchacho de 15 años.)

—Todos, pero el simple echo que no hablemos maya no quiere decir que no seamos parte de esta cultura. (Muchacho de 15 años.)

—Yo creo que los mayas somos también nosotros, porque de ellos fuimos surgiendo nosotros. (Muchacha de 15 años.)

—Todos porque usamos un hipil, reboso y hablamos maya. (Muchacha de 15 años.)

—Sí en mi familia todos son mayistas mi abuelo, tío, primo, hermanos. (Muchacha de 15 años.)

En esta pregunta, sin embargo, llama la atención que hay 20% que considera que “Todos los yucatecos son mayas”, lo que de alguna forma sugiere la inclusión de Ego, junto a todos los que han nacido en la península de Yucatán, dándole un peso importante a la territorialidad y a la descendencia de aquellos antiguos pobladores genéricamente llamados

mayas. Por su vaguedad, sin embargo, sugiere que Ego no asume totalmente esa identidad.

–Las personas que son descendientes de personas yucatecas, o sea que nacieron en Yucatán. (Muchacho de 15 años.)

–Yo creo que todos los que viven en la península de Yucatán. (Muchacho de 15 años.)

–Todos los yucatecos. (Muchacho de 16 años.)

–Las personas mayores jóvenes, niños y todo tipo de personas por qué nacimos con esa forma. Más no sabemos apreciarla. (Muchacha de 15 años.)

Sucede lo contrario al sumar las respuestas 1, 2 y 4, puesto que entonces 50% de los jóvenes se reconoce directa o indirectamente como maya, lo que significa un aumento respecto de los que se asumieron como descendientes de los mayas en la pregunta anterior (34%).

En la pregunta tres se interroga sobre lo que se requiere para ser maya, y se formula de manera que el Yo que contesta lo haga desde lo impersonal, para facilitar la generalización y la abstracción o para que Ego asuma libremente esa autoadscripción.

CUADRO 5
PREGUNTA 3. ¿QUÉ SE NECESITA PARA SER MAYA?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Tener la cultura maya, cumplir tradiciones; junto con hablar la lengua maya y el lugar de nacimiento.	15 = 54%	18 = 60%	33 = 57%
2) Nacer como maya, y tener padres y abuelos mayas.	8 = 28%	8 = 27%	16 = 27%
3) Hablar maya.	5 = 18%	3 = 10%	8 = 14%
4) NS/NC	-	1 = 3%	1 = 2%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

El 57% de las respuestas remite a un conjunto de elementos que pueden incluir tener la cultura, la lengua, las tradiciones. Por ejemplo, dicen algunos jóvenes:

–Tener su idioma, la forma de vestir, la forma de hablar como también su comportamiento. (Muchacho de 15 años.)

–El amor a la cultura, su lenguaje, tradiciones y costumbres. (Muchacho de 15 años.)

–Crear en nuestra cultura maya y aprender de eso para eso debemos de ser mayeros. (Muchacho de 17 años.)

–Tener su idioma, la forma de vestir, la forma de hablar como también su comportamiento. (Muchacho de 15 años.)

–Tener las mismas culturas, tradiciones y costumbres. (Muchacha de 17 años.)

–Se necesita saber como hablar la maya y ser como ellos eran antes. (Muchacha de 15 años.)

–Las ganas que pertenecen a esa cultura, tanto como el vestimenta, tradiciones, costumbres, etc. (Muchacha de 17 años.)

–No porque algunas personas ablan maya pero se biste a la moda y eso no es ser maya. (Muchacho de 15 años.)

El 27% de los estudiantes considera que para ser maya se requiere descender de los mayas:

–Tener sangre maya prácticamente. (Muchacho de 15 años.)

–Haber sido hijo de desendientes mayas. (Muchacho de 17 años.)

–Que tus familiares sean desendientes de esa cultura y estar orgulloso de pertenecer a esta. (Muchacho de 15 años.)

–No se necesita nada porque nosotros somos mayas. (Muchacho de 14 años.)

–No es solo vivir en un lugar donde habitaron los mayas si no que tengas algo en común o ser descendiente de ellos. (Muchacha de 17 años.)

–Necesitas nacer aquí en algunos de esto lugares de Yucatán, Campeche, etc. Y que también tus papás hayan nacido en Yucatán, etc. (Muchacha de 14 años.)

–Pues yo creo que hablarlo, hacer sus costumbres y tradiciones, pero no solo porque no hagamos no vamos a ser mayas, porque sabemos que nosotros somos descendientes de ellos. (Muchacha de 14 años.)

Únicamente 14% menciona como indicador hablar la lengua maya.

–Conocer y saber hablar la lengua maya. (Muchacho de 16 años.)

–Pues aprendiendo a hablar. (Muchacho de 18 años.)

–Aprender a hablarlo con mayor practica. (Muchacho de 16 años.)

–Hablar puro maya. (Muchacho de 15 años.)

–Para ser maya necesito platicar con mis abuelitos que saben maya. (Muchacha de 16 años.)

–Se necesita hablar el lenguaje y ser de Yucatán. (Muchacha de 15 años.)

–No se quizás viviendo en la civilización antigua o aprendiendo ha hablar maya. (Muchacha de 15 años.)

Por el peso que tiene la lengua en la discusión antropológica, lingüística, censal y hasta política para establecer y delimitar la identidad, la pregunta cuatro se encamina a desentrañar el significado de ser mayero, que como se ha visto antes, es el vocablo que sirve para designar a los que hablan la lengua maya como parte de su cultura e identidad.

El primer aspecto que llama la atención es que 74% de los jóvenes estudiantes consideran que no es lo mismo ser maya que ser mayero; y como una aportación a la vieja polémica sobre la relación entre la lengua y la identidad, 60% distingue muy bien un hecho que no es obvio para todos: que hablar una lengua no es necesaria y obligadamente el indicador clave para caracterizar y establecer la pertenencia a una identidad colectiva, y que, por tanto, hablar maya no hace al maya, por lo cual asignar esa identidad se asocia con quienes tienen y ejercen también la cultura maya.

CUADRO 6
PREGUNTA 4. ¿ES LO MISMO SER MAYERO QUE MAYA?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Sí: porque hablas maya y tienes la herencia maya	5 = 18%	10 = 33%	15 = 26%
2) No: el mayero habla maya, y ser maya es tener la cultura. Puede haber gente que hable maya y no ser maya	17 = 61%	18 = 60%	35 = 60%
3) No: los mayas son antiguos, los mayeros no	3 = 11%	-	3 = 5%
4) No: porque hay mayas que no hablan maya	2 = 7%	2 = 7%	4 = 7%
5) No: porque maya es lengua y mayero es cultura	1 = 3%		1 = 2%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

Así que para esos estudiantes puede haber personas que hablen maya sin ser mayas, lo mismo que puede haber mayas que no hablen la lengua maya, sin que por eso dejen de serlo (7%). Es relevante mencionar que 26% asocia la identidad del maya con la de ser mayero, y ambas con la herencia cultural, respuesta de la pregunta 2 que, sumada a la respuesta 1, hace crecer a 86% el porcentaje de jóvenes que para asignar la identidad de maya le dan un peso particular a la cultura y la lengua maya, más allá de sólo hablar la lengua. Algunos testimonios que consideran que no es lo mismo ser maya que mayero se exponen a continuación:

—No porque ser maya es que provienes de la cultura maya y ser mayero es queables la lengua maya. (Muchacho de 14 años.)

—No. Porque ser maya es nuestra cultura que no se pierde y ser mayero, es hablar maya pero si no se pertenece a la cultura no es un maya aunque sepa el idioma. (Muchacho de 15 años.)

—No porque puede ser que una persona de otro país aprenda la lengua maya y la practique mucho pero él no es maya. (Muchacho de 15 años.)

—No, porque ser maya es una tradición, y mayero para mi es hablar maya. (Muchacho de 15 años.)

—No porque yo soy yucateco, hablo maya pero no soy maya. (Muchacho de 15 años.)

—No porque maya se refiere a la cultura y el mayero se refiere al lenguaje. (Muchacha de 14 años.)

—No, porque los mayas son los que vivieron en la época primitiva y los mayeros son los que hablan maya. Por eso no. (Muchacha de 15 años.)

—No, porque ser maya significa, que solo lo hablas, en cambio mayero, es ser como eran los de antes, como vestimenta, zapatos, etc. (Muchacho de 14 años.)

—No, porque aunque algunas personas son mayas no hablan en la lengua maya. (Muchacha de 15 años.)

—No, porque maya fueron algunos hombres de la antigüedad y mayero es que tu hablas mucho la lengua maya. (Muchacha de 15 años.)

A continuación, algunos de testimonios de quienes consideran que sí es lo mismo ser maya que ser mayero:

—Tiene un poco que coinciden porque en la cultura maya surge la lengua maya. (Muchacho de 16 años.)

–Pienso que si porque un mayero habla mucho maya y casi no habla español y es maya desde el nacimiento. (Muchacho de 15 años.)

–Sí, porque si sabemos que es lo maya entonces, también sabemos hablar maya. (Muchacho de 17 años.)

–Sí, porque maya siempre es lo mismo que mayero nadamas cambia algunas letras (Muchacho de 16 años.)

–Sí, porque es lo mismo, pero si eres maya y no lo habla pues no eres un maya completo. (Muchacha de 15 años.)

– Si porque lo hablas y tienes la herencia de la lengua maya. (Muchacha de 15 años.)

–Sí porque ser maya es cómo eres y mayero es hablar el mismo idioma. (Muchacha de 15 años.)

La pregunta cinco conduce al estudiante de bachillerato a un plano más cercano para reflexionar sobre si la identidad maya existe en su ámbito familiar. Son relevantes dos aspectos derivados de las respuestas: el primero es que todos reconocen ser descendientes de los mayas (en contraste con el 66% de los que en la primera pregunta ubicaban a los mayas en el pasado, sin relación directa con el Yo que contesta); y segundo, que 33%, si bien reconoce que sus padres son mayas, Ego se deslinda de esa identidad, lo cual puede ser indicativo de la forma como algunos jóvenes están marcando distancia respecto a sus padres, para inclusive romper con lo que fueron ellos y sus abuelos.

CUADRO 7
PREGUNTA 5. ¿QUIÉNES EN TU FAMILIA SON MAYAS?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Todos en mi familia son mayas	13 = 46%	16 = 53%	29 = 50%
2) Sólo mis padres	10 = 36%	9 = 30%	19 = 33%
3) Mis abuelos, bisabuelos, tatarabuelos	5 = 18%	5 = 17%	10 = 17%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

A continuación algunos testimonios de la primera tendencia.

–Todos porque tenemos las costumbres de ellos. (Muchacho de 15 años.)

–Mis abuelos y mis papás, yo un poco (Muchacho de 16 años.)

–Todos porque somos desendientes de ellos (Muchacho de 15 años.)

–Todos porque respetamos las costumbre aunque la maya no la hablemos mucho. (Muchacho 16 años.)

–Mis abuelos, mis padres y los hijos (nosotros) con mis hermanos, tíos, primos, etc. (Muchacha de 15 años.)

–Yo creo que mi abuelo, mi abuela, y parte nosotros. (Muchacha de 15 años)

Ahora, los testimonios de la segunda tendencia:

–Los padres de mis abuelos. (Muchacho de 14 años.)

–Mis abuelos y los papas de mi abuelo osea que los que ya murieron. (Muchacho de 16 años.)

–Mis abuelos y mis padres. (Muchacho de 15 años.)

–Mi abuelo mi abuela y hermano y mis padres y mis tías y tíos. (Muchacho de 16 años.)

–La mayoría de los que viven ahora no son mayas, por lo tanto pocos son mayas como los abuelos. (Muchacho de 16 años.)

–Bueno pues el único que habla maya es mi abuelito y rara la ves que mi papa habla asi. (Muchacha de 15 años.)

–Mis papas, porque ellos platican o hablan maya. (Muchacha de 15 años.)

–Mis abuelitos y algunos de mis tios, mi mamá y mi papá casi no. (Muchacha de 14 años.)

–Mi mamá y mi papá. (Muchacha de 14 años.)

CUADRO 8
PREGUNTA 6. ¿TÚ ERES MAYA Y POR QUÉ?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Sí: Porque soy descendiente y nací en Yucatán	16 = 57%	12 = 40%	28 = 48%
2) Sí: porque mi familia es maya	3 = 11%	8 = 27%	11 = 19%
3) Sí: porque hablo maya	2 = 7%	6 = 20%	8 = 14%
4) Sí: porque sigo las costumbres	4 = 14%	1 = 3%	5 = 9%
5) Sí: Aunque no hablo maya, soy maya	-	1 = 3%	1 = 2%
6) No: porque no hablo maya	-	2 = 7%	2 = 3%
7) No: porque soy moderna	1 = 4%	-	1 = 2%
NS/NC	2 = 7%	-	2 = 3%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

La pregunta seis conduce al estudiante a verse y reflexionar sobre sí mismo al preguntarle, sin posibilidades de evasión, si se considera maya.

Sorprendentemente, a estas alturas de la reflexión a que los ha conducido el cuestionario, 92% de los estudiantes reconoce serlo. Y los argumentos son los siguientes: porque es descendiente de los antiguos (48%), porque su familia lo es (19%), porque habla maya (14%), porque sigue las costumbres (9%), y porque se reconoce como tal aunque no habla la lengua maya (2%). Lo cual demuestra un crecimiento en la aceptación de su pertenencia a esa identidad colectiva, resultado que contrasta con las respuestas iniciales.

—Yo pienso que soy maya porque mis padres son mayas y los padres de mis padres son mayas y los padres de los padres de mis padres son mayas. (Muchacho de 15 años.)

—Maya. Si. Porque mi mamá y mi papá hablan maya al igual que mis abuelos y mis tios. (Muchacho de 16 años.)

—Sí porque sigo la cultura y el idioma de los mayas. (Muchacho de 15 años.)

—Mayero. Si Porque en mi familia ablan mucho en maya y desde chiquito comencé a aprender maya. (Muchacho de 17 años.)

—Si, porque vengo de una familia maya aunque no parezco pero lo respeto como un verdadero maya. (Muchacho de 16 años.)

—Soy maya, porque mis antepasados fueron y serán los mayas y no me voy a avergonzar por esto. (Muchacho de 15 años.)

—Maya, si. Porque se nace con ese pensamiento pero no se como expresarlo. (Muchacha de 15 años.)

—Yo me describo como un poco maya porque entiendo la maya y la hablo. (Muchacha de 15 años.)

—Mexicano, y en parte soy mayera, porque somos del continente de america, y hablamos un poco de maya. (Muchacha de 14 años.)

—Una persona que es descendiente de los mayas, creo que sí porque somos descendientes de ellos aunque no hacemos todo lo que ellos hacían. (Muchacha de 14 años.)

—Soy maya, porque estoy dentro de la cultura y pertenezco a ella. (Muchacha de 15 años.)

—Soy maya porque lo habla, lo visto y tengo la sangre maya. (Muchacha de 15 años.)

Aunque cabe decir que algunos, a pesar de que consideraron que sus familiares cercanos son mayas, mostraron dudas de serlo. Lo expresaron de la siguiente manera:

—Soy un desendiente, se podría decir, porque los padres de mis padres quisas provienen de la cultura maya. (Muchacho de 14 años.)

—No se. Si. Porque soy de desendiente de los mayas que habitaron la península yucateca. (Muchacho de 15 años.)

—Una persona, me considero maya, porque se hablar un poco de maya. (Muchacho de 16 años.)

—No se si porque simplemente por el motivo de hablar un poco del idioma maya. (Muchacho de 15 años.)

—Soy una mujer q se dedica al estudio y hacer moderna. No se. ¡Por que no se! ¿Me entiende? (Muchacha de 15 años.)

—Soy mexicana, creo que si. Porque no se si maya antigua o hablar maya. (Muchacha de 15 años.)

—No se, no, porque ya perdimos las costumbres. (Muchacha de 15 años.)

De los estudiantes únicamente 5% no se reconoce como maya.

—Yo no soy maya porque no lo se hablar. (Muchacho de 18 años.)

—Un maya no porque no lo se hablar porque no lo aprendi a hablar. (Muchacho de 16 años.)

—No. Porque no me visto como maya hablo maya pero no soy maya. (Muchacho de 15 años.)

CUADRO 9
PREGUNTA 7. ¿CÓMO SE DEJA DE SER MAYA?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Porque abandonan sus costumbres y tradiciones y se entra a lo moderno	8 = 29%	9 = 30%	17 = 29%
2) Porque se dejan costumbres y lengua	6 = 21 %	4 = 13%	10 = 17%
3) Cuando se deja la lengua	-	1 = 3%	1 = 2%
4) Cuando te vas y olvidas familia y todo	5 = 18%	2 = 7%	7 = 12%
5) Nunca se deja de ser maya, aunque te vayas y te olvides. Lo llevas en la sangre	9 = 32%	14 = 47%	23 = 40%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

La pregunta siete, se destina a que los jóvenes reflexionen sobre cómo se deja de ser maya, y se le quita presión al entrevistado al permitirle regresar al ámbito de las consideraciones generales. En las respuestas hay dos puntos de vista importantes por su contraste: 46% (suma de las respuestas 1 y 2) asocia la pérdida de esa dimensión de la identidad con abandonar las costumbres, las tradiciones y la lengua; y 40% considera que nunca se deja ser maya porque se lleva en la sangre, de modo que alguien que se vaya de Yaxcabá y que pretenda olvidarse de todo, seguirá siendo maya a pesar de ya no querer serlo (respuesta 5). Ejemplifican la primera tendencia los siguientes testimonios:

—Cuando alguien se olvida de las costumbres y tradiciones de los mayas (Muchacho de 16 años.)

— Tal vez dejando las costumbres y tradiciones otra y lo mas importante dejar de hablar el idioma maya. (Muchacho de 15 años.)

—Que me deje de vestir maya y dejar de hablar maya. (Muchacho de 15 años.)

— Entrando a la moda de hoy. (Muchacha de 14 años.)

— perdiendo las costumbres de antes. (Muchacha de 15 años.)

—Dejando todo lo que tenga que ver con los mayas como, el idioma, la vestimenta, etc. (Muchacha de 14 años.)

—Se deja de ser maya cuando buscas otra cultura y otras tradiciones o costumbres. (Muchacha de 17 años.)

En cambio los estudiantes que consideran que nunca se deja de ser maya dieron respuestas como las siguientes:

—Nunca se deja de ser maya. Sino que se te va olvidando. Pero la forma de ser y las tradiciones son las mismas de las de tus antepasados. (Muchacho de 14 años.)

—No se puede dejar de ser maya. (Muchacho de 15 años.)

—Yo pienso que cuando uno muere, porque aunque viva en otro lado. Naciste con esa cultura. (Muchacho de 15 años.)

—Pues no podemos dejar de ser maya porque lo llevamos en nuestra sangre. (Muchacho de 16 años.)

—No se puede. Aunque salgas del estado siempre seguiras siendo maya. (Muchacho de 16 años.)

—Nunca se deja de ser maya, aunque te mueras no lo dejas de ser, porque lo llevas hasta en los huesos. (Muchacha de 15 años.)

–Nunca se deja de ser maya porque heredaste la cultura maya. (Muchacha de 14 años.)

Aunque las respuestas parecen oponerse, en ambos casos predomina la idea de que en la identidad maya, en el ser maya, existe algo profundo, asociado con formas de ser, hablar y hacer, aunque para unos ese algo puede perderse y para otros no.

El estudiante que asocia la pérdida de la identidad maya con pérdida de la lengua maya lo dijo así: –“Dejamos de ser mayas cuando nosotros perdemos nuestro lenguaje”. (Muchacho de 16 años.)

La importancia de la migración, así como de la idea de modernidad que se propaga continuamente mediante diversos medios entre la población local, son factores inquietantes para la continuidad de lo que estos jóvenes consideran la cultura, las costumbres, la lengua y la identidad maya:

–Dejando atrás las costumbres y entrar a lo moderno. (Muchacha de 15 años.)

–Dejar de hacer sus tradiciones de los mayas y se esta modernizando ahora. (Muchacha de 15 años.)

–Cuando vas a una ciudad moderna, con diferentes tradiciones, vestimenta etc. (Muchacha de 14 años.)

–Cuando te olvidas de tu familia y vas a otro lado a trabajar. (Muchacho de 15 años.)

–Cuando te vas a la ciudad y dejas atrás lo que eres en realidad. (Muchacha de 15 años.)

–Cuando te vas a otro país. (Muchacha de 15 años.)

CUADRO 10
PREGUNTA 8. ¿CUÁL ES EL FUTURO DE LOS MAYAS?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Van a desaparecer con el paso del tiempo y la modernización	7 = 25%	16 = 53%	23 = 40%
2) Transmitir su cultura a sus hijos, continuar siendo mayas, y que sean reconocidos y respetados por los demás	18 = 65%	9 = 30%	27 = 47%
3) Ser objeto de estudios científicos	-	2 = 7%	2 = 3%
NS/NC	3 = 10%	3 = 10%	6 = 10%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

Con la pregunta ocho se busca conocer cuál es el futuro que, de acuerdo con los jóvenes, tienen los mayas. Las respuestas se agrupan nuevamente en dos tendencias opuestas: 47% considera que, pese a todo, permanecerán y continuarán transmitiendo su cultura a sus hijos, con el deseo de que llegarán a ser respetados por todo el mundo; mientras que 40% supone que los mayas van a desaparecer.

Entre quienes piensan que los mayas permanecerán, unos enfatizan la fuerza de la continuidad mediante conservar la tradición, y otros dicen que sobrevivirán si se desarrollan y se modernizan. Algunos hablan de que deben ser respetados para poder continuar:

–Que las respeten sus costumbres y que no se vaya perdiendo. (Muchacho 16 años.)

–Los mayas tienen un futuro que nunca acabara porque mueren unos y nacen otros. (Muchacho de 15 años.)

–Que deben de aprender que significa la maya y no olvidar sus creencias porque es muy importante. (Muchacho de 17 años.)

–Llegar a desarrollarse en un tiempo adelante. (Muchacho de 17 años.)

–El futuro de los mayas es ser moderno del mundo. (Muchacho de 17 años.)

–En que se preparen mas y enseñar a mas personas su cultura. (Muchacha de 15 años.)

–Que si siguen con sus costumbres, más los respetaran por los demás. (Muchacha de 15 años.)

–Que siempre los jóvenes sigan haciendo lo que los mayas hacían aunque no todo. (Muchacha de 14 años.)

–Seguir hablando la maya y transendiendolo día a día. (Muchacha de 14 años.)

–Tener una vida noble, que nos respeten, que nos valoren y que seamos felices. (Muchacha de 15 años.)

Entre los que consideran que los mayas desaparecerán los argumentos señalan el abandono de las tradiciones y el impacto de la modernización:

–Quizas se vayan perdiendo con el paso del tiempo o con el engrandecimiento de la modernización. (Muchacho de 14 años.)

–Por la modernidad y la poca práctica de su lengua. (Muchacho de 15 años.)

–Pues seria un futuro en cual no se conocera la cultura maya porque esta cultura se esta olvidando y no debe ser asi. (Muchacho de 15 años.)

–Pues se puede perder todo por la modernización. (Muchacha de 15 años.)

Y otros jóvenes, posiblemente con ironía, suponen que los mayas serán en el futuro materia para estudios científicos, sin aclarar si como seres vivos o como vestigios del pasado:

–Tal vez seran parte importante de los estudios científicos. (Muchacho de 15 años.)

–Tal vez, para más adelante los mayas sean mucho mas importantes en la ciencia y en la sociedad. (Muchacho de 15 años.)

CUADRO 11
PREGUNTA 9. ¿QUÉ ES SER MODERNO?

<i>Respuesta</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Adaptarse a la forma de vida actual, en forma de vestir, pensar y actuar	5 = 18%	3 = 10%	8 = 13%
2) Es cambiar la forma maya de vida, y dejar lo que se tenía antes	12 = 43%	14 = 47%	26 = 45%
3) Utilizar cosas nuevas, vestir y vivir a la moda, vivir más rápido	10 = 36%	12 = 40%	22 = 39%
4) Vivir sin reglas, al aire libre, como es la época de hoy	1 = 3%	1 = 3%	2 = 3%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

Con la modernidad como amenaza para la continuidad de lo que significa ser maya y su cultura, pero también como horizonte de futuro que atrae por lo que significa en cuanto a nuevas formas de vida y consumo, la pregunta nueve indaga lo que para los jóvenes significa ser moderno. Nuevamente hay dos grandes tendencias: la de quienes perciben que ser moderno es agregar elementos nuevos a su cultura, como los tecnológicos y científicos, pero sin señalar que deba abandonarse o destruirse lo propio, y los que consideran que la modernidad sí es excluyente de lo que han sido antes los mayas, por lo cual para ser modernos debe borrarse todo lo anterior.

De esta forma, 52% (que suma las respuestas 1 y 3) señala que ser moderno implica adaptarse a lo actual, modificando formas de vestir, de pensar y de actuar, así como utilizar cosas nuevas y vivir más rápido, pero sin indicar que ello implique abandonar lo propio; mientras que 45% (segunda respuesta) considera que cambiar y ser modernos sí implica abandonar la forma de vida maya.

Ejemplos que hablan de transformación pero no de destrucción de lo maya:

–Ser moderno es adaptarse a la forma de hablar de comportarse de las personas hoy en día. (Muchacho de 14 años.)

–Pues hacer más rápido las cosas y hablar otros idiomas. (Muchacho de 16 años.)

–Es ser una persona que se vista y tenga muchos objetos hechos con tecnología. (Muchacho de 15 años.)

–Es vivir ahora en la actualidad con la ciencia y la tecnología avanzadas. (Muchacha de 17 años.)

–Es utilizar las cosas que surgen ahora siempre y cuando estén a tu alcance. (Muchacho de 15 años.)

Ejemplos de la segunda tendencia, donde ser moderno excluye el ser maya:

–Ser moderno es vivir el presente, olvidarse de todo lo que fueron los mayas. (Muchacho de 15 años.)

–Es dejar todo lo maya atrás y cambiar nuestras formas de vestir y hablar. (Muchacho de 16 años.)

–Es cuando todas las cosas cambian y nosotros también cambiamos en la forma de vestir y de hablar. (Muchacho de 15 años.)

–Es tener diferente cultura, diferente forma de pensar, vestir y de hablar. (Muchacha de 15 años.)

–Es dejar las cosas antiguas y aprender lo que es ahora. (Muchacha de 16 años.)

–Cambiar de cultura. (Muchacha 15 años.)

–Vivir con lo nuevo, actualizarse en todas las cosas, para verse mejor. Ejem. La vestimenta, vivienda etc. (Muchacha de 17 años.)

Ejemplos en los que ser moderno implica comprar cosas y estar a la moda:

–Es tener lo que quieres pero sin hacerlo sino comprarlo. (Muchacho de 15 años.)

–Que vistas bien y dejes de usar las cosas antiguas. (Muchacho de 18 años.)

–Se moderno es vestirse a la moda hablar a la moda de hoy. (Muchacho de 15 años.)

–Es vestirnos a la moda, porque los jóvenes de hoy ya no nos vestimos como se vestían los mayas. (Muchacha de 15 años.)

–Es estar a la “moda” vestirse como toda la gente y hablar un idioma que no es indígena. (Muchacha de 15 años.)

–Es vestirse a la moda como se visten todos, hablar varios idiomas, ser como todos. (Muchacha de 15 años.)

–Es hacer todo lo que hoy está de moda estrenar cosas que antes no había. (Muchacha de 15 años.)

Ejemplos que asocian el ser moderno con la libertad y estar abiertos:

–Vivir la vida muy al aire libre sin que existan reglas. (Muchacha de 14 años.)

–Es ser mas abierto o ya no importarle nada de lo antiguo. (Muchacha de 14 años.)

CUADRO 12
PREGUNTA 10. ¿LOS MAYAS PUEDEN SER MODERNOS?

<i>Respuesta</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Sí: dejando de ser mayas, y sus costumbres y tradiciones	11 = 40%	11 = 37 %	22 = 38%
2) Sí: aprendiendo y adquiriendo cosas nuevas, y por su evolución	9 = 32%	9 = 30%	18 = 31%
3) Sí: porque se puede ser moderno y ser maya	3 = 10%	3 = 10%	6 = 10%
4) No: porque para ser mayas deben estar apegados a sus tradiciones	5 = 18%	7 = 23%	12 = 21%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

Con la pregunta diez se buscó motivar a los jóvenes a la reflexión acerca de si los mayas pueden ser modernos. El 59% (respuesta 1 y 4) piensan que no es posible, porque condicionan el ser modernos a que se deje de ser maya y se abandonen sus costumbres y tradiciones. A continuación unos ejemplos de los argumentos:

–Tal vez no, porque ellos deben estar apegados a sus tradiciones. (Muchacho de 15 años.)

–No porque al ser moderno dejarían de ser mayas. (Muchacho de 15 años.)

–Pues yo digo que no porque eso los llevan en la sangre. (Muchacho de 16 años.)

–No porque si una persona no sabe que significa español no puede ser moderno, solo en su lengua. (Muchacho de 17 años.)

–No, porque lo llevan en la sangre y no lo pueden cambiar por nada. (Muchacha 15 años.)

Mientras que 41% considera que sí se puede ser maya y moderno al mismo tiempo (respuestas 2 y 3) porque pueden evolucionar y adquirir cosas nuevas, con argumentos como los siguientes:

–Sí, porque yo me considero maya y soy moderno respecto a la forma de vestir etc. (Muchacho de 15 años.)

–Si pueden ser modernos con la ropa, la comida, pero el espíritu del maya siempre estarán el ellos. (Muchacho de 15 años.)

–Sí, porque pueden cambiar su forma de ser. (Muchacho de 16 años.)

–Sí, pero sin perder sus costumbres y su lenguaje. (Muchacha de 15 años.)

–Sí, porque todos se pueden vestir con ropas bonitas. (Muchacha de 15 años.)

–Sí, porque cambian su forma de vestir, de comer pero siempre son Mayas. (Muchacha de 17 años.)

¿Pero qué es lo que estos jóvenes encuentran como positivo de ser modernos? Eso se indaga en la pregunta once.

Las respuestas fueron de varios tipos y pueden agruparse en varias tendencias. Por una parte están los muchachos que consideran que lo positivo de la modernidad es la posibilidad de beneficiarse de cosas nuevas y que son 71% (porcentaje que reúne las respuestas 2, 3, 4, 5 y 6); por otra parte están los que concentran los aspectos positivos en los cambios surgidos en el ámbito de las relaciones personales, que son 10% (respuestas 7 y 8); y finalmente se encuentran quienes al hacer referencia a los cambios en la identidad, 5% reivindica que lo bueno de ser moderno es que se puede de dejar de ser maya (primera respuesta), y 12% (de la respuesta 9) considera como positivo de la modernidad la posibilidad de seguir siendo mayas y de difundir su cultura en el mundo contemporáneo.

CUADRO 13

PREGUNTA 11. ¿QUÉ ES LO BUENO DE SER MODERNOS?

<i>Respuesta</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Dejar de ser maya	2 = 7%	1 = 3%	3 = 5%
2) Hay avances en la ciencia y la educación	1 = 4%	3 = 10%	4 = 6%
3) Tener cosas nuevas: computadoras y autos, entre otras	4 = 14%	11 = 37%	15 = 26%
4) Comunicarse con otros lados, y aprender	4 = 14%	1 = 3%	5 = 9%
5) Con la tecnología se dejó el trabajo pesado; ahora se hace más rápido y es menos cansado	1 = 4%	4 = 13%	5 = 9%
6) Se está a la moda	7 = 25%	5 = 18%	12 = 21%
7) Se puede hablar con los padres	2 = 7%	1 = 3%	3 = 5%
8) Somos libres, autónomos	3 = 10%	-	3 = 5%
9) Se difunde nuestra cultura maya	4 = 14%	3 = 10%	7 = 12%
NS/NC	-	1 = 3%	1 = 2%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

Aspectos positivos de la modernidad por adición e incorporación de cosas nuevas:

—Ay nuevos modos de curar a las persona. Por ejemplo la cirujia. Las operaciones. (Muchacho de 14 años.)

—Ayuda mucho, un ejemplo a hacer trabajos con menos esfuerzo, con la ayuda de maquinaria. (Muchacho de 15 años.)

—Es que ya no estamos en casas de madera o en cuevas ahora es casa de pared. (Muchacho de 16 años.)

—Vestir con buena ropa, hablar otros idiomas, hay trabajo, tienes todo. (Muchacho de 15 años.)

—Lo bueno es que nosotros aprendamos, como utilizar las computadoras eso es algo moderno. (Muchacho de 16 años.)

—Lo bueno es que aprendes cosas de ahora, conoces cosas que no conocias antes. (Muchacha de 15 años.)

—Es que hay personas que todavía no an dejado la costumbre o tradiciones a pesar de lo moderno. (Muchacha de 15 años.)

Aspectos positivos de la modernidad por negación, y abandono de cosas propias:

–Cambiar la forma o estructura de su vivienda dejar de hablar maya. (Muchacho de 15 años.)

–Lo bueno es que todo en ti es nuevo o sea que ya inventan cosas. (Muchacho de 15 años.)

Aspectos positivos de la modernidad porque cambia comportamientos y formas de relación social:

–Q' puedes opinar y hablar con los padres ahora esperan una justificación antes no. (Muchacho de 15 años.)

–Comunicar nuestra cultura y decir en sus creencias y valido que por que no otros somos mayas. (Muchacho de 17 años.)

–Que te puedes comunicar con personas de otros lugares y alejados de Yucatán. (Muchacho de 17 años.)

–Estar a la moda, ser autónomas, independientes, libres, etc. (Muchacha de 15 años.)

–Que te diviertes. (Muchacha de 15 años.)

–Que puedes opinar y hablar de frente con tus padres. (Muchacha de 14 años.)

–Tienes derecho de vestir como quieres. (Muchacha de 15 años.)

¿Pero es positivo todo lo que estos jóvenes perciben de la modernidad? Ello se indaga en la pregunta 12 y las respuestas también son diversas: 47% percibe como negativa la pérdida de la cultura maya y sus tradiciones (respuesta 1); 40% se refiere a la introducción reciente de las drogas y al crecimiento de la violencia y el peligro (respuestas 2 y 3), y aquí son las muchachas (7%, respuesta 3) quienes consideran que ese comportamiento lo tienen los hombres; 5% considera negativo no tener dinero para comprar todo lo que ofrece la modernidad (respuesta 4); 3% piensa que la obligación de estudiar es negativa (respuesta 5); y únicamente 2% piensa que debe hacerse algo en contra de la modernización (respuesta 6). A continuación, algunas respuestas:

Aspectos nuevos que son negativos:

CUADRO 14
PREGUNTA 12. ¿QUÉ ES LO MALO DE SER MODERNOS?

<i>Respuestas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
1) Se está perdiendo la cultura maya y sus tradiciones	12 = 43%	15 = 50%	27 = 47%
2) Hay drogadicción, alcoholismo, robos, asesinatos y peligro	8 = 28%	11 = 37%	19 = 33%
3) Los jóvenes se comportan con gritos, golpes. Hay malos comportamientos	4 = 14%	-	4 = 7%
4) No tener el dinero para comprar lo que está de moda y te ofrece lo moderno	3 = 11%	-	3 = 5%
5) Ahora hay que estudiar y hacer cosas que antes no se hacían	1 = 4%	1 = 3%	2 = 3%
6) Se debe hacer algo contra el “modernismo”	-	1 = 3%	1 = 2%
NS /NC	-	2 = 7%	2 = 3%
Total	28 = 100%	30 = 100%	58 = 100%

—Es malo porque trae problemas. Como drogadiccion, alcoholismo, enfermedades entre otras. (Muchacho de 14 años.)

—Ya hay delincuencia, asesinatos, etc. (Muchacho de 15 años.)

—El lenguaje q ahora los jóvenes usan y la forma en que muchos se visten y se comportan. (Muchacha de 15 años.)

—Drogándose, andando con personas que solo buscan problemas, asaltando, secuestrando, etc. (Muchacha de 15 años.)

—En que a veces la gente exagera en la forma de vestir, y comportarse. (Muchacha de 14 años.)

—Que ahora te da el derecho de gritarle, ofenderle, o en ocasiones pegarle. (Muchacha de 14 años.)

Aspectos negativos por pérdida de la cultura:

—Se iría perdiendo la estructura de la civilización que hasta podría desaparecer. (Muchacho de 15 años.)

—Lo malo es que en ser moderno dejarían sus tradiciones y comprarán todo lo nuevo, y dejarían de creer. (Muchacho de 15 años.)

–Que te olvides de ser maya. (Muchacho de 15 años.)

–Que no le importa lo pasado y siempre quieren estar delante de otros y olvidar como por ejemplo nuestra cultura. (Muchacho de 15 años.)

–Lo malo es que te olvidas de tu cultura y te avergüenzas de ello. (Muchacha de 14 años.)

–Que en ocasiones al tratar de modernizarse dejamos atrás nuestras tradiciones, un ejemplo sería en la vestimenta, las muchachas de ahora no les gusta el hipil, prefiera lo moderno. (Muchacha de 17 años.)

Aspectos negativos por lo que cuesta ser moderno:

–De que tienes que trabajar más para conseguir lo que quieres y además perdemos una gran parte de las costumbres. Un ejemplo de eso es los remedios caseros, y ahora se usa más las pastillas y otras cosas más caras. (Muchacha de 15 años.)

–No tener dinero para comprar lo que esta de moda o las cosas que nos gustan. (Muchacha de 15 años.)

–En que cuando no tengas ropa moderna, pero aunque lo tengas pero que no a pasado mucho, te critican, porque ya se acostumbraron a verte con la ropa del ultimo grito de la moda. (Muchacha de 15 años.)

En este capítulo se ha reflexionado sobre las identidades colectivas que emplean los yaxcabeños para identificarse y diferenciarse entre sí, así como las tensiones y conflictos que existen entre ellos para asignarlas o para ser reconocidos en ellas. También nos hemos acercado a los jóvenes a través del cuestionario levantado a los estudiantes de bachillerato, en el que se explora lo que piensan acerca de la identidad maya y su identificación con ella. Sin embargo, sobre todo a través de las respuestas que expusieron los jóvenes sobre la modernidad, nos asomamos a sus inquietudes y disyuntivas.

En los capítulos siguientes se tendrá la oportunidad de adentrarse con mayor profundidad en el complejo mundo en el que viven éstos, así como en sus percepciones sobre lo que significa para ellos ser jóvenes y lo que perciben como su futuro.

SER JOVEN ENTRE LOS MAYAS DE YUCATÁN



Fiesta de la Cabeza de Cochino, diciembre de 2010.

Foto: Maya Lorena.

En este capítulo se aborda la historicidad de las nociones que se emplean dentro de la cultura maya de Yucatán para nombrar a un sector de la población equiparable al de ser joven. Se parte de la premisa de que los jóvenes existen como un sector diferenciado entre la población de origen maya, y para demostrarlo se recurre a referencias históricas sobre los mayas antiguos, a la definición de joven (de muchacho y muchacha) que se consigna en los diccionarios maya-español, coloniales y del presente, y a testimonios etnográficos contemporáneos levantados en Yaxcabá, que hablan de lo que significa ser joven. Se ubica a los jóvenes y lo que significa serlo, desde la comprensión de los ciclos de vida desde los cuales se construyen las diferencias de género así como las distintas etapas de la vida. Se busca demostrar que, pese a la idea ampliamente difundida de que entre los pueblos originarios de México no existe el sector joven, más que como producto reciente de la modernidad y de influencias externas, hay referencias históricas y etnográficas que apuntan hacia la afirmación

contraria; si bien también es cierto que actualmente existen importantes conflictos para definir significados de ser joven entre los pobladores de diferentes generaciones, aspecto nodal de la presente investigación.

Como se verá, las tensiones que se presentan en torno a la caracterización de ser joven son constantes a lo largo del tiempo y se producen en la interacción entre actores diversos, tanto locales como externos, entre generaciones, y entre quienes son hombres o son mujeres, por lo cual, la definición misma de lo que significa ser joven, de cuándo se comienza a ser y cuándo se deja de ser joven, es una construcción social, histórica y contextualmente establecida, que se inscribe en el marco de las relaciones de poder existentes entre actores diversos, implicados, a su vez, en la lucha por los significados y por imponer y hegemonizar determinados proyectos sociales y culturales.

LOS MAYAS DEL MUNDO PREHISPÁNICO. HILOS DEL PASADO PARA COMPRENDER EL PRESENTE

Entre los estudiosos del México antiguo se da cuenta de la existencia del sector joven entre la población prehispánica e inclusive de que había instituciones específicas para su educación. Al respecto Miguel León-Portilla señala que:

En diferentes culturas de Mesoamérica, como la maya y la nahua, la niñez y juventud fueron años de sabia y rigurosa formación, tanto en el hogar como en las escuelas. El principal propósito de educar a niños y jóvenes era prepararlos para participar e integrarse en la vida comunitaria... Cuando un niño nacía luego lo llevaban, bien sea al *calmécac* (la escuela sacerdotal), o al *tehpuchcalli* (la casa de los jóvenes). Quiere decir que los padres lo prometían allí, lo presentaban como ofrenda para que llegara a ser sacerdote o joven guerrero (León-Portilla, 2003: 22-23).

En ese artículo, que trata sobre la niñez y la juventud entre los nahuas, dice este autor que en el *Códice Mendoza* se representa con claridad el ingreso de los muchachos de quince años en los *calmécac*, escuelas sacerdotales, y en los *cuicacalli*, casas de canto. En tales escuelas, los mu-

chachos realizaban diferentes actividades, y presenta una imagen de dicho códice en la cual

puede verse a los educandos acarreado leña, púas y ramas de abeto para los servicios religiosos (a); siendo adiestrados para la guerra (b); barriendo (c); y aprendiendo a tocar instrumentos musicales (d); Otras ocupaciones incluían la observación de las estrellas (e); y la navegación en canoas (f); Asimismo, se representaban los castigos que se imponían en casos de desobediencia (g). *Códice Mendoza*, f. 63r. (León-Portilla, 2003: 28).

En el *Códice Florentino*, en el apéndice del libro III, León-Portilla encuentra, además, copiosa información acerca “de la vida en los *tel-puchcalli*, casas de jóvenes, y en los *cálmecac*, escuelas sacerdotales”. Según este autor, lo dicho sobre los *tel-pochcalli* coincide con lo descrito en el *Códice Mendoza*, mientras que acerca de los *calmécac* se profundiza en los aspectos más elevados de la educación de aquellos que llegarían a ocupar importantes cargos en la administración y en la jerarquía social, política, militar y religiosa: “Bien se les enseñaban los cantos, los que se dicen cantos de los dioses, los cuales recitaban siguiendo el contenido de sus libros. Y también se les enseñaba la cuenta de los días y los destinos, el libro de los sueños y el libro de los años” (León-Portilla, 2003: 28).

Respecto de las muchachas, sus referencias las toma del *huehuehtlaltolli*,¹ en donde encuentra que: “...En las escuelas para las muchachas se les enseñaban los oficios y quehaceres de las mujeres: barrer, preparar alimentos, moler maíz, hacer tortillas y tamales, hilar, tejer y bordar” (León-Portilla, 2003: 29). En otros códices, como el Borbónico, este mismo autor encuentra referencias sobre este sector, particularmente sobre las fiestas en las que los jóvenes, de ambos sexos, cantaban y bailaban con diversos atavíos:

Cuando, con el paso del tiempo, muchachas y muchachos habían madurado y podían ya contraer matrimonio, salían de sus respectivas escuelas. A las jóvenes iba a corresponder cuidar del hogar y de los hijos que tendrían; a ellos proteger y alimentar a su familia y tomar parte activa en la vida del pueblo del que eran

¹ Biblioteca Bancroft, ms. M-M 458, f. 10v, en León-Portilla, 2003.

parte. Unos tendrían oficios de artesanos, jardineros o albañiles, otros mercaderes o guerreros y, en niveles más elevados, maestros, artistas, funcionarios públicos, capitanes, jueces, sacerdotes y gobernantes (León-Portilla, 2003: 29).

Para el ámbito maya, León-Portilla encuentra también referencias a los jóvenes y analiza las imágenes y el texto glífico que aparece en un vaso cilíndrico y policromo del periodo Clásico Tardío, proveniente posiblemente del sur de Yucatán. Al respecto dice:

En él se ve a un *ab ts'ib*, escribano-pintor anciano, representación del dios solar, sentado junto a dos jóvenes que parecen ser sus discípulos. El anciano vuelve a representarse en el mismo vaso mostrando a sus discípulos un códice. En la parte superior del vaso hay una inscripción que se refiere a las cosechas de las que proviene el alimento. Varios numerales forman parte de la inscripción. El texto se ha interpretado como una alusión metafórica del anciano haciendo ver a sus estudiantes que la escritura es sustento del pensamiento (León-Portilla, 2003: 29).

En relación con la descripción de cómo eran los jóvenes precolombinos en el área maya, las mayores referencias están en el libro *Relación de las cosas de Yucatán*, escrito por Diego de Landa, fraile que llegó a la península de Yucatán en 1549 y que fue designado morador del convento de Izamal (véase Bracamonte y Sosa y Solís Robleda, 1996). Vistos desde los centros de poder que eran los conventos, desde donde se expandía la estructura de control sobre poblados menores, rancherías y caseríos dispersos, Diego de Landa (2001) describe muchas de las formas de producir, de realizar ceremonias, así como de vivir y morir entre los mayas, muchas de las cuales es de suponer que responden aún a las formas culturales anteriores a la llegada de los españoles, y entre ellas están las referencias al comportamiento y la ritualidad entre los jóvenes. De allí que sus testimonios sean referencia obligada cuando se trata de conocer cómo era esa gente del común que en general no quedó plasmada en templos, códices y estelas, reservadas para las élites religiosas, políticas y guerreras, para establecer algunas posibles continuidades o cambios abruptos. A continuación se presentan tales referencias.

Para Diego de Landa los indios de Yucatán eran "...gente bien dispuesta, altos, recios y de muchas fuerzas y comúnmente todos estevados

porque en su niñez, cuando las madres los llevan de una parte a otra, van a horcajadas en los cuadriles” (Landa, 2001: 42). Dependían, como sucede hasta hoy entre los milperos, del maíz sembrado bajo el sistema de milpa, caracterizado por la diversidad de cultivos y formas de aprovechamiento de los recursos locales provenientes de la naturaleza que los rodeaba. De allí que la dieta de estos mayas incluyera maíz, cacao, gran variedad de legumbres y carnes que provenían tanto de peces como de animales del monte, como los venados, los armadillos y los jabalíes, además de aves monteses y domésticas, como los pavos de monte. Algunos mayas, además, realizaban oficios, así que consigna la existencia de ollereros y carpinteros, aunque, según dice Landa, el oficio por el que más inclinados se sentían era por el de mercaderes “...llevando sal, y ropa y esclavos a tierra de Ulúa y Tabasco, trocándolo todo por cacao y cuentas de piedra que eran su moneda...” (Landa, 2001: 46). Complementariamente a lo aportado por Landa, algunos investigadores recientes nos hablan de la importancia que tenían las mujeres en el siglo XVI prehispánico como tejedoras y bordadoras de mantas de algodón, quienes realizaban creativos diseños en los que incorporaban pelo de conejo, plumas de pato, de quetzal y de muchas otras aves, y cuyo aprendizaje se iniciaba desde la niñez. Ellas igual que los hombres tributaban su energía y producción de tejidos a la élite dirigente, que los comercializaba con Ulúa y Tabasco (Quezada, 2001: 17).

Las mayores referencias sobre los antiguos jóvenes que habitaban la zona maya de Yucatán son de Diego de Landa cuando se sorprende por la existencia, en Yucatán, de un ritual que asoció con el bautismo,² y del cual nos dice que:

es cosa que han usado siempre y a la que tenían tanta devoción que nadie la dejaba de recibir... “No se halla el bautismo en ninguna parte de las Indias sino [sólo] en esta de Yucatán y aun con vocablo que quiere decir Nacer de nuevo u otra vez.... Tenían, pues, esta costumbre para venir hacer los bautismos, que criaban las indias a los niños hasta la edad de tres años, y a los varoncitos usaban siempre ponerles pegada a la cabeza, en los cabellos de la coronilla, una contezuela blanca, y a las muchachas traíanlas ceñidas debajo de los riñones con un cordel delgado y en él una conchuela asida, que les venía a dar encima

² Álvarez (1984: 82) lo encuentra en los diccionarios coloniales como *ca-put zih-hil*.

de las partes honestas y de estas dos cosas era entre ellos pecado y cosa muy fea quitarla de las muchachas antes del bautismo, el cual les daban siempre desde la edad de tres años hasta la de doce, y nunca se casaban antes del bautismo (Landa, 2001: 51 y 52).

Según la descripción de Landa, para la ceremonia se buscaba un sacerdote que anunciaba el evento y se seleccionaba la fecha para que no fuera en un día aciago. El interesado buscaba un principal para que le ayudara, y luego ellos escogían a cuatro ancianos honrados para que ayudaran al sacerdote en la ceremonia. Al evento se sumaban muchos otros padres que tenían niños que bautizar en su tránsito hacia la juventud. Tres días antes de la fiesta los padres de todos ellos debían ayunar, absteniéndose de las mujeres. El día de la ceremonia se juntaban todos en la casa del que hacía la fiesta y colocaban, en un patio o plaza, de un lado a los muchachos y del otro a las muchachas por bautizar. A las niñas les podían como madrina a una anciana y a los niños un hombre que los tuviese a su cargo. Hecho esto se iniciaba una ceremonia para purificar el lugar. Una vez realizada, el sacerdote procedía a vestirse con lo que Landa identifica como un saco de plumas coloradas y labrado de otras plumas de colores. Otras plumas largas colgaban del saco y otras más se las ponía en la cabeza, insertas en una corozca. De su largo saco colgaban muchos listones de algodón que llegaban hasta el suelo y en la mano llevaba un hisopo, hecho de un palo labrado, con “barbas” o “pelos” en la punta hechos con colas de culebras como cascabeles. Los *chaces* (que eran los cuatro viejos seleccionados como ayudantes para la ceremonia) colocaban paños blancos en las cabezas de los niños y les preguntaban “a los que eran grandecillos” “si habían hecho algún pecado o tocamiento feo”, si los habían hecho los confesaban y los separaban de los otros. Después de todo eso el sacerdote procedía a bendecir a los jovencitos y jovencitas con oraciones y a santiguarlos con el hisopo. Acabada la bendición el principal electo por los padres iba con un hueso, proporcionado por el sacerdote, y amagaba con él nueve veces en la frente a cada uno, después los mojaba con el agua de un vaso que llevaba en la mano, la cual les untaba en la frente y las facciones, así como entre los dedos de los pies y de las manos, todo sin decir una palabra. El agua la hacían con flores, cacao y agua virgen, que era traída de las concavidades de los árboles y de las piedras de los montes.

Una vez que se terminaba con esa untura se levantaba el sacerdote y les quitaba los paños blancos de la cabeza y otros que traían colgados de las espaldas. De estos últimos pendían algunas plumas de pájaros muy hermosos y algunos cacaos. Los paños eran recogidos por los ayudantes mientras el sacerdote, con una navaja de piedra, quitaba la cuenta que desde niños habían traído colgada en la cabeza. Tras él iban sus ayudantes con un manojo de flores y un humazo (que los indios usan para chupar, dice Landa). Con este último amagaban nueve veces a cada muchacho y después le daba a oler las flores y a chupar el humazo. Seguido de ello recogían los presentes que cada madre llevaba y daban algo de comer a los muchachos así como un poco de vino que debían beber sin descansar. El resto era ofrenda para los dioses.

Hecho esto despedían primero a las muchachas, a las cuales iban sus madres a quitarles el hilo con que habían andado atadas por los riñones hasta entonces, y la conchuela que traían en la puridad, lo cual era como una licencia de poderse casar cuando quiera que los padres quisiesen. Después despedían a los muchachos, e idos, venían los padres al montón de las mantillas que habían traído y repartíanlas, por su mano, a los circunstantes y oficiales. Acababa después la fiesta con comer y beber. Llamaban a esta fiesta *emku*, que quiere decir bajada de Dios. El que principalmente habíala hecho moviéndola y haciendo el gasto, después de los tres días en que por ayuno se había abstenido, se hacía abstener nuevamente y lo hacía invariablemente (Landa, 2001: 53).

En ese marco de respeto de los jóvenes hacia los mayores, Landa habla de la reverencia que sentían los mozos hacia los viejos por todo lo que sabían y habían visto en su vida, así como de los consejos que por ello sabían darles. Relata además cómo los jóvenes varones, recluidos en una casa especial, tenían trato sexual con mujeres públicas, lo que indica, por una parte, la existencia de ciertas prácticas que algunos autores han interpretado como de prostitución, y por otra, una permisividad entre los varones para que ejercieran su sexualidad antes del matrimonio, en contraste con el valor de la virginidad que imperaba para las jóvenes y que normaba su comportamiento:

Eran tan estimados en esto, que los mozos no trataban con los viejos sino en cosas inevitables [y eso, si] los mozos eran por casar; con los casados

muy poco. Dormían aquí todos juntos casi siempre, hasta que se casaban. Y dado que he oído que en otras partes de las Indias usaban en tales casas del nefando pecado, en esta tierra no he entendido que hicieran tal, ni creo lo hacían porque allegados de esta pestilencial miseria dicen que no son amigos de mujeres como eran éstos, que a esos lugares llevaban a las mujeres públicas y en ellos usaban de ellas, y las pobres que entre esta gente acertaba a tener este oficio, no obstante que recibían de ellos galardón, eran tantos los mozos que a ellas acudían, que las traían acosadas y muertas [...] Embadurnábanse de color negro hasta que se casaban y no se solía labrar hasta casados, sino poco. En las demás cosas acompañaban siempre a sus padres y así salían tan buenos idólatras como ellos y servíanles mucho en los trabajos (Landa, 2001: 60-61).

Pese a la obediencia observada entre los jóvenes, Landa también relata algunas ceremonias en las que éstos eran forzados a participar. Así, cuando nos habla de los sacrificios de año nuevo con la letra dominical *Muluc*, nos dice: “Había muchos que derramaban sangre cortándose las orejas y untando con su sangre la piedra que allí tenían de un demonio que llamaban *Chacacantun*. Aquí tomaban muchachos y por fuerza les sacaban sangre de las orejas, dándoles cuchilladas en ellas” (Landa, 2001: 75). En su descripción, además, están presentes algunos elementos que permiten visualizar las prescripciones, expresadas en normas de comportamientos, que exigían los padres, y en general los miembros de la comunidad, a los muchachos y muchachas respecto de su sexualidad y de su comportamiento en general. En esta ceremonia del “bautizo” en especial, destacan algunos elementos relacionados con la abstinencia sexual, el pecado incluso por “tocamiento”, el agua virgen para untarlos, y la indicación de que una vez bautizados estaban listos para que los padres les seleccionaran pareja para casarse. Todo lo cual inscribe la categoría para nombrar a este sector, como mozuelos o muchachos, en el marco de una concepción del mundo, del cuerpo y del ciclo de vida, sin los cuales carece de significación y operatividad.

Si con las referencias anteriores queda demostrada la existencia del sector joven entre los antiguos habitantes de la península de Yucatán, hasta ahora parece imposible saber cómo los jóvenes en la época prehispánica se pensaban a sí mismos y cómo eran vistos y tratados por las

generaciones adultas. Lo que en cambio sí puede suponerse es que ser joven —en este caso muchacha o muchacho— denotaba una etapa de transición y de formación, ya que, los así denominados, lo mismo que sus clasificadores, estaban inmersos en las concepciones del cosmos, la vida, la muerte y el cuerpo que tenían en general los pueblos mesoamericanos; las cuales se manifestaban en el trato que se les daba a los jóvenes y se expresaba en las profundas prescripciones morales, estéticas y culturales encaminadas a construirlos, a definirlos y acotarlos, dentro de una determinada forma de socialización. Dicha concepción cosmogónica puede suponerse existente en los jóvenes desde su nacimiento y hasta su tránsito hacia otras etapas de toda su vida, e incluso en la muerte y después de ella.

Un aspecto que llama la atención entre los pueblos mesoamericanos es la coesencia, es decir, la esencia compartida entre los creadores y sus criaturas, pues los entes del mundo fueron hechos por los dioses con partes de sí mismos (López Austin, 2004). De esa concepción se derivaba la abierta posibilidad de transfiguración de dioses a hombres y de hombres como receptáculos del poder de los dioses, que se expresa en la celebración del cuerpo y en su antípoda, que sería la posibilidad de ser humillado, despojado y poseído por el enemigo vencedor en los rituales de guerra (Arroyo, 2004). Tal fascinación mesoamericana por la corporeidad humana estaba presente tanto en su vida ritual como en sus diversas manifestaciones culturales y estéticas.

López Austin (2004) considera que en general entre los mesoamericanos se creía que en los hombres anidaba la sustancia divina de su patrono creador, que era el que les daba sus atributos esenciales y que heredarían a sus descendientes. Sin embargo, producto de su concepción plural acerca de las entidades anímicas (o “almas”) que los determinaban, creían que los hombres respondían además a un modelo divino proporcionado por una pareja de dioses que les determinaba el sexo. Sus características individuales, en cambio, les eran atribuidas por muchas otras entidades anímicas muy diversas, que les definían su temperamento, fortaleza e incluso posición social. De ahí derivaba una concepción del individuo como un complejo de materia corporal y de entidades anímicas, siempre en el difícil diálogo que supone una intensa vida interior y una conducta humana no siempre congruentes. Inclusive para ellos la complejidad de las entidades anímicas no era estable ya que los

hombres se veían atravesados en su interioridad anímica por fuerzas de toda índole: por el tiempo cotidiano, las enfermedades, las sustancias divinas o estados de inspiración o locura propiciados por huéspedes divinos. Según este autor, esa unión cambiante entre materias corpóreas y entidades anímicas era la que generaba en los individuos una compleja y mutable combinación que los hacía ser un conglomerado dinámico, que necesitaba armonizar continuamente sus disímbolos componentes.

Entre los mayas, como se anticipó en el capítulo anterior, se considera que el hombre tiene *uaay*, palabra que se ha traducido como espíritu, pero que corresponde más a la idea del nahual de los mexicas del altiplano de México.³ El *uaay*, entonces, es un espíritu dual que comparten el hombre y un animal, de forma que lo que le pase al animal le sucede al hombre, y lo que le acontece al hombre lo padece el animal. Y el hombre puede transformarse en el animal que es su *uaay*. Además de este elemento, considerado como espíritu, el hombre está formado por otros: cuerpo, mente, alma, fuerza inmaterial, vida y experiencia, entre otros, y todos estos elementos constituyen una unidad, que distingue y caracteriza a cada hombre y cambia de persona y persona. Álvarez emplea, para mejor comprensión la terminología de la psicología, y la parte biológica corresponde al cuerpo humano, *uinic*, considerado sólo anatómicamente, con todos los órganos y funciones. La parte psíquica está formada por la mente (*ol* voluntad y *kinam* fuerza) y el espíritu (*ik* espíritu y *pixan* alma), y uniéndolas un hombre adquiere su personalidad particular y una actitud ante el grupo social. La relación del individuo con el grupo social es bilateral, ya que la sociedad, a su vez, guarda una actitud particular frente al individuo. De acuerdo al esquema que Álvarez hace de la concepción del hombre individual y su sentido de vida, *cux*, los componentes *tzic* y *tibib* expresan la actitud de la sociedad ante el individuo: el primero implica “respetar, obedecer, honrar, venerar, acatar, y respeto y reverencia que uno tiene a otro”, y el segundo implica “respeto o temor reverencial que a uno se tiene” (Álvarez, 1984: 76).

³ En diciembre de 2011 recogí testimonios sobre la existencia de los nahuales en las cercanías de Yaxcabá. Según don Ramiro Ek, del pueblo de Yokdzonot, un nahual se reconoce porque tiene forma de perro o de cualquier otro animal y anda vagando por el pueblo por las noches, pero a diferencia de los que son verdaderos animales, a los nahuales no les brillan los ojos con la luz.

Las aportaciones de López Austin sobre el hombre mesoamericano, por un lado, y el trabajo de interpretación y ordenamiento que hace Álvarez sobre los diccionarios coloniales de maya español, por el otro, permiten comprender que en el contexto cultural del área maya eran importantes los esfuerzos de los individuos por armonizar sus componentes internos con el mundo social de los otros hombres con los que se relacionaban, y en esa medida, la necesidad del colectivo de hacer de los individuos seres compatibles entre sí, con el grupo y con la divinidad. De esa forma, hay que comprender que las etapas del ciclo de vida entre los mayas, la definición de los géneros, así como los cuerpos en los que se expresaban éstos, eran construcciones sociales asociadas a determinados significados cosmogónicos, expresados en prescripciones, valores, normas, comportamientos, expresiones estéticas, en el sentido de la desnudez, el vestuario, las insignias y, por supuesto, en la ritualidad que como parte consustancial de las prácticas sociales las acompañaba; de allí que parte sustantiva del control del cuerpo y su reproducción (biológica, social y cosmogónica) descansaba —como sucede hasta hoy entre los mayas contemporáneos— en los preceptos implícitos y explícitos relacionados con el ejercicio de la sexualidad, el matrimonio, el adulterio, el amancebamiento y la masturbación. Tales preceptos eran, por lo demás, aplicados en una sociedad altamente jerarquizada, en donde había márgenes distintos para la aplicación de tales preceptos normativos, según se tratara de los diferentes estratos sociales, el sexo y el estado civil de las personas. De allí la importancia del conjunto de prescripciones para construir y regular las relaciones entre las generaciones, las relaciones entre los géneros, la sexualidad, las relaciones matrimoniales y la descendencia, marco en el cual se expresaba, y se expresa hasta hoy, la delimitación del ser joven, trátase de mujeres o de hombres.

EL GÉNERO, EL CUERPO, LA SEXUALIDAD Y EL MATRIMONIO ENTRE LOS MAYAS ANTIGUOS

El género da cuenta de la construcción de las diferencias entre hombres y mujeres, con el fin de definir las cualidades de sus identidades, ordenar y regular sus relaciones y sus conductas. Se construye a partir de las diferencias sexuales biológicas para reelaborar y significar la diferencia, y

sucede siempre en contextos histórica y culturalmente situados en el espacio y el tiempo, de forma que está mediada por la interacción compleja de instituciones diversas, como las económicas, sociales, políticas y religiosas. Opera en la cultura como un principio ordenador que establece jerarquías entre lo masculino y lo femenino, e incide en las interpretaciones, las valoraciones, los comportamientos y las prácticas de los sujetos sociales, por lo que su significación y reproducción no son ajenas a las relaciones de poder ni al conflicto, y se expresa en la división sexual del trabajo, en la toma de decisiones, así como en la distribución diferencial de recursos económicos, culturales y simbólicos, de forma tal que, desde el parentesco y la vida familiar, trasciende hacia todas las esferas de la vida social.⁴

Una vez anulada la perspectiva naturalizada y meramente biológica del género,⁵ en Yucatán se discute el tipo de construcción que históricamente se ha hecho en torno al hombre y la mujer mayas. Sobre todo entre las investigadoras interesadas en recuperar la investigación histórica y etnográfica sobre la mujer maya, además de hacerla visible como actora en el mundo simbólico, en la política, en la producción y en la vida social y familiar, se tiende a postular el principio de la dualidad y la complementariedad entre hombres y mujeres como fundamento de la cosmogonía maya. Así, por ejemplo, Landy Santana Rivas (1999: 43) dice:

Podemos arriesgarnos a decir que la mujer prehispánica era más valorizada y tenía más libertad de acción y participación, y que el concepto de subordinación, desigualdad, inferioridad, fue un concepto que no se conocía y fue importado por el colonialismo [...] Lo que para los indios era complementario, se tradujo en desigualdad e inferioridad.

Recorre, para sustentar su hipótesis, por una parte, a la cosmología maya, de tipo dualista, en la que lo masculino y lo femenino se complementan: por ejemplo, dice, Itzamná era el dios del Sol, e Ixchel era la

⁴ Scott, 1993; Ramos, 1991; Ortner y Whitehead, 1991; Oehmichen, 1999 y 2005; Conway *et al.*, 2000, y Kay Vaughan, 2002.

⁵ Mead (1970 y 1979), desde finales de la segunda década del siglo XX, insiste en que los géneros son culturales y no naturales ni sólo biológicos, por lo que varían según los entornos, lo mismo que las relaciones entre generaciones.

diosa de la Luna, y mientras el primero era protector, ella era diosa de torrentes e inundaciones. Por otra parte, recurre a la arqueología que muestra en los jeroglíficos una iconografía en la que se expresa esa misma dicotomía y complementariedad del género. Asimismo, la autora señala la descendencia matrilineal y patrilineal, ya que ésta última era preponderante para establecer vínculos con las deidades, mientras que la segunda era indispensable para establecer el sistema de parentesco. De donde deriva que, además de que las mujeres del común eran productoras y reproductoras, existieron otras que dieron origen a varias familias de gobernantes, además de que hubo mujeres guerreras, líderes sacerdotisas, maestras, parteras y curanderas.

Una autora que busca romper la visión de “víctima” que prima en los acercamientos latinoamericanos en torno a la mujer indígena es Georgina Rosado Rosado (1999a), quien, sin caer en visiones románticas, se propuso revisar la etnografía del siglo XX sobre los mayas (Redfield, Villa Rojas, Hansen, Morris, Trujillo, Elmendorf, Rivera y Thompson) para construir una visión alternativa, contrapuesta a la visión patriarcal y jerárquica de los hombres, predominante en los estudios sobre la mujer. Ella brinda un esbozo de la mujer maya durante las primeras décadas del siglo XX, que se sustenta sobre una matriz prehispánica y un proceso particular de conquista y colonización. Encuentra que los etnógrafos mencionados, si bien no encuentran igualdad en las relaciones entre los géneros, no evidencian una total subordinación y ausencia de poder o prestigio por parte de la mujer. Por otro lado, tampoco registraron espacios sociales totalmente segmentados para hombres y mujeres; en cambio, encontraron que, además de su participación en las actividades fundamentales en cuanto a la reproducción y la organización de la familia, las mujeres intervinieron en otras esferas: en la producción, la economía familiar, la política y el trabajo asalariado; aunque mediadas y justificadas por su prestigioso papel de madre. Un aspecto sustantivo que, por otro lado, sí se corroboró, fue la preponderancia de la autoridad generacional sobre la de género, de donde se deduce que la complementariedad no implica, para los autores revisados, sociedades no jerarquizadas, y por el contrario, muestran que mientras más tradicional es un grupo social, más verticales y rígidas son las relaciones de autoridad: los hombres están por encima de las mujeres y los ancianos por encima de los jóvenes.

A pesar de los avances sustantivos, mediante la hipótesis de la complementariedad entre hombres y mujeres, para analizar la construcción del género entre los mayas prehispánicos, cabe traer a la memoria que Diego de Landa ofrece elementos para explicar las diferencias sustanciales de posición y de poder que existían entre hombres y mujeres, por lo menos como dimensiones de la vida social vigentes entre los pobladores del común. Un elemento fundamental era el sistema de herencia que privilegiaba a los hijos, o a los hermanos, o incluso a un tutor, antes que a las hijas o esposas:

Que los indios no admitían que las hijas heredaran con los hermanos si no era por vía de piedad o voluntad; y entonces dábanles algo del montón y lo demás lo partían igualmente los hermanos, salvo que al que más notablemente había ayudado a allegar la hacienda, dábale su equivalencia; y si eran todas hijas, heredaban los hermanos [del padre] o [los] más propincuos; y si eran de [tal edad] que no era prudente entregarles la hacienda, dábanla a un tutor, deudo más cercano, el cual daba a la madre para criarlos porque no usaban dejar nada en poder de [las] madres, o quitábanles los niños, principalmente siendo los tutores hermanos del difunto (Landa, 2001: 48).

Otro elemento se relaciona con los mecanismos de control social sobre la sexualidad, diferentes para hombres y mujeres, que tiene consecuencias en el derecho del marido sobre la vida sexual de su mujer. Situación que coincide con el análisis de Álvarez (1984) cuando explica cómo en el maya yucateco se emplea el mismo verbo (*al*) para parir, para el alumbramiento de la mujer y para la producción de la tierra, con lo que después del matrimonio la mujer pasa a ser propiedad del esposo, de forma similar a como éste posee y usa la tierra. De modo que incluso cuando una mujer pierde su capacidad reproductora pasa a ser un miembro dependiente económica y socialmente (menor de edad, en términos actuales) de un hombre, trátase de su marido, su hijo o un hermano.

Landa describe el aspecto de las mujeres mayas, que solían aserrarse los dientes, se agujeraban las narices para colocarse una piedra de ámbar, se horadaban las orejas para ponerse zarcillos y se labraban el cuerpo, de la cintura para arriba —salvo los pechos para criar— con diseños más delicados que los que se hacían los hombres. Además de que se untaban



Mujer maya. Boceto a lápiz (34 × 49 cm), Manuel Pérez Coronado, Yucatán, 1953.

un ungüento colorado, similar al de sus maridos, y con una goma llamada *istah-te* que las dejaba “galanas y olorosas por mucho tiempo”. Usaban el cabello muy largo y se lo trenzaban a manera de tocado. “A las muchachas hasta que son grandecitas se los trenzan en cuatro cuernos y en dos, que les parecen muy bien”:

...de mejor disposición que las españolas y más grandes y bien hechas, que no son de tantos riñones como las negras. Préciense de hermosas las que lo son y a una mano no son feas; no son blancas sino de color moreno causado más por el sol y del continuo bañarse, que de su natural [...] Bañábanse muy a menudo con agua fría, como los hombres, y no lo hacían con sobrada honestidad porque acaecía desnudarse en cueros en el pozo donde iban por agua para ello... (Landa, 2001: 64).

En general Landa concibe a las indias mayas como muy trabajadoras, devotas y santeras, además de que eran buenas y recatadas. Muestra de ello era su costumbre de volver la espalda a los hombres cuando pasaban y hacerles un lugar para que pasaran y mostraban el mismo comportamiento cuando les daban de beber. Todas esas maneras eran enseñadas por las madres a sus hijas que así las criaban:

...bien a su modo, que las riñen y las adoctrinan y hacen trabajar, y si hacen culpas las castigan dándoles pellizcos en las orejas y en los brazos. Si las ven alzar los ojos, las riñen mucho y se los untan con pimienta, que es grave dolor; y si no son honestas las aporrean y untan con la pimienta en otra parte, por castigo y afrenta. Dicen a las mozas indisciplinadas por mucho baldón y grave represión, que parecen mujeres criadas sin madre (Landa, 2001: 65-66).

Sin embargo, el control sobre las mujeres, su cuerpo y su sexualidad, se orientaba no sólo hacia muchachas y se hacía extensivo a todas las mujeres, incluyéndose las casadas; aunque es de suponerse que difería del que se daba a las esclavas, las huérfanas y las viudas, que eran como “terrenos sin dueño”, y las que prestaban sus servicios en la casa de los jóvenes. Así que se ejercía ampliamente la murmuración, lo mismo que el castigo del adulterio. Respecto a la murmuración entre mujeres, Landa explica:

Tienen costumbre de ayudarse unas a otras al hilar las telas, y pagábanse estos trabajos como sus maridos los de sus heredades y en ellos tienen siempre sus chistes de mofar y contar nuevas, y a ratos un poco de murmuración. Tienen por gran fealdad mirar a los hombres y reírseles, y por tanto, que sólo esto bastaba para hacer cualquier fealdad, y sin más entremeses las hacían ruines (Landa, 2001: 66).

En cuanto al adulterio, éste era duramente castigado tanto para los hombres como para las mujeres:

... hecha la pesquisa y convencido alguno del adulterio, se juntaban los principales en la casa del señor, y traído el adúltero atábanle a un palo y le entregaban al marido de la mujer delincuente; si él le perdonaba, era libre, si no le mataba con una piedra grande [que] dejábanle [caer] en la cabeza desde una parte muy alta; a la mujer por satisfacción bastaba la infamia que era grande, y comúnmente por esto las dejaban (Landa, 2001: 60).

En maya colonial *cal pach keban* significa pecado de adulterio y *pak-al nen ti tzuc* significa poner los cuernos la mujer al marido, en tanto que *ca dzac hul* significa castigo antiguo que aplicaban los indios a los amancebados, y castigo antiguo de adulterio, y *col ich*, sacar los ojos, castigo antiguo entre los indios para los amancebados (Álvarez, 1984: 66-67).

Otro elemento que permite advertir las profundas prescripciones culturales que actuaban sobre las poblaciones mayas prehispánicas es la concepción de lo que entonces se tenía por afrenta y pecado, así como los castigos que infringían a los pecadores, ya que ambos factores incidían en los patrones de conducta, así como en los márgenes posibles en que se podían adecuar y negociar las normas sociales. Al respecto Landa menciona:

Que los indios eran muy disolutos en beber y emborracharse, de lo cual les seguían muchos males como matarse unos a otros, violar las camas pensando las pobres mujeres recibir a sus maridos, también con padres y madres como en casa de sus enemigos; y pegar fuego a sus casas; y que con todo esto se perdían por emborracharse (Landa, 2001: 44).

Tales pecados, reflexiona Landa, no los cometían los indios por ignorancia ya que según él éstos tenían conocimiento respecto del mal que hacían con sus pecados, de allí que estaban acostumbrados a confesarlos públicamente cuando se sentían en peligro de muerte.

Los pecados que comúnmente se acusaban eran el hurto, homicidios, de la carne y falso testimonio y con esto se creían salvos; y muchas veces, si escapaban [a la muerte], había revueltas entre el marido y la mujer por las desgracias que les habían sucedido y con las o los que las habían causado. Ellos confesaban sus flaquezas, salvo las que con sus esclavas, los que las tenían, habían cometido porque decían que era lícito usar de sus cosas como querían (Landa, 2001: 54).

Respecto del matrimonio, Landa registra que lo correcto era que éste fuera arreglado por los padres y no por la libre elección del contrayente. El padre del novio debía dar una dote a la familia de la novia. Costumbre también era que la nueva pareja se quedara a vivir en la casa de los padres de ella, trabajando hasta por seis años para su suegro:

Los padres tienen mucho cuidado en buscarles con tiempo a sus hijos, mujeres de estado y condición, y si podían en el mismo lugar; y poquedad era entre ellos buscar las mujeres para sí, y los padres casamiento para sus hijas; y para tratarlo concertaban las arras y dote, lo cual era muy poco y dábalo el padre del mozo al consuegro y hacía la suegra, allende del dote, vestidos a la nuera e hijo; y venido

el día se juntaban en la casa del padre de la novia y allí, aparejada la comida, venían los convidados y el sacerdote y reunidos los casados y consuegros trataba el sacerdote cuadrarles y si lo habían mirado bien los suegros y si les estaba bien; y así le daban su mujer al mozo esa noche si era para ello y luego se hacía la comida y convite y de ahí en adelante quedaba el yerno en casa del suegro, trabajando cinco o seis años para el mismo suegro; y si no lo hacía echábanle de la casa. Las madres trabajaban para que la mujer diese siempre de comer al marido en señal de casamiento. Los viudos y viudas se concertaban sin fiesta ni solemnidad y con sólo ir ellos a casa de ellas y admitirlos y darles de comer se hacía el casamiento, de lo cual nacía que [las mujeres] se dejaban con tanta facilidad como se tomaban. Nunca los yucatanenses tomaron más de una como se ha hallado en otras partes tener muchas juntas, y los padres, algunas veces, [a nombre de sus hijos] niños, contraen matrimonio [y los casados esperan] hasta que sean venidos en edad, y [los padres] se tratan como suegros (Landa, 2001: 50).

Respecto del sistema de parentesco también es muy explícito al describir que: “No se casaban con sus madrastras ni cuñadas, hermanas de sus mujeres, ni tías, hermanas de sus madres, y si alguno lo hacía era tenido [por] malo” (Landa, 2001: 50).

Los testimonios de Landa, además, permiten advertir cómo desde entonces el ser joven y el dejar de serlo al casarse estaba condicionado por factores no sólo biológicos sino culturales, al dejar constancia del cambio de edad de los contrayentes a partir de la llegada de los europeos, y sus intereses económicos de obtener mayores ingresos por la vía de reducir la edad para el matrimonio y aumentar de este modo la lista de los que debían pagar impuestos y demás contribuciones.⁶ Al respecto señala:

Que antiguamente se casaban de 20 años y ahora de 12 o 13 y por eso ahora se repudian más fácilmente, como que se casan sin amor e ignorantes de la vida matrimonial y del oficio de casados; y si los padres no podían persuadirlos de

⁶ Quezada (2001) encuentra que para 1573 Francisco Palomino se quejaba de que los contadores cuando retasaban a los pueblos incluían como tributarios a muchachos recién casados, algunos de 11 o 12 años, y no excluían a los ancianos. Como respuesta, los indios al enviudar y quedar libres de pagar impuestos, ya no volvían a casarse para evadir el pago de impuestos.

que volviesen con ellas, búscabanles otras y otras. Con la misma facilidad dejaban los hombres con hijos a sus mujeres, sin temor de que otro hombre las tomase por mujeres o después volver a ellas; pero con todo eso son muy celosos y no llevan a paciencia que sus mujeres no sean honestas; y ahora, en vista de que los españoles, sobre eso, matan a las suyas, empiezan a maltratarlas y aun a matarlas. Si cuando repudiaban [a sus mujeres] los hijos eran niños, dejábanlos a las madres; si grandes los varones, con los padres, y [si] hembras, con las madres... Que aunque era tan común y familiar cosa repudiar, los ancianos y de mejores costumbres lo tenían por malo y muchos había que nunca habían tenido sino una [mujer], la cual ninguno tomaba [en la familia] del padre, porque era cosa muy fea entre ellos... (Landa, 2001: 49).

Mercedes de la Garza (2003), en diálogo con Landa y otros autores, recuerda para los análisis acerca de la mujer maya en el momento de la Conquista, que las mujeres mayas no eran iguales entre sí y que había jerarquías, de modo que aquellas a las que se refiere Landa son las mujeres del pueblo, las que no se ven plasmadas ni en códices ni en pinturas. En cambio las mujeres de linaje ilustre, las *almehenoob*, aparecen siempre ocupando un sitio destacado y muestran que tuvieron oportunidad de incurrir en otras actividades. Por ejemplo, al recuperar el testimonio de Nikolai Grube —quien ha descifrado en las inscripciones el título de *ak k'ul hun*, señor de los libros sagrados, el cual se otorgaba a los encargados de escribir y cuidar los códices—, la autora señala que si bien la mayoría de los personajes con esos títulos son masculinos, en Yaxchilán, Chiapas, la señora Estrella Vespertina, madre de Yaxcún Balam, lo lleva también, lo que indica que algunas mujeres también podían leer y escribir. De esta forma, para esta autora, la escritura, tanto como los ritos ascéticos y el autosacrificio, muestran que las esposas de los gobernantes-chamanes compartieron las funciones religiosas de sus maridos, al igual que las políticas. “Incluso —dice De la Garza— algunas ocuparon el poder supremo como la señora Olnal de Palenque, Chiapas, que según Linda Schele ‘fue la única mujer que gobernó una ciudad maya por derecho propio!’” (De la Garza, 2003: 32).

En cuanto a las mujeres, Álvarez (1984) también explica cómo su situación desigual social influye en el matrimonio, de forma que el rechazo o el beneplácito para la unión de quienes formarían una pareja estaba determinada directamente por los requisitos sociales y de presti-

gio exigidos para realizarla; sin embargo, al haber clases sociales, cumplir con ellos no era factible para todos. En ese contexto la unión matrimonial entre las clases altas no era cuestión de amor ni de romance, sino del interés que tenían las familias de posición alta, en la medida en que la alianza matrimonial debía permitir consolidar el ascenso social mediante el cumplimiento de compromisos públicos y religiosos, y de la que se esperaba que surgieran hijos para continuar los linajes. Un hombre era rico si tenía mucha descendencia (*kiliz/hombre rico* o que tienen mucha descendencia) y era pobre, aunque tuviera muchos bienes materiales, si no tenía hijos (*zaatay uinic/percedero/hombre/hombre sin hijos/sin sucesor*). El soltero, en cambio, carecía de los derechos que tenían los casados, mientras que las mujeres eran consideradas como dependientes de los hombres adultos. Para el matrimonio había etapas que iban de la petición de mano (con dotes y regalos de una y otra parte), los arreglos matrimoniales, la boda y los arreglos posnupciales. Y en ellos era muy importante la virginidad (*zuhuy*) de la muchacha, lo mismo que su fertilidad; no así la virginidad de los varones. En casos de infertilidad femenina se podía pedir a la hermana de la esposa como reemplazo (*mahan na-all/prestar madre/ tener el pensamiento el casado en otro, estando con su consorte en el acto*), y puede inferirse lingüísticamente que también había opciones para los casos de esterilidad masculina (*mahan muk/prestar fuerza/adulterar la casada por haber hijos que no puede tener su marido*). En la pareja maya se reproducía un patriarcado social (le tocaba al hombre ser el representante legal de la familia y su prestigio) y un matriarcado espiritual al depender de ella el bienestar familiar (la mujer estaba a cargo de la educación de los hijos hasta cierta edad, y después sólo de las hijas).

En cambio, las uniones entre los pobres (gente del pueblo y esclavos) eran vistas con desprecio, al carecer de formalidad social, moral y religiosa (eran uniones libres, en los términos actuales). Eran generalmente inestables y los integrantes de la pareja se abandonaban con facilidad para formar una nueva. Para las clases altas, los pobres eran seres inferiores, lujuriosos, que satisfacían sus necesidades materiales y sexuales de forma instintiva. La autora identifica algunos términos que dan cuenta de ello: *hobay/mezclado/ cosa varia de muchas mezclas o diferencias*, *hobay cah/mezclado pueblo/ gente baja, del vulgo*, *p'en/lujuria/ pecado de lujuria, fornicar*, *p'en-tah/lujuria (verbo) esclavizar, cautivar*

fornicar. Cubrir el macho a su hembra, y *p'en-t-ac*/lujurioso/esclavo comprado o vendido, cautivo o siervo. Cautivar, hacer esclavos y domar a otro. Lo que en términos actuales se llama prostitución era posible entre las mujeres concebidas como “terreno sin dueño”, mujeres viudas, huérfanas y que vivían solas, sin la protección de un hombre (Álvarez, 1984: 44-69).

Cómo se verá en este trabajo, muchos de esos elementos registrados por los autores antes mencionados se han mantenido a lo largo de la historia, ya que si bien algunos ritos asociados al tránsito de la niñez a la juventud han desaparecido, otros se han actualizado, cambiando en algunos aspectos y manteniéndose en otros.

CAMBIO, RESISTENCIA Y NEGOCIACIÓN ENTRE LOS MAYAS DE YUCATÁN

Algo que hacen notar ciertos etnohistoriadores sobre los mayas de Yucatán, al enfrentar el proceso de conquista y colonización del siglo XVI, es su contraste respecto a lo que aconteció en el Altiplano Central con los mexicas, en donde existía un imperio y una élite dominante que fue derrocada rápidamente desde el centro de su poder. Según Farriss (2012), la Conquista fue un golpe fatal para los mexicas debido, también, a su mística invencibilidad, sustentada en una larga trayectoria de conquistas y éxitos militares. En Yucatán, por el contrario, se tenía memoria de una larga historia de conquistas padecidas, y sus habitantes habían desarrollado mecanismos para, en esos contextos, conseguir posiciones y desarrollar alianzas estratégicas, por ejemplo, a través del matrimonio. Además de que existían por lo menos 16 provincias autónomas, con distinto grado de unidad interna, así como de relaciones y rivalidades entre sí; de modo que, si bien la fragmentación no permitió una unidad de los mayas para enfrentar la Conquista, sí propició que ésta fuera una empresa de larga duración, que se inició tardíamente (alrededor de 1527) y que duró hasta la sofocación de la rebelión de 1547, o hasta 1617 con la conquista del Petén, o que se prolongó incluso hasta la Guerra de Castas de 1947.

Así, la capacidad de los mayas para negociar y absorber las influencias externas debe explicarse en esos antecedentes históricos, en las condi-

ciones particulares en que se dio la Conquista en Yucatán, pero también en ciertas peculiaridades de la cultura desarrollada en esta región.

Los mayas, dice Farriss (2012), concebían la supervivencia como una empresa colectiva en la cual el hombre, la naturaleza y los dioses estaban vinculados mediante lazos de reciprocidad que se sostenían entre sí, forjados ritualmente a través del sacrificio y la comunión. Y para ellos, los cambios y las adaptaciones formaban parte de una densa historia anterior a los españoles, ya que no eran ajenos a las conquistas, al auge y la caída de los estados, a los cambios en los esquemas de comercio, al crecimiento y el deterioro urbano, a las migraciones, a los nuevos cultos religiosos ni a las transformaciones de los antiguos. Así que la preservación de su sistema cultural se dio mediante la conservación de un núcleo central de conceptos y principios que fungieron como marco de referencia desde el que se operaron las modificaciones y las adaptaciones que dieron una forma distintiva a los nuevos esquemas que surgieron, y que se mantuvieron creativamente sobre líneas y principios mayas. De esta forma, sus estrategias de adaptación, durante la larga historia de dominio extranjero, se dieron en un marco cognitivo para asimilar la Conquista, que permitió que adaptaran el orden cósmico y el orden social a formas de acción social más aceptables para sus conquistadores. Lo cual, sin duda, se sumó al régimen colonial peculiar que se estableció en Yucatán, del que ya se habló antes, y que propició, en regiones completas, la continuidad territorial, la formación de comunidades autónomas y, dentro de ellas, la continuidad genealógica de los linajes y de la nobleza maya; además de que permanecieron zonas no conquistadas, bajo el control de caciques indios. Por otro lado, hubo una enorme movilidad de la población maya, que transitaba de una región a otra, para huir, comerciar, o para cumplir con los servicios de mano de obra en ciudades o estancias y haciendas españolas. En el campo de la evangelización, la autora reconoce tres tipos de procesos: la negociación privada con espíritus menores, el respaldo corporativo a las deidades tutelares/santos, y un culto más o menos complejo de homenaje a un ser supremo.⁷

⁷ “La religión maya y el cristianismo, mutuamente adaptables en el segundo nivel, se combinaron en un culto sincrético de los santos, lo que permitió a la élite maya, a través del desarrollo de las cofradías y la ronda anual de las fiestas en los pueblos, recapturar el control del ritual público y así validar la pervivencia de su control de la riqueza y el poder” (Farriss, 2012: 27).

En ese contexto, después de la Conquista, los evangelizadores, como fray Diego de Landa, centraron gran parte de su interés en el cuerpo humano, sus funciones y sus manifestaciones, ya que para ellos éste no era sólo el asiento del alma sino también el vehículo de sus pasiones e impulsos y, por tanto, el instrumento primordial de la ejecución del pecado por influencia directa del diablo. “Domesticarlo”, despojarlo de la alteridad e incorporarlo al universo de lo propio era, entonces, una tarea fundamental para combatir el adulterio, la poligamia, el amancebamiento y la masturbación, entre otros (Ruz, 2004). Ese impulso transformador de los evangelizadores se sustentaba en su profunda creencia de que los territorios recién descubiertos por la cristiandad eran el refugio del demonio y la presencia de éste era omnipresente tanto en los hombres como en sus prácticas (Rozat, 1995).

El afán de los misioneros no fue sólo cristianizar, sino imponer un orden social que tenía implícita una concepción del cuerpo, el alma y la conyugalidad.⁸ Desde 1552 las ordenanzas de Tomás López pretendieron corregir aspectos como las formas de habitar, comer, dormir, trabajar y relacionarse en sociedad, entre otros. Ya iniciada la Colonia las escuelas de doctrina fueron las vías para esa resocialización y la educación de la población maya. A las mujeres se les obligó a cubrirse con una camisa larga e hipil, y a los hombres se les prohibió vestirse de mujeres así fuera para una fiesta; así como usar sus antiguas insignias y realizar las prácticas consideradas inmorales, lascivas, deshonestas y un incentivo para la lujuria. La nueva moral incorporaba la noción de honor para encausar la sexualidad y establecer normas. Parte de ella era resaltar la importancia de la virginidad, la castidad y la fidelidad en las mujeres, así como una vida de recogimiento (Santana Rivas, 1999).

Los niños mayas debían asistir a misa todos los días, de siete a nueve de la mañana. Para las niñas a partir de los 11 años estaba prohibido andar solas en las calles, incluso para ir a la iglesia. Todo el tiempo salían acompañadas para evitar los peligros a que se exponían. Pese a esos cuidados desde los 12 o 13 años se les consideraba aptas y disponibles

⁸ Santana Rivas (1999), al revisar el Archivo Histórico Diocesano de Yucatán, encontró los registros de lo que los curas denominaban “inquisición de la vida y costumbres de los indios”, información requerida por el obispo español de Yucatán. En esos informes se relataban los problemas relacionados con la moral indígena y las reglamentaciones en cuanto a su vida civil y religiosa.

para el matrimonio, cuando en tiempos anteriores —según lo reportó fray Diego de Landa— lo hacían alrededor de los 20 años. Este cambio lo explica Santana Rivas (1999) por la necesidad que tenían evangelizadores, conquistadores y encomenderos de agilizar la reproducción de mano de obra, frente a la drástica reducción de ésta, además de que implicaba beneficios económicos ante el mayor número de bodas, bautizos y una pronta catequización para las nuevas generaciones de mayas. Otras razones, no menos poderosas, eran la de aumentar el número de jefes de familia para recaudar impuestos, y limitar la propensión de los mayas al incesto, hecho que se presentaba entre suegros y nueras, pero también entre padres e hijas (Farriss, 2012).

Dentro de la institución matrimonial los cambios más significativos que se dieron durante la Colonia sucedieron en torno a la regulación del incesto, la herencia y la residencia. Entre los mayas prehispánicos se observaba la prohibición del matrimonio entre personas de un mismo patronímico sin que importara la cercanía de los lazos biológicos, de modo que se favorecía el matrimonio entre primos cruzados. En cuanto a la herencia, la norma sucesoria de origen maya establecía la vía masculina, de forma que los hijos, con sus esposas, serían los responsables de mantener a los padres ancianos y de sostener la reproducción de los bienes materiales. Las reglas españolas, en cambio, impusieron la herencia bilateral y todos los hijos legítimos heredaban equitativamente (véase Farriss, 2012). Ya para finales de la Colonia, la dote, o precio que el marido pagaba por su futura esposa, se había transformado en un año de trabajo en beneficio del padre de ésta. Una vez cumplido el pago, la pareja podía vivir en la casa del padre del esposo, y la mujer y su trabajo eran propiedad de su nueva familia extensa. Las divergencias más frecuentes entre indios y españoles, sin embargo, se dieron en el ámbito de la moralidad sexual y el matrimonio, pues la Iglesia condenaba como bigamas, adúlteras e incestuosas muchas modalidades de unión que para los mayas eran lícitas. Así, las reglas de consanguinidad mayas eran contrarias al derecho canónico que, además de prohibir el divorcio —permitido entre los mayas—, consideraba que la herencia de bienes debía ser bilateral y no sólo por la vía masculina, como era la norma sucesoria maya. Para 1839 es posible advertir cómo la visión de la moralidad impuesta privilegiaba los derechos de los varones sobre los de las mujeres, al castigar el adulterio en

ellas pero no en los hombres.⁹ Algo que no cambió dentro del matrimonio, sin embargo, es que éste continuó siendo arreglado. Juan José Hernández, en 1846, relata cómo muchos de esos matrimonios “no siempre eran felices en sus amores, porque generalmente se les daba por esposos a los que elegían los padres”. Además de que frailes y curas se valían de esa costumbre para escoger a aquellos que consideraban en edad matrimonial (en esa época entre los 14 y 15 años) (Hernández *apud* Santana Rivas, 1999). Y muchos años después, Robert Redfield, en su trabajo sobre Chan Kom (1934) encuentra aún el arreglo del matrimonio por parte de los padres así como el servicio que, por cinco o siete años, debía cumplir el recién casado con la familia de la esposa (*ha'nkabil*).

El grado de aceptación de estos cambios en la cultura maya no se conoce con precisión pero, como lo señalan diversos trabajos, es probable que por largo tiempo los mayas hayan tenido una vida privada diferente de la pública, y que incluso haya habido diferencias regionales puesto que la fuerza de las instituciones y la presencia española varió de un lugar a otro. Algo importante de considerar, además, es que los pobladores de origen maya —como muchos otros pueblos indígenas— desarrollaron estrategias de resistencia y negociación que contribuyeron a la continuidad de varios de sus aspectos culturales básicos. Un ejemplo de esta manera de resistirse y negociar lo menciona Quezada (2001) al recordar que, alrededor de 1573, los contadores españoles al retasar a los pueblos, con el fin de reclutar a quienes debían pagar impuestos, incluían a muchachos recién casados, algunos de 11 o 12 años; y cómo la población respondía a tales presiones para evadir pagar impuestos. Por ejemplo, los viudos, que quedaban exentos de pagar tributo, se resistían a casarse de nuevo, lo que aumentó considerablemente el amancebamiento, a pesar de que era perseguido por los españoles.

El análisis de Bracamonte y Sosa, y Solís Robleda (1996) sobre el pacto entre mayas y conquistadores explica para Yucatán los procesos mediante los cuales los mayas consiguieron resguardar importantes espacios de vida autónoma indispensables para mantener con vigor su dinámica cultural y recrear sus formas de organización social propias y conservar una identidad distintiva en el largo plazo. Entre las circuns-

⁹ Santana Rivas (1999), analiza al respecto las *Pandectas* de 1839.

tancias que hicieron posible ese pacto destaca que los españoles tuvieron que reconocer que en las condiciones de Yucatán (en donde no había metales ni la posibilidad de la producción agrícola con técnicas españolas), la riqueza más importante era la densidad poblacional y que las élites mayas intervinieron en la negociación. El costo fue el sometimiento, la discriminación y la sujeción a los colonizadores así como su aceptación de diversos mecanismos por los cuales generaron importantes volúmenes de riqueza para los españoles.

No obstante, como lo señalan varios autores, en Yucatán, su concepción —como producto de fuerzas múltiples en las que incidían dioses diversos, circunstancias y características individuales proveídas a su vez por otros dioses y otro buen número de fuerzas— hizo posible que los indios de origen maya generaran un contexto propicio para la negociación y la transacción, con sus dioses, con la naturaleza e incluso con otros hombres, en un esfuerzo permanente por armonizar su naturaleza divina, su naturaleza individual y su naturaleza social.

En ese tenor, respecto de los jóvenes De la Garza, al interpretar a Landa y revisar lo indagado por otros investigadores, encuentra varias continuidades con los mayas actuales. Para ella el rito de pubertad, que los frailes llamaron bautismo y que consistía en quitar de la adolescente la concha roja que se le había colocado en el pubis cuando tenía tres años, significaba un cambio en la condición ontológica y social, y el paso de una condición a otra, tal vez asociada a la sexualidad, ya que encuentra que entre los mayas actuales la concha sigue siendo empleada por la partera en sus curaciones y puede llegar a tener poderes mágicos: “al evocar las aguas donde se origina participa del simbolismo de la fecundidad propio de lo acuático; puede agregarse que su forma recuerda el órgano sexual femenino, representa la matriz y el nacimiento, a la vez que el mundo subterráneo donde tanto la vida como la semilla tienen su origen” (De la Garza, 2003: 332-333). En cuanto a los niños, que se les pegaba una piedra blanca en la coronilla, ella deduce que simbolizaba que no podía externalizar todavía su espíritu para tener contacto con lo sagrado. Y encuentra que hasta hoy, los mayas creen que esa comunicación sobrenatural se da por la cabeza; de allí que los predestinados a ser chamanes sean aquellos a los que no les cerraron bien los huesos de la coronilla y tienen un hueco en el sitio de la fontanela, por lo que les llaman “los que tienen el cerebro abierto”. Con esos elementos la auto-

ra corrobora que la finalidad de la vida de la mujer era el matrimonio, en tanto que la del hombre era esencialmente el vínculo con lo sagrado, aunque aclara que también hubo mujeres chamanes. La ceremonia que se les realizaba a los púberes al cumplir los 13 años, ella la escribe como *caputzihil*; significa “nacer de nuevo”, y su momento culminante era con el *emkú*, es decir con la “bajada de Dios”. Después de ese ritual, las adolescentes regresaban al hogar paterno a prepararse para el matrimonio, y los muchachos iban a vivir a una casa grande, abierta por todas partes, en la cual realizaban sus pasatiempos: jugaban a la pelota, a un juego similar a los dados y a muchos más; en otras actividades acompañaban a sus padres, quienes los instruían en los oficios y los ritos. En la casa de jóvenes permanecían hasta que se casaban, momento en el que se realizaba un nuevo rito, ya que el matrimonio era la institución establecida para presidir la transmisión de la vida. Formaba parte, entonces, de los ritos de sacralización que simbolizaban el origen divino de la vida, cuyas uniones entre varón y mujer no eran más que receptáculos, instrumentos y canales transitorios.

En ese marco, en el que ha estado presente tanto la imposición como la negociación de elementos culturales, sociales, económicos y aun ideológicos, se expondrán aquí, a manera de contrapunto, algunos de los elementos importantes para la reproducción social, y que determinaron, y aún determinan, la construcción del género, de los hombres y las mujeres, en Yucatán en general, y en Yaxcabá en particular, para comprender en ese contexto la construcción también de lo joven, sus cambios y persistencias en el tiempo.

SER JOVEN EN LOS DICCIONARIOS DE MAYA-ESPAÑOL

El *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*,¹⁰ de Cristina Álvarez, publicado inicialmente por la UNAM en 1980, reúne el contenido de seis obras fundamentales: el *Diccionario de Motul* (atribuido a fray Antonio de Ciudad Real, editado por Domingo Paredes, 1929, Mérida, Yucatán, México); el *Diccionario de Motul* (español-maya, de la colección John Carter Brown); el *Diccionario de Motul* (maya-es-

¹⁰ Aquí se trabaja con la edición de 1984, publicada también por la UNAM.

pañol, de la colección John Carter Brown); el *Diccionario de la lengua maya* (Juan Pío Pérez, 1866-1877, Mérida, Yucatán, México); el *Diccionario de Viena* (español-maya), y el *Ethno-Botany of the maya* (Ralph L. Roys, 1931, The Tulane University of Louisiana, Nueva Orleans, Estados Unidos). En esta obra, por la forma en que organiza los contenidos (Mundo físico, Aprovechamiento de los recursos naturales y Mundo social), y por la manera en que los presenta (en tres columnas: las entradas en lengua maya, la traducción literal del maya al español, y la traducción al español tal cual se presenta en dichas obras), es posible conocer no sólo el léxico maya empleado en el periodo prehispánico, sino comparar las dos percepciones del mundo que entraron en contacto, y que se expresan en la traducción literal del maya y la construcción del significado que se le da en español. Por ejemplo, la frase en maya *u maa-ilan ah ca-pu zih-il*,¹¹ que literalmente se traduce como /su madrina de segundo nacimiento/, fue traducida por los españoles como “madrina de bautizo”, dándole la connotación que tiene el bautizo para la religión católica. Otro ejemplo, cercano al tema de interés, es la forma como se traduce lo referente a la vida sexual: *Ix matzil*, que en maya significa, “no rota”, es traducido como “incorrupta, mujer no corrompida”; y a *Kub-an y-ol xib lal*, cuya traducción literal es “entregó corazón a hombre”, se le da el significado de “varón o mujer que ya no son vírgenes”.

El diccionario de Álvarez (1984) explica que desde antes de la Conquista existían términos para denominar a los adultos así como otros para referirse a quienes eran jóvenes, existiendo otros más incluso para referirse a la juventud. Para los adultos se reportan las nociones: *yih uinic-il*, que significa semilla persona y se traduce como “Entrar en edad. Hombre rudo”; *uinic-hal*, que significa hombre-hacerse y que se traduce como “Hacerse hombre”; e *ichan-cil*,¹² que significa fructificar, y que se traduce como “Fructificar, dar fruto”; *cux ol*, que significa experiencia

¹¹ Olivier Le Guen, lingüista experto en maya yucateco, observa que el uso del participio presente en esa frase (*maa-ilan*) es interesante porque refiere a un estado, a un nuevo estado en este caso. Y, además, recuerda que *ca-pu zih-il* es el término que Landa emplea para “bautizo” (comunicación personal, 24 de mayo de 2012). Le agradezco su detallada revisión de la parte lingüística de este trabajo relativa a los jóvenes.

¹² En Quintana Roo se usa para árboles y plantas (Le Guen, comunicación personal, 24 de mayo de 2012).

corazón, se traduce como “Juicioso, racional, prudente, entendido, discreto. El adulto que ha llegado a los años de discreción en que puede insucen y pecar”; y *cux-an ol*,¹³ que significa experiencia corazón y que se traduce como “Adulto algún tanto de mediana edad, ni viejo ni muchacho. Algún tanto avisado y prudente”. Cuando un hombre se vuelve anciano retorna a una etapa similar a la de los infantes, que en ambas etapas el sexo, la reproducción, no es determinante. *Noh uinic* significa persona grande, viejo anciano de muchos días, e *ix noh uinic*, vieja honrada y matrona. Vieja honrada, matrona de muchos años (Álvarez, 1997: 254).

Los significados para designar y caracterizar a los adultos se construyen en relación inversa con los significados que se establecen para hombres y mujeres jóvenes. Para referirse a la juventud se dice *celem-al* y *celem-il*,¹⁴ que se traducen como juventud, responden a la edad o mocedad de la tierra, en que tiene fuerza y vigor, además de que es muy amplio el listado de términos en maya colonial para denominar a los muchachos y a las muchachas, que son el sector de población equivalente al que denominamos joven. Algunas expresiones describen los cambios físicos, otras el comportamiento que muestran los muchachos y muchachas en esta etapa, y otras más las prescripciones que han de regular su comportamiento social. En el caso de las mujeres, *ch' up il-il* es juventud, pero la juventud de la mujer.

En cuanto a denominar a los hombres y a las mujeres jóvenes la autora registra alrededor de veinticinco términos para cada género.¹⁵ Como puede constatarse en los cuadros, algunos describen los cambios físicos que se inician con la pubertad, otros dan cuenta de formas de comportamiento juveniles y otros más se refieren a lo que los sujetos deben hacer socialmente en el contexto de la cultura maya. Por ejemplo: *mun pal*¹⁶ significa tierno muchacho y se traduce como “Tierno mucha-

¹³ Se relaciona con la idea de tener juicio (Le Guen, comunicación personal, 24 de mayo de 2012).

¹⁴ Álvarez (1984), T. III: 200. Le Guen observa que el término posiblemente tenga que ver con *kelembal*, que significa literalmente estar de espalda, y refiere a la fuerza (comunicación personal, 24 de mayo de 2012).

¹⁵ Según el análisis hecho por Le Guen, muchos de ellos son variaciones de los mismos términos y tienen significados similares (comunicación personal, 24 de mayo de 2012).

¹⁶ *Mun pal* en Quintana Roo se usa actualmente para bebés, y *paal* es un término genérico para niño (Le Guen, comunicación personal, 24 de mayo de 2012).

CUADRO 1
CONCEPCIÓN DE MUCHACHO

<i>Maya yucateco colonial</i>	<i>Traducción literal</i>	<i>Traducción al español</i>
<i>baac</i>		Muchacho
<i>ha bac</i>		Muchacho
<i>paal</i>	muchacho	Muchacho, muchacho de poca edad Muchacho mozo
<i>pal</i>	muchacho	Mozo, soltero, que no se ha casado, joven muchacho niño
<i>paal tan celem</i>	muchacho medio joven	Mancebillo
<i>pal-ach can</i>	muchacho contar	Niñerías y muchacherías de burla y risa y contarlas
<i>pal-ach t'an</i>	muchacho hablar	Niñerías y muchacherías de burla y risa y contarlas
<i>paal be-el</i>	muchacho camino	Mozo, muchacho y niño en sus obras
<i>Pa-paal</i>	muchacho-muchacho	Mancebo de poca edad
<i>pa-pal tan celem</i>	muchacho medio joven	Mancebo de poca edad
<i>ah koz paal</i>	pelo-cortado, muchacho	Muchacho
<i>mun pal</i>	tierno muchacho	Tierno muchacho, muy joven
<i>xib pal</i>	varón muchacho	Niño joven
<i>xi pal</i>	varón muchacho	Niño joven
<i>ah p'u-cal</i>	el que hace buches	Mozo que muda la voz
<i>te-p-cakabil</i>		Mancebillo
<i>ah tzotzom</i>	barbeando	Mancebo que comienza a barbear
<i>ah celem</i>	joven	Varón fuerte y recio como de veinte años
<i>nah-oc celem</i>	crecido joven	Mancebo crecido
<i>poc-och celem</i>	afeitarse joven	Mancebo crecido
<i>tan celem</i>	medio joven	Mancebo. Mancebo de veinticinco años poco más o menos
<i>tan atan-cil</i>	medio casadero	Mozo casadero que ya se puede juntar con mujer
<i>atan-ben</i>	casadero	Varón casadero
<i>ah poo u</i>		El que es de doce a trece años ya casadero
<i>toop' zakab</i>		Mozo casadero como de catorce años
<i>toop' zakab-il</i>		La tal edad de casar, así en hombre como en mujer
<i>top' zakah yen</i>		Varón de doce a catorce años, varón casadero
<i>mun uinic</i>	tierna persona	Tierno muchacho, muy joven

Fuente: Elaborado con base en Álvarez (1984: 253).

cho, muy joven”; *ah p’u-cal* significa el que hace buches y que se traduce como “Mozo que muda la voz”; *ah tzotzom* significa barbeando y se traduce como “Mancebo que comienza a barbear”; *toop’ zakab* se traduce como “Mozo casadero como de catorce años”; *tan celem* significa medio joven y se traduce como “Mancebo de veinticinco años poco más o menos”. Como formas de comportamiento se consigna, entre otros, *pal-ach can* y *pal-ach t’an*, que significan muchacho contar y muchacho hablar, y que se traducen como “Niñerías y muchacherías de burla y risa y contarlas” (Álvarez, 1984: 253).

Para las mujeres jóvenes, por su parte, se registran términos también asociados con sus cambios físicos, su madurez y su preparación para el matrimonio, así como para denominar el inicio de la pubertad y que dan cuenta de la adolescencia: *ix lok bayen-tal* significa “adolescente” y se traduce como “Llegar la mujer a la edad de la pubertad”; y *x lok bayen* significa también “adolescente” y se traduce como “Doncella adolescente, casadera”.

En cuanto a los cambios físicos se encuentra, por ejemplo, que *box tan yem* significa “calabacita tiene” y se traduce como “Mozuela a quien le crece el pecho”; *tuch-lahal*¹⁷ significa “tener pecho” y se traduce como “formarse el pecho de la mujer púber”; *ix tan pam ch’up-lal* significa “medio hermosa/mujer” y se traduce como “Muchacha de doce años/Mujer mocetona”; *tan pam* significa “medio hermosa” y se traduce como “Mocetona de veinticinco años”; *zuhuy paal* significa “virgen muchacha” y se traduce como “Doncella, muchacha”; y *ah top’ zakab* se traduce como “doncella casadera” (Álvarez, 1984: 255 y 256).

Tanto en hombres como en mujeres la juventud, el carácter central de ser joven, es que corresponde a una etapa de la vida que se inicia con la pubertad y concluye con el matrimonio, que es el que los hace personas, al asumir una posición y un conjunto de responsabilidades y compromisos sociales. Ese carácter transitorio y que define a un sector específico de la población en oposición a otros (al ser niño y ser adulto), como se verá más adelante, es el que señala la continuidad con las concepciones actuales de lo que significa ser joven, lo mismo entre los adultos que entre los jóvenes actuales. Y será el abandono de ese senti-

¹⁷ Le Guen explica que todos esos términos que implican cambio vienen en expresiones compuestas relativas a aspectos (*taa, lah*, etc.) (comunicación personal, 24 de mayo de 2012).

CUADRO 2
CONCEPCIÓN DE MUJER JOVEN

<i>Maya yucateco colonial</i>	<i>Traducción literal</i>	<i>Traducción al español</i>
<i>box tan yem</i>	calabacita tiene	Mozuela a quien le crece el pecho La mujer ya casadera que tiene las tetas como calabazas pequeñas
<i>bux tan yen</i>	calabacita tiene	
<i>bux yem ni</i>	calabacita tiene punta	Vid. supra <i>bux ten yen</i>
<i>bux yem tan</i>	calabacita tiene pecho	Vid. supra <i>bux ten yen</i>
<i>cul-el-cul y-im-ob</i>	asentado sus-pecho-s, pecho-s	Con las tetas formadas, mozuela de quince años
<i>ch' up-im</i>	muchacha	Muchacha
<i>ix ch'up-im</i>	muchacha	Muchacha
<i>ch'up-al</i>	doncella	Muchacha joven, doncella
<i>ch'up-lal paal</i>	hembra muchacha	Muchacha
<i>ch'up-lil</i>	mujer	<i>Verenda mulieris</i> . Vocablo honesto
<i>ix tan pam</i>		Muchacha de doce años
<i>ch'up-lal</i>	medio hermosa mujer	Mujer mocetona
<i>ix lok bayen-tal</i>	adolescente	Llegar la mujer a la edad de la pubertad Moza o mocetona de quince a veinte años. Mozuela que no ha parido ni ha llegado a la edad de casarse; mocetona ya de días. Muchacha
<i>ix lok bayen</i>	adolescente	
<i>x lok bayen</i>	adolescente	Doncella adolescente, casadera
<i>lok bayen</i>	adolescente	Moza o mocetona de quince a veinte años. Muchacha
<i>lolok bayen</i>	adolescente	Lo mismo aunque un poco mayor
<i>ix tan pam</i>	medio hermosa	Muchacha de doce años,
<i>ch'up-lal</i>	mujer	mujer mocetona
<i>tan pam</i>	medio hermosa	Mocetona de veinticinco años
<i>tuch-lahal</i>	tener pecho	Formarse el pecho de la mujer púber
<i>ah top' zakab</i>		Doncella casadera
<i>zuhuy</i>	virgen	Doncella virgen. Dicese también del varón
<i>zuhuy paal</i>	virgen muchacha	Doncella, muchacha
<i>ch' up</i>	mujer	Mujer
<i>ch'up il</i>	mujer	La calidad de ser mujer. Sexo femenino
<i>ch'up-ul</i>	hembra	Hembra en los animales irracionales La hembra respecto del macho, en cualquier especie de animales. Mujer en general respecto del varón
<i>chu'up-lal</i>	sexo femenino	

Fuente: Elaborado con base en Álvarez (1997: 255 y 256).

CUADRO 3
EDAD PARA CASARSE

<i>Maya yucateco</i>		
<i>colonial</i>	<i>Traducción literal</i>	<i>Traducción al español</i>
<i>bukyem</i>	casadero	Casadera, casadero
		Edad o mocedad de la tierra en que tiene fuerza y vigor. Mocedad, juventud. El trabajo o industria de alguno
<i>celem-al</i>	juventud	Edad o mocedad de la tierra en que tiene fuerzas y vigor
<i>celem-il</i>	juventud	Mozo hermoso, gallardo, gentil, bello: sólo sirve para el género masculino
<i>cich celem</i>	muy joven	Mozo alto, crecido
<i>pocach celem</i>	crecido joven	Hombre membrudo y fornido
<i>pocach uninic</i>	crecido hombre	Mozo, mancebo, joven. Mancebo de 25 años poco más o menos
<i>tan celem</i>	medio joven	Varón de doce a catorce años, varón casadero
<i>top' zakab-yen</i>	casadero	Casadero como de catorce años
<i>top' zakab-il</i>	casadero	Doncella casadera, mozo casadero
<i>ah top' zakab</i>	casadero	Mozo casadero que ya se puede juntar con mujer
<i>tan atan-cil</i>	casarse el varón	Cosa hermosa, galana y bien vestida y dícese de las mujeres. Es femenino
<i>cich pam</i>	muy hermosa	Moza alta crecida
<i>pocach pam</i>	crecida hermosa	Mocetona de 25 años
<i>tan pam</i>	medio hermosa	Mocetona ya casadera
<i>tan icham-il</i>	medio maridable	Mujer casadera, en edad de tener marido
<i>icham-ben</i>	maridable-está	Maridable
<i>ichan-tah</i>	maridable	Casar a la mujer. Tener por marido o esposo

Fuente: Elaborado con base en Álvarez (1997: 200-201).

do de transitoriedad, asociado con el matrimonio, el indicador para advertir una transformación radical en los significados de la representación social que da cuenta de lo que es ser joven y la juventud en la cultura maya.

LO JOVEN EN LA LENGUA MAYA CONTEMPORÁNEA Y SEGÚN LOS USOS ACTUALES DE LA POBLACIÓN

En los diccionarios de maya yucateco contemporáneos el número y la diversidad de términos para referirse a la juventud y a los jóvenes es sensiblemente menor que en los diccionarios coloniales, pero continúan estando presentes. En el *Diccionario básico español-maya-español* de Juan Ramón Bastarrachea *et al.* (1992) se dice que: *Wínik* es hombre, humano, individuo; *Máak* es persona, sujeto, fulano; *Paal* es niño o niña; *X ch'úup* es mujer o hembra; *Ch'up*, *ko'olel*, *(X)ba'al* nombran a una mujer; *X Chu'úupal* es muchacha; *ch'úupal* y *(x)lo'obayan* se emplea para señalar lo joven femenino; *Ch'úupalil* y *(x)lo'obayanil* es juventud femenina; *Xi'ipal* y *Táankelem*, para indicar lo joven masculino; *T'aankelemil* y *Xi'ipalil* como juventud masculina, y *Nohoch máak* y *nohoch wínik* para indicar lo adulto.

Mientras que según el *Diccionario maya* de la editorial Porrúa (2001)¹⁸ *Xchu'pal* significa muchacha (p. 937) y *Tan ichamil* es una mocetona en edad casadera (p. 773). Para los muchachos existe también una gran variedad de términos para nombrarlos, siempre asociados con sus cualidades físicas y sus roles productivos. Según este diccionario (AH) *Mun* significa “tierno” y corresponde al joven dios del maíz y se puede utilizar para indicar a un adolescente (p. 541), y *pal yol* se usa para indicar que alguien es un mozo, mancebo o joven que no es casado (p. 627).

En lo que respecta a la noción de lo joven, de muchacho o muchacha, las palabras que se emplean actualmente en lengua maya para la vida cotidiana son pocas. Por ejemplo doña Caro Naal Kab, para referirse a las muchachas, desde que son púberes y mientras permanecen solteras, dice que se emplea el término *chu'palech*,¹⁹ que más que definir un rango de edad específico, se asocia con el desarrollo biológico y sexual de la persona así como con las prescripciones asociadas con lo que debe ser su comportamiento antes del matrimonio. Así que *chu'palech*, según ella, significa que una muchacha está en peligro y que a su vez genera peligro. Tal caracterización se asocia a normas de control sobre su sexualidad y su capacidad reproductiva, y por eso no es bien visto que las

¹⁸ Antiguo diccionario conocido como *Cordemex*.

¹⁹ Quiere decir “Tú eres una muchacha” (Le Guen, comunicación personal, 24 de mayo de 2012).



Sandy y Reyna, 2007. Foto: Maya Lorena.

muchachas salgan solas a la calle, tengan novio sin la autorización de los padres, o se abracen y se besen con el novio en lugares públicos.

En ninguno de los diccionarios revisados las referencias de significado para ser joven y para juventud aparecen asociadas a “peligro”. Mientras que a los muchachos se les llama *paal*, *táankelem* o *xi’ipal*, haciendo referencia a su soltería como característica del ser y estar joven, y su descripción se asocia a su fuerza y su vigor. En ambos casos un elemento fundamental de la caracterización es la transitoriedad hacia la adultez como lo sugieren los términos lingüísticos.

Es interesante mencionar que durante un curso sobre jóvenes indígenas y globalización que impartí en Mérida Yucatán durante 2010, al preguntarles a algunos profesionistas hablantes de maya yucateco cómo se denominaba a los jóvenes en esa lengua, después de una discusión colectiva se llegó a la conclusión de que *chanpal* se emplea para designar a una persona desde que nace hasta los 3 o 4 años; *xchu’uup paal* se usa posteriormente para nombrar a las niñas y *xiih pal* para designar a los niños; mientras que *taankelen paal* se emplea para los jóvenes varones, y *xlo’obayan*²⁰ para las muchachas, que hace referencia a su primera menstruación, ya que desde entonces están en peligro. Más tarde, Láza-

²⁰ Viene de *loob*, dolor, malo (Le Guen, comunicación personal, 24 de mayo de 2012).

ro Hilario Tuz Chi, quien participó en esa discusión, corroboró la información en campo y encontró que en Tiholop, municipio de Yaxcabá, a las muchachas se les denomina *xlo'obayan*, que según él literalmente significa “en peligro”, mientras que a los muchachos se les llama *taankelem paal*, que significa “los que ya tienen la fuerza sus hombros”.²¹

Como puede advertirse, las categorías de ser joven, para muchachos y muchachas, en lengua maya están íntimamente relacionados con la evolución biológica y social de los individuos, y con lo que deben ser sus roles y formas de comportamiento. Para los adultos, en general, ser muchacha significa que una niña ha dejado de serlo con la primera menstruación, y que por ello debe asumir nuevas responsabilidades en el cuidado de la casa y para la reproducción de su familia, pero también indica que ya está lista para casarse y que debe ser cuidada porque puede embarazarse. Implica, además, el comportamiento de respeto y obediencia que debe guardar hacia los adultos. Precisamente el trabajo migratorio y su importancia creciente para la reproducción de las familias, es un factor que incide fuertemente en las relaciones entre jóvenes y adultos, y en lo que los adultos caracterizan como rebeldía. De modo que es frecuente escuchar quejas acerca de que los muchachos y las muchachas ya no son obedientes, como antes, y que no cumplen con sus obligaciones.

De forma similar, el ser muchacho implica un conjunto de cambios físicos, como el crecimiento y el cambio de voz, y se acompaña con nuevas obligaciones y responsabilidades, como sembrar su propia milpa, lo cual además de poner a prueba sus conocimientos comienza a darle independencia económica respecto de sus padres. En cuanto al comportamiento sexual de los muchachos, su iniciación en manos de viudas o mujeres solas (por soltería o abandono) se percibe, aunque no abiertamente, como travesura; de allí que existan cuentos y leyendas que hablan sobre la infidelidad, o la actividad sexual, de las mujeres cuando están solas, con cierta ambivalencia en su mensaje. Es el caso, por ejemplo, de un señor que al tener que irse a trabajar fuera de Yaxcabá le pide a un alux (ser pequeño y travieso, compañero del campesino en su milpa)

²¹ Lázaro Tuz Chí publicó estas referencias en el artículo: “Los que se van y los que se quedan: jóvenes mayas del Yucatán rural ante el cambio social”, en *Aquí estamos, revista de exbecarios indígenas de IFP-México*, año 7, núm. 13, julio-diciembre de 2010. Sin embargo no hizo referencia al curso en el que invitó a los participantes a buscar mediante un trabajo de campo los significados de lo joven y ser joven.

que en su ausencia cuide que en su solar no entren hombres. El alux, obediente, golpea a todo aquel que se atreva a cruzar el umbral de su vivienda, y cuando el campesino regresa y pretende entrar, es golpeado duramente porque él también es un hombre.²²

Por su parte, para los jóvenes, como veremos más adelante, los significados de ser joven son diversos, y expresan cambios y tendencias propios de la época actual, y de su propia búsqueda, frente a un mundo social que se transforma bajo múltiples influencias. En ellos también persisten formas de controlar su comportamiento social y su vigor sexual, mediante el miedo y la amenaza velada, que se transmite a través de relatos y cuentos tradicionales. Un ejemplo de esto último es la leyenda de la Xtabay que se cuenta en Yaxcabá: una mujer hermosa que se cruza en los senderos de la selva con los hombres que se sienten solos y ansiosos, muchos de ellos jóvenes, en pleno ímpetu sexual, para seducirlos y enloquecerlos. Los relatos cuentan que los hombres que caen en su trampa son encontrados al otro día amarrados a una ceiba y sin asomo de razón.²³

En el Yaxcabá contemporáneo no se ha podido detectar, ni en campo ni en referencias a otras investigaciones, que exista algo semejante a lo descrito por Landa como el ritual de la pubertad que marca el inicio de la etapa de ser joven; pero, como se verá, en el marco de las continuidades, las adaptaciones y las resignificaciones, aun en las actuales concepciones de lo que significa ser joven, aun entre los mismos jóvenes, se conservan continuidades y resignificaciones que recuerdan los que consignan los diccionarios coloniales, mismas que expresan una concepción propia de la vida y del mundo con ciertas características conservadas a lo largo del

²² Este cuento difiere de otros en los que el alux (figura mítica asociada a los espacios masculinos, como la milpa y el monte) es incompatible con la figura femenina, e incluso muere ante la presencia de una mujer, cuando ésta invade los espacios masculinos (Rosado Rosado, 1999b).

²³ En un análisis de este relato Rosado Rosado (1999b) asocia esta figura mítica, en su origen, con Ixtab, la diosa de la Luna, que conducía a los suicidas al “paraíso”, y que representaba de forma dual la figura de la muerte y de la vida, de la destrucción y de la preñez. Después de analizar varias versiones, concluye que a partir de la visión cristiana y patriarcal, este personaje pierde esa dualidad para convertirse en un ser maligno y peligroso, provocadora del placer sexual y del pecado. El encuentro entre la cosmovisión maya y la cristiana, conduce por lo menos a tres variaciones: en una la Xtabay hace una crítica a la virtud cristiana, hueca y espinosa que significa la represión sexual propuesta por los evangelizadores; en otra, muestra la adaptación de los contenidos mayas a la ética occidental; y en otra más, expresa la abierta resistencia cultural maya.

tiempo, a las que se suman nuevos significados. Reformulaciones de lo que significa ser joven, que expresan las tensiones y los conflictos que enfrentan los habitantes yaxcabeños ante las nuevas situaciones que vive la población en general, y los jóvenes en particular, con sus nuevas demandas y estilos de vida, y en las que influyen, entre otros elementos, la estigmatización que sufre la población de origen maya, y que induce a sus miembros a desear abandonar aquellos marcadores identitarios que les otorgan un estatus inferior al que tienen otros mexicanos.

En Yaxcabá persisten, además, historias, chistes y relatos que guardan cierta relación con las concepciones prehispánicas, aunque reelaboradas y hasta resignificadas por el contacto de la cultura maya con la europea, las religiones, y la modernidad. Persiste, por ejemplo, la asociación de la sexualidad femenina con la concha, que como ya señaló De la Garza se emplea entre las parteras para las curaciones, pero, además, es la forma como coloquialmente se le llama al órgano sexual de las mujeres, sobre todo entre los muchachos cuando están reunidos en la cantina o en el parque y gustan de contar chistes y albures sexuales.

Un análisis de las continuidades, resignificaciones y cambios en la noción de ser joven se presenta en el capítulo “Ser joven en Yaxcabá” de este libro, en donde se comparan los significados tradicionales, presentes en los diccionarios de maya y las opiniones de los adultos, con lo que los jóvenes actuales conciben cómo ser joven y la juventud.

SER HOMBRE Y SER MUJER EN EL YAXCABÁ CONTEMPORÁNEO

En Yaxcabá es común que las diferencias entre ser hombre y ser mujer se presenten desde el momento del nacimiento, y las características de cada género se construyen y refuerzan a lo largo de todo el ciclo de vida de los individuos, a través de la participación en la vida familiar y social, de su educación, así como mediante las diferentes especialidades de oficio y conocimiento. En la actualidad los comportamientos y valoraciones diferenciales entre unos y otros, en ciertas familias todavía se remarcan desde el momento de que nace un nuevo miembro de la familia, sobre todo entre quienes recurren a la partera para dar a luz, ya que ella les cobrará más si se trata de un niño y menos si se trata de una niña. Doña Caro Naal Kab, una mujer de 50 años, por ejemplo, habla de esa diferencia:

—Es un poco más caro cuando es varón, sí, da la diferencia como de 20 pesos... Yo, desde cuando yo empecé a tener mis hijos, a mí me cobraban treinta pesos si es varón, veinte si es niña...

—¿Y por qué es la diferencia?

—Porque dicen que es varón. Mucho hombre cuando oiga que es varón su hijo pues está alegre, por eso aprovechan también cuando oigan que es varón... Hay esposos que cuando vea que..., bueno he escuchado que lo platique mi suegra, que cuando hay puras niñas los esposos se molestan, porque es pura niña, pero gracias a Dios que yo, cuando yo empecé a tener hijas, hijas, pues mi esposo no se molestó... nomás yo le pedía mucho a Dios, de que pues Dios ya me regaló mis hijas, Dios me va a bendecir con ellas para que yo pueda vivir con ellas.

—¿Y a las mujeres que les gusta más? ¿Que sea hombre o mujer?

—Pues algunas también les gustan los varones, pero yo digo que más uno sólo piensa así porque uno no sabe qué es la consecuencia de los varones. Yo vengo a darme cuenta hoy de que tener un hijo varón es muy diferente... Bueno yo por mi parte me gustó más las mujeres, porque veo que me quieren mucho y todas se juntan aquí conmigo... Acá yo tengo mis hijos así varones, lo veo así como que no es igual con mis hijas, pero yo vuelvo a pensar quizás es que ellas que también, pues están un poco alejadas de las suegras y se juntan conmigo... Y [pasa] como con mi nuera. Mi nuera a veces no viene aquí, pues ella se va con su mamá, y tiene que llevar a mi hijo, por eso yo digo pues... se distancian. Pero pues, tienen que ir con la esposa también, con la suegra. Por eso digo también, a mí me gusta que a veces así se juntan mis hijas aquí, diario así se juntan aquí. Siempre los tengo aquí. Sí, siempre los tengo. (Noviembre de 2004.)

Si bien doña Caro con el paso del tiempo manifiesta su preferencia por sus hijas, que están alejadas de sus suegras y permanecen cerca de ella, en su testimonio es posible advertir el valor diferente que tiene el que un nuevo miembro de la familia sea niño o niña. Ello sucede así porque en Yaxcabá, hasta hace poco era común considerar que el número de hijos varones en una familia era fundamental para lograr un buen equilibrio entre productores y consumidores dentro de una unidad familiar de producción; sobre todo cuando las actividades agrícolas y forestales eran el centro de las actividades económicas, y cuando los hombres eran los únicos que podían salir de Yaxcabá a vender su mano de obra. De esta forma los hombres eran mano de obra útil para el trabajo de la milpa —para garantizar el autoabasto de maíz, frijol, calabaza y otros cultivos asociados

como el chile, el macal, el camote y la sandía, entre otros—, mientras que el número de mujeres era visto en relación con su participación como consumidoras. De allí que una unidad familiar de producción fuera “buena” y productiva cuando tenía muchos varones, y menos buena, y con problemas de mano de obra, cuando tuviera más mujeres que hombres (Pérez Ruiz, 1983). Esta percepción ignora el valor del trabajo de las mujeres, tanto para la reproducción de la familia (cuidado de la casa, de los niños, tareas domésticas, etc.) como para producir animales de solar (gallinas y pavos, principalmente), de hortalizas, de plantas medicinales y de frutales ubicados dentro del solar. Además de que para las familias milperas era constante su participación en las tareas de recolección de leña y en tareas temporales como cosechar maíz y hortalizas dentro de las milpas. En todo caso, ese valor diferenciado para hombres y mujeres, que tiene relación con la división del trabajo según el sexo y la edad, típica entre las familias campesinas, se expresaba, y se expresa aún, en la costumbre de servir mayores raciones de comida a los niños que a las niñas, y de que coman primero los varones de la familia. Y aunque la milpa ya no es para todas las familias de Yaxcabá la actividad económica principal, ni salen a trabajar fuera sólo los hombres, persiste esa visión, que valora de forma diferente a hombres y mujeres. Esto se expresa, por ejemplo, en la prioridad que muchas familias dan a los hombres para que estudien, y no a las mujeres, que siguen siendo percibidas como aptas fundamentalmente para el matrimonio y las labores domésticas.

Como se verá en otro capítulo, un número importante de muchachas que logran llegar al bachillerato pretenden romper con tales disposiciones, al asociar su ser joven con la capacidad de tener libertad para estudiar y para decidir su futuro y su vida.

PRIMERAS ENSEÑANZAS. EL HETZMEK

Un paso muy importante para la construcción del género, con raíces prehispánicas,²⁴ es la ceremonia del *hetzme*, en la que se carga a los pequeños por primera vez a horcajadas y en la que se les enseña, simbólicamente, el tipo de trabajo que tienen que aprender, según su sexo y

²⁴ Santana Rivas (1999) señala que en la época colonial, entre los mayas, si nacía una “hembra” su cordón umbilical se enterraba en el fogón y si era varón, éste se enterraba en el campo; y hace referencia al *het'zme* en los mismos términos que Hernández (1846).



Mujer con niño en *hetzme*.
Boceto a tinta, 20 × 23.5 cm,
Manuel Pérez Coronado,
Yucatán, 1953.

lo que se espera de cada individuo. La ceremonia consiste en colocar en el interior del solar de los padres, ya sea dentro de la vivienda o en el patio, una mesa con varios platillos (huevos cocidos, pepita de calabaza, pinole y chaya, entre otros) junto con los instrumentos y objetos que se propone que aprenda el infante. La madrina o el padrino coloca al pequeño o pequeña a horcadas sobre su cadera izquierda, y juntos le dan a la mesa nueve vueltas en sentido de las manecillas del reloj y nueve en sentido contrario, deteniéndose de tanto en tanto para que el infante toque con su mano aquello que se le está enseñando.

Es el momento en el que los padres del infante, apoyado por un padrino o por una madrina y un rezador o una rezadora, simbólicamente ponen frente a él las opciones de desarrollo que tiene para su vida y le ayudan a fortalecer las capacidades que le ayuden a transitar por ese camino. Aquí cabe recordar que en la cultura maya antigua, mediante sacrificios y determinadas ceremonias, se podía remediar la carga desfavorable derivada del día de nacimiento de un niño, según el signo que establecía sus atributos y que afectaba su ánimo, suerte y hasta condición social (Caso Barrera, 2012). En ese contexto cultural, en la ceremonia del *hetzme* se representan las expectativas que tienen los padres y los

padrinos del infante al poner en la mano del niño las herramientas propias de la milpa, y es una tentativa para orientar su devenir: si se desea que el niño sea milpero, o se le pone un lápiz y un cuaderno si se espera que vaya a la escuela. En los casos de las niñas se les puede colocar en la mano lo propio para que sean amas de casa, o bordadoras, o para que también vayan a la escuela. En compañía de los padrinos se hace la ceremonia a los tres meses si es niña, “porque son tres piedras las que tiene el fogón de la cocina”, y a los cuatro meses a los varones, porque “cuatro esquinas tiene la milpa”, explican las señoras de Yaxcabá.²⁵ En la descripción de esta ceremonia en Popolá que hace Cervera Montejano (2007), los alimentos que se ofrendan son vehículo para la comunicación con los seres humanos y extramundanos (entidades anímicas), y los circuitos (nueve o trece según el sexo del niños, la primera en el sentido del reloj y las siguientes nueve o trece en sentido contrario) que se recorren con los infantes colocados en horcajadas tienen el propósito de delimitar el espacio ritual y de abrir, primero, y cerrar, después, el camino de la Tierra al cosmos donde moran las deidades. De acuerdo a su análisis esta ceremonia tiene, además, elementos que evocan la génesis maya, ya que el maíz con que fue hecho el cuerpo y el alma de los hombres se molió nueve veces, con lo se le recuerda al niño su responsabilidad ante los creadores y formadores y se le hace persona.

Doña Cuca Maldonado Peña aclara que esta ceremonia la hacen todos en Yaxcabá, tengan apellido maya o español, y sean milperos o no milperos. Ella relata la ceremonia de la siguiente forma:

—Sí, sí. Acá en Yaxcabá sí se sabe del *hetzme*k, así cuando ya tenga cuatro meses los niños, o sea el varón, verdad, el varón cuatro meses, y las niñas tres meses, para el *hetzme*k. El varón a los cuatro meses se le hace *hetzme*k, y cuando hagan *hetzme*k se le hace así, “venga para acá”, con el bebé también... al hacer *hetzme*k, la madrina cuando lo haga empieza a pasear, está paseando, está dando sus vueltas adentro, vueltas, entonces agarra un cuaderno y un lápiz y se lo da para agarrar al nené. Si no lo puede agarrar pues lo ayuda, lo ayuda a agarrar el cuaderno y el

²⁵ Antiguamente a los niños pequeños se les prensaba la cabeza para darles un perfil característico y se les realizaba por circuncisión. Respecto del *hetzme*k (se respeta la forma como lo escribe), Villa Rojas señala que es una práctica que “va quedando como cosa del pasado, lo mismo ceremonias como el *tzicil*, *poh-kab* y *tachol*” (no explica a qué se refieren) (Villa Rojas, 1995: 99). Sin embargo en Yaxcabá es una práctica vigente.

lápiz. Con el lápiz empieza a pasear, a pasear, a pasear lentamente. Después, se le da el cuaderno, y entonces se le da ya sea lapicero, o pluma fuente. Lapicero también, para que aprenda a agarrar también el lapicero; y empieza también a dar sus vueltas, vueltas. Después, que agarra el cuaderno y o sea el lapicero, se le sienta en la mesa y después le dan una aguja.

—¿Una aguja?

—Sí. Una aguja. Pero hay que tener cuidado que no lo vaya a pinchar, porque los niños cuando se están poniendo de necios se ponen a llorar ¡Guay, guay! están llorando también. Luego cuando se ponen muy mansitos se pasea la madrina con el niño... entonces pues le doy la aguja para que agarre. Hago eso así para que no agarre la punta de la aguja, y me voy empezar a dar vueltas con él, y vueltas y vueltas, y después....

—¿Y para qué la aguja?

— Para que aprenda a costurar con el tiempo... después siente la aguja y ya, y [se le da] con un pedazo de tela y con hilo.

—¿Y sólo se le da a las mujeres o también a los hombres?

—No. Este, a los hombres cuando hacen *hetzmeek*, a ellos, bueno se les da también cuaderno para que aprendan. Para que aprendan también a estudiar los hombres, y se les da libreta, lapicero, y se les da para agarrar, y también se los pasea, pero el padrino... es el que lo pasea. Después que le quiten todo eso para estudiar, o sea los libros, entonces se les da ya sea una coa o un hacha, pero nomás él sólo lo agarra, y se alza con él la bolsa porque pesa, y se le da un morral, un morral para que agarre, para que agarra y eso, pues, es para que aprenda a ir a la milpa... Entonces la madrina ella, siempre lo mismo le hace al varón, le hace que vaya a agarrar, que toque máquinas, si hay máquinas, va y le pasa su manita en la máquina para que aprenda a ser sastre... y la madrina agarra el pedal de la máquina y empieza a hacerle así al pedal, y el niño hace del peso así y así con el pedal. Son tradiciones ¿verdad? (Noviembre de 2007.)

En el relato de doña Cuca, aunque se habla de la enseñanza de la milpa para los niños, se puede ver también el peso que ella, como hija de la primera maestra que hubo en Yaxcabá, le da a la formación escolar tanto para niñas como para niños. Se trata de una ceremonia tan importante que de no hacerse o no efectuarse correctamente se considera que tiene impacto en el futuro de la persona. Así que, en tono de broma, cuando algún señor no es apto para caminar, o cuando una señora tiene problemas para parir, se dice que no tuvo un buen *hetzmeek*. Así lo expli-

ca doña Cuca: “cuando se hace *hetzmek* es que se abren sus patitas así, para que [los niños y niñas] puedan correr, puedan caminar bien, puedan andar bien. Cuando se les dice así: ‘No puedes correr. No te puedes aliviar [de parto], creo que no te hicieron *hetzmek* por tu madrina”.

En la actualidad, con el peso que tienen los nuevos oficios, como los técnicos y el trabajo migratorio, tanto para hombres como para mujeres, el tipo de cosas que se le enseñan a los niños está cambiando, pero no así el *hetzmek*. Hasta ahora, sin embargo, no conozco a nadie que le haya enseñado a su nené cómo ser albañil, o cómo ser técnica en computación.

OTRO PASO. TRABAJAR DIFERENTE

Otro paso más en la construcción del género se da en la enseñanza diferenciada que se les brinda a los pequeños desde que tienen alrededor de cinco o seis años, ya que antes de eso, como dicen las personas de Yaxcabá, “puro jugar” hacen los pequeños. La educación en la tradición maya la describe Álvarez (1984) al referirse al “matriarcado espiritual”, que establece en las madres la responsabilidad de inculcar en los niños y las niñas, durante los primeros años, los valores conducentes al bienestar familiar; después continuará haciéndolo con sus hijas, mientras que los hijos quedarán bajo la tutela del padre.

Sobre la evolución de los niños, en un trabajo que realizó Cervera Montejano (2007) en Popolá describe las concepciones de un conjunto de madres sobre desarrollo infantil. Según ellas, el despliegue del entendimiento, *na'at*, va desde su total ausencia en el momento del nacimiento (*ma' tóop' u na'at*, aún no le brota o no tiene abierto su entendimiento) cuando “puro dormir, llorar y comer hacen”. Entre los dos y los cuatro meses de edad los niños son capaces de reconocer a sus madres, vocalizar, sonreír, fijar su atención y seguir con la mirada a quienes se dirigen a ellos (*t'su ho'op'o'ol u yaantal u na'at*, que literalmente significa “acaba de comenzar a tener entendimiento”). Entre los tres y cuatro años de edad, los niños recuerdan su viento o aliento de vida (*ts'u k'ahal u yik'o'ob*). Hasta que entre los 10 y 12 años se dan cuenta de las consecuencias de su comportamiento, se responsabilizan de las labores que corresponden a su género y las realizan sin supervisión (*yaan u na'at*, tiene entendimiento).

Mercedes de la Garza (2003), basándose en fuentes coloniales escritas, considera que la mujer maya, en el momento de la Conquista, desde

pequeña era educada para cumplir funciones esenciales de ama de casa, esposa y madre, por lo que se concentraba en la educación de los niños, la elaboración de los alimentos y de los vestidos, del cuidado de la casa y de la crianza de animales domésticos. Aunque ella misma reconoce que también tenía un papel activo en la producción de bienes de subsistencia y participaba de la vida pública, ya fuera en el comercio o en la política, aunque siempre dentro del marco vital que se le asignaba como reproductora de la vida familiar.

En la actualidad, con una asombrosa continuidad, es común que las niñas, desde que tienen fuerzas para cargar y hacer, colaboren en el cuidado de los hermanitos, ayuden a darle de comer a los animales, acompañen a la madre al molino, barran, rieguen y se involucren, en general, en todas las actividades de la madre, que además de la cocina incluye, cuando es el caso, el bordado en máquina de coser y el urdido de hamacas.

Sin embargo, el ser mujer no se forma sólo en el trabajo, sino también en las maneras diferenciadas como se cuida el cuerpo y la alimentación. Así, doña Caro habla del pasmo, que es una enfermedad que pueden padecer las mujeres, principalmente las muchachas cuando les llega la menstruación y no se cuidan:²⁶

—El pasmo es cuando a veces la muchacha no se cuida... Mi hermana, dice mi mamá, que así se murió, que de pasmo se murió mi hermana, porque ella trabajaba con una misionera, una maestra misionera... entonces me cuenta ella de que estaba planchando y lo mandaron a comprar, y tenía ido a comprar y llovizó, cayó un poco la lloviznita, pero no recio, pero con eso se pasmó, no se le bajó su, su mes y se fue quedando así, como con calentura diarios, diarios. Ya cuando la trajeron de Kankabdzonot ella ya estaba más muy grave...ya no pudo... Doce años tenía cuando se murió. Jovencita así dice ella, dice ella que así se pasmó y se murió, ya no le bajó su mes bien... “Le dolía, y puro inyección, inyección, inyección” dice, y se le llagó donde lo inyectaban, y me dice ella, estaba yo chiquitita, “Creo que tenías como cuatro meses, dice, gateado andabas, así dice, y ella ya se estaba muriendo”... Si no se cuidan eso los mata.

²⁶ Villa Rojas (1995) señala que el concepto de lo frío y lo caliente es generalizado en toda la península de Yucatán, y por ello las embarazadas y las parturientas no deben comer alimentos fríos, porque se “paskan”, es decir, quedan estériles.



Muchacho milpero.
Foto: Limbert, 1982.

—¿Y cómo se tienen que cuidar para que no les dé el pasmo?

—Pues se cuidan, de hace tiempo, se cuidaban hasta del limón, naranja. No comían limón, no comían naranja, no comían mucho esa jícama, porque la jícama es muy mala, muchas cosas así que les impiden que lo coman... sí. Y si no lo obedecen, lo comen, pos se pasman así... Si, se pasman ¡Mmm! Quien sabe cómo, pero sí, sí sucede.

— ¿Y ahora también sucede así?

—Si hay. Hay hasta personas que se casan hasta hoy no llegan a tener hijos por lo mismo, porque no se cuidaron. (Noviembre de 2007.)

En el caso de los niños desde los seis años se les lleva a la milpa, aunque no todos los días, desde que van a la escuela, tal como lo relata Limbert Xix Sulub, el primero en Yaxcabá en graduarse como agrónomo:

—Yo acompañaba a mi papá en la milpa y me platicaba del nombre de las plantas, de los cultivos, de las prácticas que se hacían. Y llegué a conocer muchas plantas, bueno, especies vegetales. Me decía [mi papá] los nombres y los usos también... durante el transcurso del camino de la milpa, es cuando pues

empezaba a platicar, o yo le preguntaba. Al ver que había yerbas que pican, o que sientes que te irritan, entonces preguntaba qué yerba es. O que en la casa si veía yo los palos para las diferentes partes de la casa, y le preguntaba... y ya me explicaba todo.

—¿Te acuerdas de la primera vez que te llevó tu papá al campo?

—Sí... No fue exactamente la primera vez, pero fue una de las primeras veces.

—¿Cuántos años tenías?

—Como seis.

—¿Y qué pasó, por qué lo recuerdas?

— Porque ya no pude caminar para llegar a la milpa, y me cargó en sus hombros, así. Como había mucho bejuco, mucha enredadera, y no podía, se me dificultaba avanzar ¿no? Y este, pues él me cargó en sus hombros. O varias veces, creo que fue así, porque eso sí lo recuerdo...

—Y a los seis años ¿Qué hacías con él, a qué ibas?

—Iba con la idea de que le ayudara, pero casi no, porque no sabía chapear, por ejemplo, pero ya me daba mi coa chica y empezaba a practicar, pero era muy poco lo que hacía...

—¿Tú sentías que sí le ayudabas?

—¡Mmm! Sí... En todas las prácticas de la milpa hubo una parte en que lo acompañaba ¿no? Por ejemplo para medir si lo acompañaba, porque se necesitaban dos personas para hacer esa práctica. Luego para la tumba también. O sea, todo el proceso de la milpa lo aprendí en ese periodo de tiempo, y ya a los 12, pues ya sabía, ya podía usar los instrumentos para tumbar, rozar, tumbar más bien, y hasta chapear.

—Y cuando te enseñaba ¿ibas a la escuela al mismo tiempo?

—Sí, en las mañanas... Los fines de semana iba, eran sábados, o también por las tardes. A veces nos retiran [de la escuela] las 11, las 12 del día y ya. (Noviembre de 2004.)

En los niños y niñas el aprendizaje de su género se vincula también con su constante participación en otras actividades, como las ceremoniales y festivas de sus padres; en las niñas, las vinculadas con el altar doméstico y las misas y “novenas” a las que asiste asiduamente la madre, y en los niños, las que realizan el padre y su parentela masculina en los montes y las milpas; dando por resultado habilidades y conocimientos diferenciados.

CONOCIMIENTOS Y HABILIDADES ESPECIALIZADAS

Además de trabajar en el campo y aprender las difíciles tareas de medir, tumbar, quemar el monte, sembrar y cosechar, entre otras actividades, el ser hombre se construye mediante el aprendizaje y la realización de otras actividades no necesariamente productivas, por ejemplo mediante su temprana participación en la cacería de grupo, llamada en Yaxcabá “batida”, que se efectúa principalmente para cazar venados, actividad en la que nunca participan las mujeres. Es allí donde se aprende a reconocer a los animales silvestres, sus huellas, sus hábitos, su comportamiento; a trabajar en equipo con otras personas que no necesariamente son de la familia nuclear; y a acatar las reglas establecidas para la organización de la cacería y para repartir lo que se caza, según las responsabilidades, las habilidades y el reconocimiento de cada quién. Don Cipriano Tuyub Chimay nos lo cuenta de la siguiente manera:

—Primero vamos con la batida, luego terminamos con la cacería de noche. Bueno pues así, de la batida tenemos que hay una persona que lo encabeza, y empieza a invitar otros, y aquí, en Yaxcabá, nos vamos en lugares, en terrenos, que están, cerrados donde hay ganados, y ellos piden permiso y les dan permiso, y vamos nosotros allá... Hay veces sí, dentro del ejido sí se puede también, pero mayormente ahorita se salen [del ejido], porque pues allá es donde se van de lo seguro. No va a fallar. Hay veces aquí en el ejido, se van, y hay veces que uno, dos [animales] caen, ¿entre treinta personas? De a poquitito toca. Hay quien no acepta agarrarlo. Sí porque los venados son dos clases, hay venados grandes, y hay los países. Pero los grandes pues creo que tienen otro nombre les dicen en maya *kéej*.²⁷ Pero nosotros siempre hablamos así en español, porque varios que van puro en español hablan... Los chicos son los [venados] países, que dicen son yuukes [*yuuk* en maya]... Hay veces vamos todo el día, nos salimos a las cinco de la mañana, a las seis de la mañana, regresamos a las seis de la tarde, siete de la noche, ya terminamos, y ya estuvo. Otro día nos vuelven a invitar, volvemos a ir es lo mismo, es lo mismo...

—¿No hay batidas de noche?

—La batida se hace puro de día. Entonces la batida, el primer batida que se va a hacer, busca un lugar como de cuatrocientos mecates, y se juntan los

²⁷ Para escribir los dos tipos de venado mencionados oralmente en el testimonio se empleó el término contenido en el *Diccionario básico español-maya-español* de Bastarrachea et al. (1992).

cazadores, los que van a ir a esperar. Se ponen por filas, son tres partes, uno por acá del sur, uno por acá del norte, uno para acá de este lado... otros se van por acá del sur, según cómo está el viento. Si el viento está bien, por acá se van los cazadores a esperar. Porque el venado siente el olor de las personas, si así viene, así va la partida, el venado si se trata de ir, lo tratan de sacar por los perros. Pero si cuando se rodea sale a donde están las personas, por dos mecates antes de que salga siente el olor y se regresa.

—¿O sea, varias veces se hace eso de ir caminando, y rodeando?

—Sí. Puras vueltas. Si tiene que ir así, o sale otra, la persona interesada, y dice “¡Vamos a regresar por acá, de este lado otro!” Entonces ya salimos aquí, vamos a regresar, y vamos más atrás, según donde. Si por acá, de este primer partida que hicimos hay muchas huellas de venado, se hace otra por aquí. Si se ve pues que con trabajo encuentras huellas de venado muchos de los cazadores dicen: “Por acá no hay, a la mejor por acá, vámonos por acá”. Pero hay veces nos va de buenas, y cerramos un terreno, así donde hay cuatro cinco venados, pues hay veces se escapa uno, no lo van a tirar, se escapa y se va. Se llega a buscarlo por los perros, porque el venado corre rápido... Hay batidas que se hacen y no sale nada, no hay venado, no hay nada. Hay veces a la segunda pues caen dos, a la tercera caen otros dos, y hay veces sólo cuatro. Hay veces caen dos grandes, dos chicos, y así. Y cuando llegue la hora para repartir la carne pues hay que pelarlo, hay que cortarlo, hay que repartirlo, y termina a esas horas, nos quitamos de allá, y venimos aquí.

—Y luego ya que cazaron el venado ¿quién lo corta?

—Pues todos los que saben llevan sus cuchillos... porque no todos saben. Porque pues lo tiene que aprender a cortar parejo la carne. Primero lo que se corta parejo es el lomo. Son dos lomos que se quita al venado y la carne de la pierna....

—¿Y cómo se reparte?

—Pues el chofer que nos va a llevar, le tiene que tocar una pierna... eso no va a cobrar flete, sólo una pierna lo va a tocar. Las personas que llevan los perros para espantar el venado, ellos les tiene que tocar dos particiones. Por ejemplo le va a tocar... este, si somos veinte personas, son veinte montones que hay que sacar. Si son cuatro grupos de perros... van a sacar veinticuatro montones, porque el dueño del perro tiene que agarrar dos montones de carne... Sí, y el que tira le va a tocar una piernita y el cuello, la cabeza y la panza... Si somos veinte, tiene que sacarle veinte trocitos, y la pierna otros veinte... Si hay dos venados, son veinte también, que hay que repartir. Aparte los huesitos, se

empiezan a cortar los huesitos, y todo lo cortan el huesito, y todo se ponen por montones, y se terminó. Le avisan a las personas “¿Sabes qué? Ahí está la carne, que agarre su parte”. Empiezan a agarrar su parte lo ponen en bolsa, y luego ya estuvo. No pasó nada, todos [tienen] su carne. Cuatro venados grandes, todos se van contentos. Hay veces también sale el pavo del monte, el que tira el pavo del monte pues ya pegó su chinga, eso no se va a repartir, ese es para él... Es para él. ¡Claro! Este tigrillo también hay veces salen, tigrillos grandes, así lo tira, pues una vez que tira un tigrillo de la persona, ya pegó chinga, es para él.

—¿Sólo para venado se hace batida? ¿No hay para jabalí?

—De jabalí sí hay.

—¿Y para el *weech* [armadillo]?

—También el que le dicen *weech* sí sale de la batida, pero eso no lo matan... No, mayormente el *weech* es muy difícil que lo busquen. Ellos se guardan y puro de noche salen ellos, puro de noche salen ellos...

—¿Y cada cuándo se hace la batida?

—Pues en la época, mayormente puro para sábado y domingo. Sí. Pues uno así se hace la batida. Puro así, así se hace la batida.

—¿Y usted a los cuantos años empezó a ir a las batidas? ¿Qué edad tenía?

—¡Uy! Yo, desde los doce años.

—¿Y con quién iba?

—Hay veces con otros chicos... Nosotros entramos en el monte a espantar al venado, antes que yo aprenda a manejar la carabina... Nosotros entramos a espantar al venado con los perros. Iba con mi papá. Sí, y también con mis hermanos... Sí. Con un hermano que se quedó allá en el pueblito donde me quité. Pues él se va a espiar, me lleva a acompañarlo. Sube la hamaca así. Si tiene dos lugares donde podemos poner la hamaquita, donde se sienta a esperar al venado. Cerca de él, así, en la misma hamaca allá me pongo también. Y luego ya con el foco de mano, afoca el venado y lo tira...

—Pero eso ya no es en la batida ¿verdad? Eso es en cacería de noche.

—Sí. Eso es en cacería de noche... En la cacería de noche, se va uno así a buscar quien tiene una milpa donde entran los venados a comer las hojas de frijol o la calabaza o a veces xpelón, hojas de jicama. Pues se ve como por acá, del sur de la milpa, entra así el viento, así, pues está seguro. Se pone la hamaca si viene al contrario del viento; porque si así viene el venado, y así viene el viento, es en vano. Ya no se hace... el venado no va a venir, no va a entrar. Y ... pues es en tiempo de seca mayormente cuando se buscan los venados, esos venados dentro de la milpa. Cuando vaya uno a espiar, a

estas horas, ya se subió la persona en la hamaca, y ya va a esperar el venado... hay venados que vienen a las once de la noche, a las diez de la noche. Uno tienen que tener foco, tiene que llevar dos pares de batería, porque hay veces, cuando prende su foco ¡Tras! se quema el foquito, o se acaban [las baterías]. Tiene que llevar dos foquitos, tiene que prepararse con sus baterías. Los tiros, tiene que llevar aunque sea seis u ocho tiros. Porque hay veces, hay los lugares así, este... que cuando empiezan a venir los venados, hay veces tres de una vez entran.

—¿Y con quién se va usted a cazar de noche?

—Desde que me quité de allá yo ando sólo de noche... No, no es peligroso, porque por eso le digo a esas hora, si hay venado, a estas hora [la persona] ya se subió a la mata, porque si no cuando siente el olor, empieza a chiflar el venado... Empieza a hacer ruido, avisa. Una vez que haga ruido el venado, ya es en vano que te quedes toda la noche, porque ya no va a venir otro. Pero si no hay nada, no hay nada de ruido, de venados, pues hay veces, amaneciendo, entra el venado.

—¿Toda la noche se queda allá?

—Toda la noche... Yo, de mi parte, hay varias veces que llego allá y cuando llegue allá donde voy a estar, veo que ya lo ocuparon, ya lo ocuparon por otro, y pues si no tengo otro [lugar] para ir, me voy a esperar qué va hacer la persona. Me pongo así en suelo, pongo mis cosas así, me acuesto un rato a ver qué cosas va a hacer. Porque hay veces en tiempo de frío, no lo aguanta esa persona, no aguanta uno allá arriba... Sí. Y pus si la persona no aguantó, ya como a las once, doce de la noche, ya no hay nada, se baja. Apenas veo que se desapareció su huella, agarró mis cosas y me voy me subo allá donde se quitó...

—¿Y dónde ponen la hamaquita para espiar?

—Mayormente nosotros lo preparamos [el lugar], si es que no hay matas que tiene dejado allá en la milpa, porque hay matas así. Hay que hace su milpa ya sabe que en algún tiempo va a entrar el venado allá. Cuando vea una mata bien bonita para espiar, lo deja en la milpa... Lo deja. Pero hay veces que si es monte bajo no hay gruesitos así de las matas, no hay. Por eso hay que ir a buscarlo primero... si lo busca uno tiene que salir uno en el monte, y cortas las maderas, y le preparas donde se va a subir. Sí, sí, ya hay hamaquitas especiales, hamaquitas especiales para eso, para que vaya a espiar. Pero yo no tengo, no tengo. Cuando yo vaya a espiar, uso una de esas [costales] donde tienen el salvadillo... Muchas, muchas personas dicen que lo asustan. Cuando van a espiar. Pero yo durante ese tiempo, pues si ahorita tengo los 66 años, 12 años

vamos a poner, entonces tengo 54 años hace que empecé a andar [de cacería]. Empecé así, entre dos, con mi hermano. Ya después cuando me quité allá, es desde que empecé a andar yo solo. Creó que de la edad de cuarenta años. Ya cuando tuve cuñados, así, de aquí [de Yaxcabá], siempre se van a espiar. Me voy con ellos. (Noviembre de 2007.)

En la formación de los niños como hombres, es muy importante su participación en las ceremonias y rituales que realizan su padre y sus parientes masculinos, y que pueden ser familiares o colectivos. Hay ceremonias relacionadas con la milpa, con el monte, con los vientos y con todos los seres sobrenaturales que los rodean, y con los que hay que estar bien y en armonía, porque siempre están atentos y vigilantes de las buenas y malas acciones de las personas.²⁸

Por ejemplo, en la ceremonia propiciatoria de la lluvia llamada Ch'a Chaac, los niños y los jóvenes participan como sapitos y como ranas que croan y saltan para llamar la lluvia, en tanto que los más ancianos representan a los vientos e imitan el ruido de los truenos. Durante la ceremonia, el h-men reza para pedir la lluvia a los chaques, y se les ofrenda en el altar comida y zacá. En esta ocasión los hombres cocinan en pib los animales que han cazado (pavos de montes, jabalí, y venados) y en ese proceso participan también los jóvenes, acompañándolos a cazar, así como en el cuidando el hoyo en la tierra donde se cocinan los alimentos. Las mujeres, esposas e hijas de los participantes, colaboran en la elaboración de las tortillas, pero tienen prohibido entrar dentro del círculo en el que se desarrolla el ritual. Una vez concluido el Ch'a

²⁸ Según Villa Rojas (1995) los más importantes de estos seres son los del grupo de los Yumtziloob (que es como decir patrones o señores), verdaderas deidades de la naturaleza que cuidan la conducta de los hombres en relación con los bosques, la milpa y las lluvias. Precisamente la ceremonia de invocación de la lluvia expresa el deseo de atraerse la buena voluntad de esos Yumtziloob. El altar representa el cuadrilátero terrestre y las ramas y bejuocos que lo adornan son de naturaleza "fria", por el deseo de obtener la frescura de las lluvias; los personajes que participan representan a las deidades cuyos favores se invocan, así como a los pájaros y animales acuáticos que anuncian la lluvia. Aparte de estas deidades agrícolas, existen otras que dan protección a las abejas, venados, pavos monteces y otros animales. También abundan los seres entre traviesos y malignos que, ocasionalmente, hacen daño o producen ruidos inquietantes en la noche. Entre ellos se cuentan el alux, el x-bolon-thoroch, el bokol-otoch y otros, como la X-tabai que, en forma de hermosa doncella, seduce a los trasnochados para robarles el alma.

Chaac ellas comen también los alimentos que prepararon los hombres para la ocasión.

La razón por la que no participan las mujeres en un Ch'a Chaac no es muy clara entre los yaxcabeños, que no son especialistas como los h-men, pero las explicaciones más comunes tienen que ver con las enormes fuerzas que se desatan en una ceremonia como ésta, para las cuales, se dice que no está preparado el cuerpo de la mujer. Para inhibir los reclamos o las intenciones de las mujeres que quieren participar en esta ceremonia se cuentan historias terribles. Una de ellas la relató doña Cuca Maldonado, cuando yo le anuncié que estaba dispuesta a entrar a un Ch'a Chaac. Curiosamente, la protagonista de la historia que me contó era una mujer fuereña, que pretendió romper la tradición:

—El h-men hace la ceremonia. Cada año lo hace el h-men, y cuando va así, cuando hace siempre, no puede ir ninguna mujer allá... En Sotuta, cuando pasó la otra vez se va a hacer el Ch'a Chaac en el Cabo, y esa Lidia dijo ella: “¿Pero cómo, dice el h-men que una mujer no puede participar, y por qué?”, “Porque sólo quiero hombres, puro hombre”, dice el h-men. “Pero yo voy a verlo, voy a ver cómo lo hacen, pues qué más me va a pasar!” Y agarró y se fue en donde están haciendo el Ch'a Chaac. Se cierran así y ese h-men reza y van a cerrar el lugar donde van a cantar los sapos y van a correr y van hacer como trueno, ¡Tirririn! ¡Tirririn! Otros como el rayo ¡Pauuuu! ¡Pauuuu! y los hombres los nombran, y donde van a estar trabajando ni culebra ven. Es el h-men que reza así y que Dios y su visión que no se pierda. ¡Cuántas veces he oído decir! Cada año, cada año, y nunca he oído decir si ven culebras, ¡Nunca, nunca! Y se ponen a cantar los sapos, que sapos, que la lluvia, y que el viento se oye así ¡Shhhhhh! ¡Shhhhhh! Ellos mismos hacen así. Entonces... o sea, toda la noche están así, trabajando, están trabajando allí. Entonces esta Lidia agarró y fue allá, y se fue acercando y vio una matita, así, un arbusto, y se puso allá, se puso allá a verlo también. Y oía así, lejitos estaban ellos, y ella está viendo todo lo que se hace. De repente dice el h-men “¡Oye!” dice “Les voy a dar un aviso”, dice así. “Mira aquí alguien está echando a perder mi trabajo. Alguien está echando a perder mi trabajo, es una mujer”, “¿Una mujer?”, “¡Sí! Una mujer. Qué la vayan a buscar, que vayan los sapos, vaya la lluvia, vayan los relámpagos, los rayos, todo que vaya a pescar a la señora”, “¿Y dónde?”, “Allá, para allá”, dice “¡Allá, en el matorral está la señora, lo estoy viendo, está allá parada. Vayan a pescarlo”. ¡Y lo estaba viendo! Y “¡Que la vayan a buscar!” , dice, “No sabe de mi trabajo”. Y fueron allí la gente, y rodearon

así y la pescaron... La pescaron y fue donde la llevaron. La llevaron allá donde se hacia el Ch'a Chaac, así, y la hicieron traer al h-men, y el h-men se acercó, y empezó, y le dice: "¡Mira señora, yo voy a hacer mi oración, no es para que usted se moleste, ni nada. No vaya a insultar, y por eso se lo estoy diciendo!". "Pues está bien. Yo pensé que lo podía ver y por eso vine", dice ella. "No, no se puede. Mujeres no. Enteramente sólo los hombres". Y entonces agarró, el señor agarró ese ¿cómo se llama? El dzipché, agarró ramas de dzipché, trece, trece ramas, y con esos trece empezó a darle ¡Pamm! ¡Pamm! empezó a darle con trece, trece veces, y también son trece ramas de dzipché.

—¿Y le pegaba?

—Sí. Le pegaban a ella. Trece, trece cintarazos le dieron sin parar, con trece le dieron su limpia, y después la bañaron con zacá. Con zacá la bañaron, con ello, y empezaron a rezar, a rezar, así, vueltas de ella. Y ya dice ella, dice: "¡Ay! no sé qué me pasa. ¡Ay no sé qué me pasa!" Y el h-men empezó a seguir, a seguir así, y vuelven a pegarla y todo, y este... dijo: "Pues ya está. La pueden llevar". Y entonces, ellos mismos, a esos que mandaron, les dijo que ellos iban a llevarla a su casa, en su casa. Cuando llegó a su casa, que al ratito que la trajeron, que ella empezó a gritar, a gritar y dice: "¡No sé qué me pasa, me estoy volviendo loca. Quién sabe qué tengo". Y que agarró una sogá, la puso en el cáncamo, y se quiso ahorcar. La agarraron por su esposo y la vuelven a llevar allá, donde hacen Ch'a Chaac, y empezaron a rezar, a rezar, a rezar, y así, así, y pasa el h-men y empezaron a pegarla con un montón de cosas, y la llevaron a su casa. Hasta tijeras le guardaron, navajas le guardaron, cuchillos le guardaron, todo le guardaron. Con trabajo no la dejaron salir.

—¿Y esa señora Lidia, ¿era de acá? ¿O de dónde era?

—Pues sepa Dios de dónde es, pero, pero estuvieron en Sotuta, se casó con un tal Chucho. Y luego... [ellos] agarraron hasta el pib que hicieron, y se lo pasaron así ¡Pau! hasta en su cara, muchas cosas le hicieron, así con los pib, también hacen cool también, y la bañaron con todo eso para que quede bien otra vez.

—¿Y dónde fue que la vio el h-men? ¿Cómo la descubrió?

—Con un cristal... Tiene un cristal para que lo vea, para que lo vea así... vea, vea cómo está. Entonces ya que vio hacia allá, que vio bien que la puede llevar a su casa, pues la tiene que bañar con el cool así, y el pib, le dieron para que lo coma, que coma el pib, y la vuelve a pegar para que la puedan llevar a su casa. Tardó esa señora para que quede bien. (Noviembre de 2007.)

Así como la ceremonia del Ch'a Chaac es un espacio exclusivamente masculino, existen otros lugares en donde tampoco la presencia fe-

menina es bien aceptada o tiene restricciones. Por ejemplo, es común la creencia de que si una mujer embarazada está cerca del lugar donde los hombres están haciendo pibinal, los elotes no se “sancocharán” bien y quedarán con algunas partes crudas, además de que se estropeará la cosecha de chile si una mujer que tiene la menstruación entra al sitio donde están las siembras.²⁹

Respecto de estas narraciones, que expresan imaginarios que sustentan ciertas prácticas sociales, hay que decir, sin embargo, que actualmente existen opiniones que las desmienten, sobre todo de parte de aquellos que han cambiado de religión y que dudan de la veracidad de ciertas creencias que asocian la antigua tradición maya con el catolicismo. Es el caso de doña Caro Naal, que junto con su esposo y sus hijos, hace cerca de diez años cambió de religión, de la católica a la evangelista, reconocida como pentecostés en Yaxcabá:

—Yo oí decir que las mujeres no podían entrar a ciertos lugares, por ejemplo, en donde hay sembrado chiles. ¿Eso es cierto?

—Dicen. Pero a veces dicen también que es, este, que es creencia nomás. Porque había otra cosa que nos decían también, que por el pib. El pib a veces también lo entierran, dicen que si hay embarazadas no se cuecen [los elotes], se quedan así por partes no cocidas. Pero el difunto señor que vivía con mi mamá, le dijo a mi esposo, que no es verdad [que es] porque no lo entierran bien, y él entonces le explicó cómo se debe de enterrar el pib, tiene su secreto... Ajá, no era por eso. Y desde eso él [mi esposo] empezó a enterrar su pib así, y pues en esa vez en que hicimos el pib, estaban mis hijas embarazadas... y no pasó nada. (Noviembre de 2007.)

Paradójicamente, el esposo de doña Caro, también miembro de la Iglesia pentecostés, al responder por qué no realizaba ya las primicias de la cosecha ni participaba con sus compañeros de rumbo en las ceremonia del Ch'a Chaac, construyó un largo discurso orientado a explicar cómo, a pesar de que era cierto que existían esos vientos y esos seres

²⁹ De la Garza (2003), basándose en Diego de Landa, recuerda que las mujeres, si bien eran muy devotas y santeras, no derramaban nunca su sangre, ni podían ir a los templos cuando hacían sacrificios, salvo en ciertas fiestas a las que admitían a ciertas viejas para la celebración. Es decir, que podían participar en ritos vedados a las mujeres que aún eran fértiles, sólo porque habían dejado atrás las impurezas de la menstruación y el parto (p. 32).

dueños del monte, Jesucristo estaba por encima de ellos, ya que era el dios principal y jefe de todos,³⁰ lo que muestra la persistencia de ciertas creencias mayas a pesar de haberse adscrito a una iglesia menos tolerante que la católica en cuanto a las tradiciones mayas.

Pero así como doña Caro se muestra incrédula frente a interpretaciones de hechos que por mucho tiempo fueron verdades compartidas por todos —por el proceso que viven los yaxcabeños, de conservar, modificar, resignificar o desechar viejas creencias—, también hay quienes defienden las antiguas prácticas y narran las consecuencias de no creer, y de portarse de forma irrespetuosa con esas tradiciones en las que el Dios católico convive, desde hace siglos, con los seres y los espíritus que habitan la naturaleza, para premiar y castigar a los que no actúan correctamente. Ese sentido tiene la narración de don Cipriano, sobre un joven evangélico que no sólo se negó a creer, sino que se mostró irrespetuoso con las creencias y las prácticas antiguas:

—Una vez que hice pib, tengo un amigo, es un muchacho que se llama Milo, hicimos la milpa juntos: él hizo cincuenta y yo hice casi cien mecates, yo solo. Pues sí, si hubo bien la cosecha. Cuando llegó el tiempo que yo vea así para hacer pib, me dice “¿Qué dices, qué piensas? ¿Hacemos juntos?”, “Pues vamos, le digo, vamos”. “Pero no vamos a hablar a nadie”, dice él. Como que es hermano, es evangelio él... “¡No vamos a hablar a nadie!” me dice “¡Solo

³⁰ Testimonio que recuerda el de Villa Rojas sobre Quintana Roo (1995), así como el recuperado por Cardeña en 1985 en Chikindzonot, ya que en ambos se establece una jerarquía en la que el dios católico “nuestro señor” está por encima de otras deidades. Cardeña habla de los *Kum ka chaak* (señores del monte ubicados en el centro de la Tierra y asociados con el oriente). En ese mismo nivel están los *Kum Ka Balam*, los señores *balamoob* que mandan a San Miguel Arcángel para que haya truenos y lluvias. Por debajo, están el señor del rayo (*lets yum chaak*), el señor del trueno (*uk’ilba yum chaak*) y San Miguel Arcángel, que es el único “tronador que tiene su trono” y es detrás de quien vienen los malos vientos. En un nivel inferior se encuentran los *Aj canules*, que son protectores pues “son los *yumes* que nos cuidan que no nos pase nada”, previenen y cuidan los hogares, son los “queridos hermanitos” a quienes se les da zacá cada mes en ofrenda. Finalmente están los apóstoles o “trabajadores”, como *Yuum* Gabriel, Francisco, San Martín, San Eustaquio, Santo Tomás, San Benito, San Jacob, San Cosme, San Dimas, San Santiago, San Andrés, San Juan, San Nicolás. En tanto que los siete *metnal* o inframundo son habitados por *jitsbe’* (Satanás), los anunciadores de la muerte y los malvados en general. Por ello, hay oposición entre *chaak* y *jitsbe’*: el primero envía aires buenos a los curadores *h’menoob*; y el segundo se relaciona con los aires malos y los hechiceros. Indalecio Cardeña, 1985, citado por Roberto Campos (s/f).

entre dos lo vamos a hacer”. Un día vamos a ir a cortar las maderas y escarbamos el pib y lo dejamos. Otro día vamos a prender [el fuego en el hoyo]... “¡Ya estuvo!”, le digo. “Trae la bicicleta, vamos a sacar el elote ¿O le hablamos a una camioneta para allá ir a buscarlos?” le digo. “¿Cuántos costales va a hacer?” me dice. “Pues tengo hermanos, le digo, voy a hacer cuatro costales”. Cada costal lleva como doscientos elotes, creo. “¡Voy a hacer tres!” me dice. “Está bien”, digo yo. Fuimos, cortamos la leña, lo acarreamos dentro del pib, escarbamos el pib, y lo dejamos, y todo. “Bueno. Mañana venimos, y lo prendemos el elote”, le digo... En la orilla de la carretera ahí está la milpa. Cuando terminamos de enterrar el pib, como que hay ganados libres así, que no están encerrados los ganados, así, empezamos a cortar algo para ponerle encima al pib, porque no vaya a pasar un ganado que se suba encima del pib. Empezamos a poner maderas encima. Antes de eso corté la mata del elote y hago una cruz. “¿Qué vas a hacer?” dice él. “Voy a poner mi cruz”. “¡Es pura locura lo que vas a hacer, don Cipriano!” me dice. “¿Por qué pues? Para ti es una locura, para mí no, déjame Milo”, le digo. “¡Puras pendejadas lo que piensas, y cómo no vas a creer que se va a cocer, si está bien caliente el pib. Cómo no se va a cocer. Eso que estás haciendo quien sabe qué es!” dice. “Si no quieres creer eso déjame, yo lo estoy haciendo” le digo. “Para que veas, le digo, no lo voy a poner donde está el tuyo”. Antes que enterremos el pib le digo, “¿Qué pasó, qué vas a hacer? ¿Vas a poner división?” le digo. “¡Ah, sí!”, me dice. “Vamos a ponerle hierba: tú pon tu bulto por acá y yo el mío acá, cada costal que vamos a echar”... una separación para que no se revuelva. “Bueno. Dale, dale”, le digo. Echa el elote de él, pone unas hierbas aquí, yo pongo el mío también así. Terminé de hacer el cruz lo paré así... Pues ya en la tarde, ese muchacho como a las tres de la tarde salió de su casa y se fue. Cruzó allá cerca del pib. Y ese muchacho, pues está loco, y cuando llegó junto al pib, se paró y fue a quitar el cruz allá donde lo puse y lo tiró... Bueno. Pasó la noche, pasó el día, y me dice: “¿A qué hora vamos a sacar el elote?”, “Pues hasta que se sancoche una parte del atole, le digo, porque tengo que llevar poquito para la primicia”, le digo. “Pues ¿yo tengo que hacerlo también?”, me dice. Es uno solo. Es que es un solo pib, explica don Cipriano. “Bueno, pero está bien si así lo piensas” le digo. “Está bien. Pero si estás de acuerdo”... Cuando llegó la hora le digo: “Ya voy a hablar a mi hermano para que venga a ayudarme, le digo, a mi hermano, a mi hermanito”, porque el elote cuando es así verde, son cuatro costales, pero cuando se cuece, se merma... y ya empezamos a destapar, y todo. Y cuando apareció la hierba, la tapa, y empezamos

a quitar, cuando abrió él por acá, como lo puso así él siempre ¡Está verde!.. Vio el mío, pero está bien, bien cocido. ¿Qué crees que hizo ese chavo? No dijo nada, en que se puso a llorar. Y se me acordó, y le digo: “Milo ¿Y pues mi cruz?” “¿Tu cruz?”, me dice. “¡Cabrón!” le digo “A la mejor tú la viniste a quitar”. “Si vine ayer, me dice, pero no entré aquí”. “Ahorita lo voy a ver”, le digo, y empecé a buscarlo, y veo que allá está en las matas, allá está ¡De cabeza está el cruz! “Mira ¿ya viste lo que hiciste?”, le digo. “Te lo dije. Si tú no crees eso déjamelos ¿Para qué tienes que hacer eso?” le digo. “¿Y ahorita qué voy a hacer?”, me dice. “No sé. Ese es tu problema”, le digo. “¿No usted me dijo aquí voy a poner una cruz, aquí? ¿Pues no dentro del pib lo pusimos? ¿No pues se va a cocer, bien, así todo?” me dice. “¿Ves qué te pasó aquí? Dame chance, voy a sacar todo el mío, todo el mío!” le digo. Pues ya, empecé sacarlo todo y luego sacó lo de él. Algunitos nomás, los que están en el fondo, a la mitad cocido a la mitad no está cocido. Pues le digo “Ya viste Milo. Nunca debes de hacerlo como lo hiciste. No vuelvas a hacerlo”, le digo. Y me dice: “¿Y qué voy a hacer, si tengo mis invitados? ¿Qué les voy a dar para que coman?”, “Es tu problema, le digo, dáselos así verde para que lleven, para coser en su casa”, le digo. “Mira, me dice, qué me disculpe, la verdad, yo lo hice. Pasé ayer aquí, y arranqué el cruz, y lo tiré allí. Pero, pues, qué me perdone usted, dice, discúlpame, dice. Dame aunque cien de tu elote cocido y te doy cien de esto. No seas malito, me dice. Entre los dos lo trabajamos”, dice. “Pero Milo, si no debió de pasar esto contigo. Por tu maldad te pasó esto”, le digo. “Pues como dicen, de su maldad de uno se aprende”, dice. “Bueno pues ya lo sabes” le digo. “Vuelves a hacer, es tu problema”, le digo. “Ya vi qué está pasando contigo. No vuelvo hacer pib contigo”, le digo. Agarré y se lo di los cien, los cien elotes. Así quedó bien con sus invitados. (Noviembre de 2007.)

En la narración de don Cipriano destacan varios elementos: hay una aparente contradicción cuando dice que “hicimos la milpa juntos” (él y un muchacho que era su amigo) e inmediatamente después agrega que él solo hizo cien mecates de milpa. Cuando señala que él “solo” hizo la milpa, significa que no la hizo de forma compartida con ningún otro familiar; mientras que al decir “hicimos la milpa juntos”, significa que al estar cercanas, o hasta una milpa junto a la otra, él y el muchacho se acompañaron y hasta se ayudaron en algunas de las prácticas en que se necesita más de una persona, por ejemplo para la tumba, para la siembra y tal vez hasta para la cosecha. Además de ese aspecto que

muestra la colaboración entre un adulto y un muchacho que no son del mismo grupo familiar, pero sí del mismo pueblo, destaca la solicitud del muchacho de que no le diga a nadie que harán el pibinal juntos, precisamente porque al pertenecer a iglesias diferentes, ello supone un conflicto entre creencias. Y el tercer elemento visible es el sentido educativo que le da don Cipriano a sus palabras y a sus hechos, cuando a pesar de su enojo por la actitud del muchacho, que sacó la cruz y la puso de cabeza tirada en el monte, le da los cien elotes cocidos para que no quede mal con sus invitados. Con lo cual la lección que le da queda completa. No sólo le demostró que sus creencias eran las correctas sino que le hizo ver que junto a ellas —y una vez que el muchacho se disculpó— prevalece el sentido de solidaridad y de apoyo de los adultos hacia los jóvenes, aun en los casos en los que éstos son incrédulos e irrespetuosos.

Dentro de las especializaciones masculinas están también las que no son para cualquiera y que implican una elección particular: una de ellas es la de quienes curan (huesero, yerbatero y otras especialidades) los males provocados por la naturaleza, y que se aprende de otros familiares y especialistas, sin que se requiera de una señal o un aviso sobrenatural que legitime su elección; y otra la que, a través de una señal, y un otorgamiento del don y del mandato, torna a un hombre en *h-men*³¹ (sacerdote maya o chamán, como dicen algunos autores), que es quien atiende los males y enfermedades de origen sobrenatural, ya sea que se produzcan por el castigo de dioses y espíritus, sean producto de venganzas y envidias, provocados por la acción de otros hombres, o se den de forma involuntaria, como sucede con el mal de ojo. Aunque en ocasiones un yerbatero, por ejemplo, puede también adivinar, sobar y fungir como *h-men*, lo que lo lleva a participar en varios rituales sociales, entre ellos el *Ch'a Chaac*, para llamar a la lluvia y en el *waji kol*, o acción de dar gracias.³²

³¹ (j)meen, según el *Diccionario básico español-maya-español* (1992).

³² Gubler (2006), distingue entre los curanderos y los *h-meno'ob* por la función de estos últimos como sacerdotes y su capacidad de llevar a cabo rituales importantes: el *wahi k'ol* (primicias), el *heets' lu'um* (tomar posición del monte para tumbarlo) y el *ch'a chaak* (petición de lluvia), más otras ceremonias, para agradecer los beneficios recibidos y pedir la continuada protección de los entes sobrenaturales, por ejemplo, para el corral (*loh corral*), las colmenas de las abejas (*wahi kab*) y las escopetas (*ts'on*).

Las mujeres en Yaxcabá pueden aprender a curar con plantas y pueden ser sobadoras, pero hasta ahora, no pueden especializarse como hombres, ya que se considera que pueden ser dañadas por las fuerzas que se desatan, por ejemplo en el Ch'a Chaac, o en los procesos de curación cuando intervienen vientos y espíritus malignos. En cambio pueden especializarse para atender partos. También las mujeres se especializan como rezadoras para asistir a los hogares de quienes sufrieron la muerte de algún pariente, para realizar las novenas correspondientes, o de quienes tienen el compromiso de albergar al niño Dios desde el momento de su nacimiento el 24 de diciembre, cuando se realiza la fiesta de la Cabeza de Cochino.³³ De esta forma, los espacios de especialización femeninos, están asociados con la casa y con la reproducción familiar.

En el solar la mujer es la responsable de seleccionar y cuidar las siembras de las plantas de olor y las hierbas medicinales, y son también las que cuidan, deciden y administran lo relacionado con los animales domésticos, como gallinas, cerdos y pavos, que para ellas son como una caja de ahorros a la que recurren cuando necesitan dinero (los venden) o cuando deben cumplir un compromiso social, por ejemplo una boda, un bautizo o alguna festividad religiosa.

Acceder a este espacio femenino tiene sus reglas y una de ellas es que los hombres que llegan “calientes” del campo, o que están borrachos, no pueden entrar así como así al hogar, y menos acercarse a los niños pequeños, ya que les pueden generar “mal de ojo”.

En el campo de las especializaciones, entre las mujeres está la de ser parteras y sobadoras, actividades que generalmente realiza la misma

³³ En Yaxcabá existen varios grupos que organizan esta celebración el 25 de diciembre. En cada uno se congregan varias familias, representadas por el padre y la madre, que colaboran económicamente y con productos para celebrar que una de ellas albergará durante un año al niño Dios. Los hombres elaboran con anticipación la cruz con cera así como los adornos y las mujeres cocinan y elaboran el traje del niño. Durante la celebración se invita a amigos y parientes, quienes beben cerveza y comen relleno negro hecho en pib; además se contratan músicos para que haya baile de jarana y se truenan cuetes. Por la tarde todos los asistentes transitan por el pueblo bailando un ritmo especial. Parten de la casa de la familia que albergará al niño durante el año que inicia una semana después, pasando por afuera de la iglesia católica, para visitar al niño que reposa aún en la casa de la familia que lo hospedó. De allí se regresa, igualmente bailando, hasta la casa de la familia que se compromete a cuidar al niño la siguiente ocasión. Es decir que mediante la danza y las visitas se enlazan tres familias: la que lo tuvo, la que lo tendrá en el año inmediato, y la que se compromete a recibirlo el año posterior (diciembre de 2011).

persona. La partera, *x-aalansaj* o *xk'am champal*, es la encargada de la atención del embarazo, parto, puerperio y del recién nacido, y de manera secundaria cura enfermedades comunes en la mujer. Es el caso de doña Maru Uxul Cox, quien vive en Yaxcabá, en un amplio solar de tierra roja (*kankab*), muy plano y con albarrada de piedra. Su casa tiene techo de guano, con la redondez tradicional en sus paredes de bajareque, forradas de tierra, y con un limpio y reluciente piso de cemento. Como todas las casas adaptadas a la región, tiene dos puertas para que corra el viento, y en medio cuelgan las hamacas para que siempre esté ventilado el lugar donde se platica y se descansa. En uno de los costados hay un ropero de madera y en el otro un altar familiar, colocado sobre una mesa. No hay radio ni televisión. En su mismo solar, pero a unos 10 metros, está la casa de su hijo y su nuera, que es cuadrada, de bajareque y con techo de guano. Doña Maru se viste de catrina, pero dentro del ropero guarda con mucho cuidado varios hipiles, muy finos, bordados por ella en punto de cruz. Son tan bonitos que su nuera le insiste siempre que se los ponga, pero ella no lo hace porque no quiere que se gasten. Muchas mujeres le han pedido comprárselos, pero ella se niega porque son su “gusto” y los ha hecho con su trabajo.

Doña Maru recuerda que empezó a sobar y a atender partos porque su abuela, su mamá y su suegra eran parteras. Ella nunca se propuso aprender, pero pudo atender partos al ver y ayudar a sus parientes, de tal forma que un día dijo “Yo también puedo” y lo hizo. Lo mismo pasó con las sobadas. “Dios así lo quiso, creo”, “Él me debe haber escogido” —insistía frecuentemente durante su relato—. Ella tuvo sus siete hijos sin ayuda de los médicos. Cuenta que decidió ser partera un día, cuando iba a nacer uno de sus hijos y mandó llamar, con su esposo, a otra partera de Yaxcabá, pero cuando éstos llegaron su nené ya había nacido y lo tenía a su lado. Así que desde entonces ella confirmó que podía atender partos y a eso se dedicó.

Pese a la frecuencia con que las mujeres actuales dan a luz en la clínica local, doña Maru atiende a varias mujeres durante el embarazo para sobarles el vientre y acomodar al nené. Ella ha tomado muchos cursos de capacitación para parteras, algunos en Yaxcabá y otros en Valladolid, y por eso tiene buena relación con los médicos, ya que ellos son quienes deciden cuándo los casos difíciles deben remitirse a las clínicas y hospi-

tales de Mérida y Valladolid. O a los centros de salud, como el de Holcá, que están mejor preparados.³⁴ Aun en esos casos, ella acompaña a las pacientes:

—Yo, cuando veo que viene mal el bebé, le digo a la paciente y a su esposo: hay que llevarla para que la abran. No va a bajar porque está mal acomodado. Yo la acompaño porque luego con el movimiento y los brincos el bebé se acomoda, se encaja así, y nace en el camino. Ya me ha pasado. Entonces le digo al chofer que se salga que yo voy a trabajar y allí en el carro atiendo el parto. Por eso voy preparada. Si llegamos a la clínica, luego me pregunta el doctor ¿cómo está? Y yo le digo: está de lado, está sentado, y luego pasa y revisa a la paciente y así está. Por eso los pacientes me hacen la confianza, porque saben que si viene mal yo les digo que la lleven. De más de treinta y cinco años que tengo de atender partos ningún bebé se me ha muerto.

Sin embargo, doña Maru, con más de setenta años de edad, se lamenta de que en la actualidad ha crecido enormemente el número de partos que deben ser atendidos mediante cesárea, cosa que no pasaba antes, y que explica por el hecho de que muchas señoras ya no buscan a las parteras para que las soben, y les acomoden al niño; además de que hacer cesáreas es parte del negocio de los médicos que cobran mucho por “abrirles la barriga a las señoras”. Otra cosa que le preocupa es que ya no haya muchachas que quieran aprender el oficio de partera, incluyendo a sus hijas. Ella explica:

—Son muy asquerosas. Yo no, yo lavo todo, arreglo la casa, todo hago, y después me lavo bien, me pongo alcohol y como si nada. No ando recordando. Tampoco tengo pesadillas. Nada. En cambio mis hijas dicen: “Mami mejor me muero de hambre que agarrar esas porquerías. Mejor no. Cómo que trabajar en eso”.

³⁴ Las parteras son las únicas especialistas de la medicina indígena tradicional que han sido convocadas por los servicios oficiales de salud para participar en cursos de capacitación con esquemas biomédicos, dirigidos principalmente a la promoción y distribución de métodos anticonceptivos y a la detección de cáncer cérvico uterino. Sin embargo, no se han tenido en cuenta las experiencias de las parteras en lo que se refiere a la atención del embarazo, parto y puerperio, así como a la detección y el control de las complicaciones más frecuentes en la mujer y en el recién nacido. De modo que a pesar de que la partera está integrada a las comunidades, se está convirtiendo en un agente de salud cada vez más afín al modelo médico académico (Güemes, 1997).

Es que son muy asquerosas. Esa mi hija, ni siquiera de su menstruación. Todo lo quema. ¡Qué va a andar lavando todo! Y es que yo el trabajo que hago es también dejar todo limpio. Las ropas, la hamaca, la casa. Todo lavo. Ahora yo ya no puedo andar lavando, pero así me buscan. Que vaya y atienda a mis pacientes aunque otra lo lave. Lo importante —me dicen— es que haga el otro trabajo. Ya otra que lave.

Pero en Yaxcabá no todo es pérdida, y en 1993 se estableció allí el Centro de Desarrollo de la Medicina Maya. Este centro cuenta con varios consultorios y con una “farmacia” (un local) donde se expenden medicamentos herbolarios (pomadas, jabones, cremas, ungüentos, champús y plantas del jardín botánico), cuyos costos fluctúan entre 10 y 20 pesos. Asimismo recibe apoyo de investigadores del Centro de Investigaciones Científicas de Yucatán (CICY) para el impulso del jardín botánico, que para junio de 2004 contaba con más de 20 mil plantas de unas 50 especies diferentes. El propósito del jardín botánico es proveer de materia prima a los propios curadores de la zona y obtener ingresos mediante la venta de plantas (Güemes Pineda, 2005). En él, ubicado en la carretera hacia Libre Unión, una muchacha, sobrina del médico tradicional responsable del centro, está aprendiendo cómo curar con hierbas.

En cuanto a la existencia de un tercer género, en Yaxcabá se tiene escasa información. Se sabe, por ejemplo, que algunos varones homosexuales practican la medicina tradicional y curan, o que algunos muchachos heterosexuales recurren a ellos para ejercitar su vida sexual, sin que por eso pierdan su masculinidad, de forma que el afeminado funge como mujer en el acto sexual. Pero es difícil que se hable del tema con fuereños, o con las mujeres, que no podemos entrar a las cantinas, donde esos temas se comentan: de allí que hasta ahora este ha sido un tema para mí inaccesible. Hay, sin embargo, referencias lingüísticas que dan cuenta de hombres afeminados y de mujeres que actúan como hombres. Por ejemplo Álvarez (1984: 63-65) consiga los siguientes términos: *pak-alaay*, como pecar una mujer con otra como si la una fuese varón; *ch'up-lal uinic*/afeminado hombre/ hombre afeminado y cobarde; *ix p'en*/fornicadora/ puto el que padece. Hermafrodita. Hombre y mujer hermafrodita; *ix p'en-il kepan* /acto carnal/puto el que hace de hombre; y *top chun*/acto-carnal nalga/pecar un hombre con otro. El *Diccionario de Bastarrachea et al.* (1992), por su parte, traduce homosexual mascu-

lino como *ch'upu xiib*, *k'uuruch*, y *kankalas*, y no consigna ningún término para las mujeres homosexuales. En tanto que en el *Diccionario maya* (2001) *ch'upal ol* es hombre afeminado; *ch'uplal ol* es hombre afeminado y cobarde; *ch'uplahal ol* es hacerse así afeminado; *ch'uplalkunahba* afeminado, hacerse mujer; *ch'upal winik* maricón; *ch'uplal winik* hombre afeminado y cobarde, mujeril, barbilindo; *ch'uplahal winik* hacerse así afeminado; y *ch'upul ol*, hombre afeminado, amaricado, barbilindo. Por otro lado *xch'upul xib* es hermafrodita, mujer; *xbil xch'up* es homosexual, mujer con carácter de hombre; y *xch'upul xiib*, *xch'upul xib*, *xibil xch'up* se consignan para homosexual, afeminado. En todo caso, queda éste como un aspecto que hay que continuar investigando.

DEJAR DE SER NIÑO Y EMPEZAR A SER JOVEN

Un paso muy importante en la evolución de las personas es el inicio de la pubertad, a partir de los 11 años aproximadamente, que indica que se comienza a ser joven, pero sin que se llegué aún a una edad en que la persona, hombre o mujer, sea casadera.

En el caso de los varones, los indicadores visibles son el cambio de voz, el pelo de la barba que empieza a brotar y el desarrollo corporal que cobra fuerza y volumen. La etapa de soltería, después, entre los 13 y 14 años, es un periodo en el que se sustituyen los juegos infantiles por los amigos, que implica salir con ellos a pasear a la plaza, reunirse para contemplar y jugar con las muchachas, además de que, sobre todo entre los trabajadores asalariados, ya pueden ir a beber a la cantina. En cuanto al trabajo, la tradición dice que entre los 15 y los 16 años ya se ha aprendido a realizar todas las actividades de la milpa y el muchacho está listo para “independizarse”, lo que no significa que esté listo para irse de la casa paterna, sino que es el momento en que los muchachos están preparados para poner su primer milpa solos, de forma independiente de la del papá, para probar su capacidad de trabajo y poner a prueba sus decisiones en torno al trabajo productivo. Lo que el muchacho obtiene como productos de la milpa, o en dinero al irse a trabajar fuera, empieza a manejarlo con cierta independencia, como parte de su proceso de enseñanza, que incluye el sentido de responsabilidad y de solidaridad con su grupo familiar; aunque debe entregar parte de lo



Niño milpero, Yaxcabá, 1980.
Foto: Maya Lorena.

ganado a sus padres, al compartir con ellos todavía la vivienda y la cocina. Por ello, aunque mantiene como suyos algo de los productos obtenidos, en especie y en dinero, con otra parte colabora para la manutención del hogar de sus padres, que es todavía el suyo (Pérez Ruiz, 1983). Además de que sus decisiones no son arbitrarias, y de muchas formas obedece las directrices y los deseos de su padre.

Una vez que el joven demuestra su capacidad productiva y de organización está apto para casarse; tránsito hacia la adultez que puede durar varios años, o darse casi de inmediato, dependiendo del grupo familiar al que pertenece y de sus posibilidades de solventar los gastos de su boda y la manutención suya y de su esposa. En algunos grupos, las familias retienen a sus jóvenes más tiempo que otros, ya sea para que trabajen directamente en las labores del campo (en la milpa, en la apicultura o en otras actividades), o para que aporten a la familia, nuclear y extensa, el dinero que ganan con su trabajo. En otras familias, donde tiene mucho peso el trabajo migratorio y se han debilitado las obligaciones con



María Mercedes, Yaxcabá, 2007. Foto: Maya Lorena.

su grupo familiar, los varones pueden independizarse de forma más temprana, iniciando su rol de adultos más pronto que en otros grupos. De allí que la edad en que se casan los muchachos varíe de un grupo familiar a otro, dependiendo de las condiciones de cada momento de la historia personal, familiar y de la región (Pérez Ruiz, 1983).

Una vez que se casan, y sin que importe la edad en que lo hagan, al dirigirse a ellos o nombrarlos, a su nombre se le deberá anteponer el mote de “don”, en señal de respeto y para indicar su nueva posición social. Y lo mismo sucede con las mujeres. Pero esta costumbre se está resquebrajando por la “rebeldía” de los jóvenes, y de eso se queja doña Cuca, quien dice:

—A un hombre que es soltero, le dicen *chan máak...*, *chan máak*³⁵ es joven, porque no se ha casado. Cuando se casan pues le dicen don, señor, don fulano así... No importa la edad le dicen don. Cuando ya se casaron a la señora le dicen doña... Es muy interesante, sí, porque si ya se casó es don, don ese, don Crescencio... Pero ya ahora... vulgarmente ya no hay un respeto para una persona casada... Ahora la mayoría me dicen ¡Cuca, Cuca!, me dicen ¡Y no! No es sólo Cuca, es

³⁵ En el Diccionario de Bastarrachea *et al.* (1992), soltero, estar soltero, se traduce como *máak ma' ts'oka'an u beeli'*. Se ignora si es correcta la forma como lo expresó doña Cuca.

¡doña Cuca! Porque ya estoy casada... con hijos grandotes y nietos.... Porque ya hasta soy abuela, por eso me tienen que decir doña... (Noviembre de 2007.)

DE SER NIÑA A SER MUCHACHA

En el caso de las muchachas, el ser joven se inicia con la menstruación, con la pubertad, alrededor de los 11 o 12 años, y se dice que antiguamente, cuando todas usaban hipil, era el momento en que debían ponerse el fustán por debajo de éste. A partir de que son púberes no es bien visto que salgan solas a la calle, ni que anden paseando y divirtiéndose con las amigas, y se acentúan sobre ellas las prácticas de vigilancia y de protección para que no se generen chismes en torno a su comportamiento, y sobre todo, para que no se embaracen antes del matrimonio. Ya para entonces, al cuidado de su madre, han aprendido a realizar todas las actividades del hogar: barrer, lavar trastes, cuidar hermanitos, darle de comer a los animales, desgranar mazorcas, poner a cocer el nixtamal, hacer tortillas, o en su defecto ir a moler al molino, hacer comida, sembrar, regar y cuidar las plantas del huerto que les corresponden a las mujeres, como las medicinales y de ornato, lavar ropa, bordar y costurar (coser ropa) entre muchas otras actividades, como las relacionadas con el cuidado del altar familiar y los compromisos religiosos que se tienen con la familia ampliada, con los vecinos y con la Iglesia. Además de que ya para entonces las muchachas han aprendido a realizar las tareas asociadas con la milpa en las que deben colaborar, por ejemplo en la cosecha del maíz, el frijol y las hortalizas y sacarle la pepita a las calabazas.

Los indicadores de la evolución de las muchachas se leen en sus cuerpos, con el desarrollo de los pechos y las caderas, hasta que al madurar físicamente,³⁶ alrededor de los 15 o 16 años, están listas para casarse. En la actualidad, sin embargo, es cada vez más frecuente que entre la población de origen maya se realice la “fiesta de quince años”, al estilo de las ciudades, como marcador social de la nueva etapa de la muchacha, para hacer del conocimiento de todo el pueblo que está apta y

³⁶ Recuérdense los términos en maya, vistos antes en el *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* (Álvarez, 1984), que marcan esa evolución física y social en las muchachas.

disponible para casare. En cambio, entre las muchachas de apellido español, hay testimonios que indican que entre los vecinos esta celebración, sobre todo la misa, se ha realizado “siempre”. doña Cuca Maldonado Peña (con 77 años cuando dio este testimonio) relata:

—¿A usted le hicieron fiesta de quince años?

—No, en esa época, estaba dando clases mi mamá y estábamos en otro pueblo, y luego pues no se podía, no pudo hacer mis quince años mi mamacita. Pero a mis primas sí. Pero sí le dimos las gracias a Dios por mis quince años. No hicimos una fiesta, pero mi mamá se puso así, frente a Dios dándole gracias que ya cumplí mis quince años, pobrementemente, como se dice, porque esa vez estaba dando clases mi mamá, tenía muchos gastos y no, no lo festejamos como se debe... Hay muchos modos para festejarlo. Se buscan padrinos, un montón de padrinos, se busca padrino de zapato, de vestido como la novia, padrino vestido este, ¿cómo se llama?, padrino de refrescos, padrino de ¿cómo se llama?, de este... de... de velo, de todo lo que se necesita para unos quince años: de libro, de rosario, de todo eso se buscan padrinos. Cuando acabe, está llena la esquila de padrinos. Todo, todo así para las muchachas... No. Para los muchachos no, no le festejan sus quince años porque si no los califican de que son del otro lado... Por eso a las muchachas mayormente, a las muchachas mayormente así, les hacen sus quince años. ¡Ah! Entonces así, pues, hay muchos padrinos. Cuando hay un montón de padrinos, sale barato la fiesta... de todo lo que va a usar la quinceañera, tiene padrinos que le dan: “Yo voy a dar zapatos”, “yo voy a dar medias”, “yo voy a dar anillo”, porque también a veces le dan su anillo para que lo pongan en la iglesia; es un regalo que le hacen y lo pone en su dedo. A la hora de sus quince años, padrino de libro también. De libro sí, y de rosarios también, y de soguilla, de soguilla también hay padrino. Acá hay un montón de padrinos. De todo, porque hay de velito, de todo. A veces, si no hubo padrino de vestido, el papá compra el vestido, pero mayormente el padrino es el que compra el vestido, “Yo voy a dar el vestido”, “yo de otra cosa”, y de otra cosa, ¡ah! y luego el padrino de refrescos, y de todo. “Yo el conjunto voy a pagar. ¡Barato sale la fiesta!”

—¿Y cómo es la fiesta?

— Le hacen entonces el baile, ¡ah!... y ya empezando, va a bailar el vals con su chambelán, baila entonces el vals con su chambelán; y después entran los papás a bailar también con la quinceañera, y después todos los chambelanes también bailan con la quinceañera, después del papá.

—¿Cuántos chambelanes son?

—Este... ¿Son catorce o quince? ¡Ah! Catorce es completo, pero hay unos que no tienen [dinero] y sólo va uno, a veces son tres, como le guste a uno. Pero cuando está bien hecho son sus catorce chambelanes, y quince con ella. Entonces ya que bailan el vals, con el chambelán, con todos los chambelanes, entonces entran los papás a bailar con la quinceañera. Después, empiezan a entrar los padrinos de tal cosa, de tal cosa, de tal cosa, y allá empiezan a bailar los padrinos también. Todos los padrinos de los que le dieron regalos, y así se ponen. Y luego llegan otros que sólo gustan de entrar a bailar con la quinceañera, así hasta que termine. Cuando terminen, que ya que se vea que casi nadie entra a bailar, ya estuvo el baile. Tarda, tarda cuando entran muchos a bailar así con la quinceañera, hasta que se cansa la quinceañera... Después, así sigue el baile con el que quiera. (Noviembre de 2007.)

Ahora es tan importante la fiesta de quince años que en el año 2009 una muchacha, que pertenece a la Iglesia pentecostés, le pidió a sus padres que hicieran su misa y la celebración de quince años en la Iglesia católica, con la fastuosidad que eso implica. La familia recurrió a los parientes católicos, que apoyaron esta idea, pero la parte de la familia no católica se ofendió y no estuvo dispuesta a participar en un evento que se hacía no por fe, sino para darle esplendor a la fiesta.

En todo caso, como se verá en otro capítulo, el evento de los quince años está reforzando el criterio de la edad para indicar socialmente que una muchacha, cualquiera que sea su apellido, ha dejado de ser niña, es joven y está lista para casarse. Los vestidos de esa fiesta son, además, los que, a partir del año 2010, se usan en los desfiles escolares del 20 de noviembre, en el fragmento de la marcha dedicado a “las muchachas porfiristas”.

NOVIAZGO, MATRIMONIO Y CONTROL DE LA SEXUALIDAD

En la actualidad los jóvenes se relacionan por amistad, y por su voluntad pueden entablar relaciones de noviazgo, que en caso de que sea “serio” llevará al chico a pedir permiso al padre de la muchacha para ir a “visitarla”, lo que significa que el muchacho asume un compromiso que conducirá al matrimonio, de allí que en ocasiones el permiso para “visitar” a la muchacha deba contar con la anuencia de sus propios padres,

quienes incluso lo acompañarán a conseguir el permiso. El permiso lo dará el padre de la muchacha si el muchacho le parece adecuado como posible esposo de su hija. Las cualidades que busca son que sea trabajador y responsable, que no sea borracho ni golpeador, y que provenga de una familia adecuada, según el apellido, y la amistad y las alianzas que tenga su familia con la del pretendiente. En la selección de la pareja intervienen, por tanto, consideraciones de muchos tipos, entre ellas las de la herencia y las relaciones de cooperación que hay entre parientes, ya que, por una parte, los padres de los contrayentes tendrán que velar por el buen funcionamiento de esa nueva familia apoyándola con recursos (dinero, animales de solar, semillas, mano de obra, entre otros), e inclusive pueden darle a la pareja un pedazo del solar urbano para que construya su casa. El caso del hijo menor, que llevará a su esposa a vivir con sus padres, es además algo especialmente delicado pues será él quien heredará el solar y la casa donde viven sus padres, a cambio de que se encargue de protegerlos cuando sean ancianos.³⁷

Pérez Ruiz (1983) encontró en Yaxcabá que a inicios de los años ochenta del siglo XX, los matrimonios sucedían predominantemente entre la gente del pueblo, o inclusive de ranchos y poblados vecinos, pero preferentemente del mismo municipio, y no eran frecuentes, ni bien vistos, los que sucedían con gente de fuera. En ese entonces la edad en que se casaban los jóvenes variaba de un agrupamiento familiar extenso a otro, de acuerdo con sus estrategias de reproducción. Entre los hombres que tenían el trabajo migratorio como un elemento primordial el matrimonio se daba a menor edad, alrededor de los 16 o 18 años; mientras que en aquellos que organizaban su economía en torno a la milpa, los padres retenían por más tiempo a sus hijos varones al ser necesarios para las labores del campo, llegándose a prolongar la estancia

³⁷ Jane F. Collier, en su trabajo de 1961 en Zinacantán, Chiapas, plantea que el noviazgo es un periodo de ajuste en el que se rompen los viejos lazos sociales y se forman nuevos; una transición de la infancia a la edad adulta para la joven pareja que habrá de casarse. Visto como un todo, pretende preparar al muchacho y a la muchacha para su futura vida en común, y la complejidad del ritual que involucra a los familiares de la pareja tiene como fin que ésta se mantenga rodeada de personas interesadas en que ese matrimonio sea un éxito. La autora supone que el hecho de que el noviazgo sea una transacción económica es fundamental para que el matrimonio tenga éxito, ya que todas las partes implicadas han invertido mucho dinero en él, mediante complejos rituales que involucran el intercambio de bienes y recursos.

con el padre hasta los 22 o más años. En el caso de las chicas se retrasaba también la edad del matrimonio si, ante la falta de varones en la familia nuclear, ellas debían apoyar a su familia en la producción de hamacas o el bordado de hipiles para la venta. En la actualidad la edad del matrimonio también se está posponiendo entre aquellos, hombres y mujeres, que deciden estudiar, además de que la endogamia preferente está cambiando, y los matrimonios exogámicos se realizan con cierta frecuencia entre los que trabajan en las ciudades y sitios turísticos, aunque sucede con frecuencia que deciden casarse con alguien del pueblo a quien conocieron en los sitios de trabajo, o en el pueblo cuando regresan los fines de semana o para las fiestas.

El tiempo que deben durar las visitas a la muchacha antes del matrimonio es variable y depende de las negociaciones que se entablen entre las familias para fijar las fechas para el matrimonio, ya que poner un plazo largo puede tener el sentido de “poner a prueba” al muchacho o a la muchacha, para ver si conviene el matrimonio, o el de darse un tiempo para acumular el dinero para costear la boda. Se han encontrado casos en que este plazo es de 2 y hasta 4 años, pero en otros es más breve, pues depende también de la capacidad económica que tenga el muchacho y su familia, ya que recaerá en ella pagar el vestido de la novia y asumir los gastos de la boda. Aunque se ha ido expandiendo la moda citadina de conseguir padrinos (normalmente parientes) que contribuyen a pagar ya sea el pastel, la bebida o los músicos, entre otros.

Hasta ahora no se ha podido encontrar un término en maya para consignar las relaciones de noviazgo que establecen los jóvenes libremente y que no implican el compromiso del futuro matrimonio; ni tampoco se ha encontrado el equivalente en maya de “visitar”, por lo que comúnmente se usa el término en español aunque se esté hablando en maya. Al parecer no existe el término en maya para decir noviazgo, con la connotación antes dicha, debido a que este tipo de relación es relativamente reciente, de treinta o cuarenta años cuando mucho. En cambio visitar a la muchacha es una práctica mucho más antigua, que está vinculada con el procedimiento tradicional de realizar el matrimonio con la anuencia y la participación de las familias, sólo que ahora con la variante de que los muchachos pueden seleccionar a su pareja, mientras que antes esa era atribución de los adultos responsables de cada familia. En esta libre elección, sin embargo, entran en juego muchos

otros factores, que de cierta forma alientan la construcción de un cierto tipo de pareja, ya que a través del matrimonio se tejen también redes sociales de solidaridad y de apoyo. Por ejemplo, si se trabaja fuera de Yaxcabá, hay preferencia por elegir como pareja a alguien que venga del mismo pueblo o del mismo municipio, además de que habrá preferencia por alguien cercano a la religión que se profesa y al agrupamiento étnico al que se pertenece (al apellido que se tenga).

En la bibliografía etnográfica sobre Yucatán, así como entre los testimonios orales recabados en campo a lo largo de esta investigación, se menciona que en “los tiempos de antes” la elección de la pareja era sobre todo un asunto entre familias, y no de preferencia o de amor entre los posibles contrayentes. Así lo consignan, para los primeros tiempos de la Colonia, Landa (2001); Álvarez (1984), y De la Garza (2003). Esta última al hablar de los antiguos mayas apunta que:

Por lo común, los padres elegían a las esposas para sus hijos, pues era mal visto que ellos mismos eligieran esposa o que los padres buscaran marido para sus hijas. Debían pedir a la doncella varias veces, dando cada vez más regalos a los padres de ella, hasta que éstos los aceptaban; entonces, los padres de ambos concertaban la dote y el padre del muchacho al de la muchacha, en tanto que la madre hacía los trajes ceremoniales para su nuera y su hijo. (De la Garza, 2003: 34).

Este mecanismo tenía como efecto que la responsabilidad del matrimonio recayera en los padres de ambos contrayentes, por lo cual, cuando había una desavenencia en la pareja, o incluso acusaciones de maltrato o de irresponsabilidad por parte del esposo, era tarea de los padres y suegros intervenir para resolverlo. En la actualidad, aunque todavía sucede, es cada vez menos frecuente que los padres intervengan en la selección de la pareja, aunque sí participan abiertamente para darle formalidad al noviazgo, y con ello proteger a la muchacha y hacer responsable al muchacho de lo indebido que pudiera sucederle.³⁸ Además

³⁸ Al analizar las continuidades entre los mayas de antes y los de hoy, Villa Rojas (1995) observa que entre los grupos más conservadores de Quintana Roo, los padres son los que arreglan los matrimonios, valiéndose de un intermediario (*Ah-tanzah*). Encuentra también la permanencia del *hancab*, que es el periodo en que el muchacho debe residir en casa de sus suegros ayudándolos en todo. De igual forma reporta la vigencia del *muhul*, que es la

de que sigue vigente, aunque con excepciones, la costumbre de que la nueva pareja viva durante un tiempo preferentemente en el solar de los padres del muchacho.³⁹ Otro elemento vigente es la responsabilidad de la familia del novio para comprar el atuendo de la novia.

Doña Cuca, con sus 77 años de vida, relata la forma correcta como en Yaxcabá debe ser el noviazgo, la pedida de mano y la boda, lo cual no varía de forma significativa para las familias con apellido maya o español. En su relato es posible advertir que si bien en la actualidad ya no son los padres quienes deciden siempre quién debe ser la pareja, aún intervienen para la aprobación de su selección, y para sellar el compromiso entre ambas familias:

—Sí. Cuando vean que aquel joven, ya está con ella [con la muchacha] dos, tres, cuatro veces, y cuando sale con la muchacha en la puerta de la casa, en algún lado, o así lo descubre el papá, o le dicen: “Oye, tu hija está conversando con fulano”, y le pregunta a su hija, “Oye ¿tú estás conversando con fulano? ¿Es tu enamorado?”. “Sí es”, dice ella. Se lo tiene que decir. Si no es, le dice “No. Sólo es mi amigo”. Entonces el papá dice: “Yo debo preguntarte qué es ¿es tu enamorado? No tengas miedo”. Entonces ella dice que sí es: “Sí, papá, sí es mi enamorado”. Entonces el papá dice “¿Y ya andas con él?”. “No”, contesta ella. “Pues pregúntale a él, que qué piensa por ti. Si es nomás amigablemente o no”. Y ella le pregunta al muchacho... “Mira tú ¿qué piensas? ¿Estás enamorado de mí? ¿Qué piensas?” El muchacho entonces le dice: “Bueno, yo tengo buenas intenciones contigo, quiero casarme contigo, quiero que seas mi novia, mi prometida, avisa a tus padres, pues voy a hablar con tus padres, a pedir permiso para que yo te visite en la casa. Entonces ella le dice a su papá, y si le conviene al papá, pues él dice: “Pues está bien hija, si ya piensas casarte, está bien, pero dile a ese muchacho que venga, que venga aquí a hablar conmigo formalmente y después, después que traiga a su papá”...

—¿No pueden ser novios así nomás?

dote (equipo de novia, aretes, collares y otras) que entrega la familia del novio, con lo que concluye: “todo es muy similar a lo descrito por Landa”. Sin embargo, también menciona que hay procesos de cambio, como en Dzitás, donde estas cosas ya se han olvidado y “predominan las formas de amor romántico que son del todo ajenas a los modos indígenas”, en donde el trato “ya no es entre familias sino entre individuos, y los regalos ya no son considerados parte de las obligaciones del novio” (Villa Rojas, 1995: 100).

³⁹ Lo que concuerda con lo encontrado en la actualidad por Guzmán Medina (2005) en el oriente de Yucatán.

—No. Primero [el muchacho] empieza conversar con ella, en la puerta, y ella le dice: “Entra, mira allá tienes la silla, mira allí está”. Se sienta así, y entonces es cuando al muchacho le dicen por el papá [de la chica]: “Bueno, ya veo que te llevas interés por mi hija, quiero pues decirte, habla con tus padres y si les gusta, y antes que se encaramelen (o sea antes de que estén como caramelo, explica doña Cuca), antes de eso, mejor dile a tu papá, si tú tienes buenas intenciones, así, si no piensas engañar a mi hija, si verdaderamente tienes buenas intenciones con ella, si no la quieres perder, ni nada, habla, habla con tus padres que vengán a hablar conmigo, para que sea formal la visita. ¡Ah! Y yo te voy a decir cada cuando vas a venir. No a diario. No diario vas a estar viniendo, y ella está lavando, y está planchando, está torteando, o está costurando, no. De noche vas a venir a tu visita, de siete a ocho, de siete hasta nueve, y ya te puedes ir a tu casa”. Dos horas es bastante, dos horas de visita (explica doña Cuca) porque hay muchos actualmente que quieren hasta las 11 de la noche, y entonces, [el papá] le dice a ella que eso ya no es valioso, que él nomás se quiere burlar de la muchacha. Entonces, por eso le dice el papá al muchacho: “Tienes dos horas para conversar con ella”.

—Pero ¿no lo puede ver en la calle?

—No. No puede en la calle. Adentro tiene que ser. Cuando vengán los padres del muchacho entonces le dicen al papá de ella: “Mira, nosotros venimos a hablar con usted y con su mamá de la muchacha, a ver qué dice, si mi hijo merece entrar con ustedes”, dicen. “Pues entonces tiene el permiso de nosotros”. Y si el muchacho le gusta [al papá], él dice: “Sí, le doy permiso, pero no quiero, no quiero que se burle de mi hija. Formalmente quiero que sean novios, y cuando piensen que pueden, decidimos el día del casamiento... Y ponen tal día que se van a casar en la iglesia, y así es completo el noviazgo. ¿Luego que sigue? Pues el papá de ella dice: “Bueno, ¿cuánto tiempo vas a dar? ¿Cuánto tiempo vas a dar para que se casen?”. Y ellos dicen: “Usted va a decir cuándo se puede casar su hija”. Sí, los papás ponen la fecha. Y ellos [los papás de ella] se ponen a pensar, a pensar, a pensar, así, cuándo deben, y cuando les preguntan: “¿Ustedes, cómo están con dinero?, ¿si tienen buen dinero?”. Ellos dicen: “Bueno, aunque pobremente que se case mi hija, pero que se casen, se case bien”.

—¿Y a quien le toca pagar la fiesta? ¿Al novio o a la familia de la novia?

—El novio... Él costea todo... o sea el novio paga todo. Pero le dan dinero por su papá, para que case a su hija del otro señor. Van y compran el traje de la novia, y la novia va a escoger. La novia va a escoger qué le gusta, porque

vaya a decir “¡Ay me casé pero no me gustó mi traje, porque siento, pues, que está muy anticuado”. Ajá. La novia escoge su gusto, ella va a decidir su traje, a decidir qué escoge así: “Así quiero como éste, éste me mido, ya”, y entonces se lo hacen, y “¿Y cómo quieres tu coronita?” le preguntan. Entonces ella va a decir cómo también. Escoge las coronas, y ella va a decir, ella, la novia, va a escoger. (Noviembre de 2007.)

Poco se habla con los fuereños de la vida de las muchachas, y menos de su sexualidad, pero en Yaxcabá los chismes y rumores son una vía de control de los adultos sobre la vida de los jóvenes; y para no generarlos, el contacto entre muchachos y muchachas, y sobre todo el noviazgo, debe asumir ciertas normas, como la de no hablar a solas en lugares oscuros y alejados, no acariciarse en público y, sobre todo, si es serio, contar con el permiso de los padres, de ambos, para formalizar las visitas del muchacho a la muchacha.

No obstante, las restricciones y el control sobre la sexualidad permanecen aún durante el matrimonio y se acentúan cuando las mujeres casadas quedan bajo la vigilancia de las suegras, y se torna todavía más estricta cuando el esposo sale a trabajar fuera de Yaxcabá. Son innumerables los relatos sobre las malas relaciones entre nueras y suegras y hay algunas que inclusive rayan en el maltrato. La mala relación, o las disputas por quién de ellas (si la esposa o la suegra) debe manejar el dinero del hogar, o tomar las decisiones importantes, es un elemento de mucho peso para que las nuevas parejas decidan vivir “aparte”; aun cuando la tradición indica que los primeros años del matrimonio los ha de pasar la pareja en casa de los padres del muchacho, en lo que logra tener un solar propio, y sembrar el huerto que los proveerá de alimentos y frutales y hasta de materiales de construcción.⁴⁰

⁴⁰ Diversos estudios sobre la migración con enfoque de género muestran las transformaciones que están sufriendo las relaciones familiares de comunidades rurales e indígenas, ya sea cuando es la mujer quien sale a trabajar, o cuando ésta debe quedarse bajo la tutela de la suegra. Por ejemplo, D'Aubeterre (1999) muestra las tensiones que provoca la migración en las normas, las creencias y las representaciones colectivas de lo que socialmente se considera que son los comportamientos legítimos; Besserer (1999) analiza los “dramas sociales” que se suscitan y que, sin embargo, establecen puentes entre “el amor y la democracia” a través de la práctica de la elección de la pareja; y Riverman (2002) ejemplifica la lucha de

Los conflictos entre nueras y suegras pueden suceder aun viviendo en casas separadas, sobre todo cuando se trata de que se cumplan mecanismos de apoyo y de solidaridad entre padres e hijos, que involucran dinero o mucho trabajo. Un caso de conflicto, que se cuenta en voz bajo, incluyó la supuesta muerte de una suegra a manos de una nuera, valiéndose de la brujería.⁴¹ La muerte de la mujer, como de 55 años aproximadamente, fue sorpresiva, porque no estaba enferma. Ella se levantó como siempre, hizo el desayuno, regó la milpa del solar y las chinias (naranjas dulces), fue a moler, limpió su casa y se puso a tortear. Así la encontró el esposo, don Cipriano Tuyub Chimay, cuando llegó de la milpa. Entonces ella volteó y, tal vez asustada, se tocó el pecho y gritó, y tambaleándose se dirigió hacia su hamaca para recostarse. “La pobrecita ya no pudo hablar, sólo se sacudió, y allí quedó muerta. El doctor dijo que fue su corazón”, explicó su esposo. Esta primera versión, sin embargo, cambió después de muchas horas de conversación, de modo que ya en confianza don Cipriano expresó su convicción de que la muerte de su esposa fue provocada por su nuera, la esposa de un hijo que trabajaba en Cancún y que nunca los apoyó mandándoles dinero. El motivo de la desavenencia fue el siguiente: un día, en una emergencia, los padres le pidieron prestado dinero a ese hijo, y la nuera —que casi nunca iba a visitarlos a Yaxcabá, y que nunca los invitó a su casa en Cancún— se molestó con ellos, y desde entonces las relaciones se deterioraron. Una de las pruebas contundentes de su maldad y de su responsabilidad en la muerte de la suegra fue, según el narrador, que el día que llegaron los hijos para el sepelio, la nuera en cuestión le comentó

las mujeres jóvenes por independizarse de sus suegros, a quienes debe servir y quienes toman decisiones sobre su vida y la de sus hijos en ausencia de su marido.

⁴¹ Redfield y Villa Rojas (1934) dan cuenta de casos de brujería y nagualismo en la península de Yucatán, en los que se ejerce daño a otra persona por la acción del nagual, que habita “en el corazón” del brujo, de donde sale de noche para alimentarse del alma de sus víctimas, que se consumen por alguna enfermedad. En maya el nagual se llama *uaay*, y según el animal que se tiene por nagual se le da el nombre al brujo: *uay-pek*, *uay-chamac* o *uay-ceh*, se dice si el animal es perro, zorro o venado, respectivamente. Al hechicero causante de enfermedades se le da el término genérico de *Ah-pul-yaah* (echador de enfermedad), seguido del mal ocasionado. Por ejemplo: *Ah-pul a Bich kik*, el que hace orinar sangre; y *Ah-pul chub chi*, “hechicero que hace que no mamen los niños”. También señalan que en Yucatán se cree que algunos insectos, gusanos y mariposas están al servicio de H-men o del *Ah-pul-yaa* para efectuar los maleficio, y se les llama *alakoob*, ya que son los animales domésticos de los brujos (Villa Rojas, 1995: 105 y 106).

a su concuña “que hasta allí llegaba Yaxcabá”, y que “jamás volvería a pisar Yaxcabá”. Pero lo más sospechoso fue que esa nuera, que no era de Yaxcabá y nunca había sido afectuosa con su suegra, fue la que se colocó junto a la cabeza de la difunta, tal vez para completar el hechizo. Ese dato más lo extraño de la muerte generaron sospechas, y por eso don Cipriano y sus hijas recurrieron a un espiritista de Mérida, quien les confirmó que la muerte, ciertamente, había sido provocada. Tiempo después nuevos hechos se agregaron a las evidencias: en una borrachera su hijo le confesó a don Cipriano que era cierto el odio que su esposa tenía hacia su suegra, y, al poco tiempo, la visita sorpresiva de la nuera para pedirle perdón a su suegro y confesarle que, en efecto, ella había jurado que jamás iba a ayudarles pues no los quería. Pero tenía sus razones: su suegra alguna vez le había dicho que dudaba de que su hijo fuera el padre verdadero de la primera hija de ese matrimonio, ya que estaba segura de que era de otro hombre. Por eso, explicó la mujer, “hasta la fecha la sigo aborreciendo”.

En Yaxcabá, sin que se hable mucho del tema, las familias en general creen en hechizos y brujerías, y se sabe con certeza en cuáles familias hay hechiceros y, por supuesto, se les teme, lo cual influye en las relaciones entre las personas y en las posibilidades de matrimonio que tienen las muchachas de esas familias. Acerca de una familia en la que el padre era hechicero, se cuenta que sus hijas eran muy bonitas y tenían muchos pretendientes, pero cuando un muchacho se acercaba a la casa para pedir permiso para visitar a alguna de ellas y ser su novio, el padre y los demás parientes, también hechiceros, lo espantaban, llegando incluso a matarlo. Los hechiceros frotaban un pedazo del guano de la casa y al joven, entonces, se le enroscaba una serpiente o quedaba rodeado de fuego. Esto pueden hacerlo los hechiceros porque, se dice, tienen mucha fuerza. De modo que cuando alguien requiere sus servicios para hacerle mal a alguien, ellos preguntan al interesado: “¿Qué quieres?, ¿que se enferme y dure mucho enfermo, o que se muera rapidito?”.

El conflicto y el excesivo control que ejercen las suegras sobre las nueras son elementos clave para comprender por qué en la actualidad un buen número de muchachas quieren que las tradiciones cambien, y que ellas puedan tener su propia casa, aun si el marido sale a trabajar a lugares lejanos. Así, en el cuestionario que se levantó a los muchachos

de bachillerato en 2004, conjuntamente con Luis Arias Reyes,⁴² se encontró que si bien 97% de las estudiantes colabora con las tareas de su hogar, 55% de esas muchachas pretenden “ser ellas mismas” y no parecerse a nadie; además de que 26% de ellas considera que la gente de Yaxcabá debe cambiar su forma de pensar, mientras que apenas 5% de los muchachos piensa de esa manera.

Hay que aclarar, sin embargo, que el control de la sexualidad es extensivo también hacia los adultos, hombres y mujeres, aun después de que han enviudado, por lo que siguen sujetos a ciertos códigos de comportamiento, que norman lo correcto y lo incorrecto, y que se activan cuando quieren entablar nuevamente una relación. De allí que existen normas para el cortejo y para el posible nuevo matrimonio. Esto se puede ejemplificar con dos historias que vivió recientemente don Cipriano Tuyub Chimay, de 66 años, que, como se narró antes, es viudo desde hace cuatro años, por lo cual es animado por sus hijos y amigos para que vuelva a casarse. Lo quieren ver casado nuevamente porque todos sus hijos viven fuera de Yaxcabá, él ha disminuido la cantidad de milpa que siembra y está cada vez más triste de que lo que cosecha de los 50 mecates que siembra ahora, ya no sirve para hacer los guisos y los platillos a los que estaba acostumbrado. Se trata de un próspero milpero, que durante muchos años sembró más milpa de la que necesitaba, con la finalidad de vender maíz en los meses de escasez. Vive en una casa hecha de material (ladrillo y cemento), de forma cuadrada y pintada de azul. Tiene dos cuartos al frente, un baño con escusado, una llave para juntar agua para bañarse, una amplia cocina en la parte de atrás, con una barra para cocinar y un fregadero hechos de cemento, y una estufa de gas. Además posee vitrinas y utensilios que trajo de Mérida bajo la influencia de sus hijos e hijas que viven en esa ciudad y en Cancún. En el patio tiene un chiquero para cerdos, además de un cuarto ovalado de techo de guano y paredes de bajareque, que se empleó como cocina de tres piedras cuando vivía su esposa y que ahora sirve para almacenar el frijol tzamá, los ibes y la pepita de calabaza. Su solar, descuidado ahora, es rocoso y al fondo tiene una gruta. En uno de los cuartos que da hacia la calle don Cipriano tiene una

⁴² El cuestionario se levantó a 149 estudiantes, 43% mujeres y 57% varones. Los resultados se publicaron en Pérez Ruiz y Arias Reyes (2006).

cama, un sofá, un altar, un mueble con una televisión, y en medio, frente a la puerta, para que esté fresco, tiene un bastidor con una hamaca verde y azul que urde por las tardes, cuando regresa de la milpa. El otro cuarto lo renta para los fuereños que deben pasar casi toda la semana en Yaxcabá.

Con deseos de rehacer su vida, don Cipriano puso sus ojos en una mujer de 50 años, abandonada por su marido desde hacía 10, llamada doña Cruz. Ella vive en una casa pobre, hecha de maderas y de guano, ubicada al sur, poco antes de salir del pueblo. Tiene un hijo pequeño, como de diez años, y otro joven que trabaja en Cancún. El milpero decidió acercarse a ella durante la última fiesta de Yaxcabá, en la que había baile. Él se bañó y salió para gustar la fiesta. La encontró sentada en una mesa de la plaza y ella lo retó “¿Qué entonces don Cipriano, no te animas con una tanda [de cerveza]?”, “Pues sí”, le contestó él y pidió un cartón de cervezas. Cuando comenzaron a tomar se acercaron los sobrinos de ella y se sentaron a beber con ellos. Entonces él pensó “Pues necesito otro cartón, porque son muchos y diez cervezas no alcanzan”. Y ellos siguieron y siguieron tomando hasta que ella pregunta otra vez “¿No te animas, don Cipriano, con la tercera tanda?” Y él la pide, pero está molesto y decide regresar a su casa. Después de eso don Cipriano platica con un amigo que lo anima a que se decida, y él va a visitarla. Ella lo hace pasar a su casa y le pide que se siente junto a ella en el único sillón de dos plazas que hay en la casa.

—¿Ya te animaste a venir? —le dice ella.

—¿Por qué me preguntas? ¿Acaso me estás esperando?

—Sí. Pues sí.

—Entonces hay te lo voy a decir sin rodeos, y si no estás conforme, pues aquí no pasó nada, y seguimos adelante.

—Está bien, dílo.

—Yo ya soy persona mayor, y ya no somos unos jovencitos, para andar de novios, y te voy a preguntar directo, si recibes dinero de tu esposo, si él te viene a ver, y si hay alguien que te viene a visitar.

Entonces ella le confiesa que no, que desde hace diez años, que es la edad de su hijo pequeño, no recibe nada de su marido, ningún dinero, y que tampoco nadie la visita.

—Está bien —dice don Cipriano—. Si el hombre ya no te manda dinero, y si no viene a verte, yo pienso que podemos juntarnos.

—Bueno —contesta ella, y le pide que regrese en una semana.

Puntual, don Cipriano regresa a la semana. Ella lo recibe en la albarrada de piedra y lo hace pasar, y encuentra al padre de ella sentado en el sillón. Después de los usuales saludos éste le pregunta que “cómo lo está pensando” con su hija, que si sólo se van a juntar o si se van a casar. Y don Cipriano le explica que como ya están grandes y ya no pueden estar de novios, van a vivir juntos un mes, para ver cómo pasan las cosas, y podrán ver si se entienden o no, y ya después, si todo sale bien, se pueden casar. El papá acepta los términos y siguen platicando, hasta que ella dice que si se van a casar ella quiere pedirle el divorcio a su esposo. Y le propone a don Cipriano una semana de plazo para que su hijo grande le lleve un papel de divorcio a su esposo, que está en Cancún, para que lo firme. A don Cipriano no le gusta la idea y argumenta que eso no va a salir bien, y que ese señor nunca le va a dar el permiso, por lo cual le propone que lo del divorcio lo resuelvan en Yaxcabá, ya que hace diez años que él la abandonó y todos los saben. En su opinión eso será suficiente para que las autoridades locales extiendan una constancia, o algo así, que valide la separación. Pero como ella insiste, él acepta su propuesta, pero le advierte que sólo le dará esa semana, puesto que cuando se cumpla el término ya serían tres veces las que él ha ido a visitarla a su casa, y no quiere que la gente hable y diga: “Ese don Cipriano ya la viene a visitar” lo cual la perjudicaría a ella y a él también, porque después, “Si ese negocio no sale bien”, él no va a poder conseguir otra mujer, ya que todos dirán que visita a doña Cruz.

Durante esa semana, el hijo de 10 años de la señora pasa enfrente de la casa de don Cipriano y le pregunta si es verdad que se va a casar con su mamá, y don Cipriano dice que sí. Entonces el niño le dice que entonces él está de acuerdo. Don Cipriano, a su vez, aprovecha la oportunidad para preguntarle si alguien visita a su mamá, pero el niño confirma que no hay nadie que lo haga.

Según lo convenido, a la semana siguiente don Cipriano regresa a la casa de doña Cruz, sólo que en esta ocasión ella no le permite entrar y lo recibe en la albarrada, cerca de unos adoquines que están frente a su puerta. Allí platican y ella le confiesa:

—Sé que te vas a molestar, pero yo no quiero que te enojés conmigo. Fue este mi hijo a ver su papá en Cancún y mi esposo dice que sí me da el divorcio, pero que como nos casamos aquí en Yaxcabá, aquí me tiene que firmar los papeles. Él va venir, y yo te pido un mes para tener mis papeles.

A don Cipriano no le parece bien la propuesta ya que está convencido de que el marido sólo está ganando tiempo y que las cosas debieron hacerse como él las pensó, pero ella insiste y él cede. Le da otro mes de plazo. En ese tiempo no se ven ni se hablan.

Al mes regresa a visitarla, y esta vez doña Cruz lo hace pasar a su casa, le indica que se siente en el sillón de dos plazas y lo empieza a acariciar. Sin embargo, después de varios minutos le da la mala noticia. El esposo, en efecto, regresó a Yaxcabá, pero no para darle el divorcio sino para convencerla de que regresara con él; le ha jurado con insistencia que va a dejar a la mujer que tiene en Cancún. Doña Cruz no le cree a su esposo pero su hijo mayor, que también vino a verla desde Cancún, intenta convencerla de que regrese con su padre, y la amenaza: “Si te juntas con otro señor, que no es mi papá, me mato”. Ella sufre porque dice querer a don Cipriano y le pide un plazo mayor para arreglar todo, pero él no acepta. Su argumento es que no quiere llegar a visitarla y encontrarse con su esposo, que incluso, al ser su marido, lo puede matar. “Aquí se acaba todo, por mal negocio”, le dice don Cipriano, contundente. Y aunque ella insistió en que todo iba a salir bien si le daba más tiempo para arreglar las cosas, para él se terminó esa historia.

En este caso hay varios elementos que hay que resaltar acerca de los códigos y las normas de comportamiento: el primero es que un hombre que visita a una mujer por más de tres o cuatro veces asume un grado de compromiso que, ante los demás, significa que los involucrados tienen una relación que los inhabilita para adquirir otras relaciones. Esto se advierte en la insistencia de don Cipriano para que ella le dé la respuesta definitiva antes de cumplir con la tercera visita, es decir, antes de que los del pueblo digan que ya la está “visitando”; ese mismo sentido tiene también su insistencia por saber si doña Cruz es “visitada” por su esposo o por algún otro señor, lo que significaría que no está disponible, y que si él la visita en esas condiciones está faltando a lo que debe ser el comportamiento correcto; ella estaría cometiendo falta también al coquetearle, al insinuarle que se “anime” a invitarle cervezas, y al dejarlo

entrar a su casa e incitarlo a acariciarla. El segundo aspecto es que cuando se quiere una relación seria, aun entre viudos y con mujeres abandonadas, como en este caso, la presencia de los familiares es fundamental, de allí que en la segunda visita esté presente el padre de doña Cruz, para preguntarle a don Cipriano cuáles son sus intenciones, y de forma similar el hijo menor de ella se presente en la casa de don Cipriano para preguntarle sus intenciones, oportunidad que él no desaprovecha para preguntarle al niño si alguien visita a su mamá. Y el tercero es que, por lo menos para los de la generación de don Cipriano, es más importante arreglar la situación de doña Cruz en Yaxcabá, donde todos saben que el marido la dejó desde hace diez años, que recurrir a un divorcio con la participación del involucrado, como ella insistió que se hiciera. Camino que, como se vio, complicó la situación al punto que “fracasó el negocio”, quedándose don Cipriano nuevamente solo y con la esperanza de encontrar otra relación.

La segunda oportunidad la tuvo don Cipriano tiempo después, con una muchacha soltera de 30 años, que no se casó a tiempo porque su novio murió atropellado. La veía con frecuencia porque ella era dependiente de la tienda en la que él compraba sus víveres cada semana, y como ella le gustaba, él, además, pasaba por allí todos los días para tomarse un refresco cuando regresaba de su milpa. Platicaban mucho, y así estuvieron durante varias semanas. El relato de don Cipriano sobre sus encuentros con ella es muy largo, pero deja ver que se trataba de un coqueteo que fue subiendo de nivel hasta que ella le preguntó, directamente, si era malo de verdad que un hombre de 60 años se juntara con una mujer de 30. Para esconder un poco lo directo de su insinuación, al otro día la muchacha le sugirió que si él pensaba casarse otra vez le recomendaba a una mujer mestiza, de 50 años, que nunca había tenido novio ni se había casado. Entonces él aprovechó la oportunidad y le dijo que si de casarse se trataba, él votaba por ella. Ella entonces le pidió unos días para pensarlo. Cuando se vieron la siguiente vez, ella, coqueta, le preguntó si no se iba a molestar si le salían cuernos. Él, un tanto confundido, le preguntó lo que quería decir, y ella le hizo ver que si un hombre de sesenta años se casa con una muchacha de treinta, tiene que pensar si le molestaría o no que le salieran cuernos. Él entonces dijo que lo iba a pensar, y al no comprender exactamente qué quería decir lo de los cuernos, lo platicó con su

hija, que vive en Mérida, y ésta le explicó que esa mujer no le convenía, porque ya desde ahora le estaba anunciando que le iba a poner los cuernos con otro hombre.

La siguiente vez que se vieron él le comunicó su opinión, y ella le dijo que había sido sólo una pregunta, que ella nunca lo iba a hacer así; pero él le contestó que “Ni modos”. Que ella ya lo había pensado y se lo había dicho, y con eso bastaba para que él desconfiara. Ella le propuso que le diera tres meses de plazo, y que si en ese tiempo no aparecía ningún muchacho que le pidiera ser su novia, se iba con él.

Los argumentos no lo convencieron y se distanciaron, pero don Cipriano continuó pasando a la tienda con cierta frecuencia, hasta que un día llegó un muchacho de otro pueblo y se enamoró de ella. Don Cipriano la encontró una vez “dándole besos y abrazos al muchacho”. Él, desengañado, dejó de visitarla. Días después ella pasó a verlo a su casa y le comunicó que se iba a fugar con el muchacho al otro día. “Se llama Cipriano, como tú. Haz de cuenta que me voy contigo”, le dijo riéndose. Después, más seria, le prometió que si en unos meses él la dejaba, ella regresaría para juntarse con él. Él, sorprendido, dijo que no podía aceptar esas condiciones, pero ella confirmó su propuesta. Hasta ahora ella no ha vuelto.

En ese relato destaca la desesperación de una muchacha de 30 años que no se ha casado y que prefiere huir con un muchacho de otro pueblo, aun sabiendo que puede ser abandonada por él más adelante, situación que prefiere a la de casarse correctamente con un hombre mayor, al que puede “ponerle los cuernos”. Otro elemento a señalar es que ella le promete regresar y aceptar a don Cipriano sólo si el muchacho la abandona, lo cual, de alguna forma, los igualaría: a él con sus 66 años, y a ella con 30, pero en una mala posición por haber sido abandonada.

En todo caso, la situación es compleja porque los hijos de don Cipriano no la quieren. Para ellos es importante que su papá se case, pero desean que lo haga con una mujer que lo cuide en sus últimos años. Y como, según su criterio, él tiene una buena casa, hecha de material y bien ubicada, la condición para que esas propiedades queden a nombre de la que será su nueva esposa es que ella demuestre durante diez años que sabe cuidar a su papá y que no se casa con él sólo por interés. La hija considera que las cosas en las que debe fijarse su papá para saber si se trata de una buena mujer son:

—Uno, que no te pida luego, luego, que todos tus bienes pasen a su nombre; dos, que no te pida luego, luego, un triciclo, porque cuando te metes a bañar, duras media hora, y ella ¡zum!, agarra el triciclo y se va. Cuando tú sales del baño ella ya está de vuelta. Y cuando tú te vas al monte, ella aprovecha y se va a pasear; y tres, que cumpla bien sus deberes, porque una esposa es para que te atienda, te lave, te haga la comida y te tenga lista la casa. (Noviembre de 2007.)

Son relevantes, entonces, los tres elementos que señala la hija a don Cipriano, para caracterizar a una buena mujer; el desinterés de la mujer en los bienes materiales; el que no use el triciclo para irse a pasear, cuando el esposo no está (que incluye la posibilidad de la infidelidad); y que una mujer debe cumplir bien sus deberes para atender al esposo, lo cual expresa con claridad el imaginario que considera que la función de la mujer es la reproducción biológica y la atención del hogar.

Papel difícil y arduo que muchas jóvenes quisieran modificar en algunos aspectos, si bien no lo rechazan totalmente.

TENSIONES EN TORNO A LAS PRÁCTICAS DE SER JOVEN

La queja permanente de los adultos hacia los muchachos es que, a diferencia de lo que fueron ellos cuando jóvenes, los actuales son rebeldes, viciosos, flojos y ya no obedecen a sus padres. Parte de lo que consideran “desobediencia” se relaciona con la lucha de los jóvenes por ser independientes, lo cual rompe con la tradición de que sean los adultos quienes históricamente decidan por los jóvenes aspectos sustantivos de sus vidas: el matrimonio, la vivienda, e inclusive que controlen parte de lo que producen, así como el dinero que ganan (lo destinado a su manutención).

La oposición al control de los padres, si bien puede parecer justa desde la perspectiva de los jóvenes, no lo es desde el punto de vista de los adultos, si se piensa que en una sociedad campesina el fortalecimiento de los lazos familiares ampliados, y por tanto las lealtades consolidadas a través del matrimonio y del parentesco ritual, ha sido fundamental para la reproducción económica y social de la población; además de que en una economía doméstica son fundamentales los ingresos, lo

mismo que el trabajo de todos los miembros de una unidad familiar.⁴³ La tendencia actual que aleja a los hijos —sobre todo a los jóvenes estudiantes y jóvenes inmigrantes— de su familia nuclear, con su negativa a permanecer bajo la tutela del padre, puede incluir su alejamiento de la unidad económica familiar y romper con esa lógica de organización campesina, puesto que modifica la lógica de los grupos familiares formados por varias generaciones y que comparten un mismo solar, una misma cocina y una misma unidad de reproducción económica.⁴⁴ Esto, a su vez, modifica las formas de convivencia y solidaridad intergeneracionales que permitían que, con el paso del tiempo, uno de los hijos adultos, prioritariamente el menor, heredara la jefatura de esa unidad familiar y se hiciera cargo de los padres viejos, lo mismo que de los incapacitados, de los parientes huérfanos y de las mujeres solas.

La desobediencia de los hijos para acatar las directrices de los padres, directas o indirectas, sobre su futuro, se ha fortalecido con las posibilidades de muchos jóvenes de ganar dinero fuera de la localidad, ya sea como trabajadores migratorios, o que se van con la expectativa de estudiar y abandonar la economía y las formas de vida campesinas. El “tener mucho dinero”, comprar cosas y vivir de un modo diferente al de los padres y abuelos ha alentado, además, la emergencia en ellos de una personalidad “egoísta” e “individualista” desde el punto de vista adulto, opuesta a la forma de ser tradicional que se considera debe estar al servicio del colectivo familiar, de carácter gerontocrático. Es decir, que el fortalecimiento de la concepción de progreso individual, que se suma al consumo de nuevos productos para obtener prestigio, incentiva el deseo de acumulación personal y se opone a la costumbre maya y campesina de distribuir el dinero, el trabajo y los excedentes (en dinero, trabajo y bienes), primero entre los miembros del núcleo familiar, y luego entre la parentela con la que se mantienen relaciones de recípro-

⁴³ En la actualidad, sobre todo desde la perspectiva feminista, se discute si la unidad familiar campesina es una unidad de solidaridad entre sus miembros o un espacio para la reproducción del poder y las desigualdades, ya sea entre hombres y mujeres o entre adultos y jóvenes. Desde mi perspectiva no tienen por qué ser dimensiones excluyentes, y según contextos específicos, pueden ser ambas o una u otra.

⁴⁴ La dinámica de las unidades familiares de producción en Yaxcabá fue estudiada a detalle en: Pérez Ruiz, “Cambios en la organización social de la producción en el ejido de Yaxcabá, Yucatán”, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1983.

cidad y solidaridad. El debilitamiento de esa “costumbre” de convivencia y solidaridad intergeneracional contribuye a que ahora se encuentren solares habitados por adultos solos, que se sienten abandonados y que carecen del apoyo emocional, y a veces económico, de sus hijos. De forma que existen unidades familiares formadas por abuelos y nietos, ya que la generación intermedia vive y trabaja fuera de Yaxcabá.⁴⁵

A los adultos les preocupan, además, los nuevos valores que exhiben los jóvenes, como su inclinación excesiva por la ropa, los accesorios y por “verse bien” (el muchacho guapo y deportista y la muchacha glamorosa que siempre está a la moda).⁴⁶ Y sobre todo se escandalizan ante las nuevas formas de relación entre ellos y ellas, ya que ahora algunas muchachas salen solas a la calle, se les ve rodeadas de muchachos, y en ocasiones son ellas quienes invitan a los chicos a salir para pasear y divertirse. A esas quejas y lamentos de los adultos, se suma el hecho de que, en efecto, ha aumentado el número de jovencitas embarazadas, y de jóvenes que huyen a trabajar fuera para no casarse y no asumir la responsabilidad de un embarazo, ni ante la familia de la muchacha ni ante la suya, responsabilidad que recae, entonces, en los adultos de esas familias que se quedan en el pueblo sin la mano de obra del hijo que huye. Las madres solteras, que generalmente no cuentan con recursos para sostenerse, son una carga económica para sus padres que, además, enfrentan el desprestigio social.

⁴⁵ Mercedes González de la Rocha (1997) señala la importancia de analizar la dinámica familiar de forma diacrónica y procesual para entender los cambios que se generan en estas unidades y percibir los cambios en la estructura, composición, capacidad de trabajo y niveles de ingresos que se dan a lo largo de las historias domésticas. Los hogares ampliados y extensos, los hogares de jefatura femenina, los de tipo unipersonal, son todos ellos hogares que se apartan del modelo tradicional y que están en proceso de crecimiento. Lejos de ser formas patológicas que derivan del rompimiento de una unidad familiar nuclear, deben ser vistas y entendidas como parte de la compleja configuración que las familias (en plural) asumen en México y en el mundo entero, y no deben analizarse a través de herramientas conceptuales rígidas y estáticas.

⁴⁶ Tales valores los aprenden los muchachos yaxcabeños de la televisión y la internet, principalmente a través de productos culturales norteamericanos, que los enarbolan en las identidades juveniles. Autores como Talcott Parsons (2008) y James Coleman (2008), desde mediados del siglo xx, habían identificado al “chico galán”, a la mujer joven glamorosa, la popularidad, el consumo masivo, la importancia de los amigos y del tiempo libre, así como los agrupamientos de coetáneos y su alejamiento del mundo adulto, del trabajo y la familia, como elementos importantes de las culturas juveniles, o culturas adolescentes, de Estados Unidos.

En ese proceso de cambio acelerado son las muchachas las que viven las mayores presiones, tanto de parte de sus padres como de la comunidad. Sobre todo al principio, eran mal vistas las que se atrevían a salir fuera del pueblo a trabajar. Y hasta hoy no se considera correcto que las jóvenes salgan solas a la calle, vayan a fiestas o a las tardeadas que ahora, como novedad, se hacen los fines de semana. Aquellas que son vistas con varios muchachos, y que no se limitan a las visitas formales del que va a ser su marido, según la opinión de los adultos, difícilmente podrán casarse como se debe. Otra preocupación para los adultos es que al problema del alcoholismo entre los varones se agrega ahora la drogadicción, que aqueja principalmente a los trabajadores inmigrantes e, inclusive, a algunas muchachas.

Las reacciones de los adultos son diversas y van desde la aceptación pasiva, cargada de lamentos, hasta la puesta en marcha de actitudes autoritarias que refuerzan el control sobre los jóvenes: a ellos les prohíben ir a fiestas o pasear en la calle, y a ellas las vigilan más, presionándolas mediante chismes y rumores. Los adultos, sin embargo, son incapaces de detener o de prohibir abiertamente las expectativas de los jóvenes, hombres y mujeres, por cambiar de vida, ya que muchos de los adultos, primero como jóvenes y después como padres, incentivaron esos deseos de cambio y de progreso que asumen los jóvenes de hoy.⁴⁷ Fueron muchos de ellos, en su mocedad, quienes empezaron a estudiar (aunque sólo la primaria), los que abrieron nuevas rutas a la migración (a centros turísticos), y los que decidieron, ya como adultos, no enseñarles la lengua maya a sus hijos, para alejarlos de las formas campesinas de vida y producción.

En ese contexto, de contradicciones y de presiones, los jóvenes ensayan nuevas maneras de ser y de proyectarse, y viven una confrontación permanente con los adultos. La batalla se desarrolla, entonces, tanto en el campo de los significados como en el de las prácticas de ser joven. Sin embargo, es importante reconocer que en esa contienda los muchachos y las muchachas tienen contradicciones internas, en la medida en que no han construido una versión totalmente nueva de lo que significa ser

⁴⁷ Actitud que es posible que tenga que ver con la idea de *kux oolal*, es decir con el razonamiento y el ser responsables, que se expresa incluso cuando se deja que los niños tomen decisiones y usen su dinero como quieren (Le Guen, comunicación personal, 24 de mayo de 2012).

joven, y han interiorizado como verdades muchos de los estereotipos que les transmiten los adultos.

Esta situación de conflicto, en la que pervive lo antiguo con lo nuevo, aún dentro de los propios jóvenes, se expresa en diversos órdenes de su vida, como se verá en los capítulos siguientes.

SER JOVEN EN YAXCABÁ

LA CONTIENDA POR LOS SIGNIFICADOS

En lo que va del siglo XXI se han incrementado las investigaciones en torno a los jóvenes indígenas y, sin embargo, llama la atención el poco interés en indagar los contenidos culturales y las formas lingüísticas que cada pueblo indígena emplea para nombrar a sus muchachos y muchachas y darle un significado particular al ser joven; por ello en esta investigación se ha recurrido a las referencias históricas y léxicas, así como al trabajo de campo, para comprender lo que actualmente significa para los yaxcabeños de origen maya ser joven, y de este modo analizar las continuidades, las resignificaciones y los cambios que se están generando en torno a esta noción, así como alrededor de los discursos y las prácticas asociadas a ella.

En este capítulo se aborda la compleja situación que viven los jóvenes de Yaxcabá, poniendo en el centro de la indagación a los que actualmente estudian bachillerato, para explorar a través de sus opiniones lo que piensan sobre lo que significa ser joven, así como sus concepciones sobre el amor, el noviazgo, el matrimonio, y lo que proyectan como su futuro. Se expondrá centralmente la opinión de estos jóvenes que han tenido la posibilidad de continuar estudiando, y no de aquellos que, teniendo una edad similar, y la misma condición de soltería, tienen, sin embargo, una calidad de vida distinta, ya sea porque su destino familiar e individual ha sido trabajar la milpa, o porque han orientado su proyecto de vida hacia el trabajo migratorio permanente, lo que les da un perfil de ser “chambeadores”, jornaleros, albañiles o prestadores de servicios (meseros y camareros, entre otros). Esta delimitación es importante para no creer que la situación y las opiniones de los estu-

diantes pueden, o deben, extenderse de forma mecánica a todos los otros jóvenes de Yaxcabá.

Al tener como foco de atención a los estudiantes que contestaron un cuestionario en el año 2010, se presentan, en diálogo y como contraste, opiniones de los adultos y de otros jóvenes, aquellos que en lugar de continuar con la secundaria y el bachillerato, desde los 15 años trabajan el campo, así como los que, desde una edad similar, se han ido a trabajar a los centros turísticos, y desde entonces van y vienen de Yaxcabá, llevando consigo parte de sus costumbres e idiosincrasia y trayendo nuevas pautas de comportamiento.

SER JOVEN: UNA REPRESENTACIÓN SOCIAL

Para dar cuenta de lo que significa ser joven en Yaxcabá, y para explicar cómo en torno a la concepción tradicional que hemos visto en el capítulo anterior se están dando procesos tanto de continuidad como de resignificación y de cambio, se aborda el “ser joven” como una representación social, en la medida en que esta perspectiva teórica permite articular al sujeto individual con el mundo social de su entorno, y de esta manera introducirse tanto en la subjetividad (lo que los sujetos creen), como en lo que éstos negocian (en su interacción con otros) en cuanto a significados y prácticas. Además, lo anterior se realiza en el contexto de las transformaciones sociales que todos viven, en el contexto actual, de fuerte articulación del mundo local con el global.¹

Una representación social es un conjunto de conocimientos, percepciones y creencias, gracias a los cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, ya que como una forma propia del sentido común de conocer, interpretar y actuar en el mundo, inciden en las relaciones de los individuos, y de éstos con los otros, y orientan y organizan sus prácticas, las conductas y las comunicaciones sociales. Intervienen en procesos tan variados como el desarrollo individual y colectivo, la generación, asimilación y difusión del conocimiento, la comunicación social e interpersonal, la definición de pertenencias e identidades personales

¹ Jodelet (2008) reconoce estas tres dimensiones en el estudio de las representaciones sociales denominándolas *esfera subjetiva*, *esfera intersubjetiva* y *esfera trans-subjetiva*.

y sociales, y las transformaciones sociales. Son producto de procesos cognitivos multidimensionales con implicaciones afectivas y normativas en los individuos, al resultar de la interiorización de experiencias, de prácticas, de modelos de conducta y de pensamiento socialmente transmitidos e inculcados. Las representaciones sociales, por tanto, son simultáneamente un producto y un proceso del pensamiento en las actividades de interpretación, apropiación y transformación de la realidad exterior y social. Es decir, se trata de una modalidad de pensamiento que tiene un aspecto constituyente —los procesos— y otro constituido —los contenidos—, por lo cual las representaciones sociales son una forma de reconstrucción mental de la realidad generada en el intercambio de informaciones entre sujetos, que enmarca la comunicación y las interacciones entre los miembros de un grupo, de una sociedad. De esta forma, las representaciones sociales dan cuenta de un proceso de conocimiento (denominado por Jodelet como de sentido común) mediante el cual los individuos perciben, interpretan y actúan sobre una realidad social e histórica, ya sea para reproducirla o para modificarla; pero también son un producto, en la medida en que son elaboraciones simbólicas que se plasman en ciertas imágenes, a través de las cuales los sujetos conocen, interpretan, comunican y orientan su toma de decisiones para la acción. Por lo anterior, su estudio constituye una contribución decisiva al acercamiento de la vida mental individual y colectiva (Moscovici, 1979; Jodelet, 1989 y 2008).

Para el análisis de la representación social que nos ocupa, por tanto, ha sido necesario comprender primero los significados tradicionales de la representación de ser joven (sus contenidos), así como los ámbitos de interacción de los sujetos locales que la emplean (sus ámbitos de circulación y reproducción social), tomando como base la historicidad del proceso de producción de la representación social y de su arraigo. Sin embargo, es necesario poner atención también en los procesos actuales, mediante los cuales los jóvenes (conectados de muchas formas con el mundo globalizado) están modificando los significados de dicha representación social, reivindicando ciertos derechos y prácticas sociales, con los consecuentes conflictos y negociaciones entre generaciones.

Para adentrarse en el análisis tanto de los procesos de resignificación como de los conflictos entre generaciones, el “ser joven” se considera una representación social que actúa como clasificador identitario al

emplearse para ordenar y organizar las diferencias sociales entre generaciones. Con esta perspectiva, el ser joven da cuenta de una dimensión de la identidad de actores que poseen múltiples pertenencias que en conjunto modelan su identidad personal. Identidad que ha sido producida social e históricamente, mediante procesos de hetero y autorreconocimiento en los que se efectúan operaciones recíprocas de reconocimiento y de valoración puestas en marcha cuando interactúan grupos sociales con perspectivas distintas derivadas de sus diferentes posiciones de poder (Pizzorno, 1994, y Giménez, 2003). De modo que los que tienen posiciones dominantes, en este caso los adultos, tienden a imponer una definición sobrevalorada de sí mismos, a la vez que atribuyen, unilateralmente, identidades minorizadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados, como se hace generalmente con los jóvenes. La operación de reconocimiento tiene, por una parte, una dimensión cognitiva, que implica clasificar, categorizar y adscribir atributos a otras personas y grupos; y por otra, una dimensión evaluativa, mediante la cual se califican (con valor positivo o negativo) y se aprueban o desaprueban los atributos, las señales que se emplean para identificar y descifrar al que es clasificado (Giménez, 2003), y ambas se traducen en prácticas sociales que cruzan los diversas dimensiones de la vida social.

Con el planteamiento anterior se reconoce que en Yaxcabá existen nuevas formas de socialización (escuela, iglesias, medios masivos de comunicación, programas gubernamentales, entre otros) que propagan concepciones diferentes, y hasta “modernas”, de la vida, el trabajo, el tiempo, el amor, el matrimonio, así como de lo que significa ser joven y las formas para vivir, pensar y practicar la juventud, con las consecuentes tensiones y conflictos entre generaciones. Además de que al existir asimetrías entre jóvenes y adultos se asume también que sus integrantes enfrentan conflictos de reconocimiento en los que intervienen relaciones de poder y de dominación, generando procesos de autodefinición sobrevalorada, lo mismo que procesos de estigmatización y de subvaloración de los integrantes de la generación opositora.²

² Ruth Benedict (2008) considera que en las sociedades estratificadas por sexo y edad, más que relaciones de dominio-sumisión entre adultos y niños, existen relaciones de aprobación-adaptación; además de que en el tránsito de un grupo a otro, de una etapa de vida a otra, el individuo es apoyado solidariamente, evitándose así las amenazas psíquicas. Y si bien la sociedad campesina maya tradicional, en Yaxcabá, cabría en una caracterización

Se considera, por ello, que el cambio social y económico que ha traído consigo el incremento de las relaciones de los jóvenes de origen maya con el mundo nacional y globalizado ha trastocado, entre otras cosas, las relaciones entre padres e hijos, al darle a estos últimos una posición económica, e incluso educativa y social, superior a la de los padres. Situación que ha influido en la forma en que éstos —sobre todo aquellos que han estudiado o que son trabajadores migrantes— se perciben en relación con sus padres y abuelos, y por lo tanto, en la forma como quieren ser vistos y tratados, modificándose, en consecuencia, la concepción que los yaxcabeños consideran como tradicional de ser joven, con sus atributos y valores, así como las relaciones de poder entre jóvenes y adultos.³

Mediante el cuestionario a los estudiantes de bachillerato se analizará hasta dónde, entre ellos, esa modificación transforma sustantivamente la noción maya de ser joven, o sólo la actualiza, en qué aspectos y con cuáles sentidos.

Con todo lo anterior, se propone que al investigar lo que significa ser joven, debe atenderse el proceso de construcción de la clasificación, analizando sus significados, así como al que clasifica, los lugares de enunciación desde donde lo hace y los fines e intereses implicados; ello, sin descuidar preguntarse por el sujeto clasificado, por cómo se ve a sí mismo y cómo responde a tal clasificación. Se considera que al “desna-

como la señalada, se requieren estudios históricos para fundamentar cómo han sido y cómo se han transformado las relaciones entre generaciones a lo largo del tiempo. Aquí, de forma inicial, se considera que en las condiciones actuales de fuertes transformaciones económicas y culturales, un marco como ése, que no contempla el conflicto ni las luchas de poder entre generaciones, sería inapropiado.

³ Margaret Mead (1970), por su parte, plantea que existen tres diferentes tipos de cultura: en la postfigurativa los niños aprenden primordialmente de sus mayores; en la cofigurativa, tanto niños como adultos aprenden de sus pares; y en la prefigurativa, los adultos también aprenden de los niños. Las postfigurativas dependen de la presencia real de tres generaciones, por lo que este tipo de cultura es “peculiarmente generacional” (p. 39), con predominancia de los ancianos, ya que los abuelos “transmiten irrevocablemente” a sus propios nietos los conocimientos y el compromiso absoluto hacia su cultura. En las cofigurativas los ancianos continúan predominando y fijan el estilo y los límites dentro de los cuales se expresa el comportamiento de los jóvenes; mientras que en la prefigurativa, como sociedad del futuro, al ser producto de la cultura mundial y de la modernización, serán las generaciones de jóvenes, mediante su ruptura con las culturas y generaciones anteriores, quienes harán el porvenir.

turalizar” la noción de joven y de ser joven en los pueblos originarios, o indígenas, se le dará historicidad y contextualización a la noción dentro de la cultura maya; desvelando, además, las relaciones de poder y las relaciones interétnicas que han transformado a los diversos pueblos originarios de México en “indios” e “indígenas”, inhibiendo, e incluso ocultando, las relaciones de dominio y hegemonía de los Estados sobre las poblaciones originarias, y con ello, además, su especificidad cultural y sus derechos como pueblos (Pérez Ruiz, 2011a).

CAMBIOS EN LA NOCIÓN DEL TIEMPO Y LAS NUEVAS FORMAS DE SOCIALIZAR

Los mayas tenían una concepción lineal y otra cíclica del tiempo. El tiempo lineal era útil para dar cuenta del poder político, las hazañas de los gobernantes y sus genealogías, y el tiempo cíclico estaba vinculado con las profecías, que podían pronosticar los días, los años y los *katunes* (13 periodos de 20 años repetidos cíclicamente; cada 260 años se presentaba el mismo *katún*, con eventos característicos), por lo que se relacionaba con la vida ritual y los auspicios (Álvarez, 1997; Landa, 2001; Sotelo Santos, 2012; Caso Barrera, 2012). Tenían además un calendario solar de 365 días que contemplaba 18 meses de 20 días más cinco días “aciagos” considerados de mala suerte al estar fuera de la influencia de los dioses. Después de la llegada de los españoles los escribas mayas del *Chilam Balam de Ixil* copiaron y tradujeron diversos pasajes del antiguo testamento adecuando, en el tiempo lineal, sus genealogías y las contenidas en la religión cristiana, adecuando la cuenta del tiempo maya con los calendarios gregoriano y juliano, con la consecuente adaptación de su calendario ritual al santoral europeo.⁴ Caso Barrera (2012: 30-31)

⁴ Para adecuar, sin sospechas, su calendario ritual al santoral cristiano, los intelectuales mayas elaboraron complicados cálculos y utilizaron una correlación “congelada” del calendario juliano. Emplearon como fecha clave el día 10 Oc en el *Tzolkín*, que correspondía al domingo 10 de enero de 1500 d.C. En ella coinciden el inicio del ciclo ritual de los quemadores (asociado a Chaac, dios de la lluvia) con el día de la circuncisión del niño Jesús. La versión fatalista de la concepción maya del tiempo fue producto de los frailes franciscanos que la usaron para señalar que el arribo de los españoles respondía a sus profecías. Los mayas, en cambio, las emplearon para sus levantamientos, como el de la Guerra de Castas en Yucatán (Caso Barrera, 2012: 31).

señala que en el *Chilam Balam de Ixil* “se señalan los coeficientes que pueden ocurrir en la cuenta de los años y los posibles cargadores, es decir, aquellos días que por la confluencia de las dos cuentas calendáricas que se encabalgan en el pensamiento maya eran susceptibles de caer al inicio del año, empezando por 4 *Muluc*”. Los cuatro días que funcionan como “cargadores del año” se asocian a una dirección cardinal y a un color específico. En esta obra se describe también el mecanismo por el que funciona el ciclo de los *katunes*, el cual se divide en periodos de 260 días, conocido ahora como *tzolkin*,⁵ que combina 13 numerales con meses de 20 días, llamados *uinales*, los cuales se conforman con los siguientes días o signos: *Imix, Ik, Akbal, Kan, Chicchan, Cimi, Manik, Lamat, Muluc, Oc, Chuen, Eb, Ben Ix, Men, Cib, Caban, Edznab, Cauac, y Ahau*.⁶ De acuerdo con la autora, cada uno de estos días o signos establecía los atributos de los nacidos bajo su dominio y que afectaban su condición social, oficio, ánimo y suerte. El calendario ritual de 260 días era de gran importancia pues señalaba los días auspiciosos y los desfavorables para realizar ceremonias, actividades agrícolas, administrar medicinas, nombrar a los niños recién nacidos, etc. Tales predicciones eran fundamentales, pues por ellas la gente podía orientar su vida cotidiana, remediar la carga desfavorable del día de nacimiento de un niño, y realizar los rituales y los sacrificios en los días cuyas predicciones anunciaban con sequías, enfermedades, lluvias excesivas o cualquier otro fenómeno perjudicial.

Cristina Álvarez (1997), por su parte, enfatiza la importancia que tenía entre los mayas la concepción del tiempo, al analizarlo a través de sus expresiones lingüísticas. Ella, con fines metodológicos, divide el concepto de tiempo maya en *tiempo general* y *tiempo particular* al que están sujetos todos los cuerpos celestes del universo y los del medio geográfico. Dentro del *tiempo particular* se encuentra un *tiempo especial* y un *momento oportuno*, relacionados estos dos últimos con el tiempo en que deben realizarse tareas precisas. El ciclo solar (posiciones del sol y estaciones) corresponde al *tiempo general*, y de él depende la producción de

⁵ *Tzolkin* es un neologismo creado por William E. Gates en 1921 para sustituir el término nahua *tonalámatl*, ya que el nombre del sistema maya se desconoce (Sotelo Santos, 2012).

⁶ Su iconografía se reproduce en barro para producir colgijes que se venden a los turistas como signos del “horóscopo maya”, por ejemplo, en la zona arqueológica de Palenque, Chiapas.

los materiales que existen sobre la tierra y que el hombre necesita para subsistir, porque con este tiempo está relacionada la energía y el agua necesarias para la vida. A su vez, cada parte de la naturaleza tiene su *tiempo particular*, que corresponde al ciclo biológico de cada una. No obstante, a los elementos agua y plantas se sujetan los animales, mientras que el hombre para su subsistencia está supeditado al tiempo de producción de las materias primas que obtiene de la tierra, las plantas y los animales. Para que el hombre pueda aprovechar los productos de la naturaleza debe aprender a conocer el *tiempo especial* en que se obtienen los rendimientos óptimos de los productos, es decir debe aprender a reconocer el *momento oportuno* (momento en que se debe sembrar, en que se deben cortar las plantas medicinales, en que se debe cosechar, etc.) para realizar sus actividades. Además, para que el trabajo resulte productivo es necesario contar con la voluntad de los dioses, a quienes se les deben ofrecer rituales propiciatorios.

De tal forma se articulan el tiempo, la vida y lo sagrado, que los mitos mayas narran los orígenes mientras que los rituales los recrean; y es ese retorno al tiempo primordial lo que le otorga valor al ritual, al establecer un vínculo entre el pasado de los dioses, los héroes fundadores y el presente existencial. Los textos míticos, además, explican y justifican las reglas y los valores de la sociedad, al narrar los acontecimientos del pasado, que son el modelo del presente y del porvenir, porque lo que aconteció se repetirá en el porvenir (Nájera Coronado, 2012).

Esas añejas concepciones mayas se han expresado con diferente vitalidad a lo largo del tiempo histórico y en diversas dimensiones de la vida social, entre ellas, en la compleja organización del trabajo y la vida familiar y social de los campesinos para aprovechar los recursos naturales, en los que están implicados los procesos de generación y de transmisión de conocimientos. Pérez Ruiz, en su trabajo sobre la toma de decisiones de los productores (1980), así como en sus procesos de organización familiar y social (1983), encontró que 20 años antes de que acabara el siglo XX las familias yaxcabeñas todavía sembraban maíces de ciclos largos y maíces de ciclos cortos, y que al ser diferentes en sus cualidades de resistencia a las sequías, las plagas, la humedad y los fríos, se sembraban en diferentes tipos de suelos y lugares (unos en las milpas, en diferentes tipos de suelos, y otros en los solares); que junto al maíz, y a veces

por separado, sembraban también diversos tipos de calabazas y frijoles, y que, de forma similar en cuanto a diversidad, en parcelas y solares se cultivaban varios tipos de hortalizas y tubérculos; en tanto que en los solares del pueblo se distinguieron hasta 41 especies arbóreas tanto de frutales como maderables. Además, en los solares se tenían gallinas, pavos y cerdos. A esa diversidad de cultivos se agregaban las prácticas familiares de recolección para obtener leña, piedra, cal y plantas medicinales, entre otros productos; al tiempo que desarrollaban prácticas como las apícolas para producir para el mercado. En esos años, la venta de mano de obra para la mayoría de las familias era temporal y masculina, y estaba inserta en estrategias específicas que vinculaban los ciclos de vida y la relación de productores-consumidores de una unidad doméstica, con la cantidad y el manejo de los recursos naturales. Variaba la cantidad de tierra que trabajaba una unidad familiar según su evolución biológica, y cambiaba inclusive la edad del matrimonio de sus miembros, dependiendo de la estrategia específica de reproducción de su grupo familiar extenso.

Era una época en la que los productores generalmente pedían permiso a las deidades para tumbar el monte y para cazar, y desde niños participaban en las ceremonias para pedir las lluvias y dar gracias por las cosechas. En esos días los *h-men* (sacerdotes) y la gente de conocimiento (hombres y mujeres sabios) estaban presentes en la vida de los productores jóvenes para enseñarles a leer cómo vendría el tiempo durante el año (cabañuelas), cómo leer los indicadores para identificar el tiempo propicio para iniciar cada actividad, y qué hacer y qué no hacer, en el trabajo y en su vida, para no propiciar desgracias. Pocos jóvenes terminaban la primaria, y estudiaban apenas para aprender a leer y hacer cuentas. Era poco lo que se compraba con dinero y la radio casi no se escuchaba y no había televisión. En la actualidad esa forma tradicional de vida se mantiene sólo entre los milperos,⁷ aunque con el trabajo migratorio y las restricciones tecnológicas (para quemar el monte, por ejemplo) los productores enfrentan dificultades para realizar las prácticas productivas en los momentos adecuados, y se han

⁷ Hasta hoy no hay investigaciones que precisen qué mantienen y qué han cambiado los milperos yaxcabeños, ni tampoco se han analizado las transformaciones profundas que están viviendo estudiantes y trabajadores inmigrantes permanentes.

incorporado prácticas e insumos nuevos, como el uso de semillas mejoradas, herbicidas, pesticidas y fertilizantes, que alteran el sentido tradicional del tiempo con la finalidad de “ganar tiempo” y de “facilitar el trabajo”.

La población de Yaxcabá, en efecto, ha vivido fuertes cambios culturales en los últimos treinta años y estos se expresan en el modo como se están construyendo las nuevas casas habitación, que ya no son de piedra (*saskab*), bajareque, adobe y guano, sino que se elaboran con materiales industriales como el cemento y el adoquín; así como en la rápida adopción de nuevas formas de vestido, y en la incorporación de nuevas actividades, como la de ser choferes, empleados de gobierno, o la de asumirse como capataces que reclutan mano de obra para las empresas de construcción. El cambio se percibe también en el incremento de tiendas de abarrotes, de ropa, así como de lugares para comprar comida y para rentar computadoras ya sea para hacer tareas escolares o para que los jóvenes puedan “conectarse” a la internet para bajar música y ver videos. Además, ha aumentado el número de vehículos automotores particulares, de bicicletas y de triciclos, estos últimos ampliamente usados por las mujeres para ir a moler el nixtamal a los molinos o para recoger a los niños de la escuela, y por los hombres para transportar leña, maíz, miel, y hasta a la familia completa, cuando se va a pasear al centro del pueblo o se visita a algún familiar. Los niños y los jóvenes ahora se divierten jugando con las “maquinitas” de videojuegos que rentan en las tiendas y casas particulares o acuden a los ciberespacios donde permanecen largas horas de su día. Las familias pasan ahora mucho tiempo viendo la televisión, que se ha instalado como parte sustantiva de su vida cotidiana. Los programas gubernamentales, por su parte, con sus opciones de capacitación enseñan a las mujeres cómo pintar las telas de sus hipiles en lugar de bordarlos, y a los jóvenes les enseñan cómo ocupar el tiempo libre. Las iglesias, de igual forma, organizan a la población por grupos generacionales con fines proselitistas y para crear sus propios espacios para la convivencia social. Sobre todo las iglesias de filiación protestante son activas partidarias de acabar con las ceremonias de origen maya, y crean sus propias redes de solidaridad que tensan, y en ocasiones acaban, con las formas de organización basadas en el parentesco ritual y consanguíneo.

De modo significativo, entonces, se advierten transformaciones en las maneras y los ritmos como se mueve la población, con lo cual se ha alterado la noción de tiempo tradicional, tanto en la producción como en la vida cotidiana y en los espacios recreativos y festivos. Han incidido en estos cambios el incremento del trabajo migratorio —al que se han sumado las mujeres—, la entrada de la televisión por cable, la influencia creciente de programas gubernamentales y de las iglesias, así como el aumento de los años que se dedican ahora a la educación escolarizada.

De esta manera, entre los que van y vienen ha surgido con fuerza la noción de “días de descanso”, mientras que entre los estudiantes se ha hecho presente la de tener “tiempo libre”.

EL TRABAJO MIGRATORIO Y LOS DÍAS DE DESCANSO

En el trabajo migratorio se enrolan los hombres y mujeres que no han querido o no han podido continuar sus estudios y que pueden hacerlo de forma constante, únicamente regresando a Yaxcabá los fines de semana, aunque es posible que salgan a trabajar fuera también aquellos que, dedicándose a la milpa, tienen que conseguir ingresos complementarios que requieren. Estos últimos tratan de seguir la secuencia de los ciclos agrícolas para dejar el pueblo en los “tiempos muertos” en los que no se requiere de un intenso trabajo (por ejemplo el tiempo posterior a la cosecha y anterior a la tumba), y sin causar mucho perjuicio en sus actividades esenciales. Para los trabajadores asalariados, en cambio, los referentes son otros, por ejemplo, cuando se sabe que están contratando gente en cierta empresa y lugar; muchas veces dependen del “enganchador” o “capataz” que tiene los contactos y que cobra una comisión por poner en contacto a los trabajadores con la empresa. Entre las mujeres, son las redes de parientes y amigos las que contribuyen a que puedan encontrar empleo, ya sea en un hogar o en una tienda, en los lugares de destino, ubicados principalmente en Mérida, Valladolid y la Riviera Maya.

Muchos de los que salen a trabajar son casados y otros tantos todavía no los son. Su presencia en Yaxcabá, en todo caso, es visible los sábados por la tarde, cuando retornan, y el lunes por la madrugada, cuando se van. Ellos trajeron la moda de los pantalones aguados, los *piercing* en cejas, labios y orejas, así como el corte de pelo tipo cholo, mientras que ellas, además de las “trecitas” tipo Acapulco y Cancún, son las que



Padre e hija, Yaxcabá, 2004. Foto: Maya Lorena.

actualizan la moda y se atreven a usar pantalones cortos, blusas con grandes escotes, pantalones y vestidos ajustados, altísimos zapatos de tacón o incluso botas altas.

Los trabajadores migrantes, hombres y mujeres, que trabajan fuera toda la semana regresan “al pueblo” a pasar sus “días de descanso”, que pueden ser fines de semana o cuando se efectúan las festividades religiosas en las que participa su familia, y que aprovechan, además, para divertirse. Si son solteros, los usan también para encontrar una posible pareja. Son estos trabajadores los grandes consumidores de cervezas y refrescos, así como de los antojitos que se venden en casas y fondas: cochinita pibil, panuchos, salbutes, chocolomo, pibes de frijol tzamá o ibes, tortas y tacos de carne asada, entre otros. Si son hombres, pasan largas horas en alguna de las tres cantinas del pueblo, o permanecen en el parque de la plaza central para conversar con los amigos y ver, y hablar, con las muchachas. Si son mujeres y tienen hijos que han dejado con sus familiares (padres o suegros), aprovecharán el tiempo para verlos, pero si son solteras irán a pasear a la plaza con sus amigas, dando muestras, con sus risas explosivas y su forma de vestir, de un comportamiento diferente al de las mujeres que no migran, y que se tolera porque son una fuente de ingresos para sus familias, y también grandes consumidoras de las tiendas y los puestos de comida de fin de semana.

Entre estos trabajadores migratorios contar con “día de descanso” significa que han abandonado el antiguo patrón en el que toda la familia participaba, durante todos los días de la semana, en actividades de

diferente tipo para cumplir con una enorme diversidad de tareas productivas y domésticas: construir y mejorar viviendas, elaborar instrumentos, atender el huerto y los animales de traspatio, salir a buscar leña, vigilar la milpa, cumplir con los intercambios de mano de obra con otras familias, y participar en ceremonias religiosas en la casa, la milpa, los montes y la iglesia, entre otros. Rutina que combinaba en un día ciclos de trabajo, de descanso y de convivencia familiar, que se rompían únicamente en los días festivos o por enfermedad.

Para los adultos que se quedan, el cambio que ha traído consigo el trabajo migratorio, aunque no les gusta, se justifica por la falta de oportunidades en el pueblo, y por lo duro que es trabajar el campo y vivir sólo de él, de donde se deriva una posición ambivalente ante este proceso, que por una parte incentivan y por otra rechazan. Por un lado admiran a quienes se atreven a salir a buscar opciones de vida diferentes, y por otro, se lamentan de que las cosas ya no sean como antes. Tal ambigüedad la expresan cuando retornan los que se fueron lejos a trabajar y que vuelven sólo para las fiestas o para visitar a sus padres de vez en cuando.

Doña Patricia Euan Tun, una mujer de alrededor de sesenta años, que viste hipil, habla maya y español, y está casada con un milpero de apellidos mayas, justifica la migración de los jóvenes, hombres y mujeres, al narrar las condiciones de vida en Yaxcabá. Ella es madre de dos hijos, uno de los cuales es casado y hace milpa, mientras que el otro es soldado y permanece soltero, a pesar de tener casi treinta años. Tiene además una hija casada que trabaja en Cancún como cocinera. Para ella un día normal es como sigue:

—Me levanto a las cinco, y prendo mi candela, y pongo agua en la candela para el desayuno. Mientras está calentando el agua estoy moliendo pozole. Y después cuando yo terminé de moler el pozole me voy a sentar a hacer cinco tortillas, y después me levanto y hago el desayuno... Hago chocolate, [mi esposo] casi no toma café. Para él, chocolate. Si no hay chocolate pus le hago atole, pero pus casi no le gusta. Y después cuando vaya don Chel así, voy a lavar mi nixtamal. Después lleno mi agua, entonces salgo a comprar lo que voy a cocinar. Cuando yo venga lo voy a cocinar y después voy a moler entonces. Cuando yo llegue voy a lavar y después voy a tortear. Después almorzéo y después me descanso un rato. Cuando yo me levante voy a criar mis gallinas. Después voy a desgranar

mi nixtamal, mientras estoy desgranando mi nixtamal voy a poner agua en la candela para el baño. Después cuando ya suspenda mi nixtamal, así, ya me bañé, y voy a hacer otra tortilla para la cena. Cenamos, y entramos adentro y ya estuvo así el día... De eso de las nueve de la noche, hay veces a las nueve, estamos acostando, hay veces a las diez. A veces gusto televisión. Si. Hay veces, si no tengo mucho sueño lo veo, hay veces no. Hay veces si no duele mi cabeza, si me pongo a gustar, pero hay veces no. Como anoche cuando me acosté, pero gracias a Dios dormir hice, porque quiero dormir. (Noviembre de 2007.)

El cambio provocado por el trabajo externo que aleja a los hijos del trabajo y la convivencia familiar incluye el sentimiento de soledad en los adultos mayores, que antes convivían con los miembros de su familia nuclear y de su familia ampliada, lo cual permitía, por ejemplo, que en un mismo solar vivieran el hijo menor, con su esposa y sus hijos, ya que al final de la vida de los padres iba a ser este hijo el heredero del solar, a cambio de cuidar a los padres ancianos. Se une a la pena de los padres el dolor de no poder transmitir una experiencia útil a los hijos.

De acuerdo a la tradición maya (Álvarez, 1997), la unidad individual tiene como componentes cuerpo+espíritu+experiencia, y son los ancianos los únicos que pueden comunicarse con las deidades a través del *uay* (espíritu) porque poseen la sabiduría que les ha dado la experiencia y sabiduría (*cuxam*) de haber vivido. Pero es la asociación de la fuerza de los jóvenes (*kinam*) y su voluntad (*ol*), con la experiencia y la sabiduría de los viejos, que puede funcionar en el mundo. Por ello la ancianidad y la juventud son dos fuerzas complementarias, que en ciertas circunstancias se presentan como en oposición (experiencia contra inexperiencia; tradición contra innovación), pero que son equivalentes e igualmente importantes, siendo lo esencial para los jóvenes y los adultos su capacidad para el trabajo, y para mantener a los ancianos y los niños en una cadena generacional que permite que la comunidad siga en el mundo.

Es esa articulación generacional la que se rompe cuando los hijos abandonan temporal o definitivamente el pueblo, y con él a sus padres y abuelos. De modo que, ante la falta de la dinámica que propiciaba la convivencia de varias generaciones en un mismo solar, o en solares vecinos, ahora es posible que existan hogares formados únicamente por adultos mayores, que se sienten abandonados, con un exceso de



Doña Paula, Yaxcabá, 2004.
Foto: Maya Lorena.

trabajo cotidiano y con carencias afectivas a falta de la convivencia familiar.⁸

Doña Patricia se queja de que está muy sola, lo cual la pone triste y le provoca dolores de cabeza, además de que la televisión no es una actividad de su agrado. A ella le gustaría que su hijo y su hija no se hubieran ido, pero nuevamente los justifica diciendo que en Yaxcabá no hay trabajo.

—[A Daysi Marlene] no le di permiso [de irse a trabajar a Cancún], pero qué más. Así que ya empezó a trabajar, así pues ¿qué más? Y ella dice: “Si me quedo aquí

⁸ Eugenia D’Aubeterre (2002), al analizar hogares impactados por la inmigración transnacional, señala que en los procesos de reorganización subyacen complejas negociaciones y proyectos dispares: crisis que reclaman acciones para restaurar relaciones y reubicar a los actores, en los que se juegan posiciones de poder y de reconocimiento disímiles, de acuerdo al género, la edad, la propiedad y el acceso a bienes materiales y simbólicos. Presentándose, inclusive, crisis conyugales e intergeneracionales que desembocan en rupturas definitivas o transitorias, en distanciamiento entre padres e hijos, y en diversos tipos de discontinuidades. En el caso de las solteras y casadas que migran, hay un forcejeo entre padres e hijas, esposos y esposas, pero también una modificación de las representaciones de género y de las prácticas que las reproducen.

y no hay el dinero de la ropa”, dice. Porque ella usa pantalones, así sus botas, y luego están caros los pantalones. “Si yo me quedo aquí, acá no hay trabajo, dice, no voy a ganar el dinero de mi ropa acá”. Pero allá no, allá semanal que gana 600 pesos semanal, y después le dan sus propinas, y le regalan comida, le regalan su ropa, sus zapato. Si por casualidad está allá, se rompe su zapato le dan el dinero: “Anda a comprar otro”, y ella va a comprar otro. (Noviembre de 2007.)

El esposo de doña Patricia tiene alrededor de 75, hace milpa y viste sandalias tipo pata de gallo, y también justifica la partida de sus hijos:

—Eso también dice su papá: “Si se queda aquí mi hija, se va a quedar no tiene dinero pues no le gusta, dice... En cambio allá, sí, allá ganan dinero”. [Su esposo] es carpintero, creo que dice. Pero gana bien, también. Como en este diciembre, le van a dar dinero, les van a dar sus aguinaldos. Si este diciembre. También a mi hijo que es soldado. Sí. Le digo: “Sólo porque estás grandota, estás gorda, pues lo aguantas [el trabajo]”, le digo. “Yo, así no voy”, le digo... Ella está gorda, está grande, grande son sus botas. Ella puro botas usa. Dentro de su casa, pone sus chanclas. Así anda. Así se viste con sus pantalones, blusas bonitas compra. Está trabajando así... Ella no descansa. Dice su papá: “Está acostumbrada a trabajar así”, dice, “Porque le gusta el dinero. Si no tiene mucho dinero no está conforme”. “Vamos a trabajar. Vamos a trabajar”, dice ella. “Tengo una amiga allá, y voy ayudarlo también”, dice: “Y 70, 80 pesos voy a ganar”, dice... “Y de tarde. Son diarios”, dice. No descansa. Y dice: “Mi patrona me da vitaminas, también. Para que lo trague”. La patrona le dice “Para que tengas fuerza, para que tengas fuerza”, le dice a ella. Y pus ¿qué más? (Noviembre 2007.)

Junto al trabajo migratorio permanente, viene aparejado el desprenderse de la lengua maya y hablar preferentemente el español, lo que crea también una distancia entre los adultos yaxcabeños y la generación de sus hijos que trabajan fuera. A su nieta, que la visita algunos fines de semana, doña Patricia tiene que hablarle en español, a pesar de que en su casa es usual comunicarse únicamente en lengua maya:

—[Mi nieta] sólo está riendo pero de que ve a alguien, así, no entiende el maya. Puro español habla, por su mamá... que casi no habla en maya, sólo si le hablo en maya, sí lo contesta. Cuando llega así, puro español habla, hasta con su hermanito.

—¿Pero usted les enseñó maya a sus hijos?

—Sí, pero ella desde que está chica, está en la escuela y puro español hablan. Pero yo no los hablo así... ¡Yo en maya platico con ellos! Pero mi hija no. Español, así, habla con su hermanito. Así, están yendo, están platicando, así español.

—¿Y a su nietecita le va a enseñar maya, o no?

—No. Le voy a hablar en español. Porque así lo hablan. Si lo hablo en maya no lo entiende, pus, no lo va a entender. Sí, porque allá puro español lo hablan, allá. [A mis hijos] pues yo no los hablo en español, puro en maya. Si yo aquí estoy con Deysi maya hablamos, pero si Deysi ve a sus amigas allí, español está platicando con sus amigas. En cambio nosotros aquí, maya hablamos con ella. También con don Chel. Pero mi hijo también que fue [a Cancún] casi no habla. No hablo con él, en español, maya hablo con él, con mi hijo. Pero sólo cuando oigo así, ya me empezó a platicar, así, en español. Más sabe ahorita español. Casi no habla en maya... así hablo a mi nieta [en maya], pero no lo va a aprender, creo. Porque allá puro español lo hablan. (Noviembre de 2007.)

Sus hijos regresan al pueblo siempre con prisa y en ocasiones ni siquiera se quedan a dormir: llegan en la madrugada del domingo y a las doce de la noche ya se están yendo otra vez, además de que casi nunca comen lo que ella les prepara. Doña Patricia sufre con esa situación, que no puede remediar:

—eso fue de antier, así, no dormí. Los estoy esperando, así, estoy preocupada, así, estoy esperando, así, que lleguen, que lleguen. Sólo me acuesto así, pero no duermo. Ai'ta, hasta que llegaron. Prendí la candela y calenté agua pa' sus café de ellos. Les hice tortilla pa' que coman... Cuando se amaneció así, mi hija fue a comprar cochinita, y compró cochinita, medio [kilo] de cochinita y compró un kilo de tortilla y cuando llegaron compró refresco y desayunaron; y llenó su agua, lavó su nixtamal y fue a moler... Y mi hija fue a ver a su otro hijo allá con su suegra; lo llevaron por mi otro hijo así, y yo estoy con mi chan nieta aquí. Yo no salgo, estoy con mi chan nieta aquí. Y cuando llegaron entonces fui a comprar un poco de pollo pa' que yo les prepare ¡Ay tá! No lo comieron. ¡Ay tá! Fue mi hija allá [a la casa de su suegra] así le dieron comida, le invitaron con refresco y con pan, y dice "Estamos llenos", dice, "Yo estoy llena" dice mi hija. También mi hijo "Yo estoy lleno" dice. Como desayunaron así con tortilla, así con cochinita, y tomaron refresco, están llenos. Así se bañaron y se fueron [a

Cancún]. De eso ya dio las doce [de la noche]. Y cuando salieron allá al taxi, ellos llenaron el taxi... ¡Ya está! ¡Rápido se fueron! (Noviembre de 2007.)

Otra consecuencia del cambio de vida es el uso del dinero que ingresa a Yaxcabá a través del trabajo migratorio. En ocasiones se emplea para que, por medio de un pariente, se monte un negocio que genere ganancias para el que invierte así como un empleo para el familiar que lo atiende. Así fue como se pusieron varias tiendas de ropa y los dos cibercafés. Es también por ese dinero y esa “modernidad” que generan, por lo que los trabajadores migrantes generan sentimientos ambivalentes entre los yaxcabeños que no salen: por una parte son admirados y se perciben como indispensables para que el pueblo se desarrolle, y por otra, son acusados de introducir aspectos negativos, como la rebeldía y la pérdida de costumbres y tradiciones valiosas para los habitantes. A ellos en particular se les responsabiliza de haber introducido el uso de la mariguana y otras drogas.

Un aspecto menos visible, pero delicado por su impacto, es que entre ellos ha surgido la figura del intermediario, o capataz, que es el responsable de llevar trabajadores yaxcabeños a las empresas de construcción que operan, sobre todo, en Cancún y Playa del Carmen. Dichos personajes, dos o tres por ahora, ganan mucho más dinero que los albañiles, y están empleando esos recursos para comprar solares urbanos; generando un proceso de concentración de terrenos urbanos que antes era imposible, ya que el Comisariado Ejidal tenía la atribución de repartirlos y de velar para que todas las familias tuvieran su casa habitación y su solar. Después de la reforma al artículo 27° constitucional, al entregarse en propiedad individual, los solares pueden venderse, lo cual es aprovechado tanto por esos capataces, como por las familias pudientes que los acaparan para construir viviendas para renta. Proceso que, en suma, contribuye a ampliar la distancia entre quienes tienen dinero y lo gastan profusamente en sus días de descanso, y los productores que se perciben como pobres, que trabajan intensamente y sin retribución económica inmediata y que están perdiendo hasta lo que fue un lugar seguro para vivir.

LOS ESTUDIANTES Y EL TIEMPO LIBRE

Como ya se mencionó, en los últimos treinta años creció en Yaxcabá el número de escuelas de preescolar y de educación primaria, además de que se establecieron varias secundarias y un bachillerato, por lo que cada vez más se está convirtiendo en un lugar que recibe y alberga estudiantes de otros lugares. Debido a las exigencias escolares las familias yaxcabeñas enfrentan el dilema de privilegiar el tiempo de los niños y jóvenes para que vayan a la escuela y cumplan con sus tareas, u orientarlos hasta casi obligarlos para que los jóvenes dediquen una parte de su esfuerzo a las actividades familiares. De esta forma es posible que los muchachos de las familias milperas vayan al campo sólo los fines de semana, y que contribuyan un poco con las demás actividades de la familia por las tardes.

Sin embargo, lo pesado del trabajo agrícola y el pretexto que les dan “las tareas escolares” permite que muchos jóvenes se nieguen a realizar lo que tradicionalmente debían ser sus obligaciones: los hombres, desde niños era común que participaran en las tareas agrícolas de la milpa y el solar, en la elaboración de instrumentos, en las visitas a los apiarios para atender a las abejas y en limpiar los caminos, además de que se entrenaban en la cosecha, el cuidado de las semillas y en el urdido de hamacas, entre otras actividades; mientras que las mujeres participaban



Charros y adelitas, desfile del 20 de noviembre de 2010, Yaxcabá.
Foto: Maya Lorena.

en el cuidado de los hermanitos, en la atención de los animales del solar, atendían el huerto en lo concerniente a las plantas medicinales y de ornato, bordaban hipiles, colaboraban en la molienda del nixtamal y en la elaboración de tortillas y de alimentos, entre otras cosas. El derecho que sienten los jóvenes sobre su “tiempo libre” y sobre decidir qué hacer con él está alejando a varios de ellos de los conocimientos y de la experiencia para valorar y manejar sus recursos naturales y culturales; además de que, como expresan algunos padres, “se han vuelto rebeldes” y “ya no obedecen”.

Como en la mayoría de las zonas rurales del país, el contenido escolar hace poca o nula referencia a la cultura local y, por el contrario, se caracteriza por privilegiar una perspectiva centralista del país y la cultura nacional, forjada sobre estereotipos y que desdeña los conocimientos culturales propios, y que pone poca atención en la historia regional y local. Ello, unido a la perspectiva de muchos maestros sobre el valor inferior de las culturas indígenas u originarias, provoca una contradicción entre lo que se enseña en las escuelas y lo que han sido los sistemas educativos tradicionales asociados a la producción, el trabajo familiar y la vida comunitaria; en los que hasta hace unos años tenía un papel importante la memoria histórica y cultural, que privilegiaba el recuerdo de los hechos relevantes para los habitantes, así como las explicaciones del mundo circundante mediante relatos míticos, cuentos y tradiciones. Memoria que se transmitía por las tardes y las noches, cuando la familia se reunía para desgranar el maíz, para cenar en torno al fogón o para pasear un rato por la plaza. Ahora, en muchas familias esos espacios de descanso y convivencia se tienen frente al televisor, o lo emplean los muchachos y muchachas para salir de sus casas y pasear con su grupo de amigos. Su derecho a salir por las tardes sin el cuidado de la familia lo argumentan sobre la base de que deben hacer ciertas tareas en grupo, en compañía de otros estudiantes, hombres y mujeres, y lo mismo sucede cuando deben ir al cibercafé para “bajar” la información que necesitan para los trabajos escolares. Los padres más estrictos presionan a sus hijos para que los jóvenes se reúnan en su propia casa, y bajo su vigilancia, pero cuando éstos no están allí, los abuelos no pueden controlar a sus nietos. Inclusive, hay padres que se quejan de que hay otros padres que les permiten a los jóvenes “beber” y “divertirse” cuando se reúnen en esas casas.

De esta forma, los jóvenes, principalmente de secundaria y bachillerato, son quienes asisten asiduamente a los cibercafés, y los que argumentan su derecho a divertirse, lo cual ha incentivado la organización de fiestas sabatinas. En 2009 se comenzaron a implementar tardecadas en la Casa del Huaycot,⁹ donde se cobraba alrededor de 15 pesos por persona para ir a bailar y a socializar con otros jóvenes. Algunos padres se niegan a que sus hijos asistan a esos espacios donde no existe el control de los padres y parientes sobre las muchachas y donde se bebe clandestinamente, y hasta se cree que se fuma marihuana. No obstante, al prohibirles asistir se enfrentan a la insistencia permanente de los jóvenes, así como a sus escapadas. Un ejidatario de apellido español me relató que él dejó de beber alcohol cuando sus hijos se volvieron jóvenes para tener la calidad moral de educarlos, y de prohibirles emborracharse e ir a esas fiestas.

Estos jóvenes, al señalar su derecho a “disfrutar tiempo libre” y a “tener libertad”, bajo el argumento de que “es mi vida” —cuando los padres les regañan, no les dan permisos de salir, o cuando pretenden obligarlos a que cumplan ciertos deberes y mantengan la conducta que consideran correcta—, marcan su ruptura con las formas de socialización y de percepción de los adultos. Todavía en los años ochenta del siglo XX, era común observar a los jóvenes hombres, después del baño de la tarde, pasear en la plaza y el parque, mientras miraban a las chicas o platicaban entre ellos. Lo hacían después de haber cumplido con sus labores en la milpa y en el hogar, y sólo en los días de fiesta, o de paga, en el caso de los chambeadores (trabajadores temporales y ocasionales), que iban a las cantinas a beber. Hoy, desde que salen de la escuela, a los niños (menores de 12 años) se les encuentra en los locales que tienen “maquinitas”, mientras que a los jóvenes (mayores de 12 años y aún solteros) se les observa pasar horas en algunos de los locales que tienen internet. Allí, no sólo cumplen con sus tareas escolares, sino que consumen pornografía, y se relacionan de forma diferente con las chicas, ya sean de Yaxcabá o de otros lugares, a las que envían dibujos

⁹Esta gran casa estuvo durante mucho tiempo en ruinas, y se dice que fue de un comerciante del siglo XIX que por las noches se convertía en brujo. Otros dicen que, en efecto, tenía mucha actividad nocturna porque aprovechaba la oscuridad para traficar con sus mercancías y evadir impuestos. Ahora hay una familia que la habita, al declararse descendiente de ese comerciante.

de corazones doloridos y sangrantes, además de apasionados mensajes amorosos; o emplean la internet para comunicarse con ellas, aunque las tengan a un lado; lo cual de cierta forma les permite una intimidad que en otras condiciones no es posible. Algunos de estos jóvenes cibernautas están solos frente a la computadora, pero para otros se trata de un evento colectivo que reúne a varios amigos. De esta forma, el exceso “de tiempo libre” provocado por la disminución de su participación en labores productivas y familiares es ocupado por nuevas formas de diversión y de comunicación, tanto entre jóvenes del mismo sexo, como del contrario.

Como ya se ha dicho, las mujeres jóvenes, sin embargo, tienen mayores restricciones para poder pasar tanto tiempo libre en la calle y persisten muchas formas de control sobre ellas. Y aunque para ellas también es válido el pretexto de hacer tareas en el cibercafé, tratan de ir al local siempre en grupo. A ellas se les observa vestidas a la moda, con cortes modernos de pelo y con maquillaje y uñas pintadas, por influencia de la televisión, los videos que consultan en internet y de las hijas de las maestras, o de las maestras mismas, que pasan varios días en Yaxcabá, o que han optado por radicar allí, y tienen más libertades en sus formas de vestir y en sus tratos con los hombres jóvenes: suelen andar en bicicleta, pasear por las calles, besan a su novio en público, y visten con shorts muy cortos y escotes pronunciados.

Para los que ven con preocupación estos cambios, el comportamiento de los jóvenes significa un peligro y una pérdida. Sin embargo, otros, más optimistas, confían en el peso de la tradición y en que más temprano que tarde, pese a que continuarán ciertos cambios, esos jóvenes rebeldes retornarán a la familia cuando la necesiten. “Ya cambiarán, cuando se casen”, dijo sabiamente una mujer mayor cuando se tocó el tema. Y, en efecto, eso se observa en ciertas muchachas, que a pesar de haber estudiado, abandonado el hipil y usar blusas escotadas, en cuanto se casan entran a la lógica familiar dictada por sus suegras.

En un cuestionario levantado en 2004¹⁰ a 149 jóvenes de bachillerato, se encontró que uno de los aspectos significativos en ellos es su

¹⁰ Se levantó en coordinación con el doctor Luis Arias del Cinvestav, Mérida, y los resultados se publicaron en 2006.

sentido de independencia, originalidad e individualidad, ya que ante la pregunta de a quién les gustaría parecerse, 50% consideró que no quiere parecerse a nadie porque prefieren ser “ellos mismos”, y entre la mujeres el porcentaje subió a 55%. De los otros jóvenes, 26% estaría satisfecho de parecerse a algún cantante, actor o actriz (19% de ellas y 30% de ellos). En cambio los que quisieran parecerse a sus padres y abuelos fueron únicamente 15% (17% de ellas y 14% de ellos).

MAYOR LIBERTAD: NUEVAS RESPONSABILIDADES Y PROBLEMAS PARA LAS MUCHACHAS Y LOS MUCHACHOS

A mayor libertad, más responsabilidades y problemas, es un hecho que descubren día a día los hombres y mujeres jóvenes, cuando enfrentan las consecuencias de sus decisiones y sus actos, principalmente en lo concerniente a su vida emocional y sexual.

Hasta hace unos años, como se ha indicado antes, la participación de los padres en la elección de los miembros de la pareja era fundamental, puesto que era una vía también para pactar alianzas entre familias y ejercer el veto sobre parejas inadecuadas, ya fuera por el apellido, por la mala conducta de alguno de los miembros de la pareja, o por la diferente posición social de éstos, entre otros aspectos. En esa medida, las familias de los cónyuges compartían la responsabilidad del funcionamiento de la nueva pareja, ya fuera aportándoles recursos para la producción, mano de obra para los momentos críticos, o dándole su respaldo al hombre o a la mujer en casos de engaño, abandono o maltrato. El compromiso familiar se establecía desde que el joven iba a pedir permiso para “visitar” a la muchacha en su casa, se afianzaba cuando las dos familias se encontraban en la casa de la muchacha para fijar la fecha de la boda, y quedaba establecida con el matrimonio.

El arreglo del matrimonio, sin embargo, en ocasiones no contaba con la aprobación de los implicados y generaba reacciones de rebeldía que se traducían en la fuga de la pareja de enamorados que no contaba con la aprobación de los padres. Y en otras ocasiones más, el arreglo matrimonial respondía también a prácticas hoy consideradas perversas, como la de “vender”, “regalar” o “intercambiar” a la muchacha por algún bien o favor. Un caso significativo de esto último es el de doña Marga-

rita Kab, una mujer de casi noventa años, monolingüe en lengua maya, que reivindica la libertad como el elemento fundamental de lo que en la actualidad significa ser joven.

Puesto que doña Margarita Kab sólo habla maya, doña Caro, su hija, traduce paso a paso la experiencia que vivió su madre, cuando a los 15 años la casaron con un hombre mayor, a cambio de una garrafa de alcohol. De esta forma se convirtió en la nueva mujer de un hombre viudo, que vivía “casado” en ese momento con la hermana de su esposa muerta; la mujer con la que vivía cuando adquirió a la nueva esposa era también viuda, y tenía un hijo y una hija de su primer matrimonio. Con el paso de los años, ese hombre se juntó también con su entenada, o sea con la hija de la que fue su cuñada y luego su mujer. Tuvo, de esa manera, a tres mujeres simultáneas viviendo en un mismo solar:

—[Mi mamá] dice que así crecieron, así había una ley, así de que lo que diga el papá y la mamá eso es lo que se hace... Sólo la obligaron, no es porque sí es su gusto de ella... Los papás [decían con quién casarse o juntarse]. Sólo se arreglan así los papás. Es así, en medio de la tomadera, sí, porque ellos como toman mucho los engañan así. Aprovechando así, les llevan sus garrafones de licores y ya con eso, toman ese acuerdo de que su hija se lo va a dar al señor... Bueno ella me ha contado su historia... es como que mi papá y mi difunto abuelito tomaban mucho, entonces que así mi abuelito dejaba que le engañe por el trago que dicen. No la cerveza, aguardiente, y garrafas así le llevaban por mi difunto papá para que se emborrachara. Y de eso entonces pues arreglaron que mi mamá iba atrás de ese señor; porque mi papá era un viudo, se murió su esposa... Con la primera esposa que se le murió tuvo siete hijos... y luego se juntó con mi tía, su hermana de ella [de la esposa muerta]... Y luego se embarazó mi tía. Yo creo que ella fue así a ayudarla [a su hermana] del trabajo y todo eso y lo embarazaron por mi papá también. Sí, dos hermanas... Y de mi tía [la hermana de su esposa] se murió también su esposo, tenía una hija y un hijo. Y se juntó con mi papá, y cuando esa hija creció se quedó con mi papá también. También con ella tuvo como dos, o cuatro hijos también. Sí. Pues. No muchos eran así [como él], pero hay quien llegan a tener así dos, tres esposas... Así se acostumbraba a ver, así en el pueblo. Pero hay otras [familias] así, como por ejemplo aquí [cerca de Yaxcabá] vive una familia así todavía. Y aquí en Yaxcabá hay todavía un señor, que es su abuelo de mi yerno... Y pues así, como dice mi mamá,

aunque ella ya siente que sufre, siente que ya no es su gusto, pero ya está, ya tiene hijos, ya empezó a tener hijos. Mi papá, aunque las tiene así juntos [a las tres mujeres], pero él se responsabiliza para pagar la partera. Vende el maíz... (Testimonio, noviembre de 2007.)

En el trabajo de campo realizado entre 1979 y 1983 pude constatar en Yaxcabá el matrimonio simultáneo de un hombre con tres esposas que vivían en el mismo solar, y dos casos más en rancherías aledañas que practicaban este tipo de unión o matrimonio.¹¹ Entonces era frecuente que se dijera que un hombre podía tener varias mujeres viviendo juntas, y eso dependía del número de mecates de monte que pudiera tumbar; es decir, de su capacidad de trabajo y de su posición económica, pues a todas debía mantenerlas en las mismas condiciones mediante su trabajo en la milpa. Al preguntar en el pueblo cómo un solo hombre podía mantener a tres familias, se decía que las esposas estaban tan a gusto con la situación que le ayudaban a su marido a “tumbar” el monte. Así mientras una se quedaba con los hijos pequeños las otras dos podían ir al pueblo a “gustar” los bailes.

En el caso de doña Margarita, al hecho de haber sido entregada por su padre en medio de una borrachera, se sumó, para su desgracia, el hecho de que su marido era un hombre celoso y violento:

—Dice que ella pensó que si se va a juntar con mi papá, siempre más va a quedar libre para que ande así, donde ella quiera, pero ve que no, porque pide permiso y no le dan permiso. Y como mi papá era muy celoso. No, no la dejaba salir a ningún lado... Dice que cuando ya se casaron todas sus hijas nadie había que lleve su molido, entonces dijo ella que va ir a moler porque no hay nadie que lleve su molido. Pensó que no le iban a pegar, pero cuando vino que con bofetadas lo metieron adentro. Le pegaron por mi papá. Y luego tenía otras mujeres:

¹¹ Hasta ahora no he encontrado referencias etnográficas publicadas sobre este tipo de poliginia en Yucatán. Sin embargo, Alfred Marston Tozzer (1982), quien estuvo en Chiapas y Yucatán entre 1902 y 1905, señala que mayas y lacandones reconocen hablar la misma lengua, y que entre los últimos sí existía esta práctica, aunque ningún hombre podía tener más de tres mujeres. Éstas vivían juntas y compartían las labores de la casa, y era frecuente que hubiera una favorita, usualmente la primera esposa. La cercanía geográfica y cultural mencionada puede sugerir que ambas poblaciones compartieron la práctica de la poliginia, aunque en el caso de Yucatán, según el testimonio, se privilegiaba a la mujer más joven y no a la mayor, generalmente la primera esposa.

tenía a mi tía, y a la otra, a su entenada... A las tres así pegaba... (Testimonio, noviembre de 2007.)

Según el testimonio de doña Margarita, era costumbre que a la mujer joven le dieran más dinero, lo que significaba una situación de privilegio respecto de las otras mujeres, lo que agudizaba el conflicto entre ellas:

—Sólo que lo que tiene mi papá que cuando vivía con mi tía, cuando se juntó con mi mamá, como quien dice, a mi mamá le daba más dinero... Porque ella era la más joven, ya cuando se quedó con la otra, con la entenada, ya se lo daba a la entenada. Todo lo que tenga, lo que tenga de dinero de lo que hacía, lo que venda así, a ella se lo daba, y ya empezó a dejar a mi mamá. Sí, le daba [el dinero] a la más joven. Sí, sí, mi mamá se peleaba mucho con ellas. Se boxeaban, se peleaban entre ellas, porque a veces no le compran lo que necesita... Cuando crecieron mis hermanos le amarraron su casita así, en el mismo terreno, pero aparte. Ya cuando iba mi papá allá ya no dejaban que entre, le decían así por mis hermanos “Ya no tienes mando aquí, nosotros mandamos aquí”, y fue cuando ella se pensó de quitarse con mi papá. Dice que cuando se casó el último de sus hijos fue cuando se decidió a quitarse allá y vino (a vivir) conmigo... Aunque no había muerto, él se quedó con las otras mujeres. Se quedó con las otras dos, con la mamá y con la hija. (Testimonio, noviembre de 2007.)

Doña Margarita Kab es ahora una anciana sonriente, de rostro muy arrugado que tiene alrededor de 95 años. Viste hipil, sólo habla en maya y vive la mayor parte del año en Yaxcabá, en el mismo solar que su hija doña Caro. Doña Margarita fue madre de seis hijos (cuatro hombres y dos mujeres), y desde que abandonó a su marido tiene una buena vida, y hasta hoy le gusta salir a pasear de un pueblo a otro, visitando a sus hijos, sobre todo cuando hay fiesta, pues a ella desde joven le han gustado mucho. Para conseguir algo de dinero para sus viajes teje sabucanes, ya no de henequén sino de hilo plástico (rafia), además que prepara jícaras de las que se usan para servir el atole nuevo y hacer ofrendas. Las hace con una planta que tiene en el solar de su hija. Y cuando le pregunto por su juventud, y por la forma como ve a las muchachas de ahora, hace su balance recordando su vida de soltera, cuando eran comunes los golpes para mantenerlas en casa:

—Dice [mi mamá] que ella no bailó ni una vez, no dejaron que entren a bailar las muchachas, no se dejaba así pues... Hay muchachas que sí lo consiguen, que les den permiso que entren a bailar pero hay muchachas que no. Bailes así como lo hacen a veces, como para San Antonio, o una fiesta que festejan... Dice que sufrieron mucho ahí con mi abuelito porque ahí... los regañan mucho, ahí... no sólo es como hoy. Por eso dice que pasaron mucho, mucho este sufrimiento. Porque cuando salen así a gustar al baile donde hacen, ellas se entercan y entran a bailar sin que les den permiso, entonces cuando lleguen [a su casa] pues les dan con la sogá, les dan sus cintarazos... Dice que cuando haiga visita con papá y mamá, ellos no dejan que se acerquen [los niños y los muchachos] a escuchar la plática. Sólo te miran y ya sabes, si te entercas a acercarte con el chile tamulado, lo negocean, lo trincan en su ojo, para castigar. Ajá para castigar. Para que se quite ahí donde hay plática. Ajá, chile en los ojos. Los pegaban con sogá, con sogá de este pozo, o como a veces han tenido así ganados, con esa vaquerona, así donde amarran los ganados con eso los pegaban... (Testimonio, noviembre de 2007.)

En contraste con la tristeza que expresa al hablar de su pasado, se muestra feliz cuando habla de lo libres que son ahora las muchachas:

—¡Ay!, [Mi mamá] dice, que ahora es muy diferente, [las muchachas] hasta saben más que la mamá, más que el papá... Dice ella, que sólo están así como con los papás, ellas no saben nada, no saben nada. No es como ahora, ahora los muchachos están muy libres, escogen sus gustos. Por eso también hoy les dicen, “Cuando estás sufriendo, es tu gusto, nosotros no te obligamos”... Dice mi mamá que... hasta de los embarazos así, ella totalmente así [no sabe] aunque ya crecieron [su panza], pero no sabe cómo nace un bebé. No sabemos, sólo estamos viendo que la panza está grande pero no tenemos ni idea cómo va a nacer. Pero las muchachas hoy, dice, hasta las más niñas te dicen “¡Mi mamá tiene bebé en su panza!”... Dice que ahorita, que de vieja que ya está, ella vive mejor porque ya está libre. Sí. Porque va arriba, y así, va allá, hace dos días con mi hermana viene aquí, se va con mi hermanito hace dos días y regresa aquí. Mayormente está así conmigo... Dice que lo que debió hacer de muchacha no lo hizo, que es lo que está haciendo ahora... Que pues ya ahorita, ya cambió mucho... Que las muchachas ahora tienen una buena vida porque están muy libres para andar, no como ella... (Testimonio, noviembre de 2007.)

En esta nueva época, los hombres y las mujeres jóvenes han tomado en sus manos, hasta cierto punto, la elección de su pareja, y si bien son cada vez menos frecuentes los matrimonios arreglados entre los padres y sin el consentimiento de los integrantes de la pareja, entre muchas familias yaxcabeñas hasta hoy se continúa con la tradición de conseguir el permiso de los padres “para visitar” a una muchacha, y en el caso de ellas para recibir la “visita” de un muchacho, lo cual indica que existe un compromiso de que la relación será seria y con miras a concretar el matrimonio; de allí que tanto el muchacho como la muchacha deban contar con el permiso de los padres, además de que en ocasiones la formalización de la visita incluye la visita de los padres del joven a la casa de la muchacha.

La práctica de “visitar”,¹² con el permiso de los padres, a la muchacha electa para casarse es una práctica que coexiste, y a veces se complementa, con la del noviazgo acordado libremente entre los muchachos; práctica más reciente que la de “visitar” y que implica la libre elección de los interesados, aunque no siempre lleva consigo el compromiso de un futuro matrimonio, como sí lo tiene el hecho de “visitar” a la muchacha en la casa de sus padres.

De esta forma, los jóvenes pueden vivir un noviazgo con el compromiso implícito de que conducirá al matrimonio, o un noviazgo con una temporalidad breve, y hasta casual, propiciados por la libertad de movimiento y de reunión que han adquirido los jóvenes, que se reúnen en la escuela, en los campos deportivos, en el café internet, en el parque, en las fiestas y en los bailes del pueblo, así como en las tardeadas que recientemente se organizan en el pueblo.

Los nuevos sitios de reunión, que carecen del control de los adultos, así como la salida cada vez más frecuente de muchachas para buscar trabajo en ciudades y sitios turísticos, han agudizado el problema de los embarazos entre jovencitas no casadas, lo cual si bien ha existido siempre, es un hecho que ha cobrado nuevas dimensiones por su número y su envergadura en la dinámica de las familias. En algunos casos las familias de ellas entran en acción para presionar al muchacho para que se case con la muchacha, pero en otros, la involucrada asume sola la responsabilidad de atender y cuidar

¹² Desconozco hasta hoy si existe un nombre en maya para decir novio, novia o para indicar la visita a la muchacha con miras al matrimonio.

al hijo que nacerá, lo que la obliga muchas veces, por lo mal visto de esas situaciones, a irse definitivamente del pueblo, ya sea a Mérida, a Valladolid o a la Riviera Maya, lugares en donde puede conseguir un empleo.

La sexualidad que ejercen las muchachas de forma prohibida, es decir que no se atiene a las reglas del matrimonio ni a las convenciones tradicionales, se dice que tiene consecuencias, no sólo porque puede acarrear un embarazo, sino también por cuestiones de salud; por ejemplo, cuando las muchachas toman “algo” para evitar el embarazo.¹³ Al respecto, doña Caro relaciona el pasmo no sólo con el consumo de ciertos alimentos, sino también con prácticas abortivas que pueden provocar infertilidad:

—Pues a veces, dice, como mi difunta suegra, dice ella, que conoce a muchas muchachas que a veces, dice, sólo para que hagan sus travesuras, dice, empiezan a tomar hierbas... o hay alguien que les dice qué deben de tomar, y lo toman, dice. Porque mi difunta suegra me contaba que hay muchachas que toman Coca-Cola con mejorales y se llegan a pasmar. Que hay otros, que dice mi suegra, como el frijol que cuando está hirviendo se le tiene un caldito, así, como verdecito, y que sacan así calentito, y lo toman, dice mi suegra, y que nunca llegan a tener hijos. (Testimonio, noviembre de 2007.)

Ese comportamiento genera reacciones adversas entre los adultos, que califican de forma peyorativa sobre todo a las muchachas. Doña Cuca, desde su tienda, ubicada en una esquina de la plaza, tiene una posición privilegiada para enterarse de todo lo que sucede en el pueblo, y desde allí observa y narra con detalle las novedades, y sanciona lo que es correcto e incorrecto. Explica:

—Pues hay unas que ya las están visitando y les hacen caso a otros muchachos, es cuando llega la peleadera entonces... Sí, porque una muchacha que tenga

¹³ Villa Rojas (1995) encuentra que los abortivos son considerados antinaturales y aborrecibles en Quinta Roo, mientras que en Dzitás y pueblos similares se recurre a ellos con frecuencia. Respecto del pasmo, indica que en las comunidades de Quintana Roo se acostumbra dar a luz en cuclillas de acuerdo a la vieja tradición indígena, mientras que en las demás se hace acostada en hamaca. En las primeras se corta el ombligo con el borde afilado de un pedazo de cañuto de la planta llamada *halal*, a fin de evitar que la mujer quede “pasmada” con el “frio” de las tijeras o de cualquier otro objeto metálico; en las otras, se usan tijeras y ya el uso del *halal* no importa (pp. 98 y 99).

novio tiene que ser fijo, aunque conozca otro muchacho pero no, no va a estar piropeando con él, y sí como amigos nada más, como amigas nada más... A las muchachas que tienen muchos novios pues les dicen que son medio turulatas.... Así le dicen. Le dicen que son turulatas porque conversan con ése, conversan con ése, con ése, con ése, pero así también conversan con su novio. Y a veces, [ellas] sólo se ponen a hacer mal a alguna muchacha. A veces aquí tiene novia y aquí a otra, se chocan, y le hace mal a la otra. A la otra muchacha, que es su amiga y se pone a hacerle el mal. Empieza a conversar, a conversar, a conversar, así, para hacer el mal. Y entre ellas se empiezan a pelear: “¡Te lo voy a quitar!” y empiezan a pelear.

—¿Hay una palabra en maya para llamar a estas muchachas, así, que están con muchos novios?

—Sí, sí hay, les dicen *caslocas*.¹⁴

—¡Ah! ¿Y qué quiere decir?

—Que están locas... porque conversan con ése, conversan con ése, pero como noviazgo, como si fueran novios, entonces por eso les dicen “Estás *casloca*”, dicen “¡Estás loca porque estás así”, dicen, “Correspondes a éste, correspondes a éste, correspondes a éste, como novios”.

—¿Y esas muchachas pueden conseguir un buen novio y casarse después, o ya no?

—Pues a veces no, porque la califican por los hombres, por los otros, le dicen [al muchacho] “Esa fulanita ya no es para que sea tu novia, porque esa muchacha está de turulata”. Hasta le dicen a veces, hasta cinco veces se le dicen... Pierde, ella pierde la memoria. Se pone a conversar con cualquiera sin límite.

—¿Y a los muchachos que tiene muchas novias?

—También, les dicen así. Se les dice “Este muchachos es enamorado”. Son turulatos también, así se les dice porque no formalizan su noviazgo... Casualmente una vecina de nosotras, aquí enfrente, tuvo un hijo, su mamá misma me contó que vio a su hija con un muchacho, y ese muchacho también había embarazado a otra muchacha, y también a ella. ¡Son dos embarazadas! ¡Ah!,

¹⁴ Ella no supo cómo se escribe el término en maya, y yo lo transcribo como lo escuché. Sin embargo, al recurrir al *Diccionario maya* (2001), encontré que no se consignan palabras escritas con “c”, así que recurrí a las escritas con “k”, y encontré que es posible que lo dicho por doña Cuca se trate de una palabra que combina el maya (el sonido cas, o k’as o k’ax) con el español (locas): Así que k’as, en maya, es fea cosa, lo malo, lo feo, fealdad, que pudo haberse combinado con la palabra locas. En tanto que k’ax es imponer penitencia, trabajo u otra cosa penosa, pero también calumniar, cargar a otro. Queda para los lingüistas la tarea de descifrar esto.

pero entonces esta muchacha que vive aquí cerca se puso abusada, porque la otra, la primera que estaba embarazada de él, la que salió embarazada que tiene cinco meses también, y la otra también está próxima, entonces la otra se fue. Que se fue a Playa del Carmen. Se fue a Playa del Carmen, y también tiene otro hijo, y ese hijo pues quién sabe de quién es, no es hijo del mismo papá...

—¿Y cómo se le dice en español a las que andan así, que a cualquiera le corresponden?

—Les dicen rameritas... le dicen puta.¹⁵ Así, le dicen porque ella sigue a fulano y recibió a otro, recibe otro, le dicen puta o ramera porque tiene hijos de otros, de otra persona y de otra persona. Y cuando su mamá se da cuenta [del embarazo] la está jalando, jalando. “¿Quién, quien es el desgraciado, quién es?”. Y hasta que le diga, hasta que le diga la suelta... Pero de esta muchacha, mi comadre dice, “¡Ay comadre, me dice, yo no sabía”... y le dice a ella: “Ya no vas a pasear en carro, ya no vas a pasear en carro pues ya estás acá, ya estás embarazada”. Cinco meses de embarazo, y se está molestando su mamá que dice: “¡Hay comadre! Ya se va con los suegros... nosotros nos vamos arreglando, porque sabemos que este diciembre se va a casar”... Antes, de antes ella andaba en todos lados, venía para acá, en todos lados andaba con el muchacho, y ahorita, a ella no la dejan salir, ahorita porque está embarazada. “Está en la casa de la suegra” dice la mamá, “Y cuando ella quiera salir lo va a ver su suegra ¡Qué me importa a mí que salga!” Es tremenda esa muchacha. “Y así se le amontonan el lavado”. Eso me dijo su mamá hoy. (Noviembre de 2007.)

Como puede verse en el testimonio, lo normal es que la elección de la pareja sea censurada por los padres; lo que les permite asumir parte de la responsabilidad de esa relación. El permiso que el novio pide al padre de la muchacha, las reglas que él impone y, después, la visita de los padres del novio a los de la novia, tienen un papel fundamental para darle seriedad y compromiso a la relación. El involucramiento de las familias, por tanto, desempeña un rol importante para que la muchacha

¹⁵ En el Diccionario de Bastarrachea *et al.* (1992), prostituta se dice *káakbach*. En el *Diccionario maya* (2001) se consigna *tsub* para indicar a una mujer mala de su cuerpo, ya sea pública o no. Manceba con quien peca, amiga por manceba, manceba o amiga de cualquiera; *tsutsuk winik*, como mujer deshonesto; *yaxkakbach*, como prostituta, meretriz, puta (p. 865). También refiere el término *xkakbach* como prostituta; y *ya'om* como mala mujer de su cuerpo, puta y deshonesto, prostituta (p. 970).

no sea burlada. Otro elemento visible en el testimonio son algunos de los mecanismos con los que se sanciona el comportamiento de las muchachas al llamarlas “turulatas” y “caslocas”, cuando se dejan visitar por varios muchachos y no se comprometen seriamente en una relación de noviazgo, y se les llama “rameras” o “putas” cuando se embarazan antes de casarse, o cuando llegan a concebir hijos de padres desconocidos. En el caso de los muchachos, en cambio, doña Cuca, aunque los llama “enamorados”, parece depositar en ellas, en las “turulatas”, la responsabilidad de lo que sucede por no acatar las normas, ya que enfatiza que son las muchachas las que pueden incluso hacerle mal a una amiga, quitándole el novio. Lo cual deja entrever cierta permisividad para los muchachos que los exonera, hasta cierto punto, de su responsabilidad de lo que “les sucede” a las muchachas. De forma que son ellas las responsables de que las engañen y deshonren.

El ejercicio de esa nueva libertad que buscan las muchachas, y que se expresa en nuevas formas de comportamiento frente a los muchachos, el noviazgo, la elección de la pareja, y aun del ejercicio de su sexualidad, en algunos casos cuenta con la complicidad de las madres, que padecieron las antiguas formas de control sobre ellas. Por ello son más permisivas para que sus hijas estudien, salgan a pasear, tengan amigos y escojan a su pareja. Pero también, son las muchachas quienes padecen con fuerza el desprestigio y los problemas asociados con los embarazos fuera del matrimonio, situación que a veces incluye la fuga del muchacho responsable.

En este escenario, sin embargo, no todo es negativo ni tiene tintes de tragedia familiar, de modo que hay cada vez más padres que, habiendo sido rebeldes en su juventud, son ahora comprensivos y tolerantes con sus hijos. Esa transición la ejemplifica el caso de la familia de doña Mireya Moo y don Chuy Pech, que cuando fueron jóvenes tuvieron su propia historia de dificultades, al vivir la oposición del padre de ella, para que se casaran. Entre bromas y risas cuentan así su historia:

Cuando Mireya tenía alrededor de 14 años él la miraba de lejos y aprovechaba cuando salía a moler para tratar de hablarle. Ella no se lo permitía y siempre se echaba a correr para que Chuy no la alcanzara. A él le gustaba mucho esa muchacha, así que decidió hablar con sus papás para que lo acompañaran a la casa de la muchacha y conseguir el permiso de visitarla. A pesar de que se cumplieron las formas, Chuy

no obtuvo el permiso porque era “pleitista” y “tomador”; así que por mucho tiempo no pudo acercarse a ella. Hasta que un día, en la cantina, Chuy se encontró con el papá de Mireya, que también andaba tomando, y ya medio borracho se le enfrentó y le explicó que sí era pleitista, pero sólo cuando lo provocaban, y le prometió que iba a cambiar. El papá aceptó darle permiso para visitarla, pero le puso como condición que tenía que visitarla durante dos años. Él cumplió y finalmente se casaron.

Ahora, Chuy ya no hace milpa y se dedica a la herrería¹⁶ y Mireya participa en los talleres que brinda el municipio para enseñar a urdir hamacas. La pareja tiene dos hijos varones, uno de 16 y otro de 12 años. Jony, el hijo mayor —que viste pantalón tipo cholo y usa varios *piercing* en una oreja—, se acaba de juntar con Sonia, una chica de 15 años, del poblado cercano de Libre Unión. Ella viste pantalón pescador, blusa ajustada de polyester, y lleva el pelo corto, matizado con rayitos rubios. La nueva pareja vive en la misma casa de don Chuy y doña Mireya. Al único cuarto de la casa, hecho de adoquines y cemento, le pusieron una cortina para darle intimidad a la pareja, y al frente, en lo que es el taller de herrería, se han colocado dos hamacas para que sirva también de habitación. Allí, además de las herramientas y la soldadora, está un altar dedicado al niño Jesús, para que cuide el taller y a la familia.

Jony, por su parte, nunca ha hecho milpa, estudió sólo la primaria y durante varios años trabajó en Cancún. Ahora ha decidido que ya no saldrá a trabajar fuera de Yaxcabá, y para ganar dinero le ayudará a su padre con la herrería; en tanto, Sonia, su pareja, solícita y risueña, se dedica a las tareas del hogar. Doña Mireya parece feliz con la presencia de la chica, que le ayuda en los deberes de la casa, además de que así tiene con quien platicar. Don Chuy explica que Jony y Sonia no se han casado, pero que está bien así, para que se conozcan, y luego se casen, si es que se llevan bien, y cuando tengan hijos.

Al preguntarle a la nueva pareja cómo se conocieron y cómo fue que decidieron juntarse fue Sonia quien, animada, contó la historia:

¹⁶ En 2011 todavía se dedicaba exclusivamente a la herrería, pero en 2012 me contó que había regresado a sembrar milpa, pues la tortilla estaba muy cara para comprar todos los días. Eso deja ver que, igual que le sucede a varios de los que se van a trabajar afuera, supelementalmente de forma definitiva, en momentos de crisis económica regresan a la milpa.

—Yo vine a pasear a Yaxcabá, y andaba con unas amigas cuando me encontré al hermanito de él, a Beto, pues. Y entonces empezamos así a platicar y a bromear y le pregunté si no tenía un hermano, y me contestó que sí, pero que trabaja en Cancún, pero que iba a venir para la fiesta. Y vino a la fiesta y yo vine también, y primero lo miré y pues sí me gustó y entonces le hablé y luego así salimos a pasear, y nos llevamos bien. Pero como él se iba a regresar a Cancún, pues que le digo que nos juntemos, que no lo quería perder. Y él me dijo que estaba bien, que sí, y pues nos venimos a su casa, y yo ya no me regresé a Libre Unión, nomás nos venimos para acá. Ya luego don Chuy le habló a mis papás y les dijo que yo estaba en su casa, que me había juntado así con su hijo de él, pues para que no estuvieran con pendiente de dónde estoy, de que me hubiera pasado algo malo. Y no. Tampoco ellos se molestaron. Como que saben que es mi vida... y ya ni modos.

—¿Y cuánto tiempo estuvieron de novios?

—¿Desde que nos conocimos así? Pues fueron como dos semanas.

—¿Y tan pronto se juntaron para vivir?

—Sí. Es que yo ya he vivido mucho. Ya viajé, ya conocí, ya trabajé hasta en Mérida y en Cancún. Y como ya he vivido mucho estoy cansada y pues quería quedarme de fijo y estar con alguien para formar mi familia. (Noviembre de 2010.)¹⁷

La libre elección de la pareja es percibida de diferentes maneras. Para los jóvenes elegir a la pareja significa libertad e individualidad, mientras que entre los adultos hay diversidad de opiniones. Para algunos, como doña Mireya y don Chuy, el hecho de que los muchachos decidan y hasta se junten sin casarse tiene ventajas pues se conocen antes de formalizar una relación; para otros adultos, en cambio, significa desobediencia y rebeldía y perciben sólo el lado problemático de las situaciones. Y una de estas situaciones tiene que ver con el relajamiento de los mecanismos familiares para mantener y hacer funcionar bien el matrimonio. Al ser los muchachos quienes deciden, aun en contra de la voluntad de los padres, serán ellos los responsables de resolver sus problemas, lo cual significa que sus familias no podrán intervenir para ayudarlos a resolver sus desavenencias, y tampoco deberán quejarse si el matrimonio resulta mal.

¹⁷ En la visita que les hice en noviembre de 2011, Sonia acababa de dar a luz a un varón, y la pareja seguía viviendo con don Chuy y doña Mireya.

Por ello doña Caro Naal Kab les insiste, sobre todo a sus hijas, que si ellas escogieron a su pareja, ellas tienen que “aguantarse” cuando hay problemas. Mientras que las hijas, aunque en broma saben que tienen la libertad de irse, de dejar al marido, si son víctimas de su violencia, o simplemente porque así lo quieren:

—A veces me dice mi hija: “A veces empiezo a discutir con mi esposo y le digo que lo voy a dejar, que me voy a separar de él”. Y que él le dice a ella: “¡No voy a dejar que te vayas sola a donde sea, aunque no quieras pero te amarro, y te llevo con tu papá porque de allí te saqué”. Que entonces ella le dice: “¿Me vas a llevar con mi papá? Creo entonces que mi papá me obligó a casarme contigo, por eso, vas a llevar a su hija para que lo mantenga”. Pero eso es así, como le digo, son problemas que a veces, pues creo, que en casi toda familia hay, y que hay que se solucionar. (Noviembre de 2007.)



Muchacha, Yaxcabá, 2004. Foto: Maya Lorena.

Para algunos adultos la libertad de elección que ejercen los jóvenes en la actualidad se percibe como algo que no puede evitarse, sobre todo cuando existe el peligro de que la oposición conduzca a que la hija se fugue. Doña Patricia Euan Tum explica así el caso de su hija Deysi Marlene, que se fue a trabajar a Cancún desde que tenía 14 años y era todavía muchacha. Allá conoció a un joven de Yaxcabá, se hicieron novios y después se casó con él. En este caso los padres no intervinieron ni siquiera para avalar la selección del novio:

—Empezó a trabajar y se casó allá [en Cancún] y se quedó allá... Pero su marido es de acá, sólo fue a trabajar allá, y allá se vieron. Sí, se conocieron... Y cuando llegó y dijo que se van a casar, así pues se casaron. ¿Y qué más? Cuando lo supo, don Chel, mi esposo, dice: “No quito su gusto de mi hija. Si lo quito, lo guardo [a ella], tres días y me va a escapar”, dice. “Y se va otra vez” dice. ¡Ah! “Porque hay muchos así, lo quitan su gusto, pero tres días y se escaparon otra vez, ya se fueron. Pero yo no lo quito”, dice él. “Que vaya, es su gusto, pues, es su gusto”, dice. (Testimonio, noviembre de 2007.)

Deysi Marlene, ahora de 30 años, como muchas mujeres de su generación, para tener a sus hijos ya no recurrió a una partera para que le sobara el vientre y le acomodara al niño y, como sucede con otras, considera que el médico de un hospital o de un centro de salud le va a brindar mejor atención.

Otro cambio importante asociado con la forma de elección de la pareja, y relacionado con la migración, es que al casarse, y al vivir fuera de Yaxcabá, las mujeres como ella ya no cuentan con el apoyo cercano de su familia biológica ni de su nueva familia política, lo que significa que después de parir una mujer ya no tiene las condiciones para guardar los 40 días de reposo que antes se acostumbraba, tiempo durante el cual sus hermanas y sus cuñadas eran quienes le hacían la comida, limpiaban su casa, lavaban su ropa, hacían las tortillas y cuidaban a sus otros hijos y al marido.

En el caso de Deysi Marlene, como es joven y fuerte, y debe cumplir con su trabajo de cocinera en un hotel de Cancún, el mismo día que nació su hija tuvo que ir a trabajar. En este caso, ella ejerció con libertad la selección de su pareja y escogió una forma de vida diferente a la de sus padres, pero está lejos de los mecanismos de apoyo y solidaridad que podría tener cotidianamente, debido a lo cual en Cancún no puede

atender adecuadamente a sus hijos, y tuvo que dejar al mayor en casa de suegra, que vive en Yaxcabá.¹⁸

La elección de la pareja con libertad tiene, además, como telón de fondo la expectativa de la felicidad, sustentada en la idea del amor romántico, alentado por el imaginario que se difunde ampliamente en las canciones, en las películas y en las telenovelas de moda, y que está asociado a sentimientos aledaños, como cierto tipo de felicidad y el temor a la infidelidad y la traición.

En ese contexto, y para conocer de manera más profunda lo que piensan los jóvenes sobre esos aspectos, fue importante el cuestionario levantado en 2010 a los estudiantes de bachillerato sobre sus concepciones de ser joven, su vida amorosa, sus expectativas de vida y matrimonio. ¿Qué es lo piensan que significa ser joven? ¿Cómo conciben a su pareja, el amor y el matrimonio? ¿Y cuáles son las expectativas de estos jóvenes estudiantes? Eso es lo que se analizará a continuación.

SER JOVEN ENTRE LOS ESTUDIANTES DE BACHILLERATO

¿QUIÉNES SON LOS JÓVENES ENTREVISTADOS?

Los jóvenes¹⁹ del Cobay a quienes se les levantó el cuestionario, el 19 de noviembre de 2010, fueron 80, de los cuales 52 son hombres (65%)

¹⁸ Mary Kay Vaughan (2002) señala con nitidez cómo el neoliberalismo favorece a los trabajadores inmigrantes, hombres y mujeres porque su trabajo es más barato, pero cómo es más proclive a favorecer el de las mujeres, porque es más barato aún, y es necesario para complementar el trabajo del hombre; y lo hace dentro de una matriz global de consciencia sobre la necesidad de igualar las relaciones de género. El debilitamiento del orden patriarcal de la familia rural mesoamericana patrivriloal genera, entonces, paradojas y contradicciones en torno a la condición de las mujeres. Patricia Arias (1999) muestra cómo en Yucatán un conjunto de empresas utilizan las construcciones locales de género para explotar la mano de obra femenina. Y en contraste, Castilla Ramos (2004) señala un caso donde la empresa extranjera emplea la "mayanidad" de sus trabajadoras para crear un espacio laboral donde son posibles los arreglos laborales y los consensos, y donde inclusive, sin que desaparezcan la explotación y la subordinación, las trabajadoras combinan las nuevas capacidades aprendidas para reforzar su cultura propia y su posición dentro de su familia y su comunidad, lo que en conjunto muestra la complejidad de lo que significa la incorporación de las mujeres de origen maya a los mercados laborales externos a sus lugares de origen.

¹⁹ En este caso, todos los estudiantes entrevistados caen dentro de la categoría de ser jóvenes porque todos son solteros, y así son conceptualizados por la población local.



Estudiantes del Cobay, 20 de noviembre de 2007. Foto: Maya Lorena.

y 28 mujeres (35%), y aunque el rango de sus edades comprende entre los 14 y los 18 años de edad, el grueso de éstos se concentran entre los 16 y los 17 años (64%), con la variación de que entre las mujeres el grueso se concentra entre los 15 y 16 años.

CUADRO 1
EDAD Y SEXO, 2010

<i>Sexo/edad</i>	<i>14 años</i>	<i>15 años</i>	<i>16 años</i>	<i>17 años</i>	<i>18 años</i>	<i>NS/NC</i>	<i>Total</i>
Hombres	1 = 2%	11 = 21%	20 = 38%	18 = 35%	1 = 2%	1 = 2%	52 = 100%
Mujeres	-	14 = 50%	10 = 36%	3 = 11%	1 = 4%	-	28 = 100%
Totales	1 = 1%	25 = 31%	30 = 38%	21 = 26%	2 = 3%	1 = 1%	80 = 100%

Hay que decir que, aunque el número de mujeres es menor que el de los hombres, para el procesamiento de la información se mantuvo la separación entre ambos sexos, con el fin de captar las especificidades de las

CUADRO 2
HABLANTES DE ESPAÑOL Y MAYA, 2010

<i>Sexo/lengua</i>	<i>Sólo español</i>	<i>Español y maya</i>	<i>Total</i>
Hombres	38 = 73%	14 = 27%	52 = 100%
Mujeres	17 = 61%	11 = 39%	28 = 100%
Total	55 = 69%	25 = 31%	80 = 100%

respuestas. Sin embargo, dicha variable fue significativa sólo en algunos casos, mientras que en el grueso de las respuestas fue irrelevante, lo que marca cierta homogeneidad generacional y social (como estudiantes) en las formas como perciben el mundo, así como en sus expectativas. Cabe anticipar que algo similar pasó con el origen de los estudiantes, de modo que aunque se procesó la información manteniendo como grupos separados, por un lado a los que tenían apellidos mayas, y por otro a los de apellido español —y tomando en cuenta si sus familias hacían o no milpa, y si se hablaba maya o español en sus hogares—, las similitudes en sus respuestas fueron de mayor peso que las diferencias. Esto de alguna manera es indicativo de la influencia que tiene en ellos la educación escolarizada así como su permanente interacción con los medios masivos de comunicación (internet, televisión, revistas, películas y uso de celulares, principalmente).

De esos 80 jóvenes, 69% consideró que era hablante sólo del español, mientras que el 31% restante se reconoció como hablante del español y de la lengua maya. En cuanto a otras lenguas, 5 alumnos dijeron conocer el inglés y 3 saber, además, algo de francés. De ellos, sólo 2 fueron mujeres.

Las respuestas relativas a la lengua maya, como puede suponerse, deben tomarse con cautela en la medida en que es frecuente que los

CUADRO 3
TIPO DE APELLIDO ENTRE LOS ESTUDIANTES, 2010

<i>Sexo/apellido</i>	<i>Con apellido "español"</i>	<i>Con un apellido maya</i>	<i>Con dos apellidos mayas</i>	<i>NS/NC</i>	<i>Total</i>
Hombres que hablan sólo español	12*	17	7	2	38 = 73%
Hombres que hablan maya y español	4	3	7	-	14 = 27%
<i>Total hombres</i>	<i>16 = 31%</i>	<i>20 = 38%</i>	<i>14 = 27%</i>	<i>2 = 4%</i>	<i>52 = 100%</i>
Mujeres que hablan sólo español	8	4	3	2	17
Mujeres que hablan maya y español	4	4	3	-	11
<i>Total de mujeres</i>	<i>12 = 43%</i>	<i>8 = 29%</i>	<i>6 = 21%</i>	<i>2 = 7%</i>	<i>28 = 100%</i>
<i>Total de hombres y mujeres</i>	<i>28 = 35%</i>	<i>28 = 35%</i>	<i>20 = 25%</i>	<i>4 = 5%</i>	<i>80 = 100%</i>

* De los 12 que no tienen apellidos mayas, en 4 casos su familia se comunica sólo en español; en tanto que en los otros 8 (sin apellido maya), se habla maya y español. Paradójicamente, entre los 38 estudiantes que no hablan maya, 22 tienen algún apellido maya.

estudiantes nieguen ser hablantes de esa lengua puesto que se trata de una lengua estigmatizada y devaluada, y que sólo en ciertos ámbitos políticos comienza a ser valorada con signo positivo. Como ya se ha mencionado antes, asisten al bachillerato jóvenes de diversos lugares del municipio de Yaxcabá, y aunque mayoritariamente se trata de jóvenes de origen maya, también asisten jóvenes que no lo son, pues se trata de hijos de familias de comerciantes, de técnicos, de profesionistas o de maestros, que no se ven a sí mismos como mayas ni son reconocidos como tales por los demás, situación que se supuso que podría incidir en la interpretación del cuestionario, de no tomarse en cuenta esta diferencia, como si todos los jóvenes entrevistados fueran iguales.

Para adentrarnos en el perfil de estos jóvenes, y ubicar desde qué posición social y cultural están respondiendo, se les preguntó por sus apellidos, por las actividades de sus padres, así como por los usos lingüísticos en su familia, y tales variables sirvieron como referentes para el procesamiento de la información, bajo la hipótesis de que podría haber respuestas diferentes entre los jóvenes, dependiendo de su adscripción a ciertas identidades colectivas (como el ser de origen maya o ser de origen español) y de su historia familiar. Los resultados demostraron que si bien fue posible identificar a los jóvenes según su pertenencia familiar y las preferencias lingüísticas de ellos y de sus familias, tales variables no fueron significativas y fueron más las similitudes en las respuestas, lo que hace suponer que los jóvenes de bachillerato comparten más elementos culturales y expectativas de los que los diferencian; aunque cabe decir que en la vida cotidiana de la comunidad, y en el marco de las relaciones interétnicas vigentes, el origen y el apellido continúan siendo marcadores para reproducir la estratificación social y la diferencia cultural estigmatizada, factor que influye en la selección de los amigos y la pareja.

Entre los estudiantes entrevistados, 35% tuvo apellidos españoles,²⁰ mientras que 60% del total tuvo uno o dos apellidos en lengua maya, y sólo 5% se negó a contestar. Entre las mujeres, la mitad provenía de familias con apellidos en maya, mientras que entre los hombres fueron 65 por ciento.

²⁰ En Yaxcabá se hace esa distinción, entre apellidos “españoles” y los que están en lengua maya, como se vio en el primer capítulo.

Lo interesante de este cuadro es que permite matizar la respuesta anterior, sobre los usos lingüísticos entre los estudiantes, en la medida en que no necesariamente los que respondieron que hablan sólo español coinciden con los que tienen apellidos españoles, ni todos los que hablan maya se corresponden mecánicamente con los que tienen apellidos en maya. Así que de los 28 estudiantes que tienen apellidos españoles, 8 (29%) hablan maya y español, mientras que de los 48 estudiantes que tienen apellidos en maya, 31 (65%) declararon que únicamente hablan español, y en este caso, el mayor número de los monolingües en español se encontró entre los estudiantes que tienen un apellido español y otro en maya.

El hecho de que haya estudiantes de apellido español que hablen maya tiene sentido en el contexto de Yaxcabá, en el que es posible que ciertos habitantes, que se reconocen de origen español, hablen maya, tanto por sus actividades comerciales o, como sucede entre algunos jóvenes, por su amistad con chicos y chicas hablantes de maya. Además de que, como se vio en el primer capítulo, hay quienes consideran que no basta con que se hable el maya para asumir como propia la identidad como mayero. En todo caso, lo que sí es significativo en las respuestas

CUADRO 4
FAMILIA DE LOS ESTUDIANTES, 2010

<i>Sexo/apellido</i>	<i>Mi familia habla sólo español</i>	<i>Mi familia habla maya y español</i>	<i>Mi familia habla sólo maya</i>	<i>Total</i>
Hombres hablan sólo en español	6	31	1	38 = 73%
Hombres hablan maya y español	-	14*	-	14 = 26%
<i>Total hombres</i>	<i>6 = 12%</i>	<i>45 = 87%</i>	<i>1 = 2%</i>	<i>52</i>
Mujeres hablan sólo español	1	16	-	17 = 61%
Mujeres hablan maya/español	-	8	3	11 = 39%
<i>Total de mujeres</i>	<i>1 = 4%</i>	<i>24 = 86%</i>	<i>3 = 11%</i>	<i>28</i>
<i>Total de hombres y mujeres</i>	<i>7 = 13%</i>	<i>69 = 86%</i>	<i>4 = 5%</i>	<i>80</i>

de este cuadro es el alto porcentaje de estudiantes con algún apellido maya que están dejando de hablar la lengua maya.

Para profundizar en el contexto de la situación de pérdida lingüística, y dado que es común que se oculte el uso del maya en ciertos contextos, se indagó, con otra pregunta, en cuál lengua acostumbraba comunicarse la familia de cada estudiante. Y aquí la respuesta fue sorprendente, pues 86% (69 estudiantes) respondió que en el contexto familiar se comunicaban en ambas lenguas, en maya y en español, mientras que sólo 13% refirió el español como única lengua y 5% únicamente el maya. Una referencia que puede servir para interpretar este dato es que en

CUADRO 5
ESTUDIANTES HOMBRES CON FAMILIAS QUE HACEN MILPA, 2010

	<i>Su familia sí hace milpa</i>	<i>Su familia no hace milpa</i>	NS/NC	<i>Total</i>
Con dos apellidos mayas	4+6* = 9 = 17%	3 = 6%	1* = 2%	12 = 23%
Con un apellido maya	11+3* = 14 = 27%	5 = 10%	-	19 = 37%
Sin apellidos mayas	6+4* = 10 = 19%	3 = 6%	-	13 = 25%
NS/NC	4+1* = 5 = 10%		1 = 1.9%	5 + 1 = 6 = 12%
Total	25+14* = 39 = 75%	11 = 21%	1+1* = 2 = 4%	38 +14* = 52

* Estudiantes que hablan maya y español.

CUADRO 6
ESTUDIANTES MUJERES CON FAMILIAS QUE HACEN MILPA 2010

	<i>Su familia sí hace milpa</i>	<i>Su familia no hace milpa</i>	NS/NC	<i>Total</i>
Con dos apellidos mayas	2 +2* = 4 = 14%	1 +1* = 2 = 7.1%	-	3 + 3* = 6 = 21%
Con un apellido maya	4 + 4* = 8 = 29%	-	-	4 +4* = 8 = 29%
Sin ningún apellido maya	6 + 4* = 10 = 36%	2 = 7.1%	-	8 +4* = 12 = 43%
NS/NC	1 = 4%	1 = 4%	-	2 = 8%
Total	13 + 10* = 23 = 82%	4 +1* =5 = 18%	-	17 + 11* = 28

* Estudiantes que hablan maya y español.

Yaxcabá, entre las generaciones adultas de yaxacabeños generalmente todos hablaban maya, incluyendo a los de apellido español, mientras que en las nuevas generaciones, sobre todo entre los que se han educado en la escuela y siguen de estudiantes, es común que no hablen el maya, aunque sí lo entiendan, pues muchas familias de apellidos mayas han decidido que sus hijos no sufran como ellos lo hicieron.

Respecto de las actividades a las que se dedican las familias de los estudiantes, importó indagar si éstas hacían milpa o no, precisamente porque hacer milpa y ser milpero es un marcador de una identidad colectiva, asociado generalmente con ser de origen maya. Aquí, como sucedió con el empleo de la lengua, se hizo evidente que los estereotipos que contribuyen a delimitar fronteras entre grupos con identidades distintas, no siempre corresponden a la realidad, de modo que en 62 casos (78%) las familias hacían milpa, incluyéndose en esa cifra a 20 familias (del total de 28) que no tienen ningún apellido maya, en tanto que se encontraron 10 familias (de un total de 48) que teniendo uno o dos apellidos mayas no hacían milpa.

Sin embargo, hay que recordar que, según lo analizado en “Ser y estar en Yaxcabá”, así como no basta hablar maya para ser mayero, tampoco es suficiente hacer milpa para ser considerado milpero y maya, ya que desde tiempos históricos las familias de apellido español han sembrado maíz, sin que por ello necesariamente se les considere milperos.

Un dato relevante, sin embargo, es que todos los estudiantes que indicaron hablar maya y español (con excepción de una mujer) provienen de familias que hacen milpa, tengan o no apellidos mayas. Queda por dilucidar hasta qué punto hacer milpa —con el cúmulo de conocimientos mayas que implica, sumado a la ritualidad asociada, y en el contexto de un ejido formado mayoritariamente por hablantes de maya— es un elemento que contribuye a que aquellos que tienen apellidos españoles conozcan, y hasta hablen, la lengua maya.

En cuanto a su adscripción religiosa, 45% de los estudiantes manifestó ser católico (44% de los hombres y 50% de las mujeres), 10% evangélico (4% de hombres y 21% de las mujeres), y 16% indicó no tener ninguna religión. Estos porcentajes no coinciden con los registrados en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2010, en donde 67% de población del municipio de Yaxcabá dijo ser católica y 16% mencionó estar adscrito a iglesias pentecostales, evangélicas y cristianas; tampoco son similares a

CUADRO 7
RELIGIÓN QUE TIENEN LOS ESTUDIANTES, 2010

<i>Religión</i>	<i>Su familia sí hace milpa</i>	<i>Su familia no hace milpa</i>	NS/NC	<i>Total</i>
Él es católico	15	8	-	23 = 44%
Él es evangélico	1	1	-	2 = 4%
No tiene religión	8	1	-	9 = 17%
NS/NC	13	4	1	18 = 35%
<i>Subtotal hombres</i>	<i>37 = 71%</i>	<i>14 = 27%</i>	<i>1 = 2%</i>	<i>52</i>
Ella es católica	11	3	-	14 = 50%
Ella es evangélica	6	-	-	6 = 21%
No tiene religión	2	2	-	4 = 14%
NS/NC	4	-	-	4 = 14%
<i>Subtotal mujeres</i>	<i>23 = 82%</i>	<i>5 = 18%</i>	-	<i>28</i>

los de la Encuesta Nacional de la Juventud 2010, que encontró que 82.7% de los jóvenes entre 12 y 29 años fueron registrados como católicos, 11.8% profesa alguna otra religión, y 5.5% ninguna. La diferencia puede estar en que el cuestionario se enfocó al sector estudiantil, más expuesto que otros sectores a nuevas formas de pensamiento, lo que incluso explicaría el porcentaje mayor de jóvenes que dijo no tener ninguna religión.

Ahora bien, ¿hasta qué punto coincide la perspectiva de los adultos con la de los jóvenes sobre la percepción de que estos últimos son rebeldes y poco colaborativos con el trabajo de la familia?

Según el cuestionario sí hay discrepancias ya que 97% de los estudiantes señalaron, en alguna medida, que cooperaban con el trabajo de su familia. De esta forma, 39% de los muchachos indicaron que apoyaban en el trabajo del campo, que incluye el trabajo de la milpa, si bien es cierto que no lo hacen ni todos los días ni con jornadas de tiempo completo, como sería si se dedicaran sólo a esa actividad; además, 33% dijo apoyar en el trabajo de la casa, que incluye, por ejemplo la limpieza del solar y los arreglos que se necesiten. En el caso de las muchachas, 75% indicó que apoyaba también en las tareas de la casa, sólo que en su caso incluye labores de limpieza y elaboración de alimentos, así como en el lavado de ropa y hacer mandados. En el caso de ellas, es interesan-

CUADRO 8
EN MI CASA AYUDO A MIS PADRES, 2010

<i>Actividad</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
La milpa/labores del campo	17 = 33%	1 = 3%	18 = 23%
En el trabajo de la casa	17 = 33%	21 = 75%	38 = 48%
Con el gasto	6 = 12%	3 = 11%	9 = 11%
Trabajo	2 = 4%		2 = 3%
En lo que se pueda	4 = 8%		4 = 2%
Atender animales	1 = 2%		1 = 1%
Sólo estudio	2 = 4%		2 = 3%
En todo lo que se necesita/ en su trabajo (incluye la milpa)	3 = 6%		3 = 4%
Cuido a mis hermanitos	-	1 = 3%	1 = 1%
Hago artesanía	-	1 = 3%	1 = 1%
NS/NC		1 = 3%	1 = 1%
Total	52	28	80

te señalar que solamente una indicó que cuidaba a sus hermanos y otra más dijo que hacía algún tipo de artesanía, actividades que antes eran las usuales.

Respecto de otro tipo de apoyo a la familia, hay que decir que 11% de los jóvenes señaló que cooperaba aportando dinero para el gasto de la casa, lo que hace suponer que éstos realizan algún tipo de trabajo ocasional o venden algunos productos, como alimentos preparados, en el caso de las muchachas, o alguna hamaca que ellos urden, en el caso de los muchachos. Las discrepancias de puntos de vista entre los jóvenes y los adultos sacan a la luz las diferentes percepciones generacionales, ya que para los adultos el trabajo que los estudiantes le dedican al quehacer de la casa, al huerto familiar o al trabajo productivo en el campo es mínimo comparado con el que ellos realizaron cuando eran jóvenes, además de que los estudiantes generalmente lo hacen bajo la presión de los padres, mientras que para los muchachos y las muchachas el tiempo que le dedican al trabajo, que serán unas cuantas horas por día, o incluso por semana, son suficientes para considerar que apoyan a sus padres. Este tiempo contrasta con el que dedican a la escuela, a hacer tareas, así como a di-

vertirse y salir con los amigos, diferencias que se expresan también en lo que se considera ser joven y los proyectos para el futuro, como se verá a continuación.

SER JOVEN Y LA LUCHA POR LOS SIGNIFICADOS

En el cuestionario mencionado arriba, levantado a 80 estudiantes (52 muchachos y 28 muchachas) del Cobay en Yaxcabá en 2010, ante la pregunta relativa a qué significa ser joven, ellos expresan tres tendencias mayoritarias:

CUADRO 9
QUÉ SIGNIFICA SER JOVEN, 2010

<i>Crterios</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Es volar/tener la vida por delante/ ser alguien/ pensar lo que quieres ser	3 = 5%	3 = 11%	6 = 8%
Aprender de los demás/ valorarnos/ser mejores personas	3 = 5%	4 = 14%	7 = 9%
Pensar mejor/ tener razones/ tomar buenas decisiones/	5 = 10%	-	5 = 6%
<i>Subtotal</i>			<i>18 = 23%</i>
Se deja la niñez, te dedicas a lo tuyo	1 = 2%	-	1 = 1%
Es ser menor de edad, menos de 18 años	-	1 = 4%	1 = 1%
Ser nuevo/todavía no razones	1 = 2%	-	1 = 1%
<i>Subtotal</i>			<i>3 = 3%</i>
Hacer más cosas que los adultos/ tener más capacidades/fuerzas para realizarse	6 = 12%	3 = 11%	9 = 11%
Tener amigos*/salir/	17 = 33%	2 = 7%	19 = 24%
Es lo máximo, la mejor etapa/maravillosa/ se debe aprovechar y disfrutar	10 = 19%	11 = 39%	21 = 26%
Gozar lo de alrededor/comprender/ser feliz	2 = 4%	-	2 = 3%
<i>Subtotal</i>			<i>51 = 64%</i>
Andar a la moda	1 = 2%	-	1 = 1%
Es bonito	-	2 = 7%	2 = 3%
Tener libertad	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
Tener derechos y obligaciones	1 = 2 %	1 = 4%	2 = 3%
<i>Subtotal</i>			<i>8 = 10%</i>
<i>Total</i>	<i>52 = 100%</i>	<i>28 = 100%</i>	<i>80 = 100%</i>

* Porque soy adolescente.

La primera, que indica que ser joven es una etapa de la vida dedicada al aprendizaje, a construirse como persona y a proyectarse y pensar qué se quiere ser y hacer en el futuro (26%). Ejemplos de la primera tendencia:

–Ser joven es cuando uno piensa lo que quieres ser o hacer en el futuro (mujer, 16 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y ella es evangélica).

–[Ser joven] es muy divertido porque aprendes muchas cosas (mujer, 15 años, dos apellidos mayas, su familia no hace milpa y ella es católica).

–Es tener la libertad de poder aprender y hacer las cosas limitadamente (mujer, 15 años, ningún apellido maya, su familia no hace milpa y ella es católica).

–Es una etapa de la vida en donde ya dejas la niñez atrás, ahora te dedicas más a lo tuyo (hombre, 16 años, dos apellidos mayas, su familia hace milpa, y no respondió la pregunta sobre su religión)

–Es la edad de expresarnos como personas y aprender en los demás (hombre, 15 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y él es católico).

–Pues es tener una vida por delante y ser alguien (hombre, 14 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y él es católico).

La segunda tendencia hace referencia a una etapa en la que lo que caracteriza a los jóvenes es que poseen capacidades importantes, se tienen amigos, se goza y se cuenta con vigor y fuerza (51%):

–Ser joven es valernos por nosotros mismos en la mayor parte de las veces y saber ya lo que queremos ser en el futuro (mujer, 16 años, dos apellidos mayas, su familia hace milpa y ella es católica).

–[Significa] Que ahora tengo las fuerzas necesarias para lograr lo que quiero (mujer, ningún apellido maya, su familia hace milpa y ella es testigo de Jehová).

–Para mí [ser joven] significa tener alas para volar lo mas alto que podamos y lograr todo lo que deseamos (mujer, 16 años, no contestó de qué tipo son sus apellidos, su familia no hace milpa, y ella es “católica, apostólica y romana”).

–[Significa] Pensar, razonar, tomar buenas decisiones (hombre, dos apellidos mayas, su familia no hace milpa, y no respondió la pregunta sobre su religión).

–[Significa] Ser alguien que es capaz de realizar actividades que nunca imaginé. Es la mejor etapa de toda nuestra vida (hombre, 16 años, un apellido maya, su familia hace milpa y es católico).

– [Significa] Que soy capaz de hacer muchas cosas más que los adultos (hombre, 15 años, ningún apellido maya, su familia no hace milpa y él es católico).

– Pos es tener una edad donde puedes disfrutar la vida haciendo deportes sanamente y no andando tomando y fumando (hombre, 17 años, ningún apellido maya, no contestó a qué se dedica su familia, y es miembro de la iglesia presbiteriana “Príncipe de paz”).

Y la tercera, que asocia el ser joven con la diversión, la moda, la libertad y el disfrute de la vida (10%), y lleva implícita la concepción de que todo eso cambiará con el matrimonio, que conduce a la responsabilidad, los problemas y el sufrimiento. Ejemplos:

–Ser joven es cuando disfrutas la vida. Como quieres porque cuando estés casado no lo podrás hacer (15 años, mujer, con un apellido maya, evangélica y de padres milperos).

–Ser joven es disfrutar a lo máximo, lograr todo lo que quieras haciéndolo posible y por supuesto estudiar para salir adelante (mujer, 16 años, dos apellidos mayas, su familia hace milpa y es católica).

–Es una etapa donde todo cambia y se empieza a pensar diferente, comienzas a descubrir lo que es el amor (mujer, 15 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y ella no tiene ninguna religión).

–Ser joven es algo muy importante porque antes de casarte ya ayas terminado de disfrutar tu vida (mujer 15 años, dos apellidos mayas, su familia hace milpa, y ella no contestó cuál es su religión).

–Una etapa en la que nos pasan cosas maravillosas y en la que estoy viviendo ahora (mujer, 15 años, dos apellidos mayas, sin religión, de padres milperos).

–Pues para ser joven es algo hermoso de que podemos hacer hoy muchas cosas y es bonito vivirlo (mujer, 17 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y es católica).

–Ser joven es que tenemos libertad (hombre, 17 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y no contestó acerca de su religión).

–Ser joven para mí significa que tengo derecho de estudiar y de divertirme (hombre, 16 años, dos apellidos mayas, su familia hace milpa y no contestó cuál es su religión).

–Para mí significa divertirme al máximo con los amigos y familia (hombre, 16 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y él no tiene ninguna religión).

–Es la mejor etapa de la vida donde se convive con otras personas, que al igual que tú piensas en divertirse (hombre, 15 años, un apellido maya, su familia no hace milpa y es católico).

Es interesante señalar que entre los hombres fue mayor el porcentaje de los que mencionaron a los amigos como característica (33%), mientras que entre las mujeres la mayoría menciona que el ser joven está asociado a la felicidad, el goce y el disfrute (39%). Así que únicamente tres personas (3%) hicieron referencia a la edad, a dejar la niñez, como transición

CUADRO 10
RAZONES POR LAS QUE TE CONSIDERAS JOVEN, 2010

<i>Crterios</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Sólo porque tengo la edad	12 = 23%	12 = 42%	24 = 30%
Porque soy mayor de edad	1 = 2%	-	1 = 1%
Porque soy menor de edad/un adolescente	6 = 12%	1 = 4%	7 = 9%
<i>Subtotal</i>			32 = 40%
Me comporto como joven/ hago deportes/ hago barbaridades	3 = 6 %	1 = 4%	4 = 5%
Porque soy fuerte/tengo salud/fuerza/energía/ futuro	3 = 6%	2 = 7%	5 = 6%
Por mis cambios físicos y emocionales/cambió mi forma de ser y pensar	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
<i>Subtotal</i>			12 = 15%
Veo diferente la vida/me preparo para el futuro/ alas para el futuro/tengo cosas por hacer	2 = 4%	3 = 10%	5 = 6%
Porque pienso por mí mismo, soy responsable, resuelvo problemas/comprendo la vida	10 = 19%	2 = 7%	12 = 15 %
<i>Subtotal</i>			17 = 21%
Porque soy alegre, divertido y estoy ansioso/gozo la vida/me siento joven	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Porque me divierto con mis amigos, voy a fiestas, me la paso bien (uno lo asoció a la moda)	11 = 20%	1 = 4%	12 = 15%
<i>Subtotal</i>			14 = 18%
Por todo	1 = 2%	-	1 = 1%
Porque no me he casado	-	1 = 4%	1 = 1%
No me considero joven, porque aún no estoy maduro	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
<i>Subtotal</i>			5 = 6%
<i>Total</i>	52 = 100%	28 = 100%	80 = 100%

de lo niño a lo adulto, otras tres lo remitieron a la idea de libertad (4%), dos hablaron de tener derechos y obligaciones (3%); una mencionó la moda (1%) y dos más simplemente dijeron que era bonito.

Es significativo, además, que en la nueva visión que tienen los estudiantes sobre los jóvenes en abstracto, ninguno mencionó directamente la soltería, como sucede entre los adultos, y como se consigna en algunos diccionarios coloniales de maya-español; aunque sí mencionaron que la juventud, con la diversión y el disfrute que la acompañan, se acaba con el matrimonio. En cambio, en algunas respuestas sí se encuentra mencionada la caracterización tradicional de ser joven que hacer referencia a los cambios físicos, al vigor y al comportamiento, en unos casos para señalar su disposición a la diversión y al juego y en otras a su capacidad física y de ser responsable.

Una amplitud similar de respuestas se puso en juego cuando se les preguntó a los estudiantes ya no de forma general lo que significaba ser joven, sino si cada uno de ellos se consideraba a sí mismo como joven. Pueden identificarse aquí también varias tendencias.

La primera tendencia en las respuestas fue que se sentían a sí mismos como jóvenes por tener la edad, y representó 40 por ciento:

—Sí. Porque no e cumplido los 18 o 21 años y porque me gusta divertirme.

—Sí. Apenas tengo 16 años y también porque todavía no he vivido todas las etapas de la vida (mujer, 15 años, dos apellidos mayas, y ella no tiene ninguna religión).

—Sí. Porque tengo 16 años y vivo mi vida al máximo (mujer, 16 años, un apellido maya, su familia hace milpa, y no contesto cuál es su religión).

—Sí. Porque me siento fuerte y tengo 17 años (hombre, 17 años, su familia hace milpa, y él es católico).

—Sí. Porque tengo apenas 15 años y por eso soy joven (hombre, 15 años, su familia hace milpa, y él es católico).

—Sí. Por mi edad, pero no solo la edad importa también estar saludable ser sociable y tener un futuro (hombre, 15 años, tiene un apellido maya, su familia no hace milpa, y él es católico).

La segunda tendencia, con 21% de las respuestas, reúne a los estudiantes que se pensaron como jóvenes al concebirse como responsables y actuar mirando al futuro:

–Sí. Siento que aun tengo tiempo para elegir lo que quiero y lo que es necesario para mi y prepararme para el futuro (mujer, dos apellidos mayas, sus padres hacen milpa y ella es católica).

–Sí. Porque estas viviendo una etapa para empezar a comprender la vida (mujer, 16 años, un apellido maya, su familia hace milpa y ella es cristiana).

–Sí. Ya pienso lo que ago y es mi responsabilidad lo que yo aga pero es divertido (hombre, 16 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y él no tiene ninguna religión).

–Sí. Porque pienso antes de actuar (hombre, 16 años, su familia no hace milpa y no contestó cuál es su religión).

Por otra parte, 15% se percibió como joven al asociar la juventud con ciertas características físicas y de comportamiento, como el vigor, la fuerza y los cambios en la forma de ver y pensar el mundo:

–Sí. Porque tengo las características de un joven y actuo como uno de ellos (mujer, 15 años, un apellido maya, su familia hace milpa y ella es católica).

–Sí. Porque me siento bien y con energía (mujer, 15 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa, y no contestó cuál era su religión).

–Sí. Porque soy alegre divertido y estoy ansioso y curioso (hombre, 15 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa, y él es católico).

–Sí. Ya deje atrás muchas cosas y ahora veo de manera diferente la vida (hombre, 16 años, un apellido maya, su familia hace milpa y él es evangélico).

Mientras que únicamente 18% asoció su ser joven con la diversión y los amigos, y sólo una muchacha se asumió como joven al sentirse joven:

–Sí. Disfruto de la vida porque ya mayor no te podrás divertir (mujer, 15 años, un apellido maya, su familia hace milpa y ella es evangélica).

–Sí. Porque goso de la vida y me siento joven (mujer, 15 años, ningún apellido maya, su familia hace milpa y ella es católica).

–Sí. Ando con mis amigos (as) igual jovenes como yo que son muy divertidos y saben de fiestas (hombre, 16 años, un apellido maya, su familia hace milpa, y no contestó cuál es su religión).

–Sí. Tengo la edad y estoy estudiando y me divierto (hombre, 16 años, dos apellidos mayas, su familia hace milpa, y él no contestó cuál es su religión).

–Sí. Porque disfruto la vida cuando se puede y me alejo de los problemas (hombre, 17 años, dos apellidos mayas, su familia hace milpa y es católico).

CUADRO 11
CUÁNDO SE EMPIEZA A SER JOVEN, 2010

<i>Criterios</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
A los 12 años	10 = 19%	5 = 18%	15 = 19%
A los 13 años	3 = 6%	1 = 4%	4 = 5%
A los 14 años	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
A los 15 años	10 = 19%	6 = 21%	16 = 20%
A los 16 años	-	1 = 4%	1 = 1%
A los 17 años	-	-	-
A los 18 años	1 = 2%	4 = 14%	5 = 6%
<i>Subtotal</i>	<i>25 = 48%</i>	<i>18 = 64%</i>	<i>43 = 54%</i>
Quando eres adolescente	1 = 2%	-	1 = 1%
Desde que naces	5 = 6%	1 = 4%	6 = 8%
Quando dejas de ser niño	3 = 6%	-	3 = 4%
Quando maduras y razones/cambias tu persona/ resuelves problemas/ forjas metas	6 = 12%	2 = 7%	8 = 10%
Quando eres alegre y divertido	3 = 6%	-	3 = 4%
Quando utilizas la libertad como libertinaje	1 = 2%	-	1 = 1%
Depende de cada quién	1 = 2%	-	1 = 1%
A cualquier edad	-	1 = 4%	1 = 1%
Quando ves la vida complicada	-	1 = 4%	1 = 1%
Quando aprendes a vivir/piensas en el mundo	-	2 = 7%	2 = 3%
Quando inicias a crecer	-	1 = 4%	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>20 = 39%</i>	<i>8 = 29%</i>	<i>28 = 35%</i>
NS/NC	7 = 13%	2 = 7%	9 = 11%
Total	52 = 100%	28 = 100%	80 = 100%

Únicamente tres personas dijeron no considerarse jóvenes por no estar maduros, y sólo uno hizo referencia a que es joven porque aún no se ha casado. ¿Y qué piensan los estudiantes acerca de cuándo se comienza y se deja de ser joven?

CUADRO 12
CUÁNDO SE DEJA DE SER JOVEN, 2010

	Hombres	Mujeres	Total
A los 17 años	-	1 = 4%	1 = 1%
A los 18	10 = 19%	1 = 4%	11 = 14%
A los 19	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
A los 21	2 = 4%	-	2 = 3%
A los 22	2 = 4%	-	2 = 3%
A los 24 años	-	2 = 7%	2 = 3%
A los 25	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
A los 30	7 = 13%	1 = 4%	8 = 10%
A los 35 años	-	1 = 4%	1 = 1%
A los 40 años	-	1 = 4%	1 = 1%
A los 50 años	-	2 = 7%	2 = 3%
<i>Subtotal</i>	<i>23 = 44%</i>	<i>12 = 43%</i>	<i>35 = 44%</i>
Quando te casas y formas una familia	10 = 19%	4 = 14%	14 = 18%
Quando maduras, eres responsable y actúas bien	2 = 4%	1 = 3%	3 = 4%
Quando empiezas a ser viejo/y eres viejo	5 = 10%	-	5 = 6%
Quando pierdes energía y cambias	-	3 = 11%	3 = 4%
Quando te das cuenta, te vuelves amargado y pierdes la diversión	5 = 10%	-	5 = 6%
Quando dejas de ser adolescente	1 = 2%	-	1 = 1%
Nunca dejas de ser joven, si tienes ideas frescas y positivas, siempre serás joven	2 = 4%	4 = 14%	6 = 8%
Quando mueres	-	1 = 4%	1 = 1%
Quando eres adulto	-	1 = 4%	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>25 = 48%</i>	<i>14 = 50%</i>	<i>39 = 49%</i>
NS/NC	4 = 8%	2 = 7%	6 = 7%
Total	52	28	80

Nuevamente el peso de la edad se puso de manifiesto entre los estudiantes al responder cuándo se empieza a ser joven; 54% puso como referencia alcanzar ciertos años de vida y, entre los muchachos de ambos sexos, marcaron los 12 y los 15 años como significativos. En el caso de las muchachas los 12 años coinciden, más o menos, con el inicio de la primera menstruación y el inicio de la pubertad; y los 15 con la creciente moda de los bailes para que las jovencitas sean presentadas “en socie-

dad”. Mientras que en los chicos, a los 12 años inician ciertos cambios físicos, como en la voz, y los 15 están marcados en la tradición como la época en que ya saben trabajar la milpa.

Aunque minoritarias, también hubo respuestas que apuntan a concebir la juventud como una actitud que puede durar toda la vida, o acabarse al volverse serio y amargado. Es el caso de una muchacha de 15 años, hablante de maya y español, cuyos padres hacen milpa y ella es católica, para quien la juventud “comienza desde que uno nace y termina cuando uno muere, esa es mi opinión”; y algo similar se encuentra también en el testimonio de un muchacho de 15 años, que habla sólo español y no tiene religión: “se empieza [a ser joven] cuando eres divertido y aces lo que quieras y se deja cuando ya maduras y dejas de ser el niño que llevas dentro”.

Ante la pregunta de cuándo se deja de ser joven, llama la atención que 18% de los estudiantes mencionó el momento del matrimonio como un parámetro, casi inexistente en las respuestas anteriores.

Lo anterior significa que, aunque en ellos de primera intención éste no es el referente más fuerte para por oposición definir la juventud, el matrimonio sí desempeña un papel importante para marcar el fin de la juventud y señalar el tránsito hacia la adultez y las responsabilidades que trae consigo, al formar una familia, ser reconocido como miembro de la colectividad.

Es interesante agregar que 14% de los muchachos señaló la edad de 18 años como referente del fin de la juventud, lo que coincide con la mayoría de edad según la legislación mexicana. Igualmente llama la atención que haya un grupo de muchachos (8%) para quienes nunca se deja de ser joven, concepción a tono con la tendencia actual, de hacer de la juventud una actitud ante la vida y no sólo una etapa. Y si bien para muchos de estos jóvenes estudiantes la juventud es una etapa marcada por la diversión, la amistad, la felicidad y las expectativas hacia el futuro, son inquietantes sus respuestas sobre los problemas que los aquejan como sector.

La mayoría señaló los problemas de comportamiento como los principales:²¹ 73% mencionó las drogas; 55% el alcoholismo, 19% el tabaquismo, 11% el vandalismo, y 8% se refirió a los vicios en general. En menor número se mencionan otras actitudes de comportamiento nega-

²¹ En las partes del cuestionario cuando las sumatorias de las respuestas no son del 100%, se trata de preguntas ante las cuales los jóvenes mencionaron varios elementos en una misma respuesta, y lo que importó para el procesamiento fue cuantificar las veces que se mencionaba cada uno de ellos.

CUADRO 13
PRINCIPALES PROBLEMAS QUE VIVEN LOS JÓVENES, 2010

<i>Problema</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Vicios	6 = 12%	-	6 = 8%
Drogadicción	36 = 69%	22 = 42%	58 = 73%
Alcoholismo	28 = 54%	16 = 57%	44 = 55%
Tabaquismo	13 = 25%	2 = 7%	15 = 19%
Rebeldía	1 = 2%	-	1 = 1%
Estar en bandas /vandalismo	5 = 10%	4 = 14%	9 = 11%
Robo	2 = 4%	-	2 = 3%
Son agresivos	-	1 = 4%	1 = 1%
Malas compañías	1 = 2%	2 = 7%	2 = 3%
No son responsables/son flojos/no trabajan	-	2 = 7%	2 = 3%
Son muy machitos	-	1 = 4%	1 = 1%
La pornografía	-	1 = 4%	1 = 1%
No poder expresarse/no los escuchan	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
No hay ganas de salir adelante/su forma de pensar	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Son negativos	2 = 4%	-	2 = 3%
Las relaciones con otros chavos	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
Embarazos no deseados	1 = 2%	-	1 = 1%
Abusos/violaciones/acoso sexual	-	2 = 7%	2 = 3%
Problemas depresivos/suicidios por abandono de la novia	1 = 2%	-	1 = 1%
Se casan jóvenes/no disfrutan la vida	-	1 = 4%	1 = 1%
Problemas con la familia	5 = 10%	3 = 11%	8 = 10%
Falta de amor por sus padres		1 = 4%	1 = 1%
Que no hacen caso a sus padres/se mal encaminan/se meten en problemas	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
Violencia	3 = 6%	1 = 4%	4 = 5%
Falta de información	1 = 2%	-	1 = 1%
Discriminación	1 = 2%	-	1 = 1%
Inseguridad	1 = 2%	-	1 = 1%
Crisis económica/pobreza	-	2 = 7%	2 = 3%
No sabe	1 = 2%	-	1 = 1%

CUADRO 14
 CARACTERÍSTICAS DE LOS JÓVENES DE ANTES
 (COMPARADOS CON LOS DE HOY)

<i>Característica</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
No fuma/sin vicios	3 = 6%	1 = 4%	4 = 5%
No eran rebeldes/no eran tercos	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
No eran vándalos	-	1 = 4%	1 = 1%
Eran tranquilos	7 = 13%	3 = 11%	10 = 13%
Eran respetuosos	4 = 8%	4 = 14%	8 = 10%
Eran responsables	2 = 4%	3 = 11%	5 = 6%
Eran trabajadores	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
Eran disciplinados	1 = 2%	-	1 = 1%
Eran serviciales y humildes/amables	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Tenían valores/eran honestos/eran conscientes	3 = 6%	-	3 = 4%
Trabajaban con sus papás	1 = 2%	3 = 11%	1 = 1%
Se divertían sanamente	1 = 2%	-	
No sabían de diversiones/no tenían diversiones	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Hacían lo que indicaban los papás/obedecían y respetaban a los padres	1 = 2%	5 = 18%	6 = 8%
Todo preguntaban a sus papás/no hacían lo que querían	2 = 4%	4 = 14%	6 = 8%
Se cuidaban	-	1 = 4%	1 = 1%
<i>Subtotal</i>			<i>56 = 70%</i>
No tenían recursos	1 = 2%	-	1 = 1%
No tenían libertad	1 = 2%	3 = 11%	4 = 5%
No hacían lo que estaba de moda	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
No salían a pasear a la calle	1 = 2%	-	1 = 1%
<i>Subtotal</i>			<i>8 = 10%</i>
Diferentes en la forma de vestir y peinar	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
Diferentes en la forma de actuar	1 = 2%	-	1 = 1%
Diferentes en la forma de vivir	1 = 2%	-	1 = 1%
Diferentes en la forma de ver las cosas	1 = 2%	-	1 = 1%
<i>Subtotal</i>			<i>6 = 8%</i>
No se diferencian en nada/Son iguales	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%

tivo, como el robo, las malas compañías, la agresión, el machismo, la irresponsabilidad y el consumo de pornografía. Entre los problemas que sufren dentro de sus relaciones personales siguen, en importancia numérica, las referencias a los problemas con la familia, que implican falta de comunicación, falta de amor y problemas causados por la desobediencia a los padres (15%); y los conflictos con amigos o con la pareja, entre los que están los embarazos no deseados la violencia en la pareja, el matrimonio como problema y el suicidio (10%).

Entre los problemas que padecen pero que salen de su ámbito familiar y personal, se mencionan la inseguridad, la discriminación, la pobreza y la falta de información (11%). Y sólo 8% menciona algunos problemas de actitud, como el ser negativos, tener una forma de pensar no adecuada, o porque que no luchan por salir adelante.

Este tipo de respuestas generales, que no remiten a la problemática personal de quien contesta, se inscribe, como se verá a continuación, en un contexto de fuerte controversia entre jóvenes y adultos en torno a lo que eran antes y lo que son ahora los jóvenes.

LOS JÓVENES DE HOY *VERSUS* LOS JÓVENES DE AYER.

UN CONFLICTO GENERACIONAL

En la contienda actual, entre adultos y jóvenes, por establecer lo que significa ser joven, se encontró que entran en juego factores múltiples.



Desfile, 25 aniversario Cobay, Yaxcabá, 2007.

Foto: Maya Lorena.

CUADRO 15
 CARACTERÍSTICAS DE LOS JÓVENES DE AHORA
 (EN COMPARACIÓN CON LOS JÓVENES DE ANTES)

<i>Característica</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Son adictos/vicios	7 = 13%	2 = 7%	9 = 11%
Son borrachos	1 = 2%	-	1 = 1%
Fuman	1 = 2%	-	1 = 1%
Son pleitistas	1 = 2%	-	1 = 1%
Actúan con libertinaje	2 = 4%	-	2 = 3%
Se meten en problemas	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
Son vándalos	2 = 4%	2 = 7%	4 = 5%
<i>Subtotal</i>	<i>15 = 29%</i>	<i>6 = 21%</i>	<i>21 = 26%</i>
Son rebeldes	9 = 17%	1 = 4%	10 = 13%
Son desmadrosos/alocados/no son tranquilos	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
Hacen lo que quieren/no piden permiso	4 = 7%	6 = 21%	10 = 13%
Son desobedientes	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Contestan mal a sus papás/los maltratan	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Son tercos	-	2 = 7%	2 = 3%
Se sienten únicos	-	1 = 4%	1 = 1%
Son machistas	-	1 = 4%	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>17 = 32%</i>	<i>14 = 52%</i>	<i>31 = 41%</i>
Ahora son más vigilados	1 = 2%	-	1 = 1%
Tienen todo para salir adelante/para sobresalir	2 = 4%	-	2 = 3%
Tienen más libertad	4 = 8%	3 = 11%	7 = 9%
Toman sus decisiones	1 = 2%	-	1 = 1%
Salen a pasear a la calle	1 = 2%	-	1 = 1%
Hacen lo que está de moda	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Hay más diversiones	1 = 2%	-	1 = 1%
Están más informados	-	1 = 4%	1 = 1%
Son más aventados	1 = 2%	1 = 4%	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>12 = 24%</i>	<i>6 = 23%</i>	<i>17 = 21%</i>

Intervienen, de forma destacada: el poder del adulto que clasifica, la reivindicación del valor de la tradición, los estereotipos que tienden a idealizar el pasado, lo mismo que la recepción de parte de los jóvenes de aquello que se les imputa negativamente sobre su forma de ser actual. Y eso trae como consecuencia que los jóvenes, al verse a sí mismos a la

CUADRO 16
COSAS BUENAS DE LOS JÓVENES DE HOY

<i>Característica</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Estudiamos/estudiar	18 = 35%	6 = 21%	24 = 30%
Ser responsable/tener obligaciones	4 = 8%	7 = 25%	11 = 14%
Tener trabajo/ser trabajador/ayudar	2 = 4%	9 = 32%	11 = 14%
Ayudamos a nuestros papás	2 = 4%	-	2 = 3%
<i>Subtotal</i>	<i>26 = 51%</i>	<i>22 = 78%</i>	<i>48 = 61%</i>
Ser calmado/tranquilo/no pleitista	4 = 8%	-	4 = 5%
Ser educado/amable/gentil	3 = 6%	3 = 11%	6 = 8%
Somos comprensivos/tolerantes	1 = 2%	3 = 11%	4 = 5%
Somos respetuosos/buena gente	4 = 8%	8 = 29%	12 = 15%
Sabemos comportarnos/respetamos reglas/obedecemos	5 = 10%	2 = 7%	7 = 9%
<i>Subtotal</i>	<i>17 = 34%</i>	<i>16 = 58%</i>	<i>33 = 42%</i>
Somos más despiertos/creativos/inteligentes/capacitados/nos expresamos mejor/tenemos más información/buenas ideas/tenemos más posibilidades	5 = 10%	7 = 25%	12 = 15%
Somos conscientes/independientes/pensamos en el futuro/sabemos lo que conviene	2 = 4%	2 = 7%	4 = 5%
Sabemos defendernos/expresar nuestras inconformidades	2 = 4%	-	2 = 3%
Tenemos libertad/decidimos libremente/somos libres	3 = 6%	1 = 4%	4 = 5%
Somos realistas	2 = 4%	-	2 = 3%
Somos honestos	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Soy intuitivo	1 = 2%	-	1 = 1%
Salir por nosotros mismos/luchar para salir adelante	3 = 6%	2 = 7%	5 = 6%
<i>Subtotal</i>	<i>19 = 38%</i>	<i>13 = 47%</i>	<i>32 = 40%</i>
Somos buena onda	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
Ser alegres/divertidos/podemos divertirnos/disfrutar la vida/vamos a fiestas/bailes/tener novio (a)/salimos	16 = 31%	11 = 39%	37 = 46%
Nos gusta la adrenalina	1 = 2%	-	1 = 1%
Tenemos buenos amigos/camaradas/ /sociables/solidaridad/ayudamos/nos ayudan	13 = 25%	5 = 18%	18 = 23%
<i>Subtotal</i>	<i>31 = 60%</i>	<i>18 = 64%</i>	<i>59 = 74%</i>
Nos gustan los deportes/jugamos futbol y beisbol	9 = 17%	-	9 = 11%
Somos ágiles/fuertes/activos	3 = 6%	1 = 4%	4 = 5%
No hay que fumar/ni beber	1 = 2%	-	1 = 1%
Son guapos	-	2 = 7%	2 = 3%
<i>Subtotal</i>	<i>13 = 25%</i>	<i>3 = 11%</i>	<i>16 = 20%</i>
NS/NC	1 = 2%	-	1 = 1%

CUADRO 17
COSAS MALAS DE LOS JÓVENES DE HOY

<i>Característica</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Ser adictos/viciosos	24 = 46%	18 = 64%	42 = 53%
Ser borrachos	7 = 13%	13 = 46%	20 = 25%
Fumar	8 = 15%	3 = 11%	11 = 14%
Estar en el narcotráfico/crimen organizado	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Suicidarse	1 = 2%	-	1 = 1%
Ser delincuente/robar/estar en una banda/ vandalismo/dañar a otros/malos hábitos	10 = 19%	6 = 21%	16 = 20%
Ser groseros/pleitista/insultar/ser irrespetuoso/violento/agredir	18 = 35%	11 = 39%	29 = 36%
Ser irresponsable/no medimos consecuencias/no pensamos antes de actuar/no nos cuidamos	9 = 17%	3 = 11%	12 = 15%
Ser terco/irritable/inquieto	3 = 6%	2 = 7%	5 = 6%
Ser rebelde/no hacer caso	4 = 8%	1 = 4%	5 = 6%
No obedecen/ser malo con los padres	-	2 = 7%	2 = 3%
Ser insensible	1 = 2%	-	1 = 1%
Tener, hacer/meterse en problemas	6 = 12%	4 = 14%	10 = 13%
Ser maleducado/	2 = 4%	-	2 = 3%
No trabajar/ser flojo	2 = 4%	4 = 14%	6 = 8%
No estudiar/dejar de estudiar	-	2 = 7%	2 = 3%
Tener malas amistades	1 = 2%	-	1 = 1%
No preocuparse por nada	1 = 2%	-	1 = 1%
Andar en la calle	-	1 = 4%	1 = 1%
Ser machista	-	1 = 4%	1 = 1%
No escuchan	-	1 = 4%	1 = 1%
Viven la vida como un objeto	-	1 = 4%	1 = 1%
Se portan mal	-	1 = 4%	1 = 1%
Son ambiciosos	-	1 = 4%	1 = 1%
Son ingenuos	-	1 = 4%	1 = 1%
No son románticos	-	1 = 4%	1 = 1%
Se visten mal	-	1 = 4%	1 = 1%
Buscan esposa y no la mantienen	-	1 = 4%	1 = 1%
No van a la milpa	-	1 = 4%	1 = 1%
NS/NC	1 = 2%	-	1 = 1%

luz de los estereotipos generados por los adultos, en un primer momento los reproducen, para después rebelarse y darse a sí mismos un valor superior al que le dan a los adultos.

Se trata de un proceso de reflexión, a través del cuestionario, en el que en primera instancia los estudiantes tienden a reproducir los estereotipos, para luego desmentirlos cuando personalizan la reflexión de cómo es cada uno de ellos. De esta forma, cuando se les pregunta a los muchachos cuáles eran las características de los jóvenes de antes, en comparación a los de hoy, tienden a reproducir el imaginario, hasta cierto punto idealizado, que los adultos les transmiten cuando hablan de los antiguos y de cómo eran ellos como jóvenes en el pasado: 70% de los estudiantes les atribuyen a los jóvenes de antes características positivas, como la de que eran disciplinados, tranquilos, responsables, trabajadores, serviciales, honestos, obedecían a sus padres, tenían valores, eran humildes y se divertían sanamente; y únicamente 10% los consideró en peores circunstancias que a los jóvenes actuales, al mencionar que aquéllos no tenían recursos, ni libertad, no podían pasear en la calle, y menos podían andar a la moda. Como se puede observar, son pocos (8%) los estudiantes que enuncian las diferencias entre los jóvenes del pasado y los actuales sin emitir un juicio de valor, y sólo 3% dice que son iguales.

Sin embargo, otra vez se activan los estereotipos ante la pregunta de cómo son los jóvenes de ahora, en comparación con los de ayer. Nuevamente 67% les atribuye a los jóvenes de hoy comportamientos negativos: 26% referidos a que son adictos, tienen vicios, fuman, beben alcohol, son pleitistas, actúan con libertinaje, son vándalos y se meten en problemas; y 41% referidos a formas de comportamiento, como que son “desmadrosos” e intranquilos, son rebeldes, desobedecen y hacen lo que quieren, le contestan mal a sus padres, son machistas, tercios y se sienten únicos.

En contraste con las respuestas anteriores, únicamente 21% de los muchachos y muchachas reivindicaron valores positivos para los jóvenes de hoy, entre los que destacan que tienen más libertad y toman sus propias decisiones (10 por ciento).

En esta lucha por los significados sociales, sin embargo, es interesante constatar cómo, al pedirle a los muchachos que enuncien las cosas buenas de los jóvenes de hoy, los estereotipos negativos se fracturan, se revierten, y son cambiados por rasgos positivos. Al verse a sí mismos,

entonces se autodefinen como jóvenes buena onda y alegres, que saben divertirse, tienen gusto por la adrenalina y saben tener buenos amigos y ser solidarios con ellos.

Señalan características positivas, que se consideran como derechos adquiridos, logrados por sus capacidades y su esfuerzo (74%). En las mujeres se asume, inclusive, el sentido de tener derecho a tener novio. Se suman a la sensación de conquista, rasgos asociados con nuevas capacidades, como ser más despiertos, creativos, inteligentes, estar mejor informados, poder expresarse mejor (en español), ser más realistas, honestos, independientes, tener más libertad, y poder salir adelante (40%). Otros valores importantes están asociados con la fuerza física, la agilidad, y la pasión por los deportes, en los hombres (20 por ciento).

Otro conjunto de características importantes que los jóvenes consideran tener, está relacionado con ir a la escuela (30%) y su capacidad de ser responsables, e inclusive trabajar y ayudar a sus padres (31 por ciento).

Todo lo anterior deja ver que en la actualidad existe un cambio de generación a generación para establecer el significado de ser joven. De allí la necesidad de explorar cómo se expresan las restricciones a los comportamientos de los jóvenes, y cómo expresan éstos su rebeldía y su batalla para adquirir nuevos derechos, y tomar el control de su vida y su futuro. ¿Pero qué piensan los estudiantes acerca del amor, el matrimonio y el noviazgo? Eso es lo que se verá a continuación.

EL AMOR, EL NOVIAZGO Y EL MATRIMONIO

Un primer dato interesante que surge del cuestionario es que si bien la mayoría de los jóvenes cree en el amor (92%), existe cierto número de ellos que no cree en él, porque lo asocian con el dolor y el desengaño. Es relevante, además, encontrar que hay personas que no piensan casarse (7), o que dudan en casarse (3), y que la mayoría de ellas sean mujeres (6).

Entre los argumentos para casarse destaca que ello es necesario para formar una familia y darle cariño a mi familia (45%); y ocupan un buen lugar aquellos que señalan lo bonito que es sentir el amor, la felicidad y estar con la pareja amada (36%). El 8% cree que es una ley, una necesidad de la vida, y el resto argumenta la soledad (1%) y la necesidad de apoyo (1%), entre otros.

Para los muchachos, los argumentos que señalaron para no casarse están: porque se disfruta más sin hijos, porque se sufre con el matrimo-

CUADRO 18
ARGUMENTOS PARA CASARSE O NO CASARSE

<i>Argumentos para casarse</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Para formar una familia/ Para darle cariño a mi familia	21 = 40%	15 = 54%	36 = 45%
Es maravilloso/bonito/chido/especial	8 = 13%	-	8 = 10%
Por amor/el amor es bello/sentir el amor	5 = 10%	7 = 25%	12 = 15%
Para relacionarte con alguien que se parece a ti/te gusta	3 = 6%	-	3 = 4%
Para ser feliz	2 = 4%	3 = 11%	5 = 6%
Para estar todo el tiempo con mi pareja /con quien amo	1 = 2%	1 = 4%	1 = 1%
Es mejor casarse que escaparse	1 = 2%	-	1 = 1%
No quiero estar solo	1 = 2%	-	1 = 1%
No me quiero quedar a vestir santos	1 = 2%	-	1 = 1%
Porque sí	1 = 2%	-	1 = 1%
Tiene que pasar/es la ley de la vida/una necesidad humana	3 = 6%	3 = 11%	6 = 8%
Porque se necesita quien te apoye	-	1 = 4%	1 = 1%
<i>Argumentos para posponer el matrimonio</i>			
Primero acabar estudios/triunfar/tener casa	6 = 12%	1 = 4%	7 = 9%
Quiero disfrutar la vida	-	1 = 4%	1 = 1%
Hasta que encuentre a la pareja adecuada	-	1 = 4%	1 = 1%
<i>Argumentos para no casarse</i>			
Se disfruta más sin hijos	1 = 2%	-	1 = 1%
Sufres mucho	1 = 2%	-	1 = 1%
Quiero ser libre	1 = 2%	-	1 = 1%
No existe la mujer de mis sueños	1 = 2%	-	1 = 1%
No quiero tener hijos ni separarme de mis padres	-	1 = 4%	1 = 1%
Los hombres son malos/no quiero que me maltraten	-	1 = 4%	1 = 1%
No contestó		2 = 7.1%	2 = 3%

CUADRO 19
LOS JÓVENES Y EL AMOR

	<i>Sí creen en el amor</i>	<i>No creen en el amor</i>	<i>No saben si creen en el amor</i>	<i>Total</i>
Hombres	49 = 94%	3 = 6%	-	52
Mujeres	25 = 89%	2 = 7%	1 = 4%	28
Total	74 = 93%	5 = 6%	1 = 1%	80

CUADRO 20
LOS JÓVENES Y EL MATRIMONIO

	<i>Sí van a casarse</i>	<i>Sí, pero hasta tener buena posición</i>	<i>No piensan casarse</i>	<i>No saben si quieren casarse</i>	<i>Total</i>
Hombres	40 = 77%	8 = 15%	4 = 86%	-	52
Mujeres	22 = 79%	-	3 = 11%	3 = 11%	28
Total	62 = 78%	8 = 10%	7 = 9%	3 = 4%	80

nio, porque no existe la mujer ideal, y porque quiero ser libre. Las muchachas mencionaron: no quiero tener hijos ni separarme de mis padres, y porque los hombres son malos y no quiero que me maltraten.

La asociación del amor y la felicidad por un lado, y del amor y el desengaño, por el otro, son los argumentos de fondo que los jóvenes señalan tanto para resaltar o negar la importancia del noviazgo, como para argumentar la importancia o no del matrimonio. Así vemos que para 84% de los muchachos y muchachas es importante el noviazgo,

CUADRO 21
¿ES IMPORTANTE EL NOVIAZGO?

	<i>Si es importante</i>	<i>No es importante</i>	<i>Tal vez es importante</i>	<i>Total</i>
Hombres	44 = 85%	7 = 13%	1 = 2%	52
Mujeres	23 = 82%	4 = 14%	1 = 4%	28
Total	67 = 84%	11 = 14%	2 = 3%	80

CUADRO 22
ARGUMENTOS SOBRE LA IMPORTANCIA DEL NOVIAZGO

<i>Si importa el noviazgo</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Para conocer a tu pareja	18 = 35%	17 = 61%	35 = 44%
Para conocerse cada uno a sí mismo/ para madurar/ser responsable	3 = 6%	-	4 = 5%
Es aprender a socializar/a relacionarnos	2 = 4%	-	2 = 3%
<i>Subtotal</i>	<i>23 = 44%</i>	<i>17 = 61%</i>	<i>41 = 51%</i>
Para tener alguien que te comprenda/ te apoye/ te de consejos/ te quiera	6 = 12%	1 = 4%	7 = 9%
Es tener una amiga junto a ti	1 = 2%	-	1 = 1%
Para tener con quien llevarse	1 = 2%	-	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>8 = 15%</i>	<i>1 = 4%</i>	<i>9 = 11%</i>
Para experimentar nuevos sentimientos/ tener experiencia	5 = 10%	-	5 = 6%
Para querer/amar a la persona que te gusta	2 = 4%	-	2 = 3%
Es el comienzo del enamoramiento/ para encontrar el amor/ es ir rumbo a la felicidad	3 = 6%	2 = 7%	5 = 6%
Para aprender a confiar	-	1 = 4%	1 = 1%
Es bonito/así disfrutas la vida	2 = 4%	2 = 7%	4 = 5%
<i>Subtotal</i>	<i>12 = 24%</i>	<i>5 = 18%</i>	<i>17 = 21%</i>
Es una fase en la vida	3 = 6%	-	3 = 4%
Para no aburrirte	1 = 2%	-	1 = 1%
Es el camino hacia el compromiso	1 = 2%	-	1 = 1%

pero para 14% no lo es; mientras que dos% de ellos no están seguros de que sea importante.

Los argumentos sobre la importancia del noviazgo son muchos, pero predominan el que marca la necesidad de conocer a la pareja, conocerse a uno mismo y aprender a socializar y relacionarse (51%), aunque entre las mujeres (61%) es mayor el número de quienes piensan así que entre los hombres (44%). Le siguen los argumentos que tienen que ver con el amor, la comprensión y la felicidad (21%), y aquí es ligeramente mayor el porcentaje de los hombres que opinaron así que el de las mujeres; y le sigue después el que señala la necesidad de “tener alguien”: “que me comprenda”, “me apoye” y “me quiera” (11%), y aquí sí es significativamente mayor el número de hombres con esta opinión (15%) que entre las mujeres (3%). Sólo tres muchachos mencionaron que es una fase de la vida; y uno que es un camino hacia el compromiso (matrimonial).

Únicamente 11 estudiantes mencionaron que el noviazgo no es importante (7 hombres y 4 mujeres), los argumentos esgrimidos son variados y ninguno alcanza a ser mayoritario. Destaca sin embargo que entre los hombres tenga mayor peso el argumento de “que distrae de los estudios”, mientras que las mujeres orientaron su respuesta hacia el poco compromiso que hay en la actualidad: “los novios ahora se dejan” y “las chicas se embarazan y mueren”.

La importancia del amor como proyecto de noviazgo o matrimonio se advierte también en la prioridad que los jóvenes le dan a este senti-

CUADRO 23
ARGUMENTOS POR LOS CUALES NO IMPORTA EL NOVIAZGO

<i>No importa el noviazgo</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
No todas las mujeres son buenas personas	1 = 2%	-	1 = 1%
No te hablan con la verdad	1 = 2%	-	1 = 1%
Te distrae de los estudios/te perjudica	3 = 6%	-	3 = 4%
La novia es para divertirse	1 = 2%	-	1 = 1%
Aún somos jóvenes	1 = 2%	-	1 = 1%
Son locuras	1 = 2%	-	1 = 1%
No es básico/da lo mismo	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Porque los novios de ahora después se dejan	-	2 = 7%	2 = 3%
Porque las chicas se embarazan y mueren	-	1 = 4%	1 = 1%

CUADRO 24
¿QUÉ BUSCAS EN TU PAREJA?

<i>Cualidades de la relación</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Seguridad/confianza/armonía	3 = 6%	7 = 25%	10 = 13%
Que haya similitudes entre los dos	1 = 2%	-	1 = 1%
Comunicación	1 = 2%	-	1 = 1%
Que me apoye	-	6 = 21%	6 = 8%
Que me acompañe	1 = 2%	-	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>6 = 12%</i>	<i>13 = 46%</i>	<i>19 = 24%</i>
Diversión	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
Que haya amor	15 = 29%	10 = 36%	25 = 31%
Que me quiera/que me ame	9 = 17%	7 = 24%	16 = 20%
Que haya cariño, ternura	8 = 15%	-	8 = 10%
Que seamos felices/felicidad	6 = 12%	-	6 = 8%
Que nos queramos/ entendamos/nos llevemos bien	10 = 19%	1 = 3.5%	11 = 14%
<i>Subtotal</i>	<i>50 = 96%</i>	<i>19 = 68%</i>	<i>69 = 87%</i>
Formar una familia	1 = 2%	-	1 = 1%
Que sea fiel/que no me engañe	6 = 12%	8 = 29%	14 = 18%
Pasión/Química	2 = 4%	-	2 = 3%
Que me acepte por lo que soy	2 = 4%	-	2 = 3%
Que me trate bien/que no me lastime	2 = 4%	-	2 = 3%
Que me respete y valore como soy/y mis decisiones	7 = 13%	4 = 14%	11 = 14%
Que me preste atención/ que comprenda	2 = 4%	-	2 = 3%
<i>Subtotal</i>	<i>22 = 43%</i>	<i>12 = 43%</i>	<i>34 = 43%</i>
<i>Cualidades en la pareja</i>			
Que sea amorosa/cariñosa	1 = 2%	13 = 46%	14 = 18%
Que sea amistosa/amable/ amigable/buena onda/ simpática	9 = 17%	-	9 = 11%
Que sea comprensiva/amigable	2 = 4%	9 = 32%	11 = 14%
Que sea romántico/detallista/tierno/paciente	-	6 = 21%	6 = 8%
<i>Subtotal</i>	<i>12 = 23%</i>	<i>28 = 100%</i>	<i>40 = 51%</i>
Que sea honesta/sinceridad/que no mienta	8 = 15%	7 = 25%	15 = 19%
Que sea buena	4 = 8%	-	4 = 5%
Que se dé a respetar	1 = 2%	-	1 = 1%
Que no sea celosa	1 = 2%	-	1 = 1%
Que sea especial	1 = 2%	-	1 = 1%
Que sea sensible	2 = 4%	-	2 = 3%
Que sea bonita/hermosa	5 = 10%	1 = 4%	6 = 8%
<i>Subtotal</i>	<i>22 = 43%</i>	<i>8 = 28%</i>	<i>30 = 38%</i>
Que sea inteligente	3 = 6%	-	3 = 4%
Que sea un poco inteligente	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Que sea sencilla/ Sin ambiciones	2 = 4%	-	2 = 3%
Sin complicaciones	1 = 2%	-	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>7 = 14%</i>	<i>1 = 4%</i>	<i>8 = 11%</i>
Que trabaje bien en casa	1 = 2%	-	1 = 1%
Que sea responsable/que trabaje	-	3 = 11%	3 = 4%

miento cuando indican lo que buscan en la pareja, y mencionan que es fundamental que en la relación haya amor y la felicidad (83%), con los complementos de seguridad, confianza, comunicación y apoyo (24%). Y el amor vuelve a aparecer cuando los jóvenes enumeran las cualidades que esperan de su pareja. Entre las cualidades relevantes se señalaron: que sea amorosa, cariñosa, amigable y detallista (48%). Valor que en las mujeres alcanza al 100% de las muchachas entrevistadas.

Por otra parte, entre los aspectos que los muchachos y las muchachas comparten y que no están dispuestos a aceptar destacan ciertas características o situaciones: que haya infidelidad (63%), con la diferencia de que entre las muchachas este porcentaje llegó a 75%, mientras que entre

CUADRO 25
¿QUÉ NO ACEPTARÍAS EN TU PAREJA?

<i>Actitud/acción</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Que me sea infiel/traicione/me engañe	39 = 75%	11 = 39%	50 = 63%
Que me oculte cosas/me mienta	7 = 14%	9 = 32%	16 = 20%
Incomprensión/insensibilidad	2 = 4%	-	2 = 3%
Que no me quiera/que me rechace/que me ignore	3 = 6%	2 = 7%	5 = 6%
Que se drogue/sea adicta/adicto	4 = 8%	2 = 7%	6 = 8%
Que fume	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Que decida por mí /que no respete mis decisiones/ me controle	5 = 10%	2 = 7%	7 = 9%
Que tome/sea alcohólico	-	6 = 21%	6 = 8%
Que tenga hijos con otra	-	1 = 4%	1 = 1%
Que me maltrate/me insulte/me pegue/que abuse de mí/me trate como objeto/que sea violento/de mal carácter/grosero/rencoroso	-	14 = 49%	14 = 19%
Que no trabaje/sea un vago/un flojo/irresponsable	-	4 = 14%	4 = 5%
Tener problemas con su familia/que hable mal de mi familia	-	2 = 8%	2 = 2%
Que sea chantajista/pesada/ mala gente	4 = 8%	-	4 = 5%
Que me reclame/que sea celosa	5 = 10%	-	5 = 6%
Que peleemos todo el tiempo	2 = 4%	-	2 = 3%
Que sea tacaña/que no comparta/ambiciosa	3 = 6%	-	3 = 4%
Que ande fuera de su casa todo el tiempo/en el parque/que ande con puros hombres/que ande chismeando en las calles	4 = 8%	-	4 = 5%
Que use falditas	1 = 2%	-	1 = 1%
Que se lleve con una persona que a mí me caiga mal	1 = 2%	-	1 = 1%

CUADRO 26
¿QUÉ PIENSAS DE QUE LOS PAPÁS DECIDAN
SOBRE TU PAREJA?

	<i>No es correcto/ es malo/no se vale</i>	<i>Sí es correcto</i>	<i>Que tiene cosas buenas y malas</i>	<i>Total</i>
Hombres*	48 = 92%	2 = 4%	1 = 2%	52
Mujeres	20 = 71%	7 = 25%	1 = 4%	28
Total	68 = 85%	9 = 11%	2 = 3%	80

* Una persona no contestó.

CUADRO 27
ARGUMENTOS

<i>Argumentos en contra de que los padres decidan sobre tu pareja</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Es una tontería	2 = 4%	-	2 = 3%
Ellos no deben decidir mi vida/ yo debo decidir junto con mi pareja	21 = 40%	7 = 25%	28 = 35%
Ellos no son los que van a vivir juntos/ los que se van a casar	2 = 4%	6 = 21%	8 = 10%
Ellos no la conocen/no saben de la persona correcta/la amada/se pueden equivocar	7 = 13%	1 = 4%	8 = 10%
Cada quien su gusto/debes escoger a tu gusto/ es tu amor	10 = 19%	-	10 = 13%
No dejan que los hijos se independicen	1 = 2%	-	1 = 1%
El hijo va a tener problemas/ se va a divorciar/ va a haber pleitos/infelicidad	3 = 6%	7 = 25%	10 = 12%
Es injusto	3 = 6%	3 = 11%	6 = 8%
No tienen derecho/es mi derecho escoger/ no se deben meter	2 = 4%	2 = 7%	4 = 5%
No saben de mi pensamiento/no conocen mi corazón	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Nos pueden aconsejar, pero no obligar	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
Nunca me ha pasado	1 = 2%	-	1 = 1%
Ellos desde ahora respetan mi decisión		1 = 4%	1 = 1%
Ellos ya vivieron/que nos dejen vivir	-	2 = 7%	2 = 3%
<i>Argumentos a favor de que intervengan los papás</i>			
Es porque se preocupan por los hijos, son responsables	2 = 4%	2 = 7%	4 = 5%
Está bien, porque ellos ya vivieron y saben de la vida	-	5 = 18%	5 = 6%
NS/NC	1 = 2%	-	1 = 1%

los hombres llegó únicamente a 39%; que se oculten cosas o se mienta (20%), nuevamente con 32% de ellas y 14% de ellos; que se pretenda controlar al otro y que no respeten las decisiones de la pareja (9%); que haya rechazo (6%); que la pareja sea adicta (6%); que haya incompreensión e insensibilidad de parte de la pareja (3%) y que ésta fume (3 por ciento).

En cambio, fueron respuestas exclusivas de las muchachas las siguientes actitudes y acciones que no están dispuestas a aceptar: el maltrato (49%); que sea alcohólico (21%); que no trabaje y sea irresponsable (14%); que tenga problemas con la familia de ésta (8%); y que tenga hijos con otra (4 por ciento).

Por otra parte, las actitudes y acciones que no están dispuestos a aceptar los muchachos son: que sea celosa y reclame (10%); que sea chantajista y mala gente (8%); que ande en la calle, tenga sólo amigos hombres (8%); que peleen todo el tiempo (4%); que use falditas cortas (2%) y que trate a personas que a él le caen mal (2 por ciento).

Uno de los aspectos que marcan diferencias sustantivas con las generaciones anteriores es la convicción de que los padres no deben ser quienes decidan sobre la elección de la pareja para el matrimonio.

Y si bien es cierto que este proceso de reivindicar el derecho de los muchachos y muchachas a la autoelección de la pareja ya se venía dando desde la generación de los padres de los estudiantes, ahora alcanza a un número significativo de jóvenes: 92% entre ellos y 71% entre ellas; aunque también existen algunos que consideran que es correcto que los padres decidan, porque eso tiene cosas buenas: 6% de los muchachos opinó de esa manera, y 29% de las muchachas. Los argumentos a favor se basan en reconocer la experiencia que tienen los adultos “porque ellos ya vivieron”; mientras que los que apoyan la opinión contraria tienen la convicción de que son los involucrados quienes tienen los conocimientos para elegir y decidir, además de que son los que vivirán las consecuencias de la elección de la pareja.

Esa capacidad para decidir por sí mismos se expresa entre los jóvenes también a partir de explorar sus expectativas sobre lo que será su hogar, y si vivirán o no con alguno de los padres mientras se asientan y consiguen recursos para asumir su vida económica con independencia. Y como puede verse, 90% considera que al casarse vivirá aparte con su pareja: 88% de ellos y 93% de ellas.

Es interesante que sólo dos muchachas opinaron en sentido contrario, una al señalar que viviría con sus padres y la otra con sus suegros. Aquí cabe recordar que en Yaxcabá es común que las esposas sean vigiladas estrechamente por sus suegras, lo que en ocasiones tensa las relaciones familiares.

CUADRO 28
AL CASARTE ¿VIVIRÁS CON...?

Sexo	Con mis papás	Con mis suegros	Aparte con mi pareja	NS/NC	Total
Hombres	-	5 = 10%	46 = 88%	1 = 12%	52
Mujeres	1 = 4%	1 = 4%	26 = 93%	-	28
Total	1 = 1%	6 = 8%	72 = 90%	1 = 1%	80

Cabe aclarar que de los 5 muchachos que dijeron que vivirán con sus suegros, 3 son de familias milperas y hablan maya, y 2 no hablan maya. Respecto a las 2 muchachas que no mencionaron que vivirán a solas con su pareja, la que dijo que viviría con sus suegros proviene de una familia en la que se habla maya y español, pero que no hace milpa; mientras que la que dijo que viviría con sus papás, en su familia se habla maya y español y también es milpera.

Como puede verse, en este rubro tampoco se encontraron diferencias significativas que provengan del origen de las familias, es decir si tienen apellidos mayas o españoles, si hablan o no maya o si hacen o no milpa.

EXPECTATIVAS DE FUTURO ENTRE LOS BACHILLERES

Uno de los aspectos relevantes para conocer cómo imaginan su futuro estos jóvenes es el relativo a la lenguas que enseñarán a sus hijos, en qué esperan trabajar y en qué lugar residirán.

El rubro de lenguas es interesante porque deja ver la importancia que se le está dando al español, el maya y el inglés. Así que 33% piensa que únicamente le enseñará español a sus hijos, 14% les enseñará español e inglés y 10% les enseñará las tres lenguas. Mientras que alrededor de una tercera parte considera que sí le enseñará el maya a sus hijos: 31% junto con el español, y 6% sólo el maya; esta última referencia es poco

probable, por lo que tal respuesta deberá interpretarse más que como expectativa real, como un posicionamiento respecto a la importancia que le dan a esta lengua.

CUADRO 29
A MIS HIJOS LES ENSEÑARÉ

Sexo	Maya y español	Sólo español	Sólo maya	Español e inglés	Maya, español e inglés	Total
Hombres	17 = 33%	19 = 37%	2 = 4%	9 = 17%	-	52
Mujeres	8 = 29%	7 = 25%	3 = 11%	2 = 7%	8 = 29%	28
Total	25 = 31%	26 = 33%	5 = 6%	11 = 14%	8 = 10%	80

Al analizar las respuestas para conocer desde dónde están opinando los estudiantes, se encontró que de los 14 estudiantes hombres que hablan maya, y son de familias milperas, 8 enseñarán maya y español a sus hijos; en tanto que entre los 36 estudiantes que no hablan maya, 9 dijeron que sí le enseñarán maya a sus hijos y corresponden a familias en las que se habla maya y español, y de ellas 5 hacen milpa y sólo 3 no hacen milpa. Estas últimas ejemplificarán posiblemente casos de recuperación de la lengua maya.

De los 19 estudiantes hombres que enseñarán únicamente español a sus hijos, 13 vienen de familia donde se habla maya y español, y hacen milpa. De los 9 que enseñarán español e inglés, 7 son de familias que hablan maya y español, y de ellas 3 hacen milpa y 4 no. Estos 20 casos de familias que hablan maya y español ejemplifican la decisión de cambio y pérdida más radical de la lengua maya.

Entre las 8 estudiantes mujeres que enseñarán maya y español a sus hijos, 7 vienen de familias que hablan maya y español, y en una se habla sólo maya. Y de las 8 familias, en 7 casos las familias hacen milpa, y sólo en un caso no hace milpa.

De las 7 estudiantes mujeres que sólo les enseñarán español a sus hijos, en todas sus familias se habla maya y español. En 6 de ellas se hace milpa y en una no.

De las 2 estudiantes mujeres que les enseñarán español e inglés a sus hijos, en ambos casos sus familias hablan maya y español, y hacen milpa. Y de las 8 estudiantes mujeres que enseñarán maya, español e inglés, en 6

CUADRO 30
¿QUÉ ESPERAS DEL FUTURO?

<i>Deseo/esperanza</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Ser alguien importante en la vida/en el mundo/ ser alguien	3 = 6%	6 = 21%	9 = 11%
Tener éxito/fama	2 = 4%	-	2 = 3%
No fracasar	-	1 = 4%	1 = 1%
Tener un negocio	1 = 2%	-	1 = 1%
Irme a Estados Unidos	1 = 2%	-	1 = 1%
Tener dinero/buena situación económica/ que no me falte nada	4 = 8%	-	4 = 5%
Tener una buena profesión/hacer una carrera	9 = 17%	6 = 21%	15 = 29%
Terminar el Cobay	1 = 2%	-	1 = 1%
Superarme laboralmente/tener un buen trabajo	15 = 29%	4 = 14%	19 = 24%
Tener casa	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
No depender de mis padres	-	1 = 4%	1 = 1%
Tener una buena vida/que me vaya bien/tener una mejor vida/cumplir mis metas/mis sueños	6 = 12%	5 = 18%	11 = 14%
<i>Subtotal</i>	<i>44 = 86%</i>	<i>24 = 86%</i>	<i>69 = 86%</i>
Ser mejor persona/alguien de bien/expresarme como persona	5 = 10%	-	5 = 6%
Que haya mejor relación/amistad entre las personas	2 = 4%	-	2 = 3%
Vivir tranquilo	2 = 4%	-	2 = 3%
Ser feliz	1 = 2%	4 = 14%	5 = 6%
Mejorar mi forma de ser	2 = 4%	-	2 = 3%
Vivir en libertad	-	1 = 4%	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>12 = 23%</i>	<i>5 = 18%</i>	<i>17 = 22%</i>
Que haya mejores oportunidades de crecimiento	1 = 1%	-	1 = 1%
Casarme/tener hijos/una familia/estar con mi familia	12 = 23%	4 = 14%	16 = 20%
Ayudar a mis padres/a la gente	2 = 4%	-	2 = 3%
Ayudar a mi familia	-	1 = 4%	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>15 = 29%</i>	<i>5 = 18%</i>	<i>19 = 24%</i>
Que no hay tanta crisis/matanzas	3 = 6%	-	3 = 4%
Que los jóvenes no se droguen/estudien/hagan profesión	2 = 4%	-	2 = 3%
Que no haya tanta contaminación/que el mundo sea mejor/más sano/que haya amor/seguridad/ sin maldad/que todo mejore	1 = 2%	7 = 25%	8 = 10%
Será peor, será más incontrolable	1 = 2%	-	1 = 1%
NS/NC	-	-	0

casos vienen de familias en que se habla maya y español, en una sólo español, en otra sólo maya. En 7 casos la familia hace milpa, y sólo en uno no.

Como puede advertirse, en esta respuesta no es posible establecer una correlación directa entre la lengua que se habla en la familia del estudiante y las lenguas que éstos dicen que enseñarán a sus hijos; y tampoco entre esto último y si se trata de familias milperas o no. Lo que significa que son multidimensionales los factores que inciden en ese tipo de decisiones: influencia de la educación nacional, de los medios de comunicación masivos, el descrédito de lo que significa ser de origen maya, y la inferiorización de la lengua maya, entre otros.

Al preguntar sobre qué esperan estos jóvenes del futuro, es sorprendente que 86% responda con proyectos y expectativas de carácter individual y marcadas por la concepción de éxito y bienestar económico, asociado al hecho de tener una buena profesión y por ende conseguir un buen trabajo (42%). Llamam, además, la atención las nociones de “cumplir metas y sueños” (14%), que junto a las de llegar a “ser alguien”, “ser alguien importante” y “tener éxito” (14%), marcan un tipo de expectativas antes inexistentes.

Sobre todo para el caso de las muchachas, para quienes la tradición marca sólo el futuro del matrimonio y ser buena esposa y madre, es interesante que 75% asocie su futuro con ser alguien importante (21%), tener una buena profesión (21%), superarse laboralmente (14%) y tener una buena vida, cumpliendo metas y sueños (18%); en contraposición al bajo porcentaje de ellas (14%) que marcaron el matrimonio como la principal expectativa para el futuro.

Es cierto que en esta pregunta se permitieron respuestas múltiples, por lo que un estudiante podía enumerar varias expectativas, de modo que casarse no excluye su articulación con otras expectativas, pero aun así, únicamente 4 muchachas señalaron explícitamente la opción de casarse como expectativa de vida.

En el caso de los muchachos se contestó casarse y formar una familia en 23% de los casos; un bajo porcentaje también, si pensamos que hasta hace 15 años era la más común, junto al compromiso de apoyar tanto a la familia propia como a la de la esposa. En esta ocasión, los que respondieron que ayudarían a su familia fue sólo 4%. Ocuparon un sitio importante también aquellos que vislumbraron en el horizonte mejorar su persona, sus relaciones, vivir tranquilos, libres y felices (21%).

CUADRO 31
DE ADULTO TRABAJARÉ DE...

Actividad/profesiones	Hombres	Mujeres	Total
Químico	1 = 2%	-	1 = 1%
Doctor	8 = 15%	-	8 = 10%
Abogado	1 = 2%	-	1 = 1%
Ingeniero	2 = 4%	-	2 = 3%
Arquitecta	-	1 = 4%	1 = 1%
Licenciado/abogado	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
Contador	1 = 2%	-	1 = 1.2%
Profesionista	1 = 2%	-	1 = 1.2%
Aerógrafo	1 = 2%	-	1 = 1.2%
Maestro	3 = 6%	9 = 32.1%	12 = 15%
Gerente/administrador	5 = 10%	-	5 = 6.3%
En una empresa	2 = 4%	-	2 = 2.5%
Empresaria	-	2 = 7.1%	2 = 2.5%
De enfermera	-	1 = 3.5%	1 = 1.2%
<i>Subtotal</i>	<i>26 = 50%</i>	<i>15 = 54%</i>	<i>41 = 51%</i>
<i>Oficios/técnicos</i>			
En hotel	1 = 2%	-	1 = 1%
Chef	3 = 5%	1 = 4%	4 = 5%
De guía de turistas	-	3 = 11%	3 = 4%
Mesero	1 = 2%	-	1 = 1%
Soldado	1 = 2%	-	1 = 1%
Mecánico	2 = 4%	-	2 = 3%
Panadero	1 = 2%	-	1 = 1%
Futbolista	1 = 2%	-	1 = 1%
Chofer	1 = 2%	-	1 = 1%
Seguridad de joyas	1 = 2%	-	1 = 1%
Secretario/secretaria	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
De lo que sea/donde se pueda	5 = 10%	2 = 7%	7 = 9%
En lo que Dios diga	1 = 2%	-	1 = 1%
<i>Subtotal</i>	<i>19 = 36%</i>	<i>7 = 25%</i>	<i>26 = 32%</i>
<i>En el campo/pueblo</i>			
Apicultor*	1 = 2%	-	1 = 1%
De ama de casa	-	2 = 7%	2 = 3%
No sabe todavía	6 = 12%	1 = 4%	7 = 9%
NC	-	3 = 10%	3 = 4%
Total	52	28	80

* Es de una familia maya-hablante y milpera, y él habla maya.

CUADRO 32
DE ADULTO VIVIRÉ EN...

	Hombres	Mujeres	Total
Holanda	1 = 2%	-	1 = 1%
En mi pueblo (Libre Unión, Yaxcabá, Kankabzonot)	10 = 19%	2 = 7%	12 = 15%
Playa del Carmen	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
Cancún	7 = 13%	4 = 14%	11 = 14%
Mérida	1 = 2%	3 = 11%	4 = 5%
Chomayil	-	1 = 4%	1 = 1%
Cozumel	2 = 4%	-	2 = 3%
Campeche	1 = 2%	-	1 = 1%
Veracruz	1 = 2%	-	1 = 1%
Ciudad de México	1 = 2%	-	1 = 1%
Monterrey	-	1 = 4%	1 = 1%
Yucatán	1 = 2%	-	1 = 1%
En otro lugar	2 = 4%	-	2 = 3%
En una ciudad	2 = 4%	2 = 7%	4 = 5%
En una buena casa	14 = 27%	6 = 21%	20 = 25%
En un lugar cómodo	2 = 4%	4 = 14%	6 = 8%
Con mucho dinero	1 = 2%	-	1 = 1%
Donde lo decida con mi pareja	-	1 = 4%	1 = 1%
Donde Dios quiera	1 = 2%	-	1 = 1%
En donde haya trabajo	1 = 2%	-	1 = 1%
No sé todavía	-	1 = 4%	1 = 1%
NC	2 = 4%	2 = 7%	4 = 5%
Total	52	28	80

Es decir, otra opción de futuro que ve primero por la persona individual, en sí misma, y no como grupo familiar. Los muchachos que ven en el matrimonio y en la vida familiar el futuro inmediato son sólo 24%. Otras respuestas que son ilustrativas de la creciente conectividad de los jóvenes de Yaxcabá con el mundo es la respuesta que dieron sobre la expectativa de que en el mundo no haya contaminación, inseguridad y violencia (10 por ciento).

De acuerdo con la expectativa de tener un buen trabajo y un buen salario, son las respuestas que los muchachos dieron al contestar en qué trabajarían al ser adultos. El 51% mencionó una profesión, 33%

un oficio técnico, y entre los hombres sólo uno dijo que se dedicará a tareas del campo, en específico a la apicultura. Se trata de un muchacho que proviene de una familia maya hablante y milpera, y él mismo habla maya.

Sin embargo, cabe señalar que no mencionó la milpa, sino la apicultura, que es una actividad comercial, con la que se gana buen dinero. En el caso de las muchachas sólo dos mencionaron su deseo de ser amas de casa, y muchas de ellas, 32%, piensa dedicarse al magisterio. Entre los chicos 6% dijo querer ser maestro, 15 % doctor en medicina, y 10% gerente o administrador de una empresa, o simplemente trabajar en una empresa (4%). La mayoría de los muchachos dijo querer trabajar en donde se pueda (10%). En este marco de expectativas es interesante ver cómo cobran vigencia los trabajos asociados con el turismo, como ser chef o ser guía de turistas. Muchas actividades mencionadas no es posible ejercerlas localmente, por lo que la expectativa de trabajo está asociada con salir de Yaxcabá, de modo que sólo 19% de los hombres mencionaron explícitamente que se quedarán a vivir en su pueblo. Entre las mujeres sorpresivamente sólo 10% proyecta quedarse a vivir en su pueblo, con lo que se pone en duda el estereotipo de que son ellas, las mujeres, las más arraigadas al lugar de origen.

En esta zona los lugares lógicos para buscar empleo son las ciudades y las playas de la Riviera Maya, en donde hay hoteles y se construyen complejos turísticos y zonas habitacionales, como Mérida, Valladolid, Cancún y Playa del Carmen. Y casi es inexistente aún la inmigración hacia Estados Unidos u otros países, como sucede ya en otros lugares de la península, sobre todo de la zona del sur y en lo que fue la zona henequenera.

Y si bien es cierto que se habla aquí de expectativas, y no de opciones reales, las respuestas permiten explorar el imaginario de los jóvenes de hoy. Otra cosa sucederá cuando estos jóvenes se encuentren ante las restricciones de empleo y otros elementos derivados de su condición étnica y social, cuando serán desplazados o discriminados por su apellido, por su forma de hablar, por su fenotipo así como por su bajo nivel educativo.

Un aspecto interesante que tiene relación con las expectativas de los estudiantes es lo que les gustaría cambiar de su entorno; y no porque se pretenda que decir que en efecto, ellos van a hacer algo para transfor-

CUADRO 33
YO CAMBIARÍA DE MI FAMILIA...

<i>Aspecto</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Que no tome mi papá/mis hermanos	3 = 6%	-	3 = 4%
Que haya más confianza/más comunicación	5 = 10%	1 = 4%	6 = 8%
Qué estemos unidos/más convivencia	9 = 17%	-	9 = 10%
La actitud, el carácter de mis padres/ que no sean criticones	3 = 6%	2 = 7%	5 = 6%
La actitud de mis padres y hermanos	-	3 = 11%	3 = 4%
Los problemas/las angustias	-	2 = 7%	2 = 3%
Que sean honestos	-	1 = 4%	1 = 1%
Que haya respeto	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
Que me comprendan	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
La economía familiar/prosperidad	1 = 2%	2 = 7%	3 = 4%
Mejorar la casa	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Que seamos felices	-	2 = 7%	2 = 3%
Todo	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%
Nada/todo está bien	22 = 42%	9 = 33%	31 = 39%
NS/NC	4 = 7%	1 = 4%	5 = 6%
Total	52	28	80

marlo, sino en la medida en que expresa aquellas aspectos que les molestan y preocupan.

Respecto al entorno familiar, aquellos que consideraron que no hay que cambiar nada porque todo está bien, fueron, para el caso de las muchachas, 33%, mientras que entre los muchachos fue 42 por ciento.

Lo anterior llama la atención, dadas las tensiones que enfrentan continuamente con sus padres. Entre las cosas que sí les gustaría que se modificaran, ellas mencionaron principalmente que hubiera cambios en las actitudes de los padres (7%) y de los padres y hermanos (11%); en tanto que los muchachos consideraron que debería haber más confianza y comunicación (10%) y que hubiera más unidad para mejorar la convivencia (17 por ciento).

Respecto de los amigos, 24% de ellos opinó que no hay que cambiar nada, frente a 7% de ellas. Sin embargo también fueron importantes las respuestas de aquello que sí querrían cambiar de sus amigos. Los estudiantes varones le dieron prioridad a que no tengan vicios y que dejen las adicciones (9%), a que sean respetuosos, no groseros (9%), y

CUADRO 34
YO CAMBIARÍA DE MIS AMIGOS...

Aspecto	Hombres	Mujeres	Total
Que no sean malos	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Que sean respetuosos/ no groseros	5 = 9%	9 = 32%	14 = 18%
Su conducta/no sean idiotas/no hagan problemas	5 = 9%	5 = 18%	10 = 13%
Que sean responsables/hagan sus tareas	3 = 6%	2 = 7%	5 = 6%
Que las señoritas se den a respetar	1 = 2%	-	1 = 1%
Que no peleemos mucho	1 = 2%	-	1 = 1%
Que haya confianza	2 = 4%	-	2 = 3%
Que nos llevemos bien	2 = 4%	-	2 = 3%
Que nos ayudemos/comprensión/comunicación	5 = 9%	3 = 11%	8 = 10%
Su forma de pensar	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Que no tengan vicios/que dejen las adicciones	5 = 9%	-	5 = 6%
Que sean sensibles	1 = 2%	-	1 = 1%
Vandalismo	1 = 2%	-	1 = 1%
Que dejen de pasear en la calle	-	1 = 4%	1 = 1%
Que no critiquen a otros	-	1 = 4%	1 = 1%
Que no se enojen rápido	-	1 = 4%	1 = 1%
Que no sean fresas	-	1 = 4%	1 = 1%
Todo	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Nada/todo está bien	12 = 24%	2 = 7%	14 = 17%
NS/NC	6 = 12%	-	6 = 7%
Total	52	28	80

a que no sean idiotas y no hagan problemas (9%); además de que señalan la importancia de que haya mejor comunicación y comprensión entre ellos (9 por ciento).

En el caso de las muchachas, le dieron prioridad también (aunque en mayor proporción que los muchachos) a que sean respetuosos, no groseros (32%), y que no sean idiotas y no hagan problemas (18%); además de que señalan la importancia de que haya mejor comunicación y comprensión entre ellas (11 por ciento).

Las ansias de cambio alcanzaron, sin embargo tanto a Yaxcabá como a sus lugares de vivienda y estudio, de modo que 10% mencionó que lo cambiaría todo de Yaxcabá, 23% que cambiaría su aspecto, mejorando

CUADRO 35
YO CAMBIARÍA DEL MUNDO...

Aspecto	Hombres	Mujeres	Total
Que no haya alcoholismo	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Que no haya delincuentes/robos	3 = 6%	-	3 = 4%
Que no haya maldad	2 = 4%	-	2 = 3%
Que no haya contaminación/basura	9 = 17%	3 = 11%	12 = 15%
Maltrato/abusos	-	2 = 7%	2 = 3%
Que nos ayudemos unos a otros/ todos necesitamos de todos	1 = 2%	2 = 7%	3 = 47%
<i>Subtotal</i>	16 = 31%	8 = 29%	24 = 30%
La forma de comunicarse con los demás	1 = 2%	-	1 = 1%
La forma de pensar de la gente	-	2 = 7%	2 = 3%
Que no haya clases sociales/haya equidad/iguales oportunidades	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
<i>Subtotal</i>	2 = 4%	3 = 11%	5 = 6%
Que no haya drogas/narcotráfico/secuestros	6 = 12%	11 = 39%	17 = 21%
Que no haya tráfico de armas	1 = 2%	-	1 = 1%
Que no haya guerras/vivir en paz	6 = 12%	1 = 4%	7 = 9%
Que no haya violencia/crímenes	1 = 2%	3 = 11%	4 = 5%
Que no haya crisis	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
El miedo/temor	1 = 2%	-	1 = 1%
Que no se gobierne por ambición	1 = 2%	-	1 = 1%
Que haya amor al prójimo	1 = 2%		1 = 1%
Que se respete la naturaleza/amor a la naturaleza	4 = 8%	-	4 = 5%
Que haya felicidad y paz	-	3 = 11%	3 = 4%
Que haya menos gente	1 = 2%	-	1 = 1%
Ajustarse al mundo	1 = 2%	-	1 = 1%
Que no haya dolor	1 = 2%	-	1 = 1%
Que no haya enfermedades peligrosas	1 = 2%	-	1 = 1%
Todo lo malo	1 = 2%	1 = 4%	2 = 3%
Todo	7 = 13%	2 = 7%	9 = 11%
Nada	8 = 15%	3 = 11%	11 = 14%
<i>Subtotal</i>	42 = 81 %	25 = 89%	67 = 84%
Que no haya güeyes	1 = 2%	-	
Que no importe la edad para entrar a los antros	1 = 2%	-	1 = 1%
NS/NC	2 = 4%	1 = 4%	3 = 4%

* Algunos estudiantes dieron más de una respuesta.

la carretera, el campo de fútbol, los servicios, 9% cambiaría a sus autoridades, 3% su tecnología, y 1% su pobreza.

En cambio, sobre todo las mujeres, se preocupan por cuestiones sociales y de comportamiento, y que ellas quisieran modificar: así el 32% menciona la necesidad de que no haya violencia, ni drogas, ni vandalismo para que se mejore la actitud, el comportamiento de los jóvenes. Únicamente 7% no cambiaría nada.

En el cuestionario sobre qué cambiarían del mundo, se combinan respuestas sobre lo que los aqueja en su lugar de origen y lo que ven en México, como país, y en el mundo global.

Forman parte de los deseos de cambio de la realidad local aquellas que se refieren al alcoholismo, la delincuencia, la maldad, la contaminación, la basura, el maltrato, y el deseo de que todos se ayuden (30%). Y posiblemente aquellas que mencionan el deseo de mejorar la forma de comunicación con los demás, la manera de pensar de la gente y que no haya clases sociales (6%). Otras en cambio son evidentemente más amplias, y los deseos trascienden la realidad local, aunque la involucran, y se extienden por realidades nacionales e internacionales. Es el caso de los deseos de que no haya narcotráfico, secuestros, tráfico de armas, guerras, crímenes, crisis, temor, dolor y enfermedades, entre otras (84 por ciento).

En todas ellas, se observa una evidente conexión con el mundo a través de los noticieros de televisión, la radio, y por supuesto la internet. Y sus respuestas contrastan con el testimonio del anciano que en 1979 se sorprendió de que la lengua maya no se hablara en todo el mundo.

CONTINUIDADES, CAMBIOS Y RESIGNIFICACIONES EN LA NOCIÓN DE SER JOVEN

Para analizar las permanencias, los cambios y las resignificaciones en las nociones empleadas para nombrar a los jóvenes, se presentan los cuadros siguientes, donde se sistematizan los elementos que configuran la representación social de ser joven, según la perspectiva tradicional, y se compara con los significados que le dan los jóvenes de hoy.

En el cuadro 36 es posible advertir las continuidades, los elementos resignificados, más aquellos que los jóvenes han incorporado y jerarquizado.

CUADRO 36 REPRESENTACIÓN SOCIAL DE SER JOVEN EN LOS MUCHACHOS

<i>Indicadores físicos</i>	<i>Concepción tradicional</i>	<i>Concepción de los jóvenes (continuidades/resignificación)</i>	<i>Concepción de los jóvenes (Innovación/apropiación)</i>
Se deja la niñez biológica		Se deja la niñez biológica (continuidad) Resignificación al asociarse con "cambios emocionales"	
Vigor corporal		Continuidad en vigor. Resignificación al agregar la salud como valor	
Cambio de voz		No se mencionó	
Pelo en el cuerpo/emplea a barbear		No se mencionó	
Vigor sexual		Implícito en vigor/energía	
Es gallardo, bello		Continuidad/ y resignificación al asociarse con deportes	
En edad de casarse/ de hacerse hombre		No se mencionó	
<i>Indicadores de comportamiento</i>			
Se deja la niñez social		Continuidad	
Muchacheras de burlas y risas, hay niñerías en su comportamiento		Resignificación, al asociarse con divertirse, disfrutar, gozar, ser feliz, salir con los amigos	
Está en transición		Resignificación: la transición es para aprender y "dedicarse a lo suyo". Etapa de disfrute, antes de ser responsable	
No se ha casado		Cierta continuidad	
Tiene conocimientos, pero ensaya bajo supervisión de los adultos		Resignificación: se aprende de los demás, pero para "valorarnos" y ser "mejor persona"	Se sobrevalora la capacidad de razonar para ser independiente. Para pensar lo que se quiere ser. Hay opción de decidir su ser y su vida
Todavía no es adulto		Resignificación, al darle valor positivo al hecho de no ser adulto	Ser independiente y poder hacer más cosas que los adultos/ tener más capacidades y más fuerza para realizar lo que quiere y ser libre y resolver problemas
<i>Prescripciones</i>			
Vigilancia sobre su sexualidad, pero con cierta permisividad (con viudas, mujeres solas y solteras)		Resignificación, al ampliar el ejercicio de la sexualidad con la pareja novia	Andar a la moda Edad como criterio definitorio Hacer barbaridades/ estar ansioso Sentirse joven/comportarse como joven
Acuerdo entre padres para el matrimonio/endogamia		Se rechazó en otras preguntas	Derecho a decidir por sí mismo
Trabaja en apoyo de la familia y bajo control del jefe familiar		Se abandonó por el esfuerzo individual: idea de progreso personal	Independencia para decidir ocupación y destino de los ingresos

zado, a partir de lo que observan, conocen, reproducen y adaptan, como producto de sus interacciones con otros ámbitos.

En un análisis inicial, de la comparación entre los elementos constitutivos de la representación social de ser joven según la perspectiva tradicional y los significados que le otorgan hoy los jóvenes, se advierte que permanece como característica central del ser joven la pertenencia a un grupo diferente al de los niños y al de los adultos, considerando, algunos, que la adultez llega con el matrimonio. Ejemplifica esto el conjunto de respuestas que dio un muchacho de 16 años, que tiene un apellido maya, que es monolingüe en español, aunque en su casa se habla maya y español. Para él ser joven “es una etapa de la vida donde ya dejas la niñez atrás y ahora te dedicas a lo tuyo”. Él se considera joven porque “ya tengo 16 años y ya estoy bastante grandecito para resolver mis problemas”. Según él, se empieza a ser joven “cuando tú mismo resuelves tus problemas. Y se deja [de ser] al momento que te casas”.

La diferencia que se encuentra entre los jóvenes de antes y los de ahora es que “los jóvenes de ahora tienen todo para salir adelante y los de antes no contaban con recursos”. Las cosas buenas que ve en los jóvenes de ahora es: “que ya tienen novia, tienen libertad suficiente, estudian”. Y las malas “que se drogan, forman vandalismo y toman alcohol”.

Permanecen, aunque resignificadas, otras características de la perspectiva tradicional de ser joven, como la que implica vivir una etapa transitoria (con la variación de ser un periodo para aprender y poder dedicarse a lo suyo, a ser él mismo); la de estar en una etapa de maduración (con cambios emocionales, además de los físicos); la de poseer características físicas que le dan fuerza y vigor (con el agregado de la salud, como valor propio de ser joven, al que se suma la aptitud y el gusto por los deportes); y la de exhibir ciertas formas de comportamiento asociadas con “niñerías”, como las risa y burlas (con la incorporación, como parte del ser joven, de saber divertirse, disfrutar, gozar, ser feliz y poder salir con los amigos).

Ejemplifican esta perspectiva las respuestas que dio un joven de 17 años, con un apellido maya, que es monolingüe en español, y en cuya casa se habla sólo español. Para él ser joven significa “prepararse para que cuando sea adulto pueda ser una mejor persona preparada”. Se considera joven “porque estoy en una etapa de cambios físicos y emocionales y además porque lo disfruto”. De acuerdo a su criterio se deja

de ser joven “cuando la persona ya comienza a madurar y es responsable”. Indica que la diferencia entre los jóvenes de ahora y los de antes radican “En su modo de vivir y ver las cosas”. Piensa que los jóvenes de ahora tienen cosas buenas como ser “Activos. Fuertes. Buena onda”. Como negativas: Ser “irresponsables. Flojos y groseros”. En la nueva concepción de ser joven se han agregado nuevas características, principalmente la edad como criterio definitorio de la juventud; y junto a ello el sentido de libertad e independencia (incluyendo la capacidad para mejorar económicamente), así como la fuerza y las cualidades para mejorar la vida respecto de la que tienen sus padres y familiares. Cobran importancia el poder decidir su vida personal y su forma de ser; el poder decidir sobre la sexualidad y escoger a su pareja; el sentimiento de ser mejores y con más educación y más información que sus padres; la posibilidad de hacer barbaridades; el andar a la moda, así como el sentimiento de ser joven y de actuar como un joven. Un ejemplo de la importancia que tiene la edad la señala un muchacho de 17 años, que es hablante de maya y español, que no tiene apellidos mayas, en cuya casa hablan maya y español, y que es católico. Él considera que ser joven “es algo bonito porque sólo una vez puedes ser joven”. Se considera joven porque “Todavía estoy en la juventud”. Para él se empieza a ser joven “cuando tengas 15 años”, y dejas de serlo “creo que a los 30 años”. La diferencia que percibe entre los jóvenes de antes y los de ahora es “que hoy los jóvenes salen a pasear en las noches y que antes no”. Entre las cosas malas de los jóvenes de hoy señala “que son borrachos, drogadictos y malandrines”. Las buenas: que “hay jóvenes que saben aprovechar las cosas estudiando”. Por su parte, un joven de 17 años, monolingüe en español, que no tiene ningún apellido maya, aunque en su casa se habla maya y español, y que no marcó ninguna religión, abunda en la libertad como elemento importante de la juventud. Para él ser joven significa que “Tenemos libertad”. Se considera joven “Porque pienso por mí mismo”. Según su criterio se empieza a ser joven “Cuando utilizas la libertad como libertinaje; dejas de ser joven cuando te casas y se te va la vida para tu familia”. Considera que la diferencia entre los jóvenes de antes y los de ahora es “La libertad que tenían antes y la que tienen ahora”. Identifica como cosas malas “las adicciones”, y como cosas buenas identifica “La libertad” de ahora.



Muchacha con uniforme escolar, Yaxcabá, 2010.
Foto: Maya Lorena.

Por lo que respecta a las opiniones de las muchachas estudiantes, en ellas se conserva también la idea tradicional de que los jóvenes son diferentes de los niños y de los adultos, y hay cierta continuidad en la concepción de que la adultez está asociada con el matrimonio; pero además se conserva la percepción de que lo joven se asocia con la belleza y la galanura. En ellas la entrada de la juventud se asocia, como en los muchachos, con cambios emocionales; pero más que hablar de sus cambios físicos, reconocen como característica de esta etapa la idea de vigor y fuerza, que en la concepción tradicional eran rasgos exclusivos de los varones. Así, una muchacha de 16 años, sin ningún apellido maya, pero hablante de maya y español, y que es testigo de Jehová, señala que para ella ser joven significa que “Tengo las fuerzas necesarias para lograr lo que yo quiero”. Ella se considera joven porque “apenas tengo 16 años y también porque todavía no he vivido todas las etapas de la vida”. Para ella se empieza a ser joven a los 15 años y se deja de serlo a los 40. Considera que los muchachos “de ahora mayormente hacen lo que quieren por ser mayor de edad, en cambio los de antes aunque fueran mayores de edad respetaban a sus padres”. Identifica como cosas buenas de los

jóvenes de hoy “que estudian, algunos son respetuosos y amables”, y como malas, que “son ambiciosos y adictos a las drogas”.

De acuerdo a la perspectiva tradicional, en las muchachas el énfasis en la juventud como etapa de aprendizaje hacia una condición hasta cierto punto independiente y responsable parece ser nueva, ya que no se encuentra en las caracterizaciones lingüísticas de ser joven en lengua maya. Para las muchachas contemporáneas, la transitoriedad que se explicita en las caracterizaciones actuales se asocia con su derecho a disfrutar la vida y con su capacidad para estudiar, divertirse, pasarla bien, ir a fiestas y salir con sus amigos. Comportamientos que saben que dejarán en el momento en que se casen, de allí que deban vivirlos pero dentro de ciertos límites de respetabilidad, para poder casarse. Así lo expresa en sus respuestas una muchacha de 15 años, que no tiene apellidos mayas, y que aunque en su casa se habla maya y español, ella habla sólo español y es católica. Ella dice que ser joven es “tener libertad de hacer las cosas limitadamente”. Ella se cree joven “porque todavía no me he casado y pasado a la otra etapa de mi vida”. Su criterio es “que se empieza a ser joven a los 15 años, y se deja de ser joven a los 24” (no indica por qué). Considera que “los de antes eran más tranquilos y los de hoy todo lo contrario”. Menciona como aspectos negativos de los jóvenes de hoy que son “problemáticos, rebeldes e inconscientes”, las cosas buenas que tienen es que “estudian, son sociales y buenas ondas”. Comparte ese criterio otra muchacha de 15 años, que es evangélica, con un apellido maya, y en cuya casa hablan maya y español, a pesar de lo cual ella habla sólo español. Ella dice que “ser joven es cuando disfrutas la vida como quieres porque cuando estés casada no lo podrás hacer”. Ella se considera joven porque “disfruto la vida porque ya mayor no te podrás divertir”. Y cree que “a la edad de 12 años empiezas [a ser joven], tal vez hasta cuando aún te queden fuerzas”.

Respecto a la diferencia entre los jóvenes de ahora y los de antaño, la misma muchacha dice: “Que de antes los jóvenes eran respetuosos y amables, no como ahora, que algunos cuantos lo son”. En los de hoy observa aspectos negativos como que “son borrachos, pleitistas, drogadictos”. Y entre las cosas buenas, señala “que son creativos, con capacidades, algunos amables”. Las muchachas comparten con los muchachos su sentimiento de independencia respecto de los adultos, al saber que poseen mejores capacidades para valerse por sí mismas y para realizar

CUADRO 37
REPRESENTACIÓN SOCIAL DE SER JOVEN EN LAS MUCHACHAS

<i>Concepción tradicional en muchachas</i>	<i>Concepción de los jóvenes Resignificación</i>	<i>Concepción de los jóvenes Innovación/apropiación</i>
Indicadores físicos		
Se deja la niñez biológica	Se deja la niñez biológica (continuidad)/resignificación al asociarse con "cambios emocionales"	
Primera menstruación	No se mencionó	
Crecen pechos	Resignificado a cambios físicos asociados con fuerza y energía	
Se vuelve hermosa, galana	Continuidad	
<i>Indicadores de comportamiento</i>		
Está en peligro/genera peligro	No se mencionó	
Es virgen	No se mencionó	
No ha partido	No se mencionó	
En edad de casarse/ de fructificar	No se mencionó	
No se ha casado	Cierta continuidad	
Acuerdo entre padres para el matrimonio/endogamia	Se rechazó en otras preguntas	Derecho a decidir por sí mismo Edad como criterio definitivo Sentirse joven/comportarse como joven Ser independiente y poder hacer más cosas que los adultos/tener más capacidades y más fuerza para realizar lo que quiere y ser libre y resolver problemas Es volar/Pensar lo que se quiere ser/opción de decidir su vida Es divertirse, salir con amigos; ir a fiestas, pasarla bien. Es bonito Andar a la moda Idea de transición/proceso de maduración/etapa para disfrutar
<i>Prescripciones</i>		
Vigilancia de su sexualidad y su reproducción	Resignificación, se asocia con cuidarse y decidir por sí misma. No se niega el valor de la virginidad. No se habla de él	
Acuerdo entre padres para el matrimonio/endogamia	Se rechazó abiertamente en otras preguntas	Derecho a decidir
Trabajo familiar en función de las necesidades del grupo	Se abandonó por el esfuerzo individual: idea de progreso personal	Derecho a decidir, a estudiar y a trabajar por un salario

sus proyectos. Dice al respecto una chica de 16 años, que no quiso identificar el origen de sus apellidos, que sólo habla español y es católica: “Para mí, ser joven significa tener alas para volar lo más alto que podamos y lograr todo lo que deseamos”. Ella se considera joven “porque poco a poco extendiendo mis alas para volar”. En su opinión la juventud se inicia a los 16 años, y termina a los 24, aunque después agrega una nota que dice: “Bueno uno nunca deja de ser joven”. Ella considera que los jóvenes de ahora “sólo se dedican a vagar y los de antes trabajaban”. Así, entre los aspectos negativos de los jóvenes de ahora, identifica “que se pelean en la calle, toman y se drogan”, y entre las positivas señala que “bailan y son divertidos”.

En algunas estudiantes se expresa también el sentido de que ser joven es una actitud y una sensación. Una de ellas fue una muchacha de 15 años, hablante sólo de español, aunque en su casa hablan maya y español, que no tiene ningún apellido maya y que es católica. Ella dijo que ser joven es “poder disfrutar de la vida y ver cuáles son los problemas por los que debes pasar”. Se considera joven “porque gozo de la vida y me siento joven”. Según ella se empieza a ser joven “desde cualquier edad y si tú te sientes así, porque ser joven no tiene edad”. Marca como diferencias entre los muchachos de antes y los de ahora que “Ahora muchos no se cuidan y hacen lo que sea aunque lo piensan”. Como malas de los jóvenes de ahora señaló: “No son responsables, no se cuidan, son groseros”, y entre las positivas identificó que “Son honestos, respetuosos y trabajadores”.

Es significativo que en las respuestas de las muchachas estudiantes no aparezca, en la caracterización de ser joven, el sentido tradicional que se le otorga en lengua maya, asociado a la virginidad, a que no han parido, a que no se han casado y a que, en suma, están en una etapa de peligro en la que, además, generan peligro (en los muchachos), aunque de cierta forma está implícito en la concepción de lo que se necesita para casarse bien.

Como puede verse, en las concepciones de lo que significa ser joven, en los muchachos y las muchachas, existen tanto elementos de continuidad como de resignificación, pero ambos sectores han incorporado nuevos valores, de modo que existe cierta inversión del estatus de los jóvenes respecto al de los adultos, ya que a éstos les asignan un valor menor por carecer de las nuevas capacidades y habilidades que ellos

tienen ahora. Concepción que los jóvenes acompañan con actitudes y comportamientos de rebeldía, que no sólo cuestionan la autoridad de sus padres y parientes adultos, sino que justifican al sentirse superiores a ellos en varios aspectos.

De forma incipiente, sin embargo, se observa también un cambio sustantivo en los significados de ser joven que apuntan a sustituir el sentido de temporalidad de la juventud por el de una actitud permanente ante la vida, por lo cual es capaz de acompañar a los individuos durante toda su vida. Lo ejemplifican los testimonios de dos muchachas, una de 15 años (que habla maya y español y es católica), que explica que se es joven “Desde cualquier edad y si tu te sientes así, porque ser joven no tiene edad”; y otra de 16 años (habla maya y español, y es católica), que dice: eres joven “cuando empiezas a razonar lo que es bueno y malo nunca se deja de serlo”. Así como el testimonio dado por un muchacho de 15 años (hablante de maya y español y católico), que dice: “se empieza [a ser joven] cuando se empiezan a formar unas metas para el futuro pero nunca se deja de ser joven de mentalidad al tener ideas frescas y positivas”.

Se trata, en este caso, de una noción de ser joven que los muchachos y muchachas yaxcabeños están aprendiendo a través de múltiples interacciones con el mundo actual, y que de arraigarse ese nuevo significado, se produciría un cambio sustantivo en la representación social de ser joven, al darse un cambio radical que acaba con el sentido de transitoriedad y aprendizaje que tiene tradicionalmente, al iniciarse con la pubertad y terminar con el matrimonio.

Como conclusión puede señalarse, por tanto, que los jóvenes desde que nacen están dentro de un mundo estructurado por formas de percibir, conocer, interpretar y sentir el mundo; y en el que, a través de ciertas instituciones sociales (la familia, la escuela, su comunidad y sus pares, entre otros) se les prepara para conocer y desarrollarse en cada etapa de su vida. Su paso por cada una de las fases de su ciclo vital (marcadas por cierta cosmovisión y por su posición dentro y frente de ella) es también un tránsito por un mundo cargado de significados, normas, comportamientos y formas de ser, pero también de aspiraciones que conocen en otros ámbitos y que hacen suyas para reproducirlas o modificarlas. Su pertenencia a un país, a una región cultural, a un pueblo, a una clase, a un apellido y a determinado grupo

de prestigio (o desprestigio) los construye dentro de ciertos parámetros que contribuyen a la forja de sus identidades personales y colectivas, pero también a definir y a redefinir sus lealtades, sus preferencias y sus expectativas de continuidad o de cambio. En ese sentido, al mismo tiempo que los jóvenes son sujetos “sujetados” a un mundo estructurado y estructurante (en los términos del *habitus* de Bourdieu), son también actores capaces de tomar decisiones y de emprender modificaciones; ya sea transformando su entorno social y cultural, o la forma como se perciben a sí mismos y al mundo que los rodea. De este modo, los yaxcabeños jóvenes han sido objeto de una construcción social acorde con la representación social de lo que significa ser joven tradicionalmente, cargada de significados propios de la cultura maya, y que marca parámetros específicos según se trate de hombres o de mujeres. Pero estos jóvenes también se han alimentado de los sueños y las expectativas que en ellos depositaron sus padres, así como de todo aquello que han aprendido y visto en su mundo, ahora fuertemente influido por nuevas formas de socialización, y conectado a múltiples canales de información y de consumos globalizados, con los consecuentes cambios en la manera de concebir la vida y el futuro, y de percibir su juventud y lo que será su vida adulta.

La experiencia de los pueblos indígenas en América Latina muestra que no existe un modo único para resolver el conflicto generacional y de poder, en el que se ponen en juego formas diversas de percibir el presente y el futuro, y para decidir quién toma el control de ello. En unos casos, los adultos logran recuperar su posición mediante prácticas de autoridad, y aun autoritarias, que doblegan a los jóvenes, hasta el punto de expulsarlos de sus grupos por su rebeldía; en otros, las nuevas generaciones empujan hasta que fracturan el mundo tradicional y desplazan de los espacios sustantivos de decisión a las generaciones adultas, antes guardianas de la tradición; mientras que en otros más, las diversas generaciones logran acuerdos sobre lo que debe cambiar y lo que debe continuar. En el caso que aquí se expone, la lucha generacional se desarrolla junto con otras batallas, que tienen que ver con la defensa de los recursos naturales, con la lucha partidista y con la disputa religiosa, todo lo cual irá marcando rumbos, posibilidades y expectativas entre las diferentes generaciones.

La historia, en tanto, sigue escribiéndose.

CONSUMOS E IDENTIDADES JUVENILES

En este capítulo se abordan las tensiones y dilemas que enfrentan los jóvenes de Yaxcabá para analizar cómo en ellos se articulan de manera compleja lo local y las tendencias propias de la globalización, dándole un sitio especial a lo relacionado con el consumo de bienes culturales y a las identidades juveniles que, como las impulsadas por los medios masivos de comunicación, el Estado mexicano y las iglesias, trascienden los ámbitos locales. Se pretende mostrar que las relaciones entre lo local y lo global tienen diversas mediaciones —algunas de tipo estructural y otras coyunturales, algunas simbólicas y otras objetivadas, inmersas todas en dinámicas culturales y socioeconómicas—, por lo que asumen características específicas, de allí que entre estos jóvenes estén vigentes, y en constante tensión y contradicción, tanto las tendencias encaminadas a reproducir sus especificidades culturales locales como las propiciadas por la globalización y la homogeneización cultural.

Se habla de tradición y de modernidad porque, como se ha visto antes, para estos jóvenes la modernidad se presenta como un horizonte de expectativas y de posibilidades incuestionables en las que se desenvuelve su vida y la de sus familias, en tanto que la cultura local, con una trayectoria de larga data, aunque cambiante, para ellos es parte de una tradición cuyo origen reconocen en los antiguos mayas habitantes de la península de Yucatán. En la construcción de su imaginario de futuro, asociado con la modernidad, desempeñan un papel fundamental la educación escolarizada, la migración y los medios masivos de comunicación, mientras que la vida familiar y del pueblo, con su conjunto de

prácticas sociales y culturales, aun con tensiones y contradicciones, constituyen para ellos formas de arraigo.¹

Una de las claves para comprender lo que sucede con los jóvenes en las áreas rurales indígenas es la incorporación de éstos a ciclos educativos cada vez más prolongados; otra es la incapacidad de las condiciones locales para generar opciones de empleo para todos, en un ámbito en el que la tierra es insuficiente para cubrir las necesidades de toda la población; y otra más es el creciente consumo de bienes, alentado entre otros por la intensificación del comercio y por los medios masivos de comunicación. Condiciones que, en el contexto de fuerte asimetría étnica y de clase, contribuyen a fortalecer el desinterés de ciertos sectores juveniles para que se incorporen a las formas de organización tradicionales, y que en cambio alientan a un buen número de jóvenes para que prolonguen su estadía en la etapa juvenil, reivindiquen derechos específicos, y para que, incluso, se sumen a identidades colectivas que trascienden las fronteras locales hasta alcanzar los imaginarios de construcción mundial y globalizada.

En este capítulo, sin embargo, se aborda el caso del consumo en su sentido más amplio: es decir que se trata el consumo entre los yaxcabeños, y no sólo el llamado consumo cultural entre los jóvenes, porque se considera que este último —concebido al estilo de Castells (1973) como el sitio donde los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución y apropiación de los bienes, haciendo del hecho de consumir un escenario de disputa por lo que la sociedad produce y sus maneras de usarlo— es sólo una de las tantas dimensiones de la vida social de este lugar, y que relacionan a los jóvenes con el mundo global.

Si, como dice García Canclini (1993), la particularidad del consumo cultural es que se trata del conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores

¹ Nancy Farriss (2012) distingue la “occidentalización” que como influencia permeó entre la población maya a partir del impacto de los europeos sobre el mundo no occidental indígena, de la “modernización” como producto del conjunto de fuerzas que se pusieron en marcha después de la Ilustración, cuando en Occidente se generaron nuevas ideas sobre la naturaleza, la naturaleza humana y el conocimiento, que cambiaron la forma en que el hombre se veía a sí mismo y a su alrededor. Y si bien considera que ambas son parte de un mismo proceso, advierte que para Yucatán la última ha sido más devastadora que la primera.



Nueva pareja, Yaxcabá, 2010. Foto: Maya Lorena.

de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica, aquí encontramos que los yaxcabeños actuales consumen, además, una gran cantidad de productos que no tienen esa característica, y que en cambio han contribuido, por una parte, a minar su capacidad de autoconsumo y producción autónoma, aumentando su dependencia de los mercados nacionales e internacionales de productos; y por otra, a configurar el universo de expectativas sobre formas de vida que alejan y confrontan a los jóvenes con las que fueron de sus padres y de las generaciones pasadas. Para explicar de forma integral lo que sucede con las expectativas que tienen los jóvenes actuales es necesario comprender cómo su vida está sujeta, multidimensionalmente, a procesos que los colocan en condiciones de dominación y sujeción, tanto económicas como simbólicas. Condiciones que, en conjunto, contribuyen a delimitar el campo de oportunidades para que incursionen en lo que la modernidad les ofrece y que, sin embargo, no podrá ser para todos. Tornándose la modernidad, entonces, en un horizonte de promesas y expectativas desde las cuales los jóvenes pueden proponerse permanecer en la tradición, actualizándola, o cambiar, para abandonarla, o quedarse en su lugar de origen o desarraigarse, sin que

logren necesariamente tales propósitos.² Así que en un contexto como el de Yaxcabá —donde persisten modos de producción de origen maya (no capitalistas en sus formas de producción y de trabajo, así como en sus relaciones sociales de producción, que siguen siendo mayoritariamente familiares), articulados con mercados locales, nacionales e internacionales, tanto de productos como de mano de obra—, el consumo cultural, a pesar de su importancia como distinción y lucha simbólica, es sólo un aspecto del amplio proceso en el que está subsumido lo local en lo global.

Por lo anterior, aquí se han incorporado las referencias necesarias para comprender los procesos productivos y comerciales mediante los cuales históricamente la población en su conjunto vive y se relaciona con la tierra, la producción y los mercados nacionales e internacionales de productos y de mano de obra, que contribuyen a darle un perfil específico a la región, a sus relaciones sociales, así como a sus dinámicas poblacionales, económicas y simbólicas. Centrarse únicamente en qué compran, qué ven, qué usan e incluso qué piensan los jóvenes de todo eso —pero sin atender a los sistemas productivos locales, a los circuitos comerciales y a lo que venden y compran las familias de las que forman parte—, sería privilegiar una visión reduccionista y simplificadora que omite las dimensiones múltiples de la dominación, y por tanto la dimensión política en la que los jóvenes realizan sus prácticas culturales, dejando fuera artificialmente todo aquello que, por lo demás, los contextualiza, y contribuye a darles una visión del mundo y a delimitar sus expectativas así como sus oportunidades.

²Nicholas Garnham (*apud* Reynoso, 2000) cuestiona los enfoques que al estudiar la cultura ignoran su potencial político, lo mismo que los procesos tecnológicos y regulatorios de los flujos de capital que son las condiciones de posibilidad de esos mercados. Critica asimismo los análisis del multiculturalismo y la cultura diaspórica que no se preocupan ni por los flujos de la migración laboral ni por los determinantes que influyen en tales culturas. Dice: “Si esto es reduccionismo o economicismo, pues que lo sea. Este es, para bien o para mal, el mundo que actualmente habitamos” (Garnham, 1997: 72). Para el caso de Yaxcabá un cuestionamiento similar se extiende hacia los estudios que tratan la cultura y los consumos culturales, sin atender otros factores como los que vinculan a una población campesina con los mercados globales de productos y de mano de obra, que inciden localmente en las formas de distribución y uso de los recursos naturales, así como en las relaciones sociales que emplean la cultura y las identidades para reproducir la dominación sobre ciertos sectores de la población de origen maya. Por ello, aquí se recupera la economía política como un contexto fundamental para explicar los procesos y las prácticas culturales.

En suma, se propone analizar el consumo cultural, como parte de un amplio proceso de producción y de circulación que contextualiza estructuralmente desde dónde y cómo se acercan los jóvenes a los bienes que circulan en el mundo globalizado como mercancías fetichizadas por los imaginarios que les atribuyen nuevos valores. Sin embargo, y aunque se reconoce que ese consumo de bienes culturales (el qué, dónde y cómo) lo efectúan estos jóvenes de acuerdo a sus particularidades culturales y a sus códigos culturales de interpretación, en este trabajo no será posible abordar el análisis de la recepción de esos bienes, debido a limitaciones de diferentes tipos.

YAXCABÁ, PRODUCTOR LOCAL/CONSUMIDOR GLOBALIZADO

En una buena parte de la literatura alrededor de los jóvenes actuales se enfatiza su entorno cambiante, fuertemente impactado por las industrias culturales y por los medios masivos de comunicación e información, y en el que, en consecuencia, los jóvenes viven un creciente malestar respecto a su continuidad cultural que los lleva ya no a buscar un nicho propio dentro de las culturas legitimadas por los adultos (García Canclini, 1995 y 2000, y Martín-Barbero, 2002), sino a radicalizar su desanclaje, producto de la modernidad, que actúa sobre sus mapas mentales así como en sus prácticas y estilos culturales (Giddens, 1994). Esto genera en ellos la capacidad de formar “nuevas comunidades hermenéuticas” con identidades flexibles, capaces de amalgamar lo diverso, aunque tales identidades sean menos duraderas en el tiempo.³ Identidades que se configuran en el consumo, ya que éste es crucial, al contribuir a construir las distinciones, incluyendo las generacionales, en la medida en que dependen de lo que uno posee o es capaz de llegar a ser, lo cual, además, vuelve inestables las identidades fijadas en repertorios de bienes exclusivos de una comunidad étnica o nacional (García Canclini, 1995). Por el nuevo espacio comunicacional en que viven los jóvenes de hoy, en ellos contarían menos los encuen-

³ Martín-Barbero (2002) emplea la metáfora del *palimpsesto* para señalar un tipo de identidad que se asemeja a un texto en el cual un pasado borroso emerge tenazmente entre las líneas que escriben el presente y que se gesta cuando, por el desarraigo, las culturas tienden a hibridarse.

tros personales y más las conexiones, el tráfico, los flujos y las redes ya que, según los teóricos de la sociedad informacional (Sartori, 1998, y Castells, 2001), ellos son quienes viven de cerca las relaciones seudorreales en que se dice que se está convirtiendo la estructura social contemporánea (Feixa, 2005).

De modo que frente a los procesos de globalización y mundialización de la cultura, el ser joven y vivir una de las muchas culturas juveniles implicaría incorporarse a los amplios y globalizados circuitos de comunicación, información y consumo que, para algunos autores, significa incorporarse a identidades fragmentadas, híbridas y deslocalizadas que también pueden ser globales o globalizadas ya que no reconocen fronteras ni pertenencias territorializadas. Implicaría, además, la posibilidad del surgimiento entre los jóvenes de cierto nomadismo —como metáfora de la posmodernidad— asociado a la imagen del rebelde, transgresor y un tanto solitario; o, por el contrario, y como respuesta a la expansión del anonimato propio de los no-lugares que liberan a los individuos de toda identidad interpeladora, los jóvenes necesitarían reunirse en tribus, en el sentido que le da Maffesoli (1990), cuya lógica de agrupación radicaría en elementos menos duraderos, como la edad, el género, los repertorios estéticos y los gustos que conformarían ciertos estilos de vida. Formas que los harían fluctuar entre el nomadismo, la tribu y la red, y entre la conexión y la desconexión.

O, en todo caso, al tratarse de jóvenes rurales mexicanos, los de Yaxcabá estarían viviendo, de acuerdo a la óptica de Maffesoli (2012), un “laboratorio de la posmodernidad” en el que estaría presente el “barroquismo” propio de los “valores del Sur”, con los “valores de la latinidad”, contenidos en “las expresiones artísticas del comer, del baile, de la lengua misma, de la socialidad cotidiana, y todo ello aunque, de una cierta manera, y es lo que llama mucho la atención, el modelo de la *American way of life* parezca triunfar!”. Estarían inmersos, pues, en “una cultura de lo arcaico, de lo barroco en América Latina” que se combina con una “cultura de lo moderno”. Una “estética del Sur” que no es más “que el signo fuerte de un cambio de imaginario”, donde “la vida tiene el aspecto salvaje y civilizado”, que no reprime la “animalidad” y permite “lo multiforme, lo ‘prerreflexivo’ que es el mundo de la vida en su mezcla de ternura y de crueldad”. Una posmodernidad que, como sucede también en el mundo europeo y anglosajón, pone en acción una “sensibilidad primitiva”, aunada a un

“presentismo”, a un “jovialismo” y a un “hedonismo tribal”, propios de las tribus “en su desenvuelta apetencia por el presente y, por supuesto, en la salvaje salud de su culto al cuerpo”.

Ante reflexiones como las anteriores cabe preguntarse: ¿es posible extender esa mirada europea y posmoderna que se tiene sobre los pueblos del Sur, hacia los jóvenes de Yaxcabá? Para responder a esta pregunta se debe emprender un trabajo que dé contexto a las condiciones en que viven, actúan y consumen estos jóvenes.

DE LA PRODUCCIÓN

A pesar de la gran diversidad de formas para aprovechar los recursos naturales propios del sistema de milpa de origen prehispánico, y que fue apropiado inclusive por un buen número de productores que no tienen origen maya, es importante reconocer que los productores de Yaxcabá históricamente nunca han sido ni totalmente autosuficientes y menos autárquicos, ya que, inclusive, desde antes de la Conquista y aun durante la Colonia española, además de satisfacer un buen número de necesidades mediante su producción de autoconsumo, ya destinaban otra parte de su producción para pagar los tributos que se les exigían.⁴ Además de que podían destinar otra parte para el mercado, y por supuesto que cumplían también con aportar su mano de obra para el servicio de curas, señores, caciques indios y gobiernos hispanos.⁵

Como productores en el México independiente, las familias yaxca-beñas continuaron en esta región con esa triada que combina la producción de autoconsumo, la producción para la venta y la venta de mano de obra, aunque con variaciones importantes: por ejemplo debieron abandonar la producción de ganado (fundamentalmente para la venta)

⁴ En Yucatán los españoles dejaron en manos indígenas grandes áreas para la producción de maíz, calabaza y chile, mientras que ellos, en las estancias cercanas a Mérida, se dedicaron a producir ganado. Los “excedentes” campesinos eran trasladados a los españoles mediante el tributo pagado a encomenderos y el clero (Patch, 1979).

⁵ Probablemente en el siglo XVII surgió un sistema de mercado de granos que permitió que los indios vendieran el maíz a comerciantes que después los llevaban a las ciudades (Patch, 1979). Las estancias se transformaron en haciendas cuando el maíz producido por los indios ya no fue suficiente para cubrir las demandas de la población; entonces éstas crecieron sobre las tierras de los indios, empleándolos como mano de obra acasillada (Bojórquez Urzaiz, 1979).

por los requerimientos de la ley ganadera de 1971;⁶ han aumentado o disminuido la cantidad de maíz producido para la venta (según fluctuaciones de los precios de mercado) manteniendo, en cambio lo suficiente para autoconsumo; introdujeron la apicultura moderna (con *Apis mellifera*) para los mercados nacionales e internacionales como fuente de ingresos monetarios; y han continuado con la venta de mano de obra (aunque con cambios en la frecuencia, la intensidad y la temporalidad).

De esta forma, hasta hoy es posible que una misma unidad doméstica de producción (una familia nuclear) tenga, por ejemplo, milpa para maíz (autoconsumo principalmente), colmenas para la apicultura (venta en mercados nacionales e internacionales), ganado menor (para autoconsumo y venta), hortalizas y frutales (autoconsumo y venta), máquina de coser para bordar hipiles (autoconsumo y venta) e incluso para “maquila” para intermediarios (venta), tablero para urdir hamacas (autoconsumo y venta), además de que algunos de sus miembros se dediquen al trabajo asalariado, en milpas y ranchos locales, o en ciudades y lugares turísticos cercanos.

Esta lógica de actividades económicas múltiples, y con grados diversos de vinculación con los mercados locales, regionales, nacionales e internacionales, es parte de una estrategia campesina que aún hoy, en tiempos de globalización, les permite a las familias enfrentar sin tantos riesgos para su sobrevivencia las fluctuaciones de los mercados laborales y las variaciones de los precios de productos destinados estrictamente al mercado, como la miel. Lo cual obliga a matizar ciertas afirmaciones generalizadas sobre los impactos locales de los procesos económicos globales, que consideran inmanente la desaparición de la producción local, aparejada con la descampesinización global —en aras de los procesos de homogeneización de los sistemas productivos y de la expansión de los mercados y los capitales transnacionales—, con el consecuente aniquilamiento de las culturas campesinas tradicionales asentadas en las áreas rurales. De modo que en el caso de Yaxcabá, más que de una economía marginal, excluida de la globalización, o de una economía

⁶ Dicha ley otorgó concesiones ganaderas únicamente a los productores que tenían una superficie de tierra consecuente con el índice ganadero establecido, y que tuvieran las instalaciones necesarias para que el ganado no anduviera suelto. Con ello, los campesinos yaxcabeños tuvieron que vender su ganado, y la actividad se concentró en los propietarios privados de los ranchos vecinos (Pérez Ruiz, 1983).

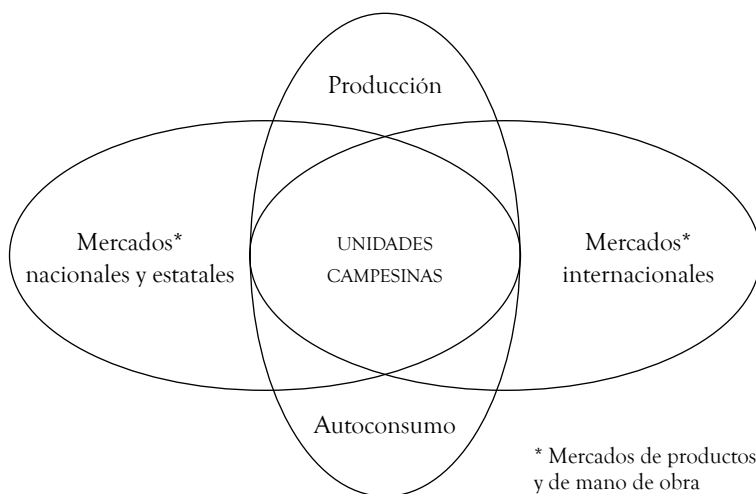


Figura 1. Unidades campesinas. Articulación con mercados nacionales e internacionales (Pérez Ruiz, 1983).

local incorporada totalmente a las lógicas del capital y de los mercados globales, se trata de una organización económica y productiva que —sobre la experiencia de la organización del trabajo familiar y del manejo cultural de los recursos naturales— combina sistemas y formas de producción diferentes para enfrentar necesidades y situaciones diversas.⁷

En este sentido, la permanencia del sistema de milpa tradicional maya, pese a sus limitaciones productivas actuales y sus bajos rendimientos, continúa siendo una base productiva, social y cultural, que les permite a las familias resguardarse de crisis específicas, incluyendo las económicas. Por ejemplo, después de los atentados a las torres gemelas en Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, así como después de la

⁷ En el debate sobre los impactos de la globalización, hacen falta estudios que, fuera de las posiciones extremas que privilegian o sólo la dimensión integrativa o sólo la excluyente, aporten datos sobre las formas particulares de articulación de las economías locales que, como en el caso de los mayas de Yucatán, son complejas y comprenden diversos modos de producción y vinculación con diversos mercados. Un interesante panorama de los debates entre los que impulsan la globalización y sus detractores puede leerse en el libro *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, de David Held y Anthony McGrew, Buenos Aires, Paidós, 2003.

devastación provocada por el paso de los huracanes Isidoro y Wilma (en los años 2002 y 2005), se generaron periodos de fuerte desempleo en la Riviera Maya, tanto por la disminución del turismo como porque se pararon muchas obras de construcción; de modo que muchos de los trabajadores migratorios pudieron regresar a Yaxcabá a pasar la temporada crítica, para después reanudar sus actividades en esa zona turística.

Así que, si bien la tierra es insuficiente para cubrir las necesidades de vida de toda la población yaxcabeña —una de las razones por las que un sector de hombres y mujeres debe salir a buscar trabajo—, la permanencia de la milpa (en manos de ciertos miembros de las familias) y de sus actividades comerciales asociadas es parte de una estrategia general que da seguridad y permite condiciones para la continuidad tanto de las familias como de la comunidad. Es por ello que varias familias, en ocasiones, emplean el dinero de sus hijos e hijas que laboran fuera en la compra de solares urbanos en Yaxcabá, donde construyen las casas que los albergarán en sus retornos; mientras que en otras, esos recursos se emplean para fortalecer ciertos procesos productivos (inversiones en apicultura, por ejemplo), o para incrementar las actividades comerciales mediante la instalación por ejemplo de una tienda (de abarrotes, de material de construcción, de ropa de moda, cibercafés y hasta cantinas).

Para explicar las estrategias de reproducción que han desarrollado los campesinos yaxcabeños para sobrevivir, mediante espacios autónomos de producción y otros vinculados a los mercados, cabe recordar que desde el siglo XIX Carlos Marx elaboró una propuesta para explicar ese tipo de economías —que combinan formas y lógicas de producción distintas—, misma que vale la pena retomar aquí por su vigencia y su capacidad explicativa: en el tomo I, capítulo VI (inédito) de *El Capital*, proponía que era posible, dentro de la lógica de expansión y reproducción del capital, que existieran formas no capitalistas de producción, articuladas —mediante los mercados, o a través de la subsunción formal del trabajo al capital— a formas de producción estrictamente capitalistas (subsunción real del trabajo al capital), lo cual era constatable al analizar con precisión las formas de los ciclos necesarios para la reproducción y expansión del capital: la producción, la circulación y el consumo.

Basándose en Marx, Rosa Luxemburgo (1967) demuestra, mediante el estudio de la evolución del capitalismo como desde su génesis, que éste tiene como característica inherente la necesidad de apropiarse de

valores no creados por él a través de la transferencia tanto de productos como de mano de obra, es decir, generados por vías no capitalistas. Así, explica que se desarrollasen, entre la producción capitalista y la no capitalista, procesos de intercambio en los que el capital por una parte encontraba la forma de transformar en dinero su plusvalía, al mismo tiempo que se aprovisionaba de las mercancías necesarias para desarrollar su propia producción; además de que conquistaba nuevos espacios para adquirir nueva fuerza de trabajo, mediante la descomposición de formas no capitalistas de producción.⁸

Es por esa necesidad constante de expansión que se ha desarrollado, mediante el colonialismo y las subsecuentes formas de imperialismo, imposición y expansión económica, uno de los más grandes fenómenos de universalidad de un sistema económico, el capitalista, y, en consecuencia, la generalización también de los procesos de oposición y resistencia a él, pero también de adaptación, de parte de las economías no capitalistas. En ese contexto, la economía natural y la producción mercantil simple,⁹ son grados de sujeción a un capital de tipo comercial que las subordina mediante la esfera de la circulación, sin una intervención directa en los procesos de trabajo ni en las relaciones de producción, lo cual corresponde —según Marx (1973)— a una de las fase iniciales del dominio del capital sobre las condiciones de producción.

Siguiendo a Rosa Luxemburgo (1967), ya pueden advertirse tres momentos en el proceso mediante el cual el capital subordina a las economías no capitalistas para apropiarse de productos y mano de obra y para desencadenar procesos que propicien la transformación de esas economías en formas capitalistas. En el primero, es cuando el capital, por diversas vías, rompe el equilibrio de una economía natural, atrofiando la capacidad de autorreproducción (mediante producción artesanal) de sus habitantes, reduciendo su capacidad de producción úni-

⁸ Inclusive Jorge Veraza (2008) recuerda que el imperialismo, más que una etapa del capitalismo, diferente del desarrollo del capitalismo industrial, es una consecuencia de las crisis del capitalismo derivadas de la caída de las tasas de ganancia, contenida en la ley del valor propia de la lógica capitalista.

⁹ Bartra (2006) se opone a llamar a las economías campesinas como de “producción mercantil simple”, porque ésta supone un intercambio de equivalentes, basado en el tiempo de trabajo socialmente necesario, y por tanto, por su propia naturaleza no entraña relaciones de explotación, y en el caso de las economías campesinas se encuentran por definición insertas en el ciclo del capital, lo que les confiere sus rasgos específicos.

camente a lo agropecuario, obligándolos a depender del mercado para obtener aquellos productos que ya no producen; el segundo es cuando, para obtener el dinero que necesitan para comprar lo que necesitan, se obliga a los productores a realizar una producción simple de mercancías, en la que hay que destinar, si no toda, sí una parte de los productos para el mercado, y el tercero es cuando el capital transforma, también por diversas vías, la producción, o una rama de ésta, en una forma capitalista, modificando las formas de propiedad, los procesos de trabajo y las relaciones de producción. Es cuando el capital propicia la separación de los productores de sus medios de producción para concentrarlos en quienes asumen una lógica de producción que tiene como prioridad, no satisfacer necesidades, sino producir plusvalía y acumular capital.

En cada etapa los productores y el trabajo se ven sometidos por diferente tipo de capital, mediante su inserción en distintas órbitas de la producción. En las dos primeras, la circulación (la vinculación con los mercados) es fundamental, tanto para vender su producción como para obtener los productos que requieren consumir. Además de que en ellas —explica Marx— existen formas híbridas en las que al productor no se le extrae el plus trabajo mediante coerción directa ni se le ha subsumido formalmente al capital, ya que no se han modificado los procesos de trabajo ni las relaciones de producción; de modo que junto a los productores autónomos, que realizan su producción artesanalmente o cultivan la tierra en formas tradicionales, están el comerciante y el usurero que viven de ellos parasitariamente, extrayendo ganancias (Marx, *apud* Foladori, 1981). En la tercera etapa, en cambio, la intervención del capital rebasa la esfera de la circulación y se consolida en la de la producción, estableciendo ya un tipo específico de formas y relaciones de producción.¹⁰

¹⁰ Veraza (2008) en 1976 acuñó el concepto de “subsunción real del consumo al capital”, en oposición a los conceptos de “sociedad de consumo”, “sociedad postindustrial”, “capitalismo de desperdicio”, y para diferenciarse de las teorías del imperialismo; en cambio propone que la subsunción real del consumo al capital es propia de la evolución de la subsunción real del trabajo al capital, propuesta por Marx. Incluye, de esta forma, los procesos mediante los cuales se produce el sometimiento del conjunto de la vida social a la lógica del capital, que se extiende de la producción hasta incluir orgánicamente la esfera del consumo, generándose con ello la subsunción integral de los seres humanos al capital: un sometimiento

Dentro de esa óptica, para el caso de Yaxcabá puede afirmarse que hasta finales del siglo XIX y principios del XX,¹¹ sus productores de origen maya vivieron un tipo de subordinación principalmente relacionada a los capitales de tipo comercial (esfera de la circulación), que dentro del lugar, como comerciales locales, y externamente como burguesías agroexportadoras (además de consumidoras de productos locales), adquirían de ellos materias primas y aprovechaban su mano de obra temporal, con salarios insuficientes para su mantenimiento y reproducción. Así que durante este periodo, si bien lucharon por conservar como comunidad su derecho a la tierra —y eran explotados por los comerciantes locales y externos—, los productores mantuvieron cierto control sobre sus condiciones de producción, y de su organización social y familiar, produciendo principalmente para el autoconsumo y secundariamente para el mercado. Sin embargo, mediante la ejidalización de la tierra, la remuneración del espacio social territorial, la apertura de caminos que facilitó el intercambio comercial, así como la incidencia directa de legislaciones y programas gubernamentales, se pusieron las bases para acentuar los procesos de sujeción de los productores yaxcabeños a las lógicas de los mercados capitalistas y, en algunos casos, hasta para su asimilación a las lógicas capitalistas de producción, con un acelerado proceso de cambio local: modificación de procesos de trabajo, introducción de nuevas ramas de producción, aumentando la dependencia a los mercados de productos y de mano de obra, y acentuando procesos de diferenciación social interna, que pueden culminar, en unos casos, con la acumulación de recursos y medios de producción, y por el otro, con la proletarianización de la mano de obra. En ese contexto, si bien en la actualidad existe todavía un número significativo de productores campesinos de origen maya que mantienen ámbitos importantes de producción para el autoconsumo (principalmente maíz, hortalizas y algunos frutales), en ellos han aumentado aquellos en los que son menos autónomos,¹² y que

económico, político, ideológico, moral, e incluso fisiológico, y que abarca la totalidad de su modo de vida.

¹¹ Cuando se iniciaron las reformas constitucionales impuestas, alrededor de 1915, por Salvador Alvarado, para modernizar la explotación de la tierra y de la fuerza de trabajo en beneficio de la consolidación de una burguesía nacional.

¹² Continúan trabajando bajo relaciones sociales familiares y con formas de organización social no capitalistas, pero un buen número de insumos los deben comprar y dependen

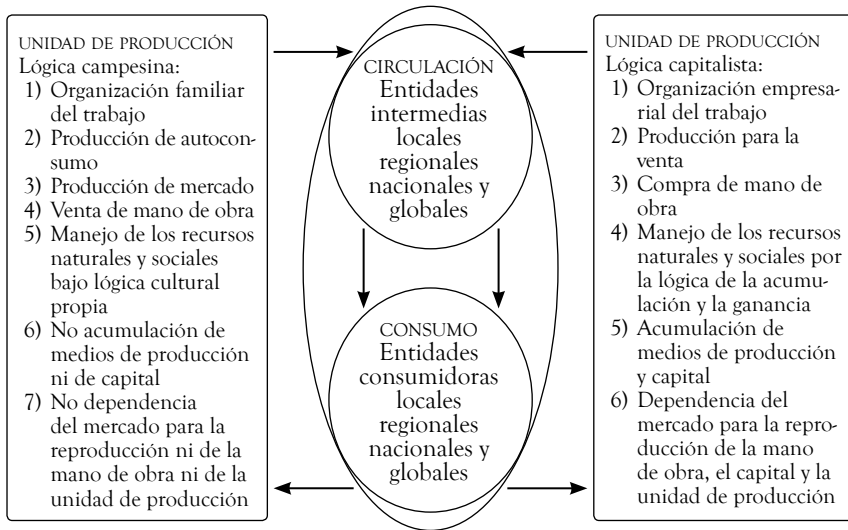


Figura 2. Unidades campesinas y mercados capitalistas (Pérez Ruiz, 1983).

para su circulación dependen directamente de los mercados de productos y de mano de obra, acrecentándose significativamente la necesidad de dinero para su reproducción económica y social.

Con todo, puede afirmarse que las familias productoras yaxcabeñas actuales todavía se articulan con los procesos capitalistas globales, fundamentalmente a través de los mercados, tanto de productos como de mano de obra, conservando en el seno de su unidad productiva una lógica campesina de organización productiva y del trabajo familiar, capitalista. Lo cual, sin duda, obliga a retomar el sentido de muchos trabajos de los años setenta y ochenta del siglo xx, hechos en México, sobre las transferencias de valor, que se dan por esa vía, de las formas campesinas de producción a las capitalistas globalizadas.¹³ Lo anterior,

de los mercados para venderlos: apicultura, venta de carbón, y maquila de bordados y hamacas.

¹³ Armando Bartra (2006), por ejemplo, lo hace en la actualidad. Y considera que la economía campesina se encuentra por definición inserta en el ciclo del capital y es lo que le confiere sus rasgos específicos: ser unidades de producción y unidades de consumo no productivo; se trata de una economía mediada por el mercado capitalista, omnipresente, pero externo. La relación de explotación a que están sujetos los campesinos se produce porque las unidades de producción campesinas deben producir un excedente, no en función de sus necesidades de consumo y trabajo, y porque sus relaciones con el capital están

sin dejar de reconocer que en la actualidad existen productores yaxca-beños que están modificando tanto las relaciones sociales de producción —abandonando las familiares y estableciendo las asalariadas— como la finalidad de la producción, orientándose hacia la construcción de un modelo propiamente capitalista-empresarial.

Por lo pronto, con todo lo anterior, importa señalar el carácter que tiene el consumo —no sólo como una forma de distinción— como una fase del ciclo de la producción en sentido amplio, a través del cual las familias campesinas de Yucabá se articulan a los mercados y transfieren valor hacia los ámbitos de reproducción del capitalismo regional, nacional y globalizado; contexto asimétrico en lo económico, en el cual se reproducen las desigualdades sociales y las relaciones interétnicas y discriminatorias en las que viven y sueñan los jóvenes. Se trata, por tanto, de actores en interacción con diferentes tipos de capital (unos locales, otros nacionales y otros globales; y unos comerciales y otros financieros), inmersos en dinámicas socioeconómicas en las que se gestan y reproducen las desigualdades de clase, y en las que la diferencia cultural desempeña un papel crucial para reproducir la explotación y la dominación sobre ciertos sectores de la población local.

DEL COMERCIO

Con la llegada de los españoles a la península de Yucatán comenzaron a cambiar las condiciones de producción y las necesidades de consumo en Yucabá, ya que si bien en las repúblicas de indios se les permitió conservar el control de sus tierras y sus formas propias de organizarse y producir, también se les obligó a incorporar elementos nuevos. Así, mediante la Audiencia de los Confines y de las Ordenanzas de Tomás López en Yucatán, entre los indios se introdujo el ganado bovino y porcino, se fomentaron los tejidos de algodón y se les enseñaron los oficios mecánicos útiles para los españoles. Además se les concentró en pueblos, y en los patios o solares de sus casas se les obligó a tener árboles frutales y palmeras para los techos de sus casas. Maíz, miel, cera, mantas de algodón, gallinas, pavos, cerdos, chiles, frutales y sogas, eran

mediadas por el mercado capitalista, que genera un intercambio desigual de valor, al transferir un plusproducto, generado por una racionalidad socioeconómica no capitalista, que el capital global transformará en plusvalía para su beneficio.

algunos de los productos que salían de Yaxcabá para abastecer a los centros urbanos (Domínguez, 1979), primero mediante la encomienda y después mediante el comercio.

Yaxcabá, al estar situado en la región fronteriza entre las regiones de indios y las haciendas de españoles, y después de sus descendientes, fue un lugar próspero, pero también vivió las tempestades provocadas por los enfrentamientos, a lo largo de su historia, entre quienes defendían las tierras y las formas indias de organización y producción, y aquellos que pretendían expandir sus haciendas sobre los recursos indios y que se proponían mantener las formas de servidumbre ancladas en la diferenciación étnica.¹⁴ En gran medida, atrás de la contienda de los campesinos yaxcabeños a favor del socialismo encabezado por Carrillo Puerto (y en contra de los liberales que aglomeraban a los hacendados y comerciantes conservadores), así como en su lucha por hacer de su lugar un municipio libre, estaba el interés de conservar cierto estilo de vida y de producción, pero también los intereses de una incipiente burguesía comercial local que se alió con los campesinos, ya que pretendía romper los mecanismos regionales que los sometían al control de los comerciantes y políticos de la población vecina de Sotuta.¹⁵ La formación del municipio libre (1923), la dotación provisional de 6 336 hectáreas de tierra, para 132 beneficiarios (1926),¹⁶ y posteriormente la construcción de la carretera a Libre Unión, que liberaba a Yaxcabá del control y la tutela de Sotuta (1950-1956), fueron los principales logros socialistas, pero también incentivaron cambios sustantivos que, entre otras cosas, fueron cada vez más visibles en lo que necesitaba y consumía la población.

Con el municipio y la formación del ejido, por una parte se limitó la cantidad de tierra disponible para la milpa, reduciendo la capacidad de autoconsumo y de autonomía de los productores, y por otra, se mo-

¹⁴ Por ejemplo, para 1841 Yaxcabá contaba con 30 comerciantes, 8 abastecedores, 32 arrieros, varios artesanos, además de mayordomos, capataces, asalariados “luneros”, jornaleros y un gran número de indios libres; pero para 1919 apenas tenía 484 pobladores (Domínguez, 1979).

¹⁵ Hasta 1919: “...en Sotuta el que no era juez y propietario, era comerciante y comisario. De esta forma los liberales tenían los hilos del comercio, el poder y la ley, los impuestos, el aguardiente y las comunicaciones” (Domínguez, 1979).

¹⁶ La posesión definitiva se entregó en 1937, y en 1943 recibieron una ampliación de 1 176 hectáreas, para 48-1 beneficiarios.

dificaron las formas de tenencia de la tierra, con lo cual los productores campesinos quedaron sujetos a leyes nacionales y estatales, y a sus proyectos de desarrollo agropecuario, social y cultural, que entre otras cosas pretendía acabar con formas atrasadas de vida y de producción, y poner los recursos naturales, sociales y humanos al servicio de las necesidades de consumo y de la industrialización del país. Con la apertura de caminos se agilizaron las relaciones comerciales, abriendo la región a un mayor número de productos industrializados, y fomentando un mercado interno para los productos nacionales y extranjeros. Con las misiones culturales (1925, 1967 y 1977) se iniciaron las campañas de alfabetización y la enseñanza de oficios y artesanías útiles para el nuevo desarrollo impulsado por la burguesía nacional.

CUADRO 1
PRODUCCIÓN EN YAXCABÁ, 2009-2010

Superficie sembrada total (hectáreas), 2009	10 329
Superficie sembrada de maíz grano (hectáreas), 2009	9 800
Superficie sembrada de chile verde (hectáreas), 2009	35
Volumen de la producción de miel (toneladas), 2009	142
Volumen de la producción de cera en greña (toneladas), 2009	1
Volumen de la producción de carne en canal de ovino (toneladas), 2009	3
Volumen de la producción de carne en canal de gallináceas (toneladas), 2009	13
Volumen de la producción de carne en canal de guajolotes (toneladas), 2009	17
Volumen de la producción de huevo para plato (toneladas), 2009	158
Árboles plantados, 2009	85 000
Superficie sembrada del resto de cultivos nacionales (hectáreas), 2009	192
Superficie sembrada de temporal (hectáreas), 2009	10 198
Superficie sembrada de riego (hectáreas), 2009	131

INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010: http://www.Yucatan.gob.mx/estado/municipio/datos_municipio.php?id= 104.

Paralelamente a lo anterior, se incrementó el número de escuelas federales y estatales, y sus grados escolares, con la posibilidad de que también los hijos de campesinos pudieran asistir a ellas; se introdujeron programas gubernamentales para mejorar la salud y para fomentar, a través de leyes, créditos y programas de desarrollo, la apicultura y la fruticultura comercial, así como el uso de herbicidas y fertilizantes para la producción de maíz. Programas, que hasta hoy, con diferente

nombre y rostro, mantienen el mismo sentido modernizador y civilizatorio (véase Ribeiro, 1985).

DEL CONSUMO COMO PARTE DE LA ESFERA DE LA PRODUCCIÓN

Hasta la primera mitad del siglo XX en los hogares campesinos de Yaxcabá se consumían pocas cosas provenientes del mercado, pues muchos de los insumos, así como los instrumentos necesarios para la producción, eran elaborados por sus habitantes: las semillas, el palo sembrador, los palos para medir los mecates de siembra, los costales para transportar y almacenar semillas, los raspadores de olotes de maíz para desgranar las mazorcas, las jícaras para beber el pozole y los sabucanes para transportarlo, entre otros. Para construir las viviendas se recolectaban, del monte y los solares, bejucos y maderas lo mismo que las hojas del guano para los techos; de allí también se extraían las piedras para las albarradas, y se elaboraban los lugares para el almacenamiento de las semillas. Cuando había que levantar una casa no se pagaba el trabajo, pues era uno de los momentos importantes en que cobraba forma el intercambio de favores y lealtades entre parientes biológicos y rituales.¹⁷ Las construcciones podían hacerse de piedra y barro o de bajareque y barro, pero los materiales eran recolectados y producidos localmente. Los sombreros de los hombres y sus sandalias “pata de gallo” eran elaborados en casa, o por algún artesano local, y la leña para combustible se sacaba de los montes recién tumbados, o se recolectaba de las ramas secas tumbadas por el viento. Para la producción se compraban, sobre todo, los instrumentos de metal como coas, punzones para la cosecha y machetes. Algunos también comparaban en los mercados de Mérida o Valladolid una máquina de coser, una guitarra, una bicicleta, una escopeta y los “tiros” para cargarla.

En general se comía lo que se producía, principalmente los derivados del maíz (elotes, pozole, tortillas, atoles, tamales, salbutes, panuchos, panes) acompañados de las verduras y las frutas que se sembraban en las milpas y los solares: frijoles, calabazas, pepita, chiles, jitomates, sandías, cebollín y macal, entre otros. En los solares abundaban las plantas

¹⁷ En 1983, Pérez Ruiz estudió detalladamente cómo operaba en Yaxcabá el *tzapai*. Sobre este mecanismo de intercambio de mano de obra, dice el *Diccionario maya* (2001: 878): *Ts'a pay*, fiar cosa que se ha de devolver en la misma especie o prestar así maíz, dinero, etc. “*Ts'a ti' payil*, prestar lo que se ha de devolver en la misma especie, vender al fiado, fiar hacienda”.

medicinales, los condimentos, las hortalizas de uso corriente, como el cebollín, la ruda, el achiote, los frutales y las matas de chaya para cocinarla con huevo y hacer “agua de sabor”. En épocas de escasez estaba el monte para recolectar miel, huevos de hormiga y avispas, además de que siempre estaba el árbol del pan, listo para ayudar a la gente para que afrontara las sequías o los daños a los cultivos provocados por el paso de los huracanes. La cacería, individual o en grupo —y mediante el trampeo o con escopetas—, era también una vía para obtener carne, ya fuera de conejo, venado, pavo de monte, jabalí o armadillo, entre otros. Tal vez una vez por semana, o cada quince días, se cocinaba alguna gallina, en cambio, la carne de cerdo, res y pavo no eran de consumo diario. Los pavos y los cochinos se guardaban para los periodos especiales; para las fiestas y ceremonias religiosas, o para venderlos y obtener algo de dinero para “el gasto” o en momentos de crisis, como cuando se presentaba una enfermedad. El dinero que salía por la venta de ganado de solar, más el que se obtenía ocasionalmente de la venta de hamacas y bordados o del trabajo asalariado (efectuado principalmente en ranchos cercanos, en las siembras de los productores acaudalados, en los campos pesqueros de Celestún y la ciudad de Mérida),¹⁸ se ocupaba para comprar enseres domésticos, predominantemente en los mercados de Mérida y Valladolid: cuchillos, sal, azúcar, cubetas, medicinas, cobijas, materiales para hacer ropa y urdir hamacas, molinos de mano, velas y veladoras para los santos, rebozos, algunos sartenes, vasos de vidrio y platos de peltre, y por supuesto las joyas de oro usuales para sellar un compromiso matrimonial o para lucir en las fiestas: “pulsos” (esclavas en México).

Los muebles de las casas eran pocos y sencillos: un fogón de tres piedras en el suelo y al centro de la cocina, una banqueta para tortear, un molino sostenido por una tabla prendida a una de las paredes de bajareque, una o dos hamacas colgadas del techo, y en ocasiones una mesa alta y alguna silla, también de elaboración local. Del techo pendían también tablas que, como repisas, eran necesarias para resguardar los alimentos de animales indeseables, para lo cual se empleaban jícaras que, colocadas de forma invertida, evitaban que llegaran hasta ellos

¹⁸ Hasta después de los años ochenta del siglo xx el trabajo migratorio de las mujeres comenzó a ser relevante.

animales como hormigas, ratones y alacranes. Algunas familias podían tener en una habitación aldedaña, además, más hamacas, un ropero o un cajón para guardar ropa, otra mesa para colocar el altar familiar, una silla y una máquina de coser. Afuera de la cocina estaba la batea de madera, que después se cambió por una de cemento, para lavar los trastes y la ropa. El agua se extraía de pozos poco profundos ubicados dentro de los solares, aunque había algunos otros que en ciertos cruces de calles se compartían entre varios vecinos. La costumbre era bañarse todas las tardes, y para ello se ponían cubetas con agua a calentar en los resquicios del fogón. También allí se hervía la ropa para que estuviera siempre limpia y sin percutirse.

Antes de que hubiera luz eléctrica, las familias compraban quinqués de aceite o de petróleo que tenían también su lugar dentro de la cocina y del cuarto que servía para dormir. Poco a poco se fueron haciendo indispensables también los “focos” (linternas) para ayudarse en las noches cuando los yaxcabeños tenían que salir al solar, transitar por el pueblo o ir a la milpa para cazar a los roedores que mermaban las cosechas. Con la luz eléctrica (1968) llegó la red de tuberías que surtió de agua sobre todo las casas del centro, y se instaló el primer molino de nixtamal.

En las tiendas locales se compraba el maíz barato en épocas de abundancia y se vendía caro en tiempos de escasez, y lo mismo pasaba con los cerdos y los pavos, que se compraban baratos cuando la gente se deshacía de ellos ante una emergencia.¹⁹ En los comercios locales se vendía lo elemental, azúcar, jabón, sal, “filos” (navajas para afeitarse), galletas de animalitos, charritos, soldaditos de chocolate y luego también Coca Colas, chiles enlatados y Sabritas (papas fritas), que llegaron tempranamente a Yaxcabá.

En aquella época la gente se dormía temprano porque la jornada al otro día empezaba en la madrugada, antes de que calara el sol. Con ese tipo de vida, los yaxcabeños en general eran bajitos, esbeltos y correosos.

¹⁹ Al analizar los periodos de compra y de venta de cerdos y maíz, se encontró que los ciclos eran diferentes para campesinos y comerciantes. Los campesinos vendían maíz en época de cosecha y compraban en los meses de escasez; y los comerciantes compraban maíz en época de abundancia y vendían en época de escasez. En cuanto a los cerdos, las familias los vendían baratos cuando ya no tenían maíz para alimentarlos y eran vendidos a altos precios por los comerciantes yaxcabeños en los mercados de Mérida (Pérez Ruiz, 1983).

Todavía durante los años ochenta del siglo XX, aunque había luz eléctrica, en el poblado de Yaxcabá las familias no tenían refrigeradores (sólo en una tienda del centro había uno), ni ventiladores, y menos televisión o lavadoras. Pocos tenían radios de baterías o que se conectaban a la corriente, pues eran malas las señales, aun de las estaciones comerciales. Para comunicarse al exterior, había una caseta de teléfono (desde 1976) y llegaba regularmente el correo. Para la comunicación dentro del pueblo, había tres aparatos de sonido: uno lo tenía el cura de la iglesia católica para emitir los avisos concernientes a las misas y festividades religiosas, y tocar, además, todas los días, a las seis de la tarde, el *Ave María* de Schubert; el segundo estaba en una tienda del centro, para anunciar la llegada y la salida del único autobús que llegaba al pueblo, así como para indicar los hogares donde ese día se iba a matar un cerdo para vender o excepcionalmente cuando se vendería carne de res, para hacer chocolomo; el tercero lo tenía la presidencia municipal para anunciar el nombre de quienes estaban presos por borrachos, y para avisarle a la población que en la cárcel había cerdos que habían sido apresados porque andaban sueltos en el parque. Para que salieran libres, hombres y cerdos, se debían pagar las multas correspondientes. En esa época las autoridades municipales compartían con el Comisariado Ejidal un pequeño espacio ubicado en un edificio largo y de arcos, que fue destruido por revueltas sociales. Atrás, en el solar, estaban los dos cuartos enrejados que servían de cárcel.

Con excepción de las viviendas de piedra en torno al centro, las casas eran mayoritariamente de bajareque, piedra y guano, con las esquinas redondeadas propias del estilo de la región, y sólo algunos pisos eran de cemento. A excepción de la carretera pavimentada a Libre Unión, todas las calles y los caminos eran blancos (de un tipo de arena llamada *saskab*). Por eso cuando llovía las brechas y caminos se tapizaban con ranas, y las mariposas se reunían por miles en los charcos que quedaban después de las lluvias; además, de la tierra húmeda brotaban millones de coleópteros, cafés, que nacían, volaban, se reproducían y morían en unas cuantas horas. En los hogares servían de alimento para pavos y gallinas, y de la plaza había que sacarlos en carretillas todos los días.

En general, cada familia tenía una bicicleta, usada por los hombres para trasladarse a las milpas situadas fuera del pueblo, y traer atrás los costales con las mazorcas cosechadas, pero nadie tenía un auto o una

camioneta, y un solo comerciante de apellido español tenía un camión para transportar mercancías.²⁰

Había tres tiendas en Yaxcabá, una era de la Conasupo, y recibía el correo, otra estaba en el centro y tenía la caseta de teléfono, y la tercera, metida entre las calles, se especializaba en comprar y vender maíz; éstas, igual que el molino para el nixtamal, eran propiedad de comerciantes de apellido español. Ocasionalmente alguna familia campesina vendía salbutes o pibes por las tardes, recorriendo las calles del pueblo, o los ofrecía de casa en casa a parientes y amigos. Sólo una familia de apellido español ocasionalmente hacía comida para venderle a los fuereños, y eso bajo acuerdo previo.

Tal vez una vez por año, o inclusive cada dos años, llegaba a Yaxcabá alguien que ofrecía una función de cine. Entonces se colocaban sillas y bancas de madera en algún solar cercano al centro, y en el fondo se ponía una sábana, amarrada a los árboles, que servía para la proyección. La función se interrumpía cuando se quemaba la cinta, o cuando la sábana se movía en exceso, ya fuera por el viento o por el paso de alguna gallina o cerdo interesado en la función. Para divertirse, como ya se ha dicho, los hombres iban a la plaza por las tardes, después del baño, para pasear un rato. Los casados ocupaban las bancas del parque central, en el que permanecían charlando hasta que oscurecía. Allí se arreglaban asuntos, se pactaban tratos y alianzas, y se comunicaban las noticias. En ocasiones los hombres adultos, incluyendo a los mayores, visitaban en sus casas a sus familiares o amigos, y en ocasiones se juntaban para tocar la guitarra. Los jóvenes, muy pocos, platicaban en grupos en alguna esquina del parque, o en alguna banqueteta, alguno de ellos montado en su bicicleta, que era el medio de transporte común entre los yaxcabeños para ir a la milpa o transitar por el poblado. En cambio el paseo de señoras o de muchachas por la calle era poco usual, y sólo a veces se las veía, acompañadas siempre, cuando salían a comprar algo o a alguna visita familiar. Únicamente las mujeres casadas que habitaban las construcciones de piedra del centro salían a sentarse en la entrada de sus casas para ver pasar a la gente, saludar a los paseantes o recibir alguna visita.

A las ocho de la noche las personas se iban “guardando” en sus casas, y después de las nueve o diez de la noche nadie andaba en la calle, y sólo

²⁰ Únicamente los dueños de ranchos vecinos tenían camionetas en esos años.

podía advertirse las sombras furtivas que transitaba por una emergencia, o para saltar la albarrada de un solar, para salir o entrar a una cita clandestina.

Ahora, de acuerdo con el censo de 2010, en el municipio de Yaxcabá (con 32 comisarías) existen 3 436 hogares, dentro de los cuales se registran 3 251 (95%) con viviendas que han construido pisos diferentes a los de tierra; 3 101 (90%) tienen energía eléctrica; 3 168 (92%) disponen de agua conectada a la red pública; 1 076 (31%) cuentan con drenaje; y 1 510 (44%) han construido sanitarios. Dentro de los bienes de consumo más usuales, 2 364 hogares (69%) tienen televisión, 1 362 (40%) cuentan con un refrigerador, 1 361 (40%) usan lavadoras y sólo 67 (2%) hogares poseen una computadora. Se registraron, además, 329 automóviles en circulación.

Los cambios en el consumo, tanto para la producción como para la vida cotidiana, han influido en el impulso gubernamental a ciertas actividades comerciales, como la producción de miel y el establecimiento de huertos frutícolas, así como el cambio en la intensidad y la frecuencia con que se realiza el trabajo migratorio. En el ámbito de la producción se han hecho indispensables los fertilizantes, los herbicidas y los pesticidas, además de una serie de insumos comerciales para la producción apícola y cítrica, incluyendo el riego para esta última actividad.

El aumento en la venta de productos y el trabajo asalariado han generado importantes ingresos monetarios, lo cual, asociado a cierta disminución en la diversidad de formas de aprovechamiento de los recursos naturales locales (la producción de cal, leña, carbón y recolección de productos de la selva, entre otras), ha generado una creciente necesidad de comprar lo que se consume, con el agregado de que ha aumentado la variedad de los productos. Hoy por ejemplo, se consume mayonesa, pan de caja, galletas de una enorme variedad de marcas y estilos, azúcar refinada, dulces industriales, yogurt, pan Bimbo, y decenas de marcas y productos chatarra. Los refrescos embotellados de 1.5 o 2 litros, y de diversos sabores y marcas, se beben cotidianamente a mediodía o en la noche junto con los alimentos, y han sustituido incluso el pozole que antes se llevaba a los trabajos del campo. Como artículo que pocas familias producen ya, ahora el pozole se vende con hielo a la hora del calor, por las calles de Yaxcabá. La carencia de los nutrientes que antes

aportaba el pozole y el aumento en las harinas y el azúcar procesadas, han provocado entre la población una creciente desnutrición, el aumento de la diabetes y problemas dentales, que se manifiestan en hombres y mujeres con caries y hasta chimuelos desde edades tempranas. Las bicicletas mayoritariamente han sido sustituidas por triciclos, y está creciendo el número de familias que tienen automóviles o camionetas, que se compran con el dinero que llega de parte de los hijos que trabajan fuera, o de aquellos que consiguen un empleo pagado en el ayuntamiento o como policías.

Las casas ovaladas de bajareque y piedra están siendo paulatinamente sustituidas por las rectangulares de adoquín y cemento, y por los cuartos estilo “caja de zapatos” que construye el Fonden después de los huracanes, así como para ganar votos para el partido en el poder. Los aparatos de sonido abundan en las casas y compiten de una a otra para ver quién lo pone a mayor volumen. Los partidos políticos son quienes han dotado a muchas familias de lavadoras automáticas²¹ y han distribuido láminas de cartón y de metal para las viviendas. Como parte del prestigio que está trayendo consigo la entrada a la modernidad, en algunos hogares existen ya colchones *king zize*, que son usados como centro de reunión para ver la televisión, aunque por el calor generalmente las personas siguen durmiendo en hamacas.

A finales del siglo XX, comenzaron a ingresar a Yaxcabá los videojuegos de alquiler, ampliamente conocidos como “maquinitas”, en los que por cierta cantidad de dinero se accede a ellos. Empezaron a proliferar en las tiendas, desde mediados de los años noventa y ahora (en 2010) incluso se han colocado en casas particulares. Son dadas en concesión, por un propietario (que no he podido identificar) que por un porcentaje de las ganancias, las deja en una casa o negocio. Son principalmente los niños los consumidores adictos de los juegos, ya que aún no tienen acceso a la internet y los cibercafés. Los críos ya casi no apoyan en las labores de la casa, y en cambio pasan gran cantidad de horas en esta actividad. A los que se van de pinta, se los ve ahí desde la mañana, aunque con mayor frecuencia abarrotan los sitios donde rentan maquinitas durante las tardes.

²¹ Específicamente el PRI lo hizo en una de las últimas campañas electorales.

Junto, y en interacción permanente con los cambios en las necesidades de consumo,²² es visible el incremento en el número de tiendas en el Yaxcabá actual, tanto en la cabecera como en algunas comisarias cercanas, lo mismo que el aumento en la diversificación de productos que ofrecen. En ellas se venden cientos de tarjetas para teléfonos celulares; los promotores de Telcel pasan cada semana para surtir de nuevas tarjetas a las tiendas y entregarles a los dueños las cuantiosas ganancias que su venta produce, ya que son de uso frecuente, sobre todo entre los estudiantes, o en las familias que tienen hijos trabajando fuera. Además, los sábados que regresan los “chambeadores” (los que trabajan fuera), así como los días en que se pagan los programas Progresá y Oportunidades del Gobierno Federal, proliferan los sitios que venden antojitos “típicos”, además de que se instalan en las plazas comerciantes ambulantes que ofrecen ropa, enseres domésticos de plástico, y accesorios, como collares, pulseras y aretes, que tientan a las mujeres a gastar los recursos que les da el gobierno en esos artículos suntuarios. Paradójicamente, para recibir esos apoyos económicos ellas deben vestir hipil, y cuando lo reciben muchas lo gastan para transformar y modernizar su indumentaria.

Entre los yaxcabeños de ahora, niños, jóvenes y adultos, hay cada vez más obesos, aunque también hay un visible aumento de talla (altura), sobre todo entre los jóvenes estudiantes, que marchan en los desfiles para conmemorar las fiestas patrias. Y aunque actualmente la población está mejor atendida que antes por el sector público —el municipio de Yaxcabá cuenta con cuatro unidades médicas del IMSS Oportunidades, seis clínicas de primer nivel atendidas por nueve médicos de la SSA—, hay la percepción de que la gente se enferma ahora de cosas nuevas,

²² Zygmunt Bauman (2007) considera que en la sociedad de consumidores lo que rige no es ni la satisfacción de las necesidades ni la creación de nuevas necesidades (llamadas en ocasiones “necesidades artificiales”); lo que mantiene con vida la economía del consumo y el consumismo es el menoscabo y la minimización de las necesidades de ayer, así como la ridiculización de sus objetos, “ahora *passés*”, y más aún el descrédito de la idea misma de que la vida de consumo debería regirse por la satisfacción de las necesidades. Tales afirmaciones se toman con reserva para el caso de Yaxcabá, ya que aquí el consumo no tiene la importancia desechable y efímera que puede tener entre ciertos sectores sociales de las sociedades metropolitanas y urbanas, que viven bajo el “síndrome consumista”, basado en la velocidad, el exceso y el desperdicio. Algo similar puede decirse de los planteamientos de Gilles Lipovetsky (1997) cuando habla de la exaltación moderna de lo nuevo y lo efímero.

como la diabetes, la presión alta, así como de enfermedades “raras”, como el cáncer de estómago y la garganta.

En ese contexto de bienestar “moderno”, las familias yaxcabeñas tienen casi el mismo número de hijos que en el siglo XX, pero a diferencia de antes, enfrentan el hecho de que ahora sobreviven casi todos, y que deben desarrollar nuevas estrategias para mantenerlos y educarlos. Así que en una combinación entre pautas diferenciadas de educación familiar, reglas de herencia y preferencias individuales, algunos hijos varones serán los sucesores que se quedarán con los derechos de la tierra y serán campesinos; otros, hombres y mujeres, se irán desde fechas tempranas a buscar trabajo en centros urbanos y turísticos; y otros más, los que “tienen cabeza”, hombres y mujeres, seguirán en la escuela para intentar llegar a ser profesionistas o, por lo menos, conseguir mejores trabajos que los de albañil y el trabajo doméstico. Tal situación propicia, por una parte, que dentro de una misma familia haya hijos con actividades diferentes, y con actitudes hacia el consumo también diferentes (en ciertos aspectos), y por otra, que en ciertas familias predominen más los que se dedican a una u otra actividad.

En el escenario de fuertes cambios en las necesidades sociales así como en los bienes de consumo que se emplean para satisfacerlas, hay algunos de estos bienes que son para el consumo de toda la familia (como la televisión y las películas en video), y otros que son de uso más restringido y delimitado por sector, como el uso de “las maquinitas” y los videojuegos, que son para niños y jóvenes; los celulares que son para comerciantes, maestros, estudiantes y trabajadores que van y vienen a Yaxcabá, y las computadoras y la internet que son preferentemente para los estudiantes. Pero ¿cómo se consumen esos bienes definidos por algunos estudiosos como culturales? Es lo que veremos a continuación.

DEL CONSUMO CULTURAL COMO DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y DISTINCIÓN SIMBÓLICA

Néstor García Canclini (1993) ha sido un precursor de los estudios sobre consumo cultural en México y quien ha desarrollado una propuesta teórica para ello. Parte del principio de descartar, en primer término, las concepciones que naturalizan las necesidades sociales y que tienen

como correlato una visión instrumental de los bienes que se consumen. Sobre las necesidades (en este caso conducentes al consumo), recuerda que éstas deben analizarse como resultado de la interiorización de determinaciones sociales y de la elaboración psicosocial de los deseos, lo que significa que la clase, la etnia o el grupo al que se pertenece es quien influye para que se necesiten ciertos objetos y en cómo consumirlos (apropiarlos); y en cuanto a la instrumentalización, propone ir más allá del sentido común, para identificar los valores que se ponen en juego al necesitar o desear ciertos bienes; en ese contexto advierte cómo el valor de cambio prevalece sobre los valores de uso, y cómo en la actualidad a ese valor se añade otro —el simbólico— que condiciona la existencia de la circulación y las formas de uso de los objetos, cuya producción, además, está vinculada con la reproducción ampliada del capital y con la distinción entre las clases sociales y los grupos. Desde tales premisas argumenta el autor que no existe correspondencia mecánica o natural entre necesidades y objetos supuestamente diseñados y producidos para satisfacerlas, y define el consumo como “el conjunto de procesos socioculturales en que se realiza la apropiación y los usos de los productos”, ubicando el consumo como parte del ciclo de la producción y la circulación de bienes.

Sobre el consumo, García Canclini (1993) distingue varios modelos a través de los cuales se puede explicar y abordar analíticamente: 1) el consumo como lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital; 2) el consumo como lugar donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social; 3) el consumo como lugar de diferenciación social y distinción simbólica entre grupos; 4) el consumo como sistema de integración y comunicación; 5) el consumo como escenario de objetivación de los deseos, y 6) el consumo como proceso ritual. Y si bien reconoce que la apropiación de cualquier bien es un acto que distingue simbólicamente, integra y comunica, objetiva los deseos y ritualiza su satisfacción, propone distinguir el tipo de consumo que se realiza en torno a los bienes culturales, ya que éstos, aunque tienen valores de uso y de cambio (y contribuyen a la reproducción del capital), en ellos prevalecen los valores simbólicos sobre los utilitarios y mercantiles. Ese carácter de los bienes culturales deviene de las condiciones de la sociedad moderna que, en los términos de Bourdieu, ha propiciado la autonomía de los campos económicos, religiosos y políticos.

De allí que sea posible definir la particularidad del consumo cultural como “el conjunto de procesos de apropiación y uso de los productos en que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica” (García Canclini, 1993: 34). En un libro posterior (1995) este mismo autor, en concordancia, entre otros con Giddens y Martín-Barbero, encuentra que en torno al consumo (lo que uno posee y es capaz de llegar a ser) es posible que los jóvenes generen “nuevas comunidades hermenéuticas” con identidades flexibles, al contribuir a construir las distinciones, entre ellas las generacionales. Desde el análisis de este autor, es tan importante el consumo en las sociedades contemporáneas, que considera que desde Estados Unidos se impulsa un modelo de sociedad donde muchas funciones del Estado desaparecen o son asumidas por corporaciones privadas, y donde la participación social se organiza a través del consumo más que mediante el ejercicio de la ciudadanía. En América Latina sus condiciones de inestabilidad y de cancelación de los organismos de representación ciudadana (por parte de las dictaduras de los años ochenta) habrían colaborado para que ese cambio de modelo metropolitano redujera las sociedades civiles latinoamericanas a conjuntos atomizados de consumidores.

En el planteamiento de este autor, de gran influencia en los estudios en México relacionados con los jóvenes, hay varias premisas sobre las que se sostiene su propuesta en torno al consumo cultural: *a)* que en las sociedades modernas, y que se presumen democráticas, todos los hombres nacen iguales; *b)* que ante la masificación de la mayoría de los bienes generados por la modernidad —educación, alimentos, televisión— las diferencias se producen cada vez más, no por los objetos que se poseen, sino por la forma como se utilizan; *c)* que el consumo es lo fundamental ahora para construir y comunicar las diferencias sociales; y *d)* que, por todo lo anterior, en torno al consumo se construyen ciertas identidades, como las juveniles, y se organiza la población, dejando a un lado, incluso el ejercicio de su ciudadanía.

¿Son aplicables tales premisas para Yaxcabá y sus jóvenes? ¿Cómo se expresan en el consumo cultural las diferencias sociales y los procesos de distinción simbólica que hay entre sus habitantes? ¿Está el consumo creando nuevas identidades? Eso es lo que se pretende esclarecer a continuación.

LA TELEVISIÓN

Los habitantes de Yaxcabá pudieron ver televisión desde 1995, mediante una repetidora de televisión por cable, con cierto margen de ilegalidad, que desde entonces les cobraba una cuota mensual por recibir un número reducido de canales, sobre todo los de Televisa y TV Azteca. No es posible acceder a la televisión libre porque se recibe con muchísima interferencia.

La televisión como parte del equipamiento de la mayoría de los hogares (69% de los hogares del municipio tienen televisión) ha empezado a modificar los hábitos familiares, ya que en algunas casas la televisión está encendida todo el día, mientras que en otras es el centro de reunión de niños, jóvenes y adultos, que por las tardes “gustan” ver las telenovelas, las caricaturas, los programas en vivo y las series policíacas que ocupan gran parte de la programación de las dos televisoras privadas que predominan en el país.

La influencia de las telenovelas, pero también de los programas abiertos de participación, como los *reality shows* y los *talk shows*, se han convertido en parte de la cotidianidad local, hasta el punto en que sus contenidos permean sus celebraciones, como las fiestas patronales y las celebraciones cívicas. Un ejemplo pudo observarse en 2007, durante los eventos que se desarrollaron para celebrar el inicio de la Revolución mexicana, el 20 de noviembre, y que fueron organizados por el ayuntamiento, bajo la presidencia municipal de Artemio Zapata (del PAN). Ese día, además del desfile y de los concursos en los que participan sobre todo niños y jóvenes (palo encebado, carreras, competencias en bicicleta, entre otros), se llevó a cabo un importante acto cultural en la Concha Acústica,²³ un foro ubicado entre el cenote y el Palacio municipal, enfrente de la Iglesia católica. En él se efectuarían números musicales y artísticos y se darían a conocer los resultados del concurso de canción ranchera. A las 20:00 horas al lugar comenzó a llegar la población engalanada, y a las 20:30 llegaron las autoridades para anunciar el programa y dar la señal de arranque.

Los competidores finalistas del concurso de canción ranchera subieron de uno en uno al estrado para mostrar su talento. Todos eran jóve-

²³ Con la forma que hace honor a su nombre, este foro se construyó en los años noventa durante el gobierno municipal de Virginia Santos Díaz, época en la que también se colocaron escaleras e iluminación dentro del cenote de Yaxcabá (entrevista, 2007).

nes. Usaban pantalón negro, camisa blanca, zapatos también negros de suela gruesa (no botas), y sobre sus cabezas lucían enormes y brillantes sombreros de charro. Cantaban acompañados con música grabada previamente y en su lenguaje corporal mostraban que no eran de la cabecera municipal de Yaxcabá, sino que provenían de las comisarías y ranchos cercanos: eran bajos de estatura, el sol del trabajo en el campo se les notaba en sus rostros muy morenos, su corte de pelo no estaba a la moda (pelo corto con mucho gel para levantarlo al frente), se movían con timidez y cierta torpeza en el escenario y se les dificultaba comunicarse en español. Las preferidas fueron las canciones rancheras al estilo de Vicente Fernández, y el ganador fue quien lo hizo con más brío y mejor postura. Ningún joven de Yaxcabá participó en el concurso, según las autoridades entrevistadas, porque a ellos ya no les gusta la música ranchera, que es sólo para la gente “de los pueblos”. De su gusto sería, en cambio, el grupo que acompañaría el baile de más tarde, al que seguiría un “conjunto moderno”, de música gruperá.

Después del concurso de canción ranchera siguieron los números musicales. Los realizaron jovencitas, ellas sí de Yaxcabá, que bailaron música pop, imitando a Britney Spears y a bandas juveniles, de las que combinan el canto con la danza sincronizada, casi gimnástica; para el final se dejó el acto principal, en él participaron muchachos estudiantes, muchachas que trabajaban en el municipio y dos policías. Se trató de la parodia de un *talk show*, de moda en la televisión nacional, cuyo formato fue aprovechado por los jóvenes para mofarse (no había una crítica profunda o política) de personajes locales, principalmente de las autoridades y de los policías. Fue ágil y divertido y la población estallaba en risas y aplausos cada vez que reconocían al personaje en cuestión. Las muchachas yaxcabeñas, todas de la cabecera municipal, vistieron blusas escotadas, y faldas muy cortas o shorts; los muchachos eran estudiantes del bachillerato, altos, bien peinados y ataviados con ropa deportiva, y los policías participaron con ropa civil. Fue sin duda el éxito de la noche.

Después de este evento, los asistentes se retiraron a sus casas para prepararse para el baile de la noche. El escenario, con estrado metálico, luces e inmensas bocinas, se preparó durante toda la tarde para recibir a “Los Aventureros”, banda gruperá cuya presencia abarrotó de gente el centro.

Frente a la visibilidad de cambios como los hasta aquí señalados, importa explorar en los jóvenes estudiantes de Yaxcabá sus preferencias



Mari Abril, Yaxcabá, 2004.
Foto: Maya Lorena.

de consumo cultural. Para ello presentaremos los resultados de los cuestionarios realizados en 2007 sobre el uso de la internet, y en 2010,²⁴ sobre lo que les gusta ver y consumir en la televisión y la internet.

LA INTERNET Y SU USO ENTRE LOS JÓVENES DE BACHILLERATO EN 2007

La internet comercial llegó a Yaxcabá en 2006.²⁵ El primer “ciber” se ubicó en la esquina sur de la plaza municipal y ofreció internet de banda ancha satelital (*Direct Way*), siete PC con cámara web cada una, tres impresoras láser y de inyección de tinta, una copiadora, un escáner, un lector para todo tipo de tarjetas de almacenamiento de archivo, además de que se ofreció como escritorio público (hacen trabajos en computadora) y como lugar de venta de consumibles para computadoras, de papelería, y hasta de refrescos y golosinas. Se difundió como un sitio con aire acondicionado para comodidad de los usuarios. En la actualidad hay otro cibercafé más.

Los dos cibercafé han sido puestos con recursos de parientes que trabajan fuera de Yaxcabá, en uno de los casos por alguien que no es de allí pero que se casó con una mujer del lugar. Son atendidos por parientes

²⁴ Se trata del mismo cuestionario en el que se les preguntó qué significa para ellos ser joven.

²⁵ <http://riie.com.mx/?a=57431>

y dan servicio sobre todo al público joven estudiantil, que va allí con el pretexto de las tareas escolares, y que aprovecha el tiempo y el espacio para incursionar en la red y comunicarse con gente de otros lados, además de que “navegan” en busca de diversión, lo que incluye “bajar” música, conocer chismes de actores y artistas famosos, chatear a veces con quien se tiene al lado, o con parientes, amigos y desconocidos que están en otros lugares. En el caso de los muchachos, además, consumen pornografía.

CUADRO 2
USO DE INTERNET Y COMPUTADORAS EN JÓVENES DE BACHILLERATO. COMPOSICIÓN DE LA MUESTRA, 2007

<i>Edad</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
14 años	-	1 = 5%	1 = 3%
15 años	11 = 61%	13 = 68%	24 = 64%
16 años	7 = 39%	3 = 16%	10 = 27%
17 años	-	2 = 11%	2 = 6%
Total	18 = 100%	19 = 100%	37 = 100%

CUADRO 3
LUGAR DE NACIMIENTO DE LOS JÓVENES, 2007

<i>Lugar de nacimiento</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
Yaxcabá, cabecera	3	6	9
Kankabdzonot	3	-	3
Yaxunáh	2	1	3
Thadzibichen	2	1	3
Pisté	1	2	3
Tiholop	1	2	3
Libre Unión	1	-	1
Yokdzonot	1	-	1
Xocapic	1	-	1
Xoquen	-	1	1
Santa María	-	1	1
<i>En el municipio de Yaxcabá: subtotal</i>	<i>15 = 83%</i>	<i>14 = 74%</i>	<i>29 = 78%</i>
Mérida	1	1	2
Cancún	1	3	4
Tenosique, Tabasco	1	-	1
Campeche	-	1	1
<i>Fuera del municipio: subtotal</i>	<i>3 = 17%</i>	<i>5 = 26%</i>	<i>8 = 22%</i>
Total	18 = 100%	19 = 100%	37 = 100%

A los cibercafés asisten tanto muchachas como muchachos, y para todos es también centro de encuentro entre amigos y novios. Es un espacio que está fuera del control familiar, que facilita el coqueteo y los encuentros entre jóvenes, y contribuye a modificar las formas de amistad y de noviazgo. De muchas de esas chicas asiduas a los cibercafés los adultos dicen que son “relajientas” y que son coquetas, y no son vistas como buenas candidatas para ser novias y esposas de sus parientes jóvenes. De los muchachos se dice que ya no quieren colaborar en las tareas del campo ni ayudar con las labores de la casa, y se les califica de desobedientes y rebeldes. Pero ¿para qué usan esos jóvenes la internet?

Igual que en las muestras anteriores, el grueso de los jóvenes se concentra entre los 15 y los 17 años, y se trata de jóvenes mayoritariamente nacidos en el municipio de Yaxcabá (78%). En este caso, se encontraron jóvenes que nacieron en otros lados (22%), y de ellos, cuatro nacieron en Cancún y uno en Mérida, lo que permite inferir que se trata de hijos de yaxcabeños. Sólo dos fueron de familias no yucatecas (una de Tenosique Tabasco y otra de Campeche). Es interesante constatar que 24% de los padres de esos estudiantes radican fuera de Yaxcabá, lo que lleva a suponer que tales jóvenes viven con sus parientes, mientras los padres trabajan fuera del municipio.

CUADRO 4
LUGAR DONDE VIVEN LOS PADRES DE LOS JÓVENES, 2007

<i>Respecto del lugar de nacimiento del joven</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
En el mismo lugar donde nació el joven	10 = 56%	13* = 69%	23 = 62%
En el mismo lugar donde nació el joven, más otro lugar	2 = 11%	-	2 = 5%
Fuera del lugar donde nació pero en el municipio de Yaxcabá	-	1** = 5%	1 = 3%
Fuera del lugar donde nació el joven y fuera de Yaxcabá	6 = 33%	3 = 16%	9 = 24%
Fuera del lugar donde nació el joven y fuera de Yucatán	-	1 = 5%	1 = 3%
Fuera de México (Estados Unidos)	-	1*** = 5%	1 = 3%
Total	18 = 100%	19 = 100%	37 = 100%

*Uno nació en Quintana Roo y allá viven sus padres; ** la mamá vive en Cancún y el papá en Comitán, Chiapas; ***El joven nació en Campeche y uno de sus papás en Estados Unidos.

En cuanto a los apellidos de los estudiantes, la mayoría tienen uno o dos apellidos maya (30% y 49%) y únicamente 21% tiene apellido español.

CUADRO 5
APELIDOS MAYAS DEL JOVEN, 2007

<i>Número de apellidos mayas</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
Los dos apellidos mayas	7 = 39%	4 = 21%	11 = 30%
Un apellido maya	7 = 39%	11 = 58%	18 = 49%
Ningún apellido maya	4 = 22%	4 = 21%	8 = 21%
Total	18 = 100%	19 = 100%	37 = 100%

Respecto del uso que hacen de la internet, los estudiantes señalaron que mayoritariamente la emplean para hacer tareas escolares (89%), aunque combinado con otros usos, como para chatear, ver videos, bajar música e imágenes. De modo que únicamente 8% mencionó este tipo de actividades no escolares como prioridad en el uso de la internet. La frecuencia con que se menciona cada función de la internet es: hacer tareas, 32 (86%); bajar información, 21 (57%); chatear, 13 (35%); comunicación, 3 (8%); bajar fotos, videos e imágenes, 5 (13%), y bajar música, 3 (8 por ciento).

Ante la falta de computadoras en las familias, los estudiantes deben visitar los sitios donde rentan equipos. Los muchachos visitan con mayor frecuencia los cibercafés, de modo que 21% recurre a ellos todos los días, 42% va dos o tres veces por semana, el 21% va cada semana y una minoría va cada mes (11%) o de vez en cuando (5%). Entre las muchachas sólo 5% asiste todos los días, y la mayoría lo hace dos o tres veces por semana (28%) o una vez por semana (39%); en tanto que 11% va dos veces por mes y 17% una vez por mes.

En cuanto al uso del correo electrónico, hay diferencias entre muchachos y muchachas, ya que son más las mujeres que lo emplean (72%), en contraste con 37% de muchachos.

Muchachos y muchachas emplean la internet para comunicarse principalmente a lugares cercanos, a los centros de atracción migratoria para los yaxcabeños (Cancún, Mérida, Playa del Carmen) o al centro del país (ciudad de México y Morelia, Michoacán), en donde puede suponerse que tienen familiares; aunque entre las chicas hubo tres que se

CUADRO 6
USO DE LA INTERNET, 2007

<i>Uso de la internet</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
Para hacer tareas y buscar información	10	11	21
Para tareas y chatear	3	4	7
Para tareas, chatear y bajar imágenes y videos	2	1	3
Tareas, chatear, bajar música y jugar	-	1	1
Tareas, bajar música e imágenes	1	-	1
<i>Subtotal de tareas más otra actividad</i>	<i>16 = 89%</i>	<i>17 = 90%</i>	<i>33 = 89%</i>
Chatear y correo electrónico	2 = 11	-	2 = 5%
Entretenimiento	-	1 = 5%	1 = 3%
Bajar música, ver videos y comunicación	-	1 = 5%	1 = 3%
Total	18 = 100	19 = 100%	37 = 100%

CUADRO 7
FRECUENCIA CON QUE VISITAN EL "CIBERCAFÉ", 2007

<i>Frecuencia</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
Todos los días	1 = 5%	4 = 21%	5 = 14%
Dos o tres días por semana	5 = 28%	8 = 42%	13 = 35%
Una vez por semana	7 = 39%	4 = 21%	11 = 30%
Dos veces por mes	2 = 11%	-	2 = 5%
Una vez por mes	3 = 17%	2 = 11%	5 = 14%
De vez en cuando	-	1 = 5%	1 = 2%
Total	18 = 100%	19 = 100%	37 = 100%

comunican con personas de Ecuador, Colombia y Brasil. Por su parte, entre los muchachos también hubo tres personas que se comunican con gente del extranjero (España, Brasil, Guatemala y California).

CUADRO 8
USO DE CORREO ELECTRÓNICO, 2007

<i>Tiene dirección electrónica</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
Si	13 = 72%	7 = 37%	20 = 54%
No	5 = 28%	12 = 63%	17 = 46%
Total	18 = 100%	19 = 100%	37 = 100%

CUADRO 9
LUGAR DONDE VIVEN LAS PERSONAS
CON LAS QUE SE COMUNICAN POR INTERNET, 2007

<i>Lugares</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Total</i>
Libre Unión, Yaxcabá	-	1 = 5.3%	1 = 3%
Mérida y Cancún	4 = 22.5%	-	4 = 10%
Mérida	2 = 11%	1 = 5.3%	3 = 8%
Cancún	-	1 = 5.3%	1 = 2.7%
Playa del Carmen, Quintana Roo	1 = 5.5%	-	1 = 2.7%
Mérida y ciudad de México	1 = 5.5%	-	1 = 2.7%
Ciudad de México	1 = 5.5%	-	1 = 2.7%
Morelia	1 = 5.5%	-	1 = 2.7%
Baja California, Campeche y ciudad de México	-	1 = 5.3%	1 = 2.7%
Cancún y Ecuador	1 = 5.5%	-	1 = 2.7%
Ecuador	1 = 5.5%	-	1 = 2.7%
Venezuela, Colombia, Brasil, Mérida y Veracruz	1 = 5.5%	-	1 = 2.7%
Cancún, ciudad de México, España y Guadalajara	-	1 = 5.3%	1 = 2.7%
Ciudad de México, Puebla, Brasil y Guatemala	-	1 = 5.3%	1 = 2.7%
Cancún, Baja California, Tabasco, Mérida y otros	-	1 = 5.3%	1 = 2.7%
No usa correo electrónico	5 = 28%	12 = 63%	17 = 46%
Total	18 = 100%	19 = 100%	37 = 100%

La influencia del uso de la internet entre los estudiantes para bajar música y ver videos se verá en los resultados del cuestionario de 2010, cuando mencionan el tipo de música que les gusta así como el nombre de actores y actrices que son sus preferidos.

PREFERENCIAS DE CONSUMO CULTURAL ENTRE LOS JÓVENES DE BACHILLERATO EN 2010

El creciente uso de la internet para actividades recreativas, así como la influencia que tienen la radio y la televisión, se advierten en el cuestionario levantado a los jóvenes de bachillerato en noviembre de 2010, del que ya hemos hablado en el capítulo precedente, y en el que se preguntó sobre sus preferencias en cuanto a música, actores y programas de televisión, y cuyos resultados se comparan con el cuestionario levantado en 2004, en coordinación con el doctor Luis Arias, del Cinvestav, Mérida, que ya se ha mencionado antes.

CUADRO 10
CANTANTES, MÚSICOS, GRUPOS Y BANDAS FAVORITOS
EN HOMBRES Y MUJERES, 2010

Nombre	Hombres	Mujeres	Total
Cleyver (grupo yucateco, música tropical)	1	1	2
Allison (banda mexicana, de pop punk)	1	1	2
Motel (banda mexicana, rock pop)	1	1	2
Maná (banda mexicana, música de rock y pop latino)*	4	2	6
Furia Latina (banda mexicana, música grupera)	4	2	6
<i>Mexicanos: subtotal</i>	<i>11</i>	<i>7</i>	<i>18</i>
Aventura (grupo de bachata dominicana con hip hop estadounidense, además de pop, R&B y reggaetón)	1	2	3
Lady Gaga (estadounidense, música pop)	2	2	4
Enrique Iglesias (español, música pop)*	5	7	12
Wisín & Yandel (dúo, reggaetón jamaicano y panameño, combinado con rap)	12	6	18
<i>Extranjeros: subtotal</i>	<i>20</i>	<i>17</i>	<i>37</i>
Total	31	24	55

* Se repite en el cuestionario de 2004.

Un primer aspecto que hay que señalar es que entre los estudiantes en general es muy amplio el espectro de sus gustos musicales, tanto en géneros (pop, rock, hip hop, reggaetón, tropical, grupera, etc.) como en procedencia (mexicanos o no mexicanos), de modo que de las 35 referencias a grupos, bandas y músicos que son sus favoritos, 40% correspondió a los de nacionalidad mexicana (14 referencias) y 60% a los de origen extranjero. Y en torno a esos 35 nombres de grupos y personas, los estudiantes concentraron su voto dándole 36% a los mexicanos y 64% a los extranjeros. Un segundo aspecto es que muchachas y muchachos comparten algunas preferencias, pero otras son exclusivas de unos u otras.

Entre los gustos musicales que compartieron se mencionan nueve grupos: cinco mexicanos (56%) y cuatro no mexicanos (44%). Entre los grupos mexicanos tres fueron de rock (Banda Allison, de pop punk; Banda Motel, de rock pop, y Maná, de rock y pop latino), uno de música tropical (Cleyver, grupo yucateco) y otro de música grupera (Furia Latina).

CUADRO 11
CANTANTES, MÚSICOS, GRUPOS Y BANDAS FAVORITOS/
EN HOMBRES, 2010

Nombre	Núm.
Jaguares (banda mexicana, música rock)*	1
Molotov (banda mexicana, música rock alternativo)*	1
Bronco (grupo mexicano, música norteña, balada y cumbia)	1
Vicente Fernández (mexicano, música ranchera)*	1
Banda El Limón (mexicana, música ranchera, balada, corrido y cumbia)	2
Temerarios (grupo mexicano, música ranchera y grupera)*	3
Camila (banda mexicana, música pop)	4
<i>Mexicanos: subtotal</i>	<i>13</i>
Ricardo Arjona (guatemalteco, música pop y balada)*	1
Alex & Fido (dúo portorriqueño, reggaetón y electroflow)	1
50 Cent (rapero estadounidense)	1
Madonna (estadounidense, música pop)	1
Bob Marley (jamaiquino, música reggae)*	1
Factoría (grupo panameño, música reggaetón)	1
Rihanna (cantante y compositora, de Barbados, música reggae, dancehall, hip hop y pop)	1
Marco di Mauro (italo-español, pop melódico latino)	1
Victor y Leo (dúo brasileño, música sertaneja)	1
Calle 13 (dúo portorriqueño, música alternativa, hip hop, latina)	1
Simple Plan (banda francocanadiense, pop punk)	1
James Blunt (británico, música pop, rock y folk)	2
Metallica (banda estadounidense, heavy metal)	3
Linkin Park (banda estadounidense, metal, rap metal y rock alternativo)*	3
Eminem (estadounidense, música de rap)	3
<i>Extranjeros: subtotal</i>	<i>22</i>
Total	35

*Siete se repiten en el cuestionario de 2004.

Los extranjeros referidos por muchachos y muchachas son: Aventura (grupo de bachata dominicana con hip hop estadounidense, además de pop, R&B y reggaetón), Wisin & Yandel (dúo de reggaetón jamaiquino y panameño, combinado con rap), Lady Gaga (estadounidense de música pop) y Enrique Iglesias (español de música pop), y su origen es dominicano, jamaiquino, estadounidense y español. De las muchachas, 61% mencionó a grupos no mexicanos, y algo similar hizo 38% de los muchachos.

En cuanto a gustos musicales de los muchachos, se nota que éstos tienen mayor conocimiento de grupos y cantantes, ya que mencionaron por su nombre a 22 grupos, de los cuales 68% no son mexicanos y 32% sí lo son. Entre los no mexicanos mencionan más de una vez a James Blunt (británico, música pop, rock y folk), Metallica (banda estadounidense, heavy metal), Linkin Park (banda estadounidense, metal, rap metal y rock alternativo) y a Eminem (estadounidense, música de rap), en tanto que entre los mexicanos se menciona más de una vez a la Banda Camila (mexicana, música pop), la Banda El Limón (mexicana, música ranchera, balada, corrido y cumbia) y a los Temerarios (grupo mexicano, música ranchera y grupera).

CUADRO 12
CANTANTES, MÚSICOS, GRUPOS Y BANDAS FAVORITOS/
EN MUJERES, 2010

<i>Nombre</i>	<i>Total</i>
Reggaetón en general	2
Pop en general	1
Hip hop en general	1
Bandas de música duranguense en general	5
<i>Subtotal</i>	9
José José (mexicano, baladas románticas)	1
Banda del Recodo (banda mexicana, música grupera)	3
Mexicanos: subtotal	4
Franco de Vita (venezolano, músico de pop y rock)	1
Noelia (portorriqueña, baladas)	1
<i>Extranjeros: subtotal</i>	2
Total	15

*Ninguno se repite en el cuestionario de 2004.

Entre las muchachas, en cambio hubo algunas que mencionaron entre sus preferencias a ciertos géneros como el reggaetón, el pop y el hip hop, y fue reducido el número de nombres específicos: dos de cantantes extranjeros (Franco de Vita, venezolano, músico de pop y rock) y Noelia, portorriqueña, cantante de baladas); uno de un cantante mexicano (José José, baladas románticas) y uno de una banda mexicana (del Recodo, música grupera).

Contrario a lo que sucede con los grupos de música y los cantantes, en que hay preferencia por los de origen extranjero, respecto de los actores y

actrices los estudiantes mencionaron mayoritariamente a quienes participan en las telenovelas y programas de producción nacional, sean mexicanos o promovidos por las televisoras comerciales, de modo que los estudiantes —muchachos y muchachas— compartieron gustos en torno a 11 personalidades, 9 de ellas mexicanas (82%) y sólo 2 extranjeras (18 por ciento).

Entre los mexicanos se mencionaron a Latin Lover (luchador y actor de televisión), Adrián Uribe (conductor y actor de televisión), Eduardo Yáñez (actor de televisión), Jacqueline Bracamontes (actriz de televisión y Belleza México 2001), Galilea Montijo (actriz y conductora de televisión), Lucero (cantante y actriz de televisión), Danna Paola (actriz y cantante), Maite Perroni (actriz de televisión y cantante) y Fernando Colunga (actor de televisión). Entre los extranjeros se mencionaron Selena Gómez (actriz y cantante estadounidense) y William Levy (modelo y actor cubano-estadounidense).

CUADRO 13
ACTORES FAVORITOS/EN HOMBRES Y MUJERES, 2010

<i>Nombre</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Latin Lover (luchador mexicano y actor de televisión)	1	1	2
Adrián Uribe (conductor y actor mexicano de televisión)	1	1	2
Eduardo Yáñez (actor mexicano de televisión)	1	1	2
Jacqueline Bracamontes (actriz de televisión y Belleza México 2001)	1	1	2
Galilea Montijo (actriz mexicana y conductora de televisión)	1	1	2
Lucero (cantante y actriz mexicana de televisión)*	1	1	2
Danna Paola (actriz y cantante mexicana)	1	2	3
Maite Perroni (actriz mexicana de televisión y cantante)	3	1	4
Fernando Colunga (actor mexicano de televisión)*	2	4	6
<i>Subtotal</i>	<i>12</i>	<i>13</i>	<i>25</i>
Selena Gómez (actriz y cantante estadounidense)	1	1	2
William Levy (modelo y actor cubano-estadounidense)	1	14	15
<i>Subtotal</i>	<i>2</i>	<i>15</i>	<i>17</i>
Total	14	28	42

*Se repite en el cuestionario de 2004.

Sin embargo, al cuantificar la frecuencia de menciones por personaje, encontramos que 54% de ellas fueron para Selena Gómez (actriz y cantante estadounidense) y William Levy (modelo y actor cubano-estadounidense), y 46% de restante dividieron sus preferencias entre nueve perso-

najes mexicanos. Entre los muchachos, 23% distribuyó sus preferencias entre los nueve personajes mexicanos, y sólo 4% mencionó una vez a los extranjeros, lo cual puede indicar que si bien hay un mayor conocimiento —y hasta identificación y preferencia— por los actores y actrices de producción nacional, también hay circunstancias que propician el favoritismo por el o la que está de moda en ese momento, y que puede ser extranjero.

Las preferencias exclusivas de los muchachos hacen referencia a 19 actores, generalmente asociados con la televisión y el cine comerciales: 10 mexicanos (53%) y 9 extranjeros (47%). Entre los mexicanos se mencionó a Pedro Infante (cantante y actor), Ninel Conde (actriz de televisión y cine), Ana Patricia Rojo (actriz de cine y televisión), Eduardo Capetillo

CUADRO 14
ACTORES FAVORITOS/EN HOMBRES, 2010

<i>Nombre del actor</i>	<i>Hombres</i>
Pedro Infante (cantante y actor mexicano)	1
Ninel Conde (actriz mexicana televisión y cine)*	1
Ana Patricia Rojo (actriz mexicana de cine y televisión)	1
Eduardo Capetillo (actor mexicano de televisión)	1
Marco Antonio Regil (conductor y actor mexicano de televisión)	1
Sergio Goyri (actor mexicano de televisión y cine)	1
Guillermo Ochoa (futbolista mexicano)	1
Edith González (actriz mexicana de televisión y cine)*	2
Maribel Guardia (actriz costarricense de cine y televisión)	2
Silvia Navarro (actriz mexicana de telenovelas y cine)	2
<i>Subtotal</i>	<i>13</i>
Cristiano Ronaldo (futbolista portugués)	1
Neymar (futbolista brasileño)	1
Gabriela Spanic (actriz venezolana y reina de belleza 1992)*	1
Adam Sandler (actor estadounidense)	1
Jackie Chan (actor chino)	1
Brad Pitt (actor y productor estadounidense)	1
Angelina Jolie (actriz estadounidense)	1
Angelique Boyer (actriz francesa en televisión mexicana)	2
Sylvester Stallone (actor estadounidense)	2
<i>Subtotal</i>	<i>11</i>
<i>Total</i>	<i>31</i>

*Se repite en el cuestionario de 2004.

(actor de televisión), Marco Antonio Regil (conductor y actor de televisión), Sergio Goyri (actor de televisión y cine), Guillermo Ochoa (futbolista), Edith González (actriz de televisión y cine), Maribel Guardia (actriz de origen costarricense, pero famosa en el cine y televisión mexicana) y Silvia Navarro (actriz de telenovelas y cine). Las tres últimas actrices fueron mencionadas dos veces cada una.

Entre los extranjeros se mencionaron: Cristiano Ronaldo (futbolista portugués), Neymar (futbolista brasileño), Gabriela Spanic (actriz venezolana y reina de belleza 1992), Adam Sandler (actor estadounidense), Jackie Chan (actor chino, famoso en el cine estadounidense), Brad Pitt (actor y productor estadounidense), Angelina Jolie (actriz estadounidense), Angélique Boyer (actriz francesa en televisión mexicana) y Sylvester Stallone (actor estadounidense). Estos dos últimos fueron los únicos mencionados dos veces.

En cuanto a las preferencias exclusivas de las muchachas, éstas también expresan la influencia de la televisión comercial mexicana, ya que mencionaron a 22 personalidades, 16 mexicanas (73%) y sólo 6 extranjeras (27%). Entre los mexicanos se mencionó a Ricky Rick (cantante), Christopher Uckermann (actor, compositor y cantante), Lorena Herrera (actriz de televisión), Adal Ramones (presentador de televisión), Eduardo Santamaría (actor de televisión), Adela Noriega (actriz de televisión), Héctor Sandarti (actor de televisión de origen guatemalteco y mexicano), Poncho Herrera (actor de televisión), Eleazar Gómez (actor y cantante), Roberto Palazuelos (actor de televisión), Dulce María (cantante y compositora), Consuelo Duval (actriz de televisión), Cynthia Klitbo (actriz de televisión), Sebastián Rulli (actor y modelo argentino-mexicano), Gabriel Soto (actor de televisión), y Aarón Díaz (actor y cantante). Los tres últimos fueron mencionados tres veces cada uno.

Entre los extranjeros se mencionó a: Nick Jonas (cantante y actor estadounidense), Zac Jonas (actor estadounidense), Joe Jonas (actor y cantante estadounidense), Alexis Ayala (actor estadounidense), Miranda Cosgrove (actriz y cantante estadounidense) y Justin Bieber (cantante canadiense). Los dos últimos fueron mencionados dos veces.

La influencia de la televisión comercial mexicana repuntó nuevamente cuando los estudiantes —hombres y mujeres— se refirieron a sus programas favoritos, ya que de 9 programas mencionados, 4 fueron mexicanos (44%) y 2 extranjeros (22%), en tanto que de 3 de ellos no se especificó

su procedencia (33%). En cuanto a la frecuencia con que se mencionaron, 41% de los estudiantes se refirieron a programas nacionales de televisión: Extranormal (terror y paranormal, TV Azteca), Para todos (concursos, TV Azteca), Bandamax (musical, Univisión), y comedias (telenovelas), 23% caricaturas y Simpson, y 20% series, películas y películas de terror en general. Únicamente tres estudiantes dijeron no tener programas favoritos.

Respecto de los gustos exclusivos de los muchachos, éstos nuevamente expresan un listado mayor de preferencias, con un total de 24 progra-

CUADRO 15
ACTORES FAVORITOS/ EN MUJERES, 2010

<i>Nombre</i>	<i>Mujeres</i>
Ricky Rick (cantante mexicano)	1
Cristopher Uckermann (actor, compositor y cantante mexicano)	1
Lorena Herrera (actriz de televisión mexicana)	1
Adal Ramones (presentador mexicano)*	1
Eduardo Santamaría (actor de televisión mexicano)*	1
Adela Noriega (actriz de televisión mexicana)	1
Héctor Sandarti (actor de televisión guatemalteco-mexicano)	1
Poncho Herrera (actor de televisión mexicano)	1
Eleazar Gómez (actor y cantante mexicano)	1
Roberto Palazuelos (actor de televisión mexicano)	1
Dulce María (cantante y compositora mexicana)	1
Consuelo Duval (actriz de televisión mexicana)	1
Cinthya Klitbo (actriz de televisión mexicana)	1
Sebastián Rulli (actor y modelo argentino-mexicano)	3
Gabriel Soto (actor de televisión mexicano)*	3
Aarón Díaz (actor y cantante mexicano)*	3
<i>Subtotal</i>	<i>22</i>
Nick Jonas (cantante y actor estadounidense)	1
Zac Jonas (actor estadounidense)	1
Joe Jonas (actor y cantante estadounidense)	1
Alexis Ayala (actor estadounidense)	1
Miranda Cosgrove (actriz y cantante estadounidense)	2
Justin Bieber (cantante canadiense)	3
<i>Subtotal</i>	<i>9</i>
<i>Total</i>	<i>31</i>

*Se repite en el cuestionario de 2004.

CUADRO 16
PROGRAMA FAVORITO DE LA TELEVISIÓN/
EN HOMBRES Y MUJERES, 2010

<i>Programa</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Total</i>
Extranormal (terror y paranormal, TV Azteca)	1	1	2
Para todos (concursos, TV Azteca)	1	2	3
Bandamax (musical, Univisión)	1	2	3
Comedias (telenovelas)	11	14	25
<i>Mexicanos: subtotal</i>	<i>14</i>	<i>19</i>	<i>33</i>
**Los Simpson (animación, Fox Broadcasting Company)	2	1	3
**Caricaturas	11	4	15
<i>Extranjeros: subtotal</i>	<i>13</i>	<i>5</i>	<i>18</i>
Series	2	1	3
Películas de terror	2	2	4
Películas	7	2	9
<i>Generales: subtotal</i>	<i>11</i>	<i>5</i>	<i>16</i>
Ninguno	2	1	3
NS/NC	1	1	2
Total	41	31	72

**No mexicanos.

mas mencionados, de los cuales 14 fueron extranjeros (58%) y 8 mexicanos (33%), y en 2 no se especificó la procedencia (8 por ciento).

El 29% de los muchachos señala preferencia por programas nacionales: Noticias, Ritmo Latino, Ta Caro, El Chavo (cómic, Televisa), La Hora Pico (cómic, Televisa), Telehit (musical, Televisa), 100 Mexicanos Dijeron (concursos, Televisa), Se Vale (entretenimiento, Televisa) y Platanito Show (cómic, en Telehit de Televisa). En tanto que 35%, expresa su preferencia por programas extranjeros: Dragon Ball (*manga* de origen japonés, con doblaje en inglés y luego en español), El Pájaro Loco (animación, Universal Studios), Discovery Channel (entretenimiento y educación, producido por Discovery Communications), Power Rangers (género *tokusatsu*, estadounidense), CSI Miami (policiaca, cadena CBS, estadounidense), NCIS (policiaca, cadena CBS, estadounidense), Mentes criminales (criminológica, CBS, estadounidense), La Granja (*reality show* chileno y programa de animación de Nickelodeon), Kid and Kat (animación, Disney), Jimmy Neutron (animación, Nickelodeon), Pokemon (animación japonesa realizada en Estados Unidos Kids Entertainment), Los Pingüinos de Madagascar (animación, Nickelodeon) y Bob Esponja

CUADRO 17
PROGRAMA FAVORITO DE TELEVISIÓN EN HOMBRES, 2010

Nombre	Núm.
Noticias	1
Ritmo Latino	1
Ta Caro	1
El Chavo (cómicó, Televisa)	1
La Hora Pico (cómicó, Televisa)	1
Platanito Show (cómicó, en Telehit de Televisa)	1
Telehit (musical, Televisa)	2
100 Mexicanos Dijeron (concursos, Televisa)	3
Se Vale (entretenimiento, Televisa)	4
<i>Mexicanos: subtotal</i>	<i>15</i>
Dragon Ball (manga, derechos del anime a Funimation Entertainment doblaje en inglés.	1
El Pájaro Loco (animación, Universal Studios)	1
Discovery Channel (entretenimiento y educación, producido por Discovery Communications)	1
Power Rangers (género <i>tokusatsu</i> , estadounidense)	1
CSI Miami (policíaca, cadena CBS, estadounidense)	1
NCIS (policíaca, cadena CBS, estadounidense)	1
Mentes criminales (criminológica, CBS, estadounidense)	1
La Granja (reality show chileno y programa de animación de Nickelodeon)	1
Kid and Kat (animación, Disney)	1
Jimmy Neutrón (animación, Nickelodeon)	1
Pokemon (animación japonesa realizada en Estados Unidos, Kids Entertainment)	1
Los Pingüinos de Madagascar (animación, Nickelodeon)	3
Bob Esponja (animación, Nickelodeon)	4
<i>Extranjeros: subtotal</i>	<i>18</i>
Películas de acción (no se especifica procedencia)	2
Deportes (no se especifica procedencia)	5
<i>Subtotal</i>	<i>7</i>
Total	40

*Se repite en el cuestionario de 2004.

(animación, Nickelodeon). Únicamente siete estudiantes (13%) hablaron de películas y deportes en general, sin especificar la procedencia.

CUADRO 18
PROGRAMA FAVORITO DE TELEVISIÓN/EN MUJERES, 2010

Nombre	Núm.
La Academia (concurso, TV Azteca)	1
Programas de TV Azteca	1
La Familia Peluche (comedia, Televisa)	1
La Casa de la Risa (comedia, Televisa)	1
Canales de Televisa	4
<i>Mexicanos: subtotal</i>	8
Disney Channel (películas y series de Disney)	1
Dora la Exploradora (animación, Nickelodeon)	1
Golden (películas y deportes)	1
<i>Extranjeros: subtotal</i>	3
Galavisión (Televisa, series mexicanas y de Estados Unidos, telenovelas, deportes)	1
<i>Total</i>	12

Las muchachas, por su parte, únicamente mencionaron 9 programas, 5 mexicanos (56%) y 3 no mexicanos (33%), más uno del cual no se especifica la procedencia (11%). Entre los nacionales se menciona La Academia (concurso, TV Azteca), La Familia Peluche (comedia, Televisa), La Casa de la Risa (comedia, Televisa) y en general los programas de Televisa y de TV Azteca. Las tres muchachas que mencionaron programas extranjeros señalaron, cada una, a Disney Channel (películas y series de Disney), Dora la Exploradora (animación, Nickelodeon) y el canal Golden (películas y deportes).

La lectura de la información presentada permite afirmar que la televisión mexicana tiene un papel importante en cuanto a definir los gustos y las preferencias de los estudiantes en lo relativo a sus actores y actrices favoritos, ya que la mayoría de los mencionados son los que están de moda a partir de que aparecen en las telenovelas, los programas cómicos y en vivo; es significativo que ningún estudiante mencionó la programación de los canales mexicanos educativos, universitarios y del Congreso.

CUADRO 19
ACTORES, CANTANTES Y PERSONAJES PREFERIDOS
QUE SE REPITEN EN 2004 Y 2010

Nombre/persona grupo	Mujeres	Hombres	Total
Adal Ramones (presentador mexicano)	1	1	2
Ninel Conde (actriz mexicana de televisión y cine)	1	1	2
Eduardo Santamaría (actor de televisión mexicano)	2	-	2
Gabriel Soto (actor de televisión mexicano)	4	-	4
Edith González (actriz mexicana televisión y cine)	2	2	4
Lucero (cantante y actriz mexicana de televisión)	2	2	4
Fernando Colunga (actor mexicano de televisión)	6	2	8
Aaron Díaz (actor y cantante mexicano)	7	1	8
Vicente Fernández (mexicano, música ranchera)	1	8	9
Jaguares (banda mexicana, música rock)	-	3	3
Molotov (banda mexicana, música rock alternativo)	-	4	4
Temerarios (grupo mexicano, música ranchera y grupera)	-	7	7
Maná (banda mexicana, música de rock y pop latino)	7	13	20
<i>Mexicanos: subtotal</i>	<i>33</i>	<i>44</i>	<i>77</i>
Gabriela Spanic (actriz venezolana y reina de belleza 1992)	1	1	2
Bob Marley (jamaiquino, música reggae)	-	4	4
Linkin Park (banda estadounidense, metal, rap metal y rock alternativo)	-	4	4
Ricardo Arjona (guatemalteco, música pop y balada)	6	10	16
Enrique Iglesias (español, música pop)	9	8	17
<i>Extranjeros: subtotal</i>	<i>16</i>	<i>27</i>	<i>43</i>
Total	49	71	120

13 mexicanos = 72% y 5 extranjeros = 28%.

En cambio, en relación con la música, a la cual los estudiantes acceden fundamentalmente a través de la internet, y en segundo lugar mediante las estaciones de radio, hay una mayor diversificación de ritmos, grupos y nacionalidades; y si bien hay una mención importante de grupos nacionales, éstos no son una mayoría abrumadora y se trata en general de grupos mexicanos con proyección internacional, como Maná.

CUADRO 20
ACTORES, CANTANTES Y PERSONAJES PREFERIDOS
EN HOMBRES Y MUJERES, 2004

Nombre	M	H	Total
Lucero (cantante y actriz mexicana de TV)*	1	1	2
José José (cantante mexicano, baladas)	1	1	2
Elefante (banda mexicana de rock)	1	1	2
Sherlyn (actriz de televisión y cantante mexicana)	1	1	2
Alex Lora (cantautor mexicano de la banda de rock y blues El Tri)	1	1	2
Aleks Syntek (cantautor mexicano de rock y pop)	1	1	2
Pepe Aguilar (cantante estadounidense-mexicano de música ranchera)	2	1	3
Fer Olvera (vocalista de Maná)	1	2	3
Araceli Arámbula (actriz de televisión mexicana)	1	3	4
Emecenas (banda mexicana hip hop)	1	3	4
Cristian Castro (cantante mexicano, baladas)	2	2	4
Aaron Díaz (actor y cantante mexicano)*	4	1	5
Marco Antonio Solís (músico mexicano, conocido como El Buki, grupero, pop latino, rock y baladas)	1	4	5
Vicente Fernández (mexicano, música ranchera)*	1	7	8
Sin Bandera (banda mexico-argentina, pop)	4	4	8
Maná (banda mexicana, música de rock y pop latino)*	5	9	14
Belinda (cantante mexicana de origen español, pop, pop rock y pop latino)	9	7	16
Thalía (cantante y actriz de televisión mexicana, pop latino, pop rock, cumbia dance)	8	8	16
Paulina Rubio (cantante mexicana, pop latino, pop rock, electro-pop, balada y dance)	7	13	20
<i>Mexicanos: subtotal</i>	<i>52</i>	<i>70</i>	<i>122</i>
David Bisbal (cantante español, baladas)	2	1	3
Eminem (músico estadounidense, rap, hip hop)	2	2	4
Oreja de Van Gogh (banda española, pop, electrónica y rock)	2	2	4
Enrique Iglesias (español, música pop)*	2	3	5
Juanes (cantante colombiano, pop y rock)	4	2	6
Chayanne (cantante portorriqueño, pop latino y baladas)	7	4	11
Britney Spears (cantante estadounidense, pop y dance)	3	9	12
Ricardo Arjona (guatemalteco, música pop y balada)*	6	9	15
Álex Ubago (cantautor español, pop)	13	4	17
Shakira (cantautora colombiana, pop rock)	9	10	19
<i>Extranjeros: subtotal</i>	<i>50</i>	<i>46</i>	<i>96</i>
Ninguno	3	5	8
Total	105	121	226

*Seis se repiten en el cuestionario de 2010.

Total de personalidades mencionadas: 29; 19 = mexicanos = 66% y 10 extranjeros = 34%.

CUADRO 21
ACTORES, CANTANTES Y PERSONAJES
PREFERIDOS EN HOMBRES, 2004

<i>Nombre/mexicanos</i>	<i>Núm.</i>
Eugenio Derbez (actor y comediante mexicano)	1
Emmanuel (cantante mexicano, pop latino)	1
Galilea Montijo (actriz mexicana y conductora de televisión)	1
Niurka (actriz y vedette en televisión mexicana, de origen cubano)	1
Música romántica en general	1
Jaime Maussan (periodista mexicano e investigador de ovnis)	1
Cartel de Santa (banda mexicana, rap y hip hop)	1
Gustavo Ángel (cantante mexicano, banda grupera Los Temerarios)	1
Alejandra Guzmán (cantante y compositora mexicana, pop)	1
Yahir (cantante y actor de televisión mexicano, balada)	1
Santana (músico mexicano, jazz, rock afro-antillano)	1
Joan Sebastian (cantante y actor mexicano, balada, ranchera, pop)	1
Boby Pulido (cantante mexicano estadounidense, cumbia tejana y ranchero)	1
Junior Klan (banda mexicana, tropical)	1
<i>Los piratas del amor</i> (canción de Mecano)	1
Aventureros (banda mexicana, grupera)	1
Adal Ramones (presentador mexicano)*	1
Ninel Conde (actriz mexicana de televisión y cine)*	1
Jaguars (banda mexicana, música rock)*	2
Molotov (banda mexicana, música rock alternativo)*	3
Temerarios (grupo mexicano, música ranchera y grupera)*	4
<i>Mexicanos subtotal</i>	<i>27</i>

*Siete se repiten en el cuestionario de 2010.

El peso de las cadenas repetidoras a través de las cuales se introducen los canales de televisión extranjera se evidencia por su parte en el listado de programas favoritos de televisión, en los que ocupan un lugar importante las caricaturas y las series policiacas. En cuanto a las diferencias entre muchachos y muchachas, ellos enlistan un mayor número de nombres de músicos y grupos que las mujeres, mientras que ellas tienen mayor conocimiento de actores y actrices mexicanos que observan a través de las telenovelas. Otro aspecto relevante, al comparar la información de 2010 con la obtenida en 2004, sobre consumo cultural también entre estudiantes de bachillerato, es que son minoritarios los actores, actrices así como los cantantes y grupos musicales que se repiten, de

CUADRO 21
 ACTORES, CANTANTES Y PERSONAJES
 PREFERIDOS EN HOMBRES, 2004
 (CONTINUACIÓN)

Nombre/extranjeros	Núm.
April (actriz porno estadounidense)	1
Punsetes (banda madrileña, indie pop y pop punk)	1
Sean Paul (jamaiquino, origen sefaradí, portugués, chino y africano, dancehall, reggae R&B, hip hop, rap)	1
Doris Machin (cantante cubano-estadounidense, música cristiana)	1
Victor Manuel (cantautor español, pop)	1
Enanitos Verdes (banda argentina de rock, folk rock y rock latino)	1
Raúl (cantante español, pop, balada disco)	1
Linkin Park (banda estadounidense, música nu metal, rap metal y rock alternativo)*	1
John Lennon (cantante y compositor inglés, skiffle, rock, pop, hasta 1970 integrante de The Beatles)	1
La Ley (banda chilena de rock alternativo, new wave y pop rock)	1
Tiziano Ferro (cantautor italiano, pop R&B, soul y pop latino)	1
Marcos Vidal (cantante alemán-español y pastor evangélico, canta en español)	1
Beyoncé (cantante estadounidense de R&B)	1
Arnold Schwarzenegger (actor austriaco-estadounidense, gobernador de California de 2003 a 2011)	1
Leo Dan (cantante argentino, balada, folclor, cumbia, chicha, vallenato)	1
Jennifer López (cantante y actriz estadounidense de origen portorriqueño, pop latino, dance y R&B dance)	1
Bacilos (banda estadounidense de pop latino, músicos de Brasil, Colombia y Puerto Rico)	1
Savage Garden (duo australiano, pop rock y soft rock)	1
Michael Turner (cantante griego, con ascendencia brasileña, española y estadounidense, pop rock, rock alternativo y R&B)	1
Marcos Will o Witt (cantante y pastor evangélico. Hasta septiembre de 2012 dirigió la congregación Hispana de Lakewood Church)	2
Madonna (cantautora y actriz estadounidense, pop, dance, electrónica y wave)	2
Eros Ramazzotti (cantante italiano, pop, balada, rock, R&B)	2
Flash Gordon (personaje de historieta estadounidense, ciencia ficción)	2
Layne (cantante estadounidense, del grupo Alice in Chains, heavy metal, grunge)	2
Alejandro Sanz (cantautor español, pop latino)	2
José Luis Perales (cantautor español, balada y pop latino)	2
Bob Marley (jamaiquino, música reggae)*	3
<i>Extranjeros: Subtotal</i>	<i>36</i>
Total	63

*Siete se repiten en el cuestionario de 2010.

Total de grupos o personalidades: 48 = 100% : 27 no mexicanos = 56% y 21 mexicanos = 44%.

modo que podemos observar una rápida evolución y actualización de gustos y preferencias, misma que está asociada directamente con la velocidad a la que cambian éstos en los mercados. Como es de esperarse, el mayor número de actores y actrices que están presentes en ambos ejercicios de consulta se refiere a los que continúan vigentes en las telenovelas, mientras que entre cantantes y grupos musicales se repitan aquellos que tienen trayectorias consolidadas de largo plazo.

CUADRO 22
ACTORES, CANTANTES Y PERSONAJES
PREFERIDOS EN MUJERES, 2004

<i>Nombre</i>	<i>Núm.</i>
Pablo Montero (actor mexicano de televisión y cantante de ranchera)	1
Susana González (actriz de televisión y modelo mexicana)	1
Luis Miguel (cantante mexicano, de origen portorriqueño, español e italiano, pop, funk, big band, bolero, mariachi, pop latino)	1
Reyli (cantante y compositor mexicano, fue miembro del grupo Elefante, pop latino y rock latino)	1
Sara Maldonado (actriz mexicana de televisión)	1
Eduardo Santamaría (actor de televisión mexicano)*	1
Gabriel Soto (actor de televisión mexicano)*	1
Pedro Fernández (cantante mexicano, ranchero, balada, banda)	1
Ha Ash (dueto mexicano, rock pop, country)	1
Los Acosta (grupo mexicano de cumbia y balada)	1
Benny Ibarra (cantante mexicano, balada)	1
Nadia (cantante mexicana, grupera, ranchera)	1
Ana Bárbara (cantante mexicana, grupera, norteña, cumbia, ranchera y balada)	1
Fernando Colunga (actor mexicano de televisión)*	2
Edith González (actriz mexicana de televisión y cine)*	2
M5 (antiguo grupo Magneto, mexicano, pop)	2
Alicia Villarreal (cantante mexicana, grupera, cumbia, ranchera, norteña y pop)	2
**Julieta Venegas (cantante y compositora México-estadounidense, pop latino, indie, alternativa)	3
<i>Mexicanos: subtotal</i>	<i>24</i>

CUADRO 22
 ACTORES, CANTANTES Y PERSONAJES
 PREFERIDOS EN MUJERES, 2004
 (CONTINUACIÓN)

Nombre	Núm.
Soraya (cantante y compositora colombo-estadounidense, pop latino, pop, rock y pop-rock)	1
'N Sync (banda estadounidense, pop, dance, R&B)	1
Tom Cruise (actor estadounidense)	1
Cristina Aguilera (cantante y actriz estadounidense, de origen ecuatoriano e irlandés, pop, pop rock, soul, blues, R&B y electro)	1
Julia Roberts (actriz estadounidense)	1
Julio Iglesias (cantante español, balada, pop latino, soft rock, pop)	1
Gabriela Spanic (actriz venezolana y reina de belleza 1992)*	1
Axé Bahía (grupo brasileño, axé y eurodance)	1
Ana Torroja (cantante española, pop, pop latino y new wave)	1
Estrella (cantante española, flamenco, R&B, fusión)	1
Michael Jackson (cantante estadounidense, pop, R&B, disco, dance, new Jack swing)	2
Martin Ricca (cantante y actor de televisión argentino)	3
Uff (banda venezolana, pop)	3
Antonio Banderas (actor español)	3
Ricky Martin (cantante y actor portorriqueño, pop latino, pop y dance)	4
<i>Subtotal</i>	25
Total	49

*Cinco se repiten en el cuestionario de 2010.

Total = 33 = 100%: 15 extranjeros = 45% y 18 mexicanos = 55%.

De la información como la obtenida en los cuestionarios de 2004, 2007 y 2010, se extraen las siguientes conclusiones:

Que las preferencias muestran una internacionalización en los gustos de los estudiantes, ya que se mencionaron grupos de música y cantantes de muchas nacionalidades (mexicana, estadounidense, española, jamaicana, portorriqueña, colombiana, brasileña, dominicana, guatemalteca, panameña, italiana, francesa, británica, venezolana, cubano-norteamericana, argentina, chilena, griega, alemana y de Barbados). Entre los actores, actrices y personajes preferidos se mencionaron de las naciona-

lidades siguientes: mexicana, estadounidense, cubano-norteamericana, portuguesa, brasileña, venezolana, chino-norteamericana, francesa, canadiense y española; mientras que el origen de los programas que se ven en televisión con más frecuencia son mexicanos y estadounidenses, casi en la misma proporción, y luego japoneses (animación).

Que hombres y mujeres, de 2004 a 2010 mostraron una transformación en las preferencias que dieron respecto de sus actores, actrices, cantantes y bandas musicales, conservándose sólo un número reducido de aquellos con trayectorias consolidadas a largo plazo.

Que en términos de sus gustos musicales hay mayor diversificación en sus preferencias, de géneros musicales y nacionalidades, que cuando se trata de actores y actrices, y que la reducción es mayor todavía cuando se trata de la programación televisiva que acostumbrar disfrutar; ya que las preferencias se reducen a programas mexicanos y estadounidenses, así como a series de animación de origen japonés, pero traducidas y comercializadas por empresas de Estados Unidos.

Que entre los estudiantes de bachillerato no son significativas las diferencias étnicas (identificadas por apellido, o maya o español) para definir los gustos o preferencias en torno a la música, los programas de televisión y los actores o actrices que son sus favoritos.

Que entre los estudiantes son más significativas las diferencias de acuerdo al género, ya que los hombres expusieron con mayor precisión los nombres de las bandas, grupos y músicos de su preferencia, mientras que las mujeres enunciaron una menor cantidad de éstos, y en cambio expusieron su gusto por ciertos géneros sin mencionar a sus ejecutantes.

Que hay también variaciones, por género, en las preferencias de los programas de televisión que ven unos y otros, ya que entre los muchachos hay mayor número y diversidad de programas señalados, entre los que están los de deportes, noticieros, series policíacas y de animación, programas en vivo y cómicos, producidos más en Estados Unidos que en México; mientras que las mujeres prefirieron los programas nacionales, cómicos y de conducción en vivo, y de la televisión producida en Estados Unidos mencionaron sólo dos canales de producción infantil y uno de películas de adultos.

Que a pesar de la amplitud y de la internacionalización de sus gustos por la música, la televisión y el cine, sobre todo de origen norteamericano, al comparar lo que contestaron sobre su consumo, con lo que



Pirámide de estudiantes del Cobay,
20 de noviembre de 2010, Yaxcabá.
Foto: Maya Lorena.

expusieron sobre su ser joven (en el capítulo anterior), encontramos que los jóvenes no mencionaron significativamente ese tipo de consumo de bienes como referentes para explicar su ser juvenil, aunque la presencia de éste puede inferirse en quienes mencionaron la moda, la diversión y el uso de la tecnología como componentes de sus prácticas juveniles.

Que fácilmente podría interpretarse que los jóvenes de Yaxcabá consumen culturalmente de forma similar a los jóvenes de otras latitudes de México y del mundo, lo que corroboraría la hipótesis ampliamente difundida de que el consumo es creador de identidades globales, que unifican a jóvenes provenientes de culturas múltiples a lo largo y ancho del planeta. Identidades fluidas, que trascienden lo local para formar tribus unificadas por imaginarios colectivos transfronterizos, translocales y hasta deslocalizados, que propician incluso su organización, más como consumidores que como ciudadanos. En el caso de estos jóvenes, sin embargo, tal interpretación debe matizarse si se analizan otras variables y prácticas sociales, en especial las relativas a la forma en que los jóvenes del bachillerato de Yaxcabá se agrupan y se identifican con sus

pares, para establecer relaciones de amistad, de afinidad cultural y religiosa, y de noviazgo.

Desde una lectura compleja, se observa que entre los estudiantes, compartir gustos en torno a ciertos consumos culturales no basta para que formen identidades juveniles, ni locales ni globales; en primer lugar porque las preferencias de consumo no son suficientes para derrumbar las barreras étnicas y sociales que existen entre los jóvenes yaxcabeños, que les impiden hasta ahora formar amistades y grupos en torno a sus preferencias de consumo;²⁶ y en segundo lugar, porque no existen entre los estudiantes procesos de autoidentificación y de autoadscripción referenciadas a colectivos con identidades juveniles globales, que suponen un sentido de pertenencia e identificación con un universo simbólico común, que les sirve para diferenciarse de otros conjuntos identitarios. Y si bien en algunos casos por analogía pueden sentirse identificados con jóvenes de otras latitudes, por ahora son más fuertes los lazos de amistad e identificación con otros jóvenes yaxcabeños con los que comparten otros elementos de afinidad, como el apellido o la pertenencia a una determinada iglesia.

Es decir que, al analizar con profundidad la dinámica social de Yaxcabá, vemos que los estudiantes pueden portar un estilo de ropa similar, o escuchar a una misma banda musical, o admirar a un mismo actor, pero ese hecho no los hace automáticamente amigos, ni los lleva a unificarse como un grupo específico, y menos aún permite que un chico y una chica con las mismas preferencias de consumo puedan casarse sin problemas. Recuérdese cómo hasta hoy el tener un apellido español es un marcador de superioridad social y cultural entre los yaxcabeños, aunque en los hechos compartan más cultura y más prácticas sociales que las que reconocen.

²⁶ Recuérdese que, con fines de distinción analítica, se considera que para constituir un grupo se requiere que un conjunto de individuos tengan interacciones cercanas y que compartan ciertos sentimientos de pertenencia e inclusión en torno a objetivos o proyectos comunes. Un grupo se distinguiría, a su vez, de una organización, en que esta última formalizaría la integración e interacción de sus integrantes a través de ciertos objetivos o proyectos y mediante reglas establecidas, que en conjunto expresarían y le darían a sus integrantes una identidad particular. En cambio, un colectivo indica que se trata de un conjunto de individuos que, sin estar necesariamente en interacción cercana y continua, comparten cierto sentimiento de pertenencia, inculcado por voluntad o por imposición, y que, sin embargo, no constituye un grupo.



Muchachas y banda de rock, Yaxcabá, 2004. Foto: Maya Lorena.

En este punto, como en muchos otros, es relevante recordar que los elementos constitutivos de la cultura —lo mismo que el consumo en este caso— no son por sí mismos creadores de identidades, ya que para serlo se requeriría que tales elementos culturales fueran seleccionados por los actores sociales como marcadores de pertenencia e identificación, a fin de que los individuos se autoadscribieran a un grupo social particular, en oposición a otro que consideraran diferente. Y si bien los estudiantes, en su forma de vestir y mediante sus prácticas, como la de ir al cibercafé o a las tardeadas juveniles, están de algún modo homogeneizados por el consumo, que les da un estilo específico —que los diferencia de los adultos, por un lado, y de los jóvenes milperos y los jóvenes inmigrantes, por el otro—, tales preferencias sobre un tipo de consumo no han generado entre ellos la formación de grupos específicos, que les otorgue una dimensión identitaria mediante la cual se reconozcan y se adscriban a un colectivo de pertenencia de pares, como una banda, una pandilla, o un club de fans.

En el caso de los jóvenes estudiantes, como los jóvenes migrantes y como los jóvenes campesinos, las afinidades, las amistades, las lealtades y sus agrupamientos, informales o inclusive rituales, siguen otras lógicas de identificación: las de la amistad, las de las alianzas familiares, en las

que desempeñan un papel importante las diferencias étnicas y de clase, así como las requeridas por otros agentes (los maestros, las iglesias y los programas gubernamentales, por ejemplo), cada una de ellas con una temporalidad y un grado de cohesión y de proyección diferentes.

IDENTIDADES JUVENILES

Hasta ahora, en el pueblo de Yaxcabá no se han consolidado grupos que se articulen mediante su filiación a las llamadas identidades juveniles, consideradas por la población como bandas o pandillas, forma en la que identifican por ejemplo a los cholos o ponketos, aunque existen muchachos que realizan trabajo migratorio que asumen la vestimenta propia de los cholos, lo que incluye usar ropa de marca para los pantalones, camisetas holgadas y tenis llamativos, así como los tatuajes corporales y la perforación de orejas, labios y nariz, principalmente.

Hay testimonios de que en otras comisarías o rancherías del municipio sucede algo similar, por lo que tampoco están exentos de tener algunas bardas firmadas con los graffiti correspondientes, según los muchachos que se dicen pertenecer, o que aspiran a pertenecer, a alguna banda o pandilla.²⁷ Lo cual no significa que tales jóvenes en sus lugares de trabajo y vivienda fuera de Yaxcabá sí formen parte de alguna agrupación juvenil.

Existen, sin embargo, otras identidades colectivas no locales que ciertos actores pretenden que se arraiguen entre los jóvenes yaxcabeños, y que son muy importantes por las intenciones y recursos que se emplean para ello, que sin embargo pocas veces son atendidas por las investigaciones sobre jóvenes. Se trata, por un lado, del trabajo que realiza el Estado mexicano, a través de sus instituciones y programas dedicados a los jóvenes, y por el otro, el que realizan las iglesias de diferentes deno-

²⁷ En Cancún, la prensa reporta que el número de pandillas se ha incrementado hasta en 75% en sólo tres años, pues en 2007 la Secretaría Municipal de Seguridad Pública había detectados 91 grupos de vándalos, y en 2010 asolaban la ciudad por lo menos 160, en cuyas pandillas participan hasta menores de ocho años. En: http://www.poresto.net/ver_nota.php?zona=qroo&idSeccion= 1&idTitulo= 1245 (consultada en noviembre de 2012). En 2012, el IFE ubicó a Yaxcabá como un municipio que requería vigilancia especial por el riesgo que las pandillas le daban al proceso electoral. En <http://sipse.com/archivo/163607-yucatan-identifica-46-casillas-riesgo-pandillerismo.html> (consultada en noviembre de 2012).

minaciones. En el primer caso, como se verá, hasta ahora la acción institucional no logra configurar grupos juveniles identitarios de largo alcance, que trasciendan los objetivos y la temporalidad prevista por los programas específicos;²⁸ lo cual, sin embargo, no significa que la acción de tales instituciones carezcan de importancia local, ya que las acciones del Estado, en tanto que programas federales o estatales, al accionar sobre los jóvenes, por un lado fortalecen cierta concepción de lo juvenil (basada en un rango de edad), con parámetros que no concuerdan con los locales; y por otro fortalece la pertenencia de la población a la identidad estatal (como yucatecos) y a la nacional (como mexicanos).

En el segundo caso, como se verá, aunque todas las iglesias tienen acción pastoral específica para los jóvenes, éstas construyen identidades religiosas, no dirigidas sólo a los jóvenes, sino para que se incorporen a ellas la totalidad de sectores de la población (niños, jóvenes, adultos y ancianos). Aunque ciertamente la acción pastoral influye de forma significativa para implantar entre los jóvenes una perspectiva moral y un comportamiento específico, que propicia entre ellos una “endogamia” religiosa, al restringir la convivencia y el matrimonio de estos jóvenes con otros que practican otra religión. De modo tal que las agrupaciones de jóvenes que asisten a los convivios, o a los campamentos promovidos por las iglesias, si bien no forman grupos formales, en el sentido estricto,²⁹ sí generan en ellos un sentido de pertenencia a una comunidad religiosa amplia que trasciende las fronteras locales, e incluso nacionales; misma que influye para ordenar sus representaciones sociales en torno a quiénes son y cuáles han de ser sus relaciones sociales locales, así como para establecer sus lealtades familiares, grupales y que trasciendan las fronteras de un país y de una nación.

En ambos casos, los jóvenes están afiliados, aunque con diferente temporalidad y alcance, a comunidades amplias (imaginadas, en los términos de Anderson) cuyos significados y acciones de pertenencia y lealtad se definen, la mayoría de las veces, por los adultos jefes, fuera

²⁸ Es decir, ningún joven dirá después de ser beneficiario de los programas del Injuvi: “Yo soy un joven Injuvi”; y cuando mucho podrá identificarse como beneficiario temporal de un programa específico de esta institución.

²⁹ Con filiación en tanto jóvenes, reunidos con finalidades específicas y con decisiones propias.

del ámbito local, limitándose por ello el rango de autonomía con el que participan en ellas.

EL INSTITUTO DE LA JUVENTUD DE YUCATÁN

El trabajo institucional de parte del Estado mexicano tiene un papel relevante en la configuración de la identidad juvenil en México, y el Instituto de la Juventud de Yucatán, desempeña ese papel en el estado en general y en Yaxcabá en particular para realizar su labor emplea para identificar quiénes son los jóvenes el criterio de edad, que va de los 12 a los 29 años, sin importar su filiación cultural, su autonomía económica, ni si están casados o no; criterios que para los yaxcabeños sí tienen importancia para establecer quiénes son jóvenes. Para conocer lo que esta institución realiza con los jóvenes yaxcabeños se entrevistó en 2004 a Jorge Abel Ortiz, quien se desempeñaba en ese momento como enlace del municipio de Yaxcabá del Injuvy con el IDEY y el ICY,³⁰ y apoyaba también el trabajo de otras instituciones en su acercamiento a los jóvenes de yaxcabeños. En sus palabras:

...la misión que nosotros tenemos para este trabajo, la encomienda que tiene el Instituto de la Juventud de Yucatán, en coordinación con la instancia municipal de Yaxcabá, es promover e impulsar el sector joven en su desarrollo integral, mediante la generación y articulación de políticas públicas que respeten a sus diversidades, y que respondan a sus necesidades y expectativas, asegurando su calidad de vida, y participación plena en el desarrollo del Estado (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004).

El trabajo del Injuvy tiene como parte de su política estatal consultar a la juventud para conocer sus necesidades y problemática, para lo cual organiza foros estatales de consulta, varios de los cuales se llevaron a cabo durante 2004 en Motul e Izamal, como base para desarrollar programas específicos, en los cuales, sin embargo, no se distingue el perfil de los jóvenes, es decir, si son rurales o urbanos o si son, o no, de origen maya.

³⁰ Instituto de la Juventud de Yucatán (Injuvy), Instituto del Deporte del Estado de Yucatán (IDEY) e Instituto de Cultura de Yucatán (ICY). Colaboró entre 2004 y 1007 con el presidente municipal de Yaxcabá, y cuando era gobernador del estado Patricio Patrón Laviada.

Los temas centrales de trabajo han sido: formación integral para la juventud, cultura y recreación, educación, sexualidad y salud, desarrollo económico (proyectos productivos), acceso a la información (actualización en informática), derecho a un entorno familiar, impartición de justicia, el medio ambiente, derechos humanos y la participación social encaminada a una política ciudadana y comunitaria.

En el caso de Yaxcabá, la labor del Injuvy es darle a esos programas un perfil más local, enfocando por ejemplo el tema del medio ambiente como el exceso de uso de los montes para la producción comercial de carbón para las taquerías de Mérida, o disminuir los conflictos entre los pobladores, además de seleccionar a los jóvenes que han de recibir los beneficios de los programas.

Es claro, a mí me queda claro, que la política está en todas partes: en la familia, en la religión, en la cuestión cultural también, que es la que la está en este momento desarrollando; y también en cuestiones políticas públicas y ¿cómo no? en nuestro municipio; por tal motivo estamos implementando, y vamos a trabajar, sobre cursos de capacitación encaminados al sector social en cuestión de política ciudadana y comunitaria... estos 10 temas, no solamente la sacamos en un escritorio: a raíz de reuniones o de foros regionales los jóvenes de distintas regiones de nuestro estado de Yucatán aportaron gran cantidad de estos temas; he ahí la necesidad de basarnos en estos grandes 10 temas que



Muchachos Injuvy, Mérida 2004. Foto: Maya Lorena.

considero que para Yucatán es de gran importancia.... Y este será un programa, no solamente como comentamos ayer, no solamente será un programa que les capacitan y adiós. ¡No! Sino que nosotros queremos ir un poco más allá con los jóvenes; donde se dé esta capacitación y se le dé un seguimiento, o lo que es lo ideal: un acompañamiento a estos jóvenes para que estos programas realmente aterricen hasta donde tenga que ser, porque esto creo que es una de las prioridades para nuestro trabajo con los jóvenes de este municipio. (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004.)

El Injuvy, además, opera como enlace para que a los jóvenes les lleguen los programas de otras instituciones estatales y federales:

... en semanas anteriores estuvimos en coordinación con el Programa Integral de Municipios, acá en Yaxcabá, en el cual contamos con, con gente de la PGR, Contraloría General, del IEG, que es el Instituto de Equidad y Género; contamos con Contraloría General, personalidades del ISSSTE, el DIF, tanto estatal como municipal, del Registro Civil, el JAPAY, que es la Junta de Agua Potable y Alcantarillado de Yucatán, de Programas Agrarios, también, del IFE, que es el Instituto Federal Electoral, y también estuvieron personalidades de Educación, también estuvieron de la PJ, Policía Federal de Justicia, el Indemaya, y estuvieron pues en coordinación con el Injuvy, Instituto de la Juventud de Yucatán, en el cual, un servidor, el coordinador, estuve pendiente de las pláticas y sobre todo de la actividades que se llevaron a cabo en esta comunidad o en este municipio. Eh, tocamos grandes temas como son equidad y género, qué son fármaco dependencias, temas que son también relevantes en este caso. Con los jóvenes tuvimos una actividad que la verdad, los niños, los jóvenes que participaron, quedaron sorprendidos y por ser segunda ocasión en nuestro municipio, quisieran una tercera o cuarta o las veces que fuera. Se realizó con el IDEY, Instituto del Deporte del Estado de Yucatán, un campamento en el cual 96 jóvenes, entre varones y niñas estuvieron participando, desde el viernes a las dos de la tarde y salieron del campamento hasta el sábado, 12 del día; cabe mencionar que en este campamento a los niños se les dio una especial atención en cuanto es desarrollo, en este caso en actividades físicas, corporales; vinieron maestros de activación física del IDEY, que de alguna forma querían sacar de estos jóvenes o explorar a estos jóvenes que tuvieran la facilidad de hacer ciertas cosas. Entonces, es en este caso, en este sentido, el coordinador municipal, su servidor, tiene programado para el próximo año tener un campamento con la escuela secundaria, jóvenes de escuela

secundaria, un campamento con jóvenes del Colegio de Bachilleres, a ese nivel de juventud, y uno más que para mí es prioritario e importante, incluyendo... inclusive, perdón, lo que es gente de nuestro municipio, o sea, autoridades municipales, que sería un campamento para los de la tercera edad... también vinieron, bueno, gente de Salud, Secretaría de Salud y lo que es IMSS-Oportunidades. De hecho se hizo en anterior ocasión, la semana pasada, una feria de la salud ¿sí? Y próximamente el miércoles de esta semana tenemos una segunda feria de la salud a nivel municipal. ¿Qué es feria de la salud? Sería, creo, una pregunta de usted: feria de la salud, como su nombre lo dice, es una gama amplia de servicios a la comunidad: uno, que se practican en ese, en ese momento es el checar lo que es presión, poner dispositivos, cuestiones de alguna enfermedad que en ese momento pudiera surgir y, ¿por qué no?, vacunación, también el reforzamiento de vacunación. En este sentido hay una gama muy amplia ¿por qué?, porque los médicos de esta región se reúnen en ese lugar para realmente hacer un realce a esta feria de salud; donde también hay actividades recreativas en distintas disciplinas y en este sentido, con este apoyo hacia las comunidades queremos bajar un poco el índice de gente que, que desconoce algún tipo de servicio de salud. Aquí contamos también con un regidor que, que trabaja con nosotros en coordinación, con nosotros, que es el regidor de salud, con el cual estamos coordinando estas actividades de feria de salud, que para nosotros, en nuestro municipio, siento que es un éxito, porque ya tenemos tiempo trabajando esto; sin embargo, actualmente la administración está dando la apertura total para que esto se diera de acuerdo a las necesidades de cada comunidad. No es lo mismo trabajar una feria de salud en un pueblito de 20, 30 gentes, que trabajarla en una comisaría de 2 000, 3 000 personas. (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004.)

Como puede advertirse en el amplio testimonio anterior, el Injuvy es una vía para introducir al municipio a otras instituciones del Estado mexicano para que atiendan a los jóvenes, pero también a otros sectores etarios de la población, como los niños o los miembros de la tercera edad. En ese sentido las actividades que se desarrollan a través suyo no siempre tienen un perfil específico para la juventud, y se inscriben en la amplia perspectiva de la política social nacional, en lo relativo a subsanar las condiciones de pobreza y exclusión de gran parte de la población en México.

Un tema también que me gustaría tocar es, dada la carestía, la necesidad que tienen nuestros jóvenes de adquirir prendas, ropa de calidad o de cierta cali-

dad, nos ha hecho trabajar también con unos amigos del Banco del Vestido, que vinieron a trabajar prendas, como son pantalones de mezclilla, camisas, playeras, tenis, zapatos de toda índole, eh, los estaban dando a la comunidad en precios módicos; he ahí donde el trabajo de su servidor, el coordinador de enlace municipal con la juventud, pedí a estos coordinadores también del Banco del Vestido, que fijáramos una fecha para trabajar con los jóvenes, de manera específica de jóvenes de 12 a 29 años, las prendas que ellos pudieran necesitar o requerir; por tal motivo el 3 de diciembre próximo, de este mismo año, tenemos en nuestra instancia municipal, en nuestro local, la exposición de esta ropa, el cual, todas las ropas que el muchacho traiga, déjeme decirle que las ropas que traen no son usadas, son nuevas, solamente que las empresas o las maquiladoras, por no poderlas vender a ciertos grupos de consumidores, como por ejemplo las grandes tiendas, por algún hilo soltado, por falta de un botón, por falta de equis o ye... o algo falló, sólo por ese simple hecho ropa nueva la desechan, y en ese momento el Banco del Vestido está apoyando a nuestro municipio también; y el tres de diciembre vamos a apoyar a los muchachos, sobre todo a los que están estudiando, para que adquieran, a una cantidad módica, de diez pesos cada prenda... Sea cual fuera, llámese camisas, pantalones de mezclilla, de muy buena calidad inclusive. Déjeme decirle que el día que hubo esa actividad el pantalón que portaba, de West, que me costó 150 pesos en la ciudad de Mérida ¡los muchachos lo tenían a 10 pesos! (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004.)

Inclusive en lo relacionado con la atención a los problemas de farmacodependencia y alcoholismo, se considera que éstos no afectan sólo a los jóvenes:

... nuestro estado de Yucatán es uno de los estados en la que... culturalmente o por la educación que recibimos a veces ¡eh!... no se ha podido de alguna forma contrarrestar a gran medida estos dos grandes problemas, así los considero, de la juventud y de las personas de mayor edad también; considero que hace falta mucho, una orientación en cuanto al... a lo que es la forma de utilizar esas dos grandes dos grandes problemas, como es el alcoholismo; muchas de las personas lo hacen con el afán de demostrar lo que traen arraigado como el machismo o el poder; sin embargo culturalmente yo considero que una persona puede ingerir ese tipo de bebidas, pero siendo un bebedor social, ¿sí?, de esa forma yo creo que contribuiríamos de gran manera para apoyar a los jóvenes, el cual

tenemos en un programa 2005 de darles pláticas de capacitación, de orientación, más que nada a los jóvenes, sobre el uso racional del alcohol. Otro de los problemas que usted me comentó de farmacodependencia, los jóvenes, en un momento dado cuando les hablamos de farmacodependencia se fueron con la farmacodependencia castigada o la prohibida; sin embargo, dentro de nuestros hogares practicamos la farmacodependencia: cuando a veces tenemos alguna enfermedad; un medicamento llamado Diazepam, que comúnmente lo vemos en los hogares, es un fármaco, sin embargo, prescrito por un médico calificado o autorizado, no tiene ningún problema utilizándolo como debe ser; sin embargo a veces las personas, sobre todo los papás, abusan de una forma especial de sus dizque conocimientos y se automedican; y en este sentido viene siendo también el uso de un fármaco; pero sin embargo, pues es permitido, no es castigado. Eso se los explicamos claramente a los jóvenes del Cobay, y también les hablamos de los castigados como son los que nosotros llamamos como la cocaína, el Resistol 5000, etcétera, etcétera (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004).

Refiriéndose a Yaxcabá, sin embargo Jorge Abel Ortiz reconoce que los problemas de farmacodependencia no son tan severos como en otras regiones de Yucatán:

Un tema también que... para que sepa usted hasta dónde trasciende nuestro programa, es trabajar con los jóvenes con problemas de farmacodependencia, alcohol, drogadicción; a esos jóvenes que están recurriendo, que son muy pocos en nuestro municipio, también los tengo que visitar para que yo trabaje con ellos sobre el uso racional, y ver la forma, a través de sus actividades, que ellos vayan teniendo... eh... vayan a otras oportunidades, que quizá nunca les han prestado atención. Yo siento, honestamente, que nuestro municipio de Yaxcabá es virgen en este programa, porque se ha trabajado con señores de tercera edad, o con niños, pero jóvenes de alguna forma directamente no, no había visto que se trabajara (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004).

En cuanto a las razones que influyen para generar los problemas de drogadicción, Jorge Abel Ortiz le da importancia a dos factores: a los medios masivos de comunicación y a la migración.

...la radio, la tele y los medios de difusión no nos están dando... ¿cómo se llama? la cobertura, o el apoyo necesario para que nuestros jóvenes estén orientados

y capacitados, más bien informados, del daño que como jóvenes pueden tener con esto; realmente el uso de estas situaciones es por gente que se va a trabajar a Cancún, Estados Unidos, Mérida; y cuando vienen, de alguna forma, por alguna razón han probado equis y ye producto, y empiezan a transmitírselo o dárselo a otros jóvenes que realmente no están orientados. He ahí realmente el trabajo de nosotros, de orientar a estos jóvenes, que aunque vengan sus familiares o amigos a darles esto, si ellos cuentan con la información veraz, oportuna, como debe ser, siento que podemos abatir de gran manera este problema (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004).

Uno de los aspectos específicos para los jóvenes que se propuso atender el Injuvy en el periodo 2004-2007 fue resolver el pandillerismo en Yucatán, y que aunque en Yaxcabá éste no se ha arraigado, muestra indicios de querer asentarse como lo indican algunas bardas pintadas con graffiti así como algunos fallidos intentos de ciertos jóvenes de formar bandas.

Decía yo, anteriormente, que uno de los probl... de las situaciones que voy a manejar es ir a esos chavos, entre comillas que les dicen bandas, platicar con ellos de alguna forma. Un ejemplo: hay jóvenes que dicen que son “cholos”, pero sin embargo, a veces no tienen la vestimenta, ni el lenguaje correcto. Entonces mi manera de entrar a ellos, es la orientación, es decirles: “¿Te gusta ser cholo?”, y si él me responde: “Sí”, pues le digo “Te traigo gente capacitada del Injuvy para que te enseñe cómo es un cholo, y qué quiere un cholo”. O sea, capacitarlo, orientarlo para que realmente sea lo que quiere ser ese joven. Y va también el otro punto: hay jóvenes que a veces como autoridades nos enojan, nos molestan porque no entendemos la juventud, a veces, que están allá en las calles, en las bardas pintando cosas ¿sí?, lláme-sele, a esto se le llama graffiti. También contamos en el Instituto con gente capacitada que sabe de graffiti... y al trabajar con estos jóvenes de graffiti es también orientarlos, y enseñarles a hacer un graffiti como debe ser. Tenemos gente en el Injuvy y en los enlaces municipales que es capaz de enseñarles a estos jóvenes cómo es el graffiti. Y va un poquito más allá porque al hablar con los muchachos, al enseñarles el graffiti, también hay un seguimiento, y vamos a buscar bardas que ya no sirvan, las pintamos y los muchachos van a estar con su graffiti, y que sea una cuestión que manejamos dentro de la Consulta Estatal de la Juventud, que es cuestión cultural. Rescatamos de

alguna forma a estos jóvenes que estaban en el vicio para que ellos tengan esa oportunidad de una cuestión cultural. Ése es nuestro punto de vista de trabajar en esta administración 2004-2007 del municipio de Yaxcabá, y estamos a sus órdenes para lo que guste y podamos apoyarle (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004).

Como puede verse, la orientación para atender el problema del pandillerismo juvenil fluctúa, en el caso de Yaxcabá, entre querer enseñarles a los jóvenes “cómo es un cholo y qué quiere un cholo”, y encausarlos institucionalmente para que el pandillerismo y sus prácticas, como la pinta de bardas con graffiti, se tornen “cultura”.

Otra tensión no resuelta dentro del Injuvy es la relacionada con la cultura maya ya que, como se ha visto, sus políticas y programas no incluyen nada relacionado con su fortalecimiento, de modo que no hay nada que diferencie lo que debe ser una orientación común a todos los jóvenes y lo que debiera ser lo específico para aquellos de origen maya. En este punto, Jorge Abel Ortiz, como yaxcabeño, llevó su preocupación por la pérdida de la lengua y la cultura mayas al Instituto, pero sin resultados:

... un servidor habla, lee y escribe maya. He tenido la oportunidad de servir a mi pueblo en, en cursos de capacitación, intercambios, hemos, me he ido a Guatemala, Veracruz, Oaxaca y a otros estados de la República mexicana, con el afán de defender nuestra lengua, autóctona y original que es nuestra lengua maya. He ahí que la propuesta que realicé en estos días en el foro de Motul, regional, es de la lengua maya. E inclusive, yo creo que va un poco más allá de la situación de educación. Yo siento que recae también en la cuestión cultural de nuestra población, que de alguna forma se está extinguiendo. Déjeme decirle que nuestro municipio, 60% de nuestra población, de nuestras 36 comisarías de Yaxcabá son hablantes de lengua maya, y el otro restante habla español y habla español y maya. La propuesta que realicé en el foro de Motul es que de alguna forma, en un tiempo no muy lejano, a corto, mediano o largo plazo, pudiera la educación o la Secretaría de Educación Pública, considerar dentro de su programa o plan de trabajo, incluir parte de nuestra enseñanza de lengua maya. Esto es que, la verdad, en ocasiones he observado que niños de comunidades lejanas les es muy difícil trabajar con sus maestros, dado que los maestros de alguna forma, de acuerdo a la orientación o capacitación o enseñanza que tuvieron

en sus colegios, no contaron con el apoyo de la lengua maya, y esto hace difícil la transmisión de los conocimientos. En sí, yo considero que mi propuesta es que los maestros actuales, o los que están por estudiar la maestría, o profesores, que de alguna forma su visión sea servir a comunidades rurales, que de alguna forma se les incluyera en el plan de trabajo, en el plan de estudios, como lo llame la Secretaría de Educación Pública, un rubro, o una pequeña materia, para que estos jóvenes estudiantes, y futuros profesionistas, incorporados al campo, tuvieran una noción básica y obligatoria, de alguna forma, para que pudieran comunicar y realmente hacer su trabajo de facilitadores a estos niños. (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004.)

Una preocupación por la pérdida cultural que el funcionario atribuye, como se verá a continuación, sobre todo a la influencia de los medios de comunicación, y que omite, sin embargo, cualquier responsabilidad de la influencia que tienen también los programas gubernamentales que no distinguen las cualidades y necesidades de cada tipo de juventud en México, contribuyendo así a construir una pretendida homogeneización.

Bueno, desde mi punto de vista personal, considero que la televisión o los medios de comunicación de alguna forma, lejos de ayudarnos, lo cual para eso fueron creados, están dejando cada vez menos espacios para rescatar las cuestiones culturales y los valores de nuestro estado. Esto me hace pensar que por eso queremos trabajar sobre estas leyes de propuestas con los jóvenes, para que de alguna manera los jóvenes podamos ser escuchados en el Congreso del Estado, a nivel nacional, para que se incluyera la parte que nos corresponde en estas cuestiones de información; llámese televisión, periódico, radio, y que tengamos realmente nuestro espacio que requerimos, para poder de alguna forma contribuir hacia estos jóvenes y no se pierda nuestra lengua maya. Esa es la visión que yo tengo en este sentido, de nuestra lengua maya en Yaxcabá. (Jorge Abel Ortiz, noviembre de 2004).

LAS IGLESIAS

Otras instituciones que construyen su propia versión de lo que deben ser los jóvenes en Yaxcabá son las iglesias, tanto la católica como las de denominación protestante, o que en general se consideran como evangélicas, ya que a través del adoctrinamiento religioso, que incluye prédica

cas y diversas prácticas de agrupamiento específicas para jóvenes y adolescentes, continuamente se les enseña cómo deben ser y cómo deben comportarse ante su familia, la sociedad y su colectividad religiosa.

En el municipio de Yaxcabá el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2010 registró que 67% de la población yaxcabeña es católica y 16% es de pentecostales, evangélicos y cristianos. Los católicos se reúnen en torno a una monumental iglesia-fortaleza franciscana, construida en el siglo XVIII, en tanto que los de las otras tres denominaciones, cada uno tiene su propio edificio.

Según lo que se ha podido reconstruir mediante el levantamiento de testimonios en campo, los primeros protestantes presbiterianos que llegaron a Yaxcabá construyeron su templo por gestiones de Edalía Díaz,³¹ cuyo templo está por la carretera a Libre Unión; y los segundos fueron los de la Iglesia Pentecostés (Iglesia diferente a las pentecostales),³² impulsados por el pastor Andrés Araiza. Se cuenta que la bisabuela de doña Virginia Santos (quien fue presidenta municipal a finales de los noventa) fue quien donó el terreno para construir su templo, que está ubicado por la salida a Kankabdzonot. Según su testimonio así estuvo mucho tiempo, hasta que una pastora llamada Miriam “sacó el terreno a su nombre y ya no fue de la Iglesia”. Alrededor de 1985 esa iglesia se dividió por cuestiones de liderazgo en la dirigencia estatal. Andrés Araiza era el dirigente estatal pero había gente que no estaba de acuerdo con él. Parece que sus opositores entraron al templo cuando él estaba dando un sermón y murió de un infarto. Esta iglesia se dividió entre los de la Confraternidad y los del Concilio.

³¹ Domínguez (1979: 259) señala que este templo fue construido en un terreno donado al pastor Passler por una hija de Lorenzo Díaz Maldonado.

³² Aunque los términos “pentecostal” y “pentecostés” ponen énfasis en la acción del Espíritu Santo entre los creyentes, lo cual proviene del evento narrado en el capítulo 12 de los Hechos de los Apóstoles, cuando el Espíritu irrumpió sobre los apóstoles y se manifestó a través de fenómenos extraordinarios que se relacionan con el fenómeno llamado “bautismo del Espíritu Santo”. Entre estos fenómenos está en primer lugar la glosolalia (hablar en lenguas), la cual, según el libro de los Hechos de los Apóstoles, es la señal de que una persona ha sido bautizada con el Espíritu Santo, repitiéndose en ella la experiencia de Pentecostés. (El movimiento pentecostal moderno: <http://www2.uacj.mx/UEHS/Mapa/ElMovimientoPentecostalModerno.htm>).

CUADRO 23
ADSCRIPCIÓN RELIGIOSA EN YAXCABÁ

<i>Década</i>	<i>Porcentaje</i>
1950	94%
1960	89%
1970	91%
1980	80%
1990	73%
2000	71%

Elaboración de Quintal Avilés y Rejón Patrón (2011: 102).

En Yaxcabá, hasta la fecha, los miembros de estas dos facciones se disputan el templo. Además, en 1998 llegaron al municipio los miembros de la Iglesia cristiana Gethsemani; primero se asentaron en la comisaría de Tadzibichen (municipio de Yaxcabá) y en el año 2001 se ubicaron también en el pueblo de Yaxcabá. A esta iglesia se afiliaron un gran número de yaxcabeños opositores al PRI y que se volvieron del PAN.

Según Quintal Avilés y Rejón Patrón (2011), la evolución del avance de estas iglesias no católicas entre la población del municipio de Yaxcabá se expresa en la constante disminución de la población católica, tendencia que se mantiene al observarse que para el año 2010 sólo 67% de los yaxcabeños son católicos.³³

Quintal Avilés y Rejón Patrón (2011), al estudiar lo que sucede en Yaxuná, una de las comisarías de Yaxcabá (con 544 habitantes), en donde 40% de la población no es católica, encuentran que los mayas conversos practican su evangelismo como una forma propia de religiosidad popular, de modo que tienen el control de los rituales evangélicos dándole un carácter cultural particular las congregaciones evangélicas son semejantes a las formas locales de organización social, y las ideas básicas de origen maya sobre el orden del mundo coexisten con las que

³³ En el ámbito estatal la Encuesta Nacional de la Juventud 2010 encontró que 82.7% de los jóvenes entre 12 y 29 años son católicos, 11.8% profesa alguna otra religión y 5.5% ninguna. (En http://www.imjuventud.gob.mx/imgs/uploads/3_ENJ_2010_-_Yucatan_VF_Mzo_16_MAC.pdf).

proviene de la nueva identidad religiosa, como discursos que conviven aunque en ocasiones de forma contradictoria.

El incremento de la población no católica entre los habitantes del pueblo de Yaxcabá, —tanto entre los de origen español como entre los de origen maya— tiene varias causas, en las que se entrecruzan razones históricas, familiares, personales, circunstanciales y políticas. Un antecedente histórico que se requiere considerar es que este pueblo desempeñó un importante papel en la lucha socialista dentro de la zona centro-sur de Yucatán, de modo que un importante sector de yaxcabeños —en una compleja alianza entre campesinos, comerciantes y hacendados que luchaban por deshacerse del control de la vecina Sotuta, que los subordinaba en todos los órdenes— hizo suyos los principios de Salvador Alvarado y Felipe Carrillo Puerto, que emprendieron un combate frontal contra las estructuras sociales y económicas del porfirismo;³⁴ y en esa medida encabezaron también una lucha contra la Iglesia católica, que era su aliada, con la consecuente campaña anticlerical y desfanatizadora.

Domínguez (1979), al estudiar los movimientos campesinos de Yaxcabá, explica cómo:

La campana [de la iglesia] había sido signo de la esclavitud, de fanatismo y de control por parte de la clase dominante. Desde la época colonial las campanas del pueblo habían sonado para acudir a las ceremonias cristinas; las campanas llamaban otras veces a las doctrinas donde se enseñaba a ser “fiel”. Los hacendados también utilizaron las campanas para llamar a los peones a las fajinas; para reunir a los trabajadores, para el castigo de algún sirviente, para dar la noticia de una revuelta; en fin, para todo evento especial que sucedía en la hacienda. Ahora, el gobierno revolucionario de Salvador Alvarado había mandado callar las campanas... [y] El templo servía como escuela donde se enseñaban las primeras letras (Domínguez, 1979: 141-143).

Lo anterior permite comprender, por una parte, por qué algunos de esos socialistas, y sus familiares participaron en la introducción, incluso

³⁴ No deja de ser paradójico que el porfirismo, con la llegada de un gran número de extranjeros, propició también la entrada de las iglesias protestantes, incluyendo a Yucatán. (En <http://elgalloalgebraico.blogspot.mx/2011/06/ecos-del-presbiterianismo-decimononico.html>).

donado terrenos para la construcción, de los templos no católicos en Yaxcabá; y por otra, por qué desde entonces la lucha política está íntimamente entrelazada con la religiosa.

En lo referente a las razones personales y familiares, muchos de los testimonios obtenidos en campo señalan que el cambio de adscripción religiosa tiene que ver, con gran frecuencia, con el hecho de que es una opción para combatir el alcoholismo de los padres de familia, que se asocia con maltrato hacia las esposas y los hijos, además del elevado costo económico que éste implica.

Entre las razones circunstanciales se mencionó, por ejemplo, el caso, del sacerdote de la Iglesia católica que alrededor del año 2000 tuvo un accidente automovilístico cuando iba a Valladolid lo cual, según algunos yaxcabeños, provocó que quedara “mal de la cabeza”, lo que lo hizo “muy regañón”. Además de que no atendía a las personas que le solicitaban bautizos y bodas, y sólo aceptaba realizar esos eventos cuando él quería. Otro de los comportamientos rechazados por la población fue que se negaba a realizar misas especiales, solicitadas normalmente por la población, como cuando las chicas salen de la secundaria o del bachillerato, lo que generó mucho descontento entre los feligreses e hizo que en consecuencia varias familias cambiaran de religión, entre ellos, algunos de los que contendieron, afiliados al PAN en contra del PRI.

El cambio religioso asociado a las actuales circunstancias políticas fue visible aproximadamente a partir del año 2000, cuando a nivel nacional el PAN ganó la presidencia de la República, y en Yaxcabá los aires de cambio se sintieron cuando cierto número de disidentes del PRI (que mantuvo el poder desde la formación de este partido) se afiliaron al PAN para luchar por la presidencia municipal, lográndose finalmente hasta 2004, que se instaurara la primer presidencial municipal del PAN; dándose, entonces, la curiosa asociación de yaxcabeños panistas que eran evangélicos en contra de ciertos priistas que eran católicos. Lo cual, sin embargo, no significa que no hubiera también priistas evangélicos y panistas católicos, o que se confrontaran personas de la misma filiación religiosa. La anterior presidenta municipal era católica y era del PRI.

En la última elección para elegir alcalde en Yaxcabá (2012) se disputaron el puesto dos candidatos católicos, y ganó la mujer afiliada al PAN, mediante una elección polémica, ya que ganó por sólo 20 votos al can-

didato priista.³⁵ En la contienda a la primera se le acusó de emplear para su campaña política una fotografía de su hija, la cual circuló ampliamente por la red; además de que se le acusó de que en una homilía el párroco actual de manera abierta les pidió a sus oyentes que apoyaran a la candidata panista.³⁶

Un joven de Yaxcabá que estudia en Mérida escribió en su blog una amplia reflexión que sirve aquí de testimonio para observar por lo menos tres cosas: cómo se asocian en Yaxcabá la política y la religión, cómo los jóvenes participan en prácticas promovidas por el sacerdote católico, y cómo es percibido este proceso por un joven yaxcabeño no católico que emplea ampliamente las redes sociales:

El Gallo Algebraico. Blog histórico, político y literario publicado en aquella “isla situada, entre el Cabo Catoche y la Siberia, pero de cuyo nombre no queremos acordarnos”, redactado por una sola persona.

Viernes, 30 de septiembre de 2011.³⁷

El campo religioso como plataforma política en Yaxcabá

Comentario publicado con anterioridad en otra plataforma, nuevamente posteadó porque seguro estoy de que prontamente notaré algo similar.

Un rápido apunte de la tarde del 10 de agosto del 2010...

³⁵ El PAN gobernará en 17 subcomisarías y tres comisarías de Yaxcabá, entre ellas gobernará por primera vez en Santa María y Libre Unión, la tercera comisaría más poblada, y conserva su bastión en Tiholop. El PRI, a su vez, recupera tras varios años Tixcaltuyub, la comisaría más poblada, y conserva Tahdzibichén, Yokdzonot y Kancabdzonot. (En <http://yucatan.com.mx/yucatan/el-pan-se-impone-en-yaxcaba>).

³⁶ La fotografía que circuló en la red (no consta que se trate de la hija de la candidata) es un fotomontaje con cuatro fotos de una chica fotografiándose ella misma con un celular, las cuales están ordenadas en torno a la fotografía central de la candidata en campaña, vestida de hipil. La composición de imágenes está cruzada de esquina a esquina por una leyenda escrita en azul que dice: “Quiero un Yaxcabá diferente” y que tiene en el centro-abajo el logo del PAN. El espacio con el montaje fotográfico fue visto 3 604 veces, y desató diversos comentarios en Facebook entre los jóvenes yaxcabeños, hombres y mujeres. Las páginas consultadas, en octubre de 2012, son: <http://yucatanahora.com/noticias/hija-candidata-alcaldia-yaxcaba-posa-desnuda-23022/> y <http://www.tuespaciodelsureste.com/2012/05/se-calientan-las-campanas-yaxcaba-un-ejemplo-fotos-de-hija-de-candidata-en-el-face/>

³⁷ Se consultó en octubre de 2012. Se conserva la escritura original y sólo se quitaron los dos últimos párrafos del escrito, dedicados a una reflexión académica sobre el trabajo del historiador.

Sentado y escuchando atentamente los misterios marianos, así me pase una buena parte de la tarde. Y no fue por gusto, no escuchaba atentamente por estar de acuerdo con los postulados teológicos católicos, más bien me encontraba hablando conmigo mismo de los errores exegéticos en los que se basaban dichas doctrinas.

Pareciera pasó la tarde en la iglesia, cercano a los fieles devotos católicos de mi comunidad, nada más alejado de la realidad. El jardín de mi casa fue el lugar en el que todo lo anterior pasó. Desde el año pasado cuando llegó a la parroquia un nuevo sacerdote las calles del pueblo se han llenado música sacra, oraciones y rezos provenientes del equipo de sonido que en la iglesia se instaló, el día de hoy no se salió de la norma. Voces de ultratumba de las jovencitas de la iglesia a coro anunciaron al pueblo los grandes misterios de María.

La propaganda de este tipo no es exclusiva de la Iglesia Católica, la Iglesia Pentecostés —no pentecostal, esa es otra denominación— usa el mismo sistema y no han sido pocas las veces en las que se han enfrascado en una lucha de himnos y alabanzas contra rezos. Pero no es esta la única propaganda que han realizado.

La iglesia siempre ha tendido a ser una plataforma ideológica, y en el caso de Yaxcabá, como seguramente en otros lugares ha sido una plataforma política. En los meses anteriores la Iglesia Católica y la Iglesia Pentecostés fueron una clara plataforma política y la primera incluso una plataforma económica.

De las Iglesias a las Casillas

Iván Franco en la clase de Relaciones Iglesia Estado siempre habló de la cercanía de las clases políticas con las esferas religiosas, en su último libro titulado *El PRI y sus Obispos: El Caso Berlié* realiza un interesante análisis de las relaciones del Arzobispo de Yucatán con las elites políticas locales, relación que es visible con la presencia de reconocidos políticos en actividades religiosas. Este tipo de actividades tienen el fin de presentar al candidato como una buena opción mediante la imagen positiva de ser practicante de alguna religión y ser seguidor de una doctrina cristiana —para abundar más en ello es muy recomendable la lectura del libro mencionado líneas arriba—.

Guardando las distancias el postulado de Franco puede ser aplicado a los casos municipales. En el caso de Yaxcabá la utilización de eventos religiosos como espacio de propaganda política no ha sido muy frecuente, pero se han dado casos en los que se ha hecho evidente que tomar parte de alguna de estas

actividades o festividades hacen notoria la participación de los aspirantes a la alcaldía en la vida de la población.

Una de las actividades elegidas y de las más comunes se ha tratado de las novenas. En el mes de diciembre del 2009 la pre-candidata del PRI a la alcaldía de Yaxcabá solicitó a la iglesia la realización de una novena al Niño Dios. Podría parecer un acto sin relevancia, pero tomando en cuenta que en la tradición de las novenas existe un momento de comunión mediante los alimentos que ofrece la familia es muy fácil hacer de ese momento la actividad que la pre-candidata ha realizado como fiel católica. Resulta más interesante la utilización de las actividades religiosas como punto de encuentro de la población en edad de votar, grupos de jóvenes y los políticos en cuestión, intentando utilizar la festividad religiosa como punto de reunión para crear un nexo común, que en alguna medida incentive el voto a favor.

Mientras tanto el partido de oposición tenía de su parte a una minoría religiosa, la Iglesia Pentecostés. El partido acción nacional siempre ha sido identificado con grupos católicos conservadores, en el caso de Yaxcabá 2 de los últimos 3 candidatos a la presidencia municipal han sido identificados con la Iglesia Pentecostés, uno de ellos fue electo presidente y demostró mayor apoyo a las iglesias de corte protestante. Siempre ha sido notorio en nivel de participación de esta denominación en demostraciones públicas de adhesión partidaria, que contrasta con la poca aparición de iglesias no católicas de la misma población.

Si bien la Iglesia Pentecostés mediante sus miembros siempre ha tomado parte activa de las contiendas políticas no lo ha hecho con la misma intensidad que su contraparte religiosa por razones evidentes. Días antes de las elecciones realizadas en el primer semestre del año 2010 se apersonó un ministro de la Iglesia con el afán de dirigir el voto de los feligreses al PRI, pero la comunidad religiosa lo rechazó de manera tajante. Con todo lo anterior esta iglesia no ha tenido tanto acercamiento con el poder político, ni recibido favor de diputados como la Iglesia Católica que recibió un donativo del Liborio Vidal para reparar la palapa parroquial.

De Atrio a Tarima

El uso de los espacios de las iglesias de cualquier denominación con fines de lucro siempre han sido muy cuestionados, la llegada de un nuevo párroco a la comunidad significó la introducción de nuevas prácticas, dentro de las que se incorporó el uso del patio de la iglesia para festividades. La palapa que fue reparada con ayuda de un diputado federal lo mismo ha servido para la doctrina

a los jóvenes que como espacio de carnaval, fiesta y música. Se han organizado festividades escolares y la iglesia se ha convertido en punto de venta de la miel de maguey, utilizando los altavoces como medio de anuncio, teniendo la voz del entonces alcalde como anunciante y testigo de las bondades de la miel del cura.

La amplia reflexión del Gallo Algebraico pone el acento, además, en las alianzas entre iglesias de diferentes denominaciones y los partidos políticos, que aprovechan las diferencias crecientes entre los pobladores con fines proselitistas; dando por resultado una compleja amalgama de intereses políticos, materiales simbólicos que están en contienda y que hay que analizar en cada situación, porque no siempre se montan las alianzas sobre las mismas filiaciones, así que en ocasiones los católicos se asocian con el PRI y en otras con el PAN, y lo mismo sucede con los grupos protestantes, que en ocasiones son panistas y en otras priistas.

La investigadora Fortuny Loret de Mola (1994), especialista en el tema en Yucatán, plantea que el rápido crecimiento del pentecostalismo protestante³⁸ en Yucatán se debe a estas características: *a*) es una religión oral; *b*) tiene una teología narrativa y de experiencia; *c*) permite una amplia participación en los niveles de reflexión, oración y toma de decisiones, lo que la hace una iglesia de tipo conciliatorio; *d*) los sueños y visiones son parte de la devoción personal y pública; *e*) existe una relación cuerpo/mente de entendimiento y armonía, lo cual se expresa por ejemplo en la curación. Todo esto la hace una religión popular, con Biblia, que actúa a través de congregaciones pobres, en donde es más importante la creencia y las prácticas que la institución de la Iglesia, de modo que se apropia de las identidades tradicionales y locales y las reformula; es decir que retoma de la tradición ciertos rasgos para transfor-

³⁸ Comenzó en Estados Unidos a finales del siglo XIX, en México puede rastrearse desde los años veinte del siglo XX, cuando empezaron a actuar aquí los misioneros norteamericanos del movimiento fundamentalista, así como a partir de la influencia que ejercieron los mexicanos pobres que, habiéndose ido durante la Revolución (1910-1920) regresaron a México. En los años ochenta representaban 70% de los grupos protestantes en el país y en 1980 la cantidad de sus adeptos era de 4 millones, el 6% de la población total (Fortuny, 1994). Por su parte Blancarte considera que en la actualidad, en el sur-sureste, la expansión del protestantismo y otras creencias religiosas se debe a una influencia proveniente de los vecinos del sur, en particular de Guatemala, y a un crecimiento endógeno importante entre las comunidades indígenas. (En <http://es.scribd.com/doc/52033349/Roberto-Blancarte-Religion-y-creencias-en-Mexico>).

marlos. Por ejemplo, dice Fortuny, la música, la historia o la lengua de un pueblo, o cuando el líder que se nombra es de la localidad y comparte con los demás miembros de la iglesia la misma cultura y las mismas circunstancias sociales, creando cercanía, una misma pertenencia y mayor certeza de que recibirán al Espíritu Santo. Además, las prácticas de curar a través de milagros resuelven problemas de salud y contribuyen a restablecer el equilibrio personal y familiar que genera la enfermedad.

En esa disputa entre las iglesias por conseguir el control de las creencias y las adscripciones religiosas de los yucatecos, los jóvenes representan un sector importante de la población sobre el cual todas esas iglesias buscan incidir, ya que de ellos depende su futuro en la región. De modo que todas desempeñan actividades específicas para ellos, que incluyen, entre otras, el adoctrinamiento directo, la asistencia regular a sus eventos, las reuniones semanales, campamentos, así como otros encuentros de jóvenes, como los estatales, nacionales e internacionales, además del empleo de un gran número de recursos mediáticos, entre los cuales destacan los medios electrónicos, las aplicaciones para celulares y la circulación de materiales y mensajes por las redes sociales.

Por ejemplo, el 19 de mayo de 2012, la Iglesia católica, con el afán de detener el avance de las iglesias protestantes, reunió en Motul Yucatán a cinco mil jóvenes yucatecos en Pentecostés,³⁹ bajo la cobertura de la pastoral juvenil del Pentecostés Diocesano, cuyos destinatarios son todos aquellos que tienen entre 17 y 29 años. Dichos encuentros estatales se implementaron desde tres años atrás, y allí se promueve el lema “Emaús. Un nuevo amanecer”, en alusión al relato del Evangelio de San

³⁹ Pentecostés es la fiesta que tiene lugar el quincuagésimo día después de la Pascua. Es el culmen de la celebración de la resurrección de Cristo, que se prolonga por todo el tiempo pascual y concluye con el don del Espíritu Santo sobre los apóstoles y la Iglesia. El beato Juan Pablo II, en el año 2000, proclamaba: “El Espíritu Santo es la memoria y la profecía de la Iglesia”. El *Diario de Yucatán* explicaba tomando como referencia el boletín del Celam, número 323: “En la actualidad necesitamos un nuevo Pentecostés. La conversión personal y comunitaria, es decir, una vida nueva sólo será posible en la medida en que el Espíritu Santo irrumpa en nuestras mentes y corazones, animándonos a dejar lo caduco y a asumir los retos de este momento histórico que estamos viviendo. Necesitamos un nuevo Pentecostés que nos libere de la fatiga y la desilusión; necesitamos el fuego y el sople del Espíritu Santo que renueve nuestra confianza en Dios y nos haga crecer en unidad y paz. Por eso es imperioso asegurar cálidos espacios de oración confiada y permanente que nos conduzcan a dar un testimonio de caridad, para que el mundo crea y se acerque a Dios”. (En <http://yucatan.com.mx/imagen/un-nuevo-pentecostes>).

Lucas que habla sobre la pérdida de fe y el recordatorio de que Cristo vive en el corazón de los creyentes. Según el padre Cristian Uicab Tzab, coordinador diocesano de la pastoral juvenil, con el evento se busca “mostrar el rostro joven de la Iglesia” inspirados en el pasaje de Emaús. El evento lo prepararon durante seis meses 60 jóvenes de varios puntos de Yucatán en coordinación con las parroquias de los 106 municipios. “Pretendemos hablarles a los jóvenes en su mismo idioma, que es la música y el movimiento”, explicó el padre Uicab; y para ello, en esta ocasión se contará con “los recursos de la tecnología que nos faciliten transmitirles nuestro mensaje a los jóvenes... Ésa es la importancia del encuentro por Pentecostés: decirle al joven que lo que vale en la vida es lo contrario de lo que promueve el mundo, que es lo material”, añadió el sacerdote.⁴⁰

En el ámbito internacional, la Iglesia católica realiza desde años atrás la Jornada Mundial de la Juventud, misma que en 2012 se realizó en Madrid, España, y en Río de Janeiro en 2013. Para ello preparó una multitud de productos para el consumo de los jóvenes. En la red pueden encontrarse por lo menos los siguientes: el Himno Oficial JMJ Rio2013 “Esperança do Amanhecer”, que se anuncia como “Una canción en portugués escrita por el sacerdote y compositor José Cândido que habla de una juventud sin barreras, con ganas de contagiar alegría al mundo y confiada en Dios”; además de 70 productos conmemorativos de la Jornada. Otros productos para alentar la fe católica entre los jóvenes son 60 videos hechos durante el Año de la Fe, y la producción y salida al mercado, por parte de Radio Vaticano, de una aplicación para los teléfonos Android que permite a los usuarios consultar las últimas noticias sobre el Papa y la Iglesia católica. Están presentes también páginas web y blogs específicos, por ejemplo, para seguir la Cuaresma o para preparar jornadas especiales.

Por su parte las iglesias de orientación protestante también tienen acciones dirigidas a los jóvenes, y además de diversos eventos con participación directa, emplean asimismo los nuevos medios de comunicación para ello. La Iglesia Getsemaní, por ejemplo, se presenta como una iglesia cristiana de la familia, y atiende a los niños, adolescentes, jóvenes,

⁴⁰ *Diario de Yucatán*. (En <http://yucatan.com.mx/imagen/encuentro-de-5-mil-jovenes-en-pentecostes> consultado en noviembre de 2012).

damas, caballeros y adultos mayores. Pretende que “...cada persona en la iglesia tenga el conocimiento del evangelio y afirme su vida en los principios y valores de la Biblia, siendo capaz de salir de la teoría religiosa a una experiencia personal con Dios, a causa de la luz y la libertad plena en Cristo, lo cual le permitirá ser un factor de bendición al prójimo en la solución de su problemática espiritual, familiar, social y ética por medio del Evangelio”. Apoyan mediante sus ministerios a varones, mujeres, jóvenes y adolescentes, así como a los niños y los matrimonios. Otros ministerios más son: Apoyo a ancianos, Misiones, Obra social, Visita a enfermos en hospitales, Artes, Música, Video vida (renta de películas cristianas), Media (audio y video), Grupos pequeños, Dramas (obras de teatro). Respecto a los jóvenes dice: “Nos enfocamos a tratar con la juventud y la problemática que enfrentan los jóvenes actuales, animándolos a vivir vidas plenas y enfocadas para el bien”. Y respecto a los adolescentes: “Se trata la problemática actual de la adolescencia de una manera actual y en una atmósfera divertida, animando a los adolescentes a dar pasos positivos e importantes en su vida”.⁴¹

Algo similar hace la Iglesia presbiteriana,⁴² que según expresa en su página web, “Anhelamos ser una comunidad que glorifica a Dios guiando a las personas a una relación creciente con Cristo”. Somos “una comunidad de creyentes en Cristo que pertenece a la Iglesia Nacional Presbiteriana de México A. R. Nuestra comunidad está formada por niños, jóvenes y adultos que desean compartir el gozo de vivir en una relación con Dios y con el prójimo de acuerdo con lo que enseña la Biblia”.⁴³ En esta iglesia el sistema de gobierno puede ser de dos tipos,

⁴¹ La Iglesia Getsemani fue fundada en 1943 por el pastor Andrés Araiza Chávez y su esposa, la hermana María León de Araiza, y desde 1985 los pastores Jesús y Esther de la Rosa han pastoreado la iglesia. (En <http://www.iglesiagetsemani.mx/nosotros.html>, consultada en noviembre de 2012).

⁴² Forma parte de las iglesias evangelistas o protestantes históricas, junto con la Iglesia Luterana, la Iglesia bautista, la Iglesia metodista, la Iglesia de los menonitas o anabaptista. Llegó a México en 1872. Salazar Aguilar, “La Iglesia Presbiteriana y su llegada a México”, 2008. (En <http://www.atinoamericanos.wordpress.com/2009/07/08/la-iglesia-presbiteriana-y-su-llegada-a-mexico/>).

⁴³ Bracamonte y Sosa (2007) señala que la Iglesia presbiteriana El Divino Señor llegó a Mérida Yucatán en 1886, y entre 1910 y 1925 se extendió hacia los pueblos mayas, siendo los primeros Akil, Oxcutzab y Teabo, así como también a Ría Lagartos y a la villa de Valladolid. Fue simultánea la labor evangélica de las congregaciones pentecostales. En 1940 el yucateco Armando Pérez regresó a Mérida de Estados Unidos trayendo consigo la doctrina

los que enseñan y predicán y los que gobiernan. Los primeros son pastores, mientras los segundos son una especie de consejo administrativo que dirige la congregación. Cada congregación tiene su cuerpo de gobernantes, o presbíteros ancianos, y éstos, juntos con los pastores se agrupan en presbiterios, que son circuitos regionales de pastores y congregaciones. Aquí la autonomía del creyente y de la congregación local es de suma importancia. Cada cristiano tiene el derecho de interpretar la voluntad de Cristo para sí mismo. La salvación es ante todo un asunto personal y cada individuo tiene que decidir por sí mismo si acepta o no la salvación ofrecida por Cristo.

Sobre la temprana necesidad de las iglesias no católicas de trabajar directamente con los jóvenes en Yucatán, nos vuelve a hablar el Gallo Algebraico en su blog, donde dice:

“La incursión de población extranjera al país fue favorecida por el régimen de Díaz, lo que facilitó la entrada de misioneros de los Estados Unidos, quienes iniciaron su labor de conversión. Los efectos de dicha campaña de conquista de almas se notan positivos al encontrarnos con un documento que evidencia un cambio en el culto, principalmente en la forma de asociación, nos referimos al *Reglamento de la Sociedad de Jóvenes⁴⁴ para Esfuerzos Cristianos* de la ciudad de Mérida, publicado en el año de 1894. La reglamentación contenida en el folleto no difiere demasiado de los cánones de conducta moral exigida por la sociedad decimonónica en general. Lo importante del documento mencionado es que nos enseña un culto que ya es público, reglamentado y sobre todo da cuenta de un proceso de organización de una iglesia en ciernes. Utilizando un método de agrupación por afinidades de edad o sexo se da un impulso diferente y más conocido a la actividad de adoración religiosa.

No debemos pasar por alto que dicho cambio ocurrió y fue más evidente en la ciudad, mientras que en los pueblos del interior de Yucatán aún tenían mucho reparo en aceptar a los feligreses protestantes. A principios del siglo XX

pentecostal. En 1943 se creó en Mérida el primer templo de esta vertiente llamado “Getshmaní. A ella le siguieron las iglesias Bethel que se crearon en el puerto de Progreso y después en Yaxcabá.

⁴⁴Según la imagen presentada en el blog la fundación de la Sociedad de Jóvenes sucedió el 20 de noviembre de 1893, en tanto que el Reglamento de la Sociedad de Jóvenes fue impreso en Mérida por la Tipografía de Tomás Pérez Ponce, en 1894. (En <http://elgalloalgebraico.blogspot.mx/2011/06/ecos-del-presbiterianismo-decimononico.html>).

se registraron ataques en contra de feligreses e iglesias no católicas en comunidades orientales como Chankom y Yaxcabá, demostrando que las comunidades religiosas diferentes al catolicismo eran una ínfima cantidad (publicado el 13 de junio de 2011).⁴⁵

Amplio testimonio que muestra una larga temporalidad en la disputa en Yucatán por definir quiénes son los jóvenes, cómo deben ser y cómo comportarse, de acuerdo a proyectos diferentes, y en ocasiones distantes culturalmente.

REFLEXIONES FINALES

EL CONSUMO CULTURAL ENTRE LOS JÓVENES

Yaxcabá expresa con nitidez los cambios sufridos por la población en cuanto al consumo en general, y no sólo de bienes culturales, como consecuencia de las políticas nacionales e internacionales de integración económica y cultural, y que se han acentuado en los últimos treinta años. Sin embargo, lejos de vivir la homogenización modernizadora, en términos de generar condiciones de igualdad, democracia y de un acceso similar de los mismos bienes para todos, los yaxcabeños en general, y los estudiantes en particular, están cruzados por diferencias étnicas, de clase y de género. Diferencias que se expresan en el tipo de bienes que se producen, se compran, se venden y se consumen; y que asociados a proyectos culturales y económicos diferentes, generan una tipología de identidades colectivas, y de pertenencias y lealtades individuales y

⁴⁵ El autor del blog se presenta como: “Joven historiador formado en la universidad, al que alguna ocasión le dijeron ‘tú no escribes para todos’ y, como siempre, se propuso demostrar lo contrario. Nacido con orgullo en un pequeño y en ocasiones olvidado pueblo. Cuando pequeño albergó deseos de ser paleontólogo, para después pensar en ser biólogo descubridor de nuevas especies, sin embargo, tras de ello siempre se encontró la fascinación por la historia que se fue alimentando por los relatos de su abuelita materna, los paseos familiares y la silente arquitectura colonial que dio testimonio ante sus ojos de gestas desconocidas acaecidas en un pasado, que de una u otra forma, tenía que ver con él. Inflexible para algunos, objetivo para él y subjetivo para los más, crítico nunca consumado, lector asiduo, cuasi bibliófilo y demás cosas, con ustedes El Gallo Algebráico”. (En <http://www.blogger.com/profile/16455321196566861359>).

familiares a ellas, sumamente compleja, que debe ser analizada en situaciones particulares.

Entre los jóvenes yaxcabeños, no todos tienen acceso a la educación superior, como tampoco la tienen a la tierra, ni a los bienes que han de comprarse con dinero, lo que contribuye a generar juventudes diferenciadas, con pautas de comportamientos, consumos y prácticas culturales diferentes. De allí que las diferencias entre ellos se expresan más en lo que consumen, y no en las formas como consumen y lo que significa el consumo de los mismos bienes culturales (lo que hipotéticamente sucede en las sociedades igualitarias y democráticas). Es decir, se trata de una población en la que el consumo no es lo fundamental para construir y comunicar las diferencias sociales, puesto que se trata de una sociedad en la que continúan siendo fundamentales las diferencias étnicas y de clase, con las consecuentes diferencias en los proyectos culturales de la población y su acceso diferencial a los medios de producción y a los bienes de consumo.

En el caso de los jóvenes estudiantes, en quienes puede percibirse un estilo común, que los homogeneiza hasta cierto punto en cuanto a formas de vestir, divertirse y consumir, tal unificación es importante para diferenciarlos, por una parte, de los adultos, y por otra, de otros jóvenes (de los milperos y de los trabajadores asalariados), pero entre los estudiantes no logra acabar con las diferencias étnicas y de clase (ni siquiera con las de género), que es lo que agrupa a los jóvenes (no por su consumo similar) de acuerdo a sus afinidades, en las que son sustantivas las lealtades étnicas, familiares y de clase.

Queda pendiente, sin embargo, un estudio de mayor profundidad que se enfoque a conocer cómo son percibidos e internalizados tales bienes entre los jóvenes.

IDENTIDADES JUVENILES

En torno a las llamadas identidades juveniles, cabe decir que en el pueblo de Yaxcabá están presentes como referentes imaginarios, algunas de las cuales se consideran globales o transnacionalizadas, como las de los cholos, los punk o los emos, y que se conocen principalmente a través de los medios de comunicación; sin embargo hasta hoy los jóvenes no han configurado grupos en torno a éstas, dentro de las cuales puedan interactuar por sí mismos y con sus pares para emprender proyectos

particulares y refrendar su pertenencia a tales grupos con sus respectivas identidades colectivas.

Hay que recordar que las tribus, para Maffesoli (1990), son producto de la desindividualización consustancial a las sociedades de masas (por la transformación de la organización política y económica a la masificación y el desplazamiento de los grupos contractuales a las tribus) y que se trata de comunidades emocionales, en las que se frena el imperio de la racionalidad formal, instrumental y productiva de la era moderna, para permitir la visibilidad de una socialidad neotribal soterrada, desde la que se crean discursos fragmentarios, saberes parciales, opuestos a la lógica de la modernidad, que dan pie al surgimiento de identidades particulares. Se trata del resurgimiento de la memoria colectiva que recupera micro-mitologías, que provee a los jóvenes de una sensibilidad primitiva propia del laboratorio de la posmodernidad que vive América Latina (espacio, atmósfera y cultivo de paradojas y metáforas), que hace visible “la interacción, el bullicio que siempre ha estado ahí” y que son claramente visibles “por el proceso de saturación característico de la modernidad”, “en la profundidad de las superficies, en una *ética de la estética*” (Maffesoli, 2012: 14).

Y tal condición de “animalidad social” (Maffesoli, 2012: 20), de exaltación de las pasiones, de las emociones, del presentismo, del nomadismo y tribalización hedonista, visible mediante una “etología del Sur”, no es lo que predomina entre los jóvenes de Yaxcabá. No la asumen los jóvenes milperos que se atrincheran en lo que los yaxcabeños consideran tradición; no son perceptibles entre los jóvenes trabajadores migratorios, cuyas vidas transcurren entre los trabajos agobiantes que les ofrecen las empresas de capitales nacionales y transnacionales —y que sueñan en lo que pueden arrebatarse a la modernidad para, desde sus ínfimos salarios, modificar las formas de vida tradicionales—. Y no se encuentran tampoco entre los jóvenes estudiantes que conciben su futuro dentro del campo de oportunidades de profesionalización, bienestar y trabajo que les ofrece la modernidad. En los primeros predominan el sentido colectivo y familiar de su proyecto de vida enmarcado por la cultura local tradicional, y en los últimos, aunque en tensión con sus familias extensas y su pertenencia a identidades locales, sus proyectos individuales se inscriben en el horizonte de una modernidad que imaginan posible, porque la ofrecen los mercados, los medios de comuni-

cación y el Estado mexicano. Y en ese contexto, todos los jóvenes están acotados por su condición étnica y de clase, al tiempo que asumen fuertes vínculos con sus familias y con la cultura local, en donde la memoria histórica y mítica tiene un papel fundamental para recordarles su origen, su condición, así como los compromisos familiares y sociales que han de asumir en cada momento de su ciclo de vida.

Cabe recordar lo que señala Feixa (1994):

... en un sentido amplio las culturas juveniles refieren la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre o en espacios intersticiales de la vida institucional. En un sentido más restringido definen la aparición de “microsociedades juveniles” con grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas”, que se dotan de espacios y tiempos específicos, y que se configuran históricamente en los países occidentales en los años cincuenta y sesenta, coincidiendo con grandes procesos de cambio en el terreno económico, educativo, social y cultural; su expresión más visible son un conjunto de “estilos” juveniles “especulares”, aunque sus efectos se dejan sentir en amplias capas de la juventud. Hablo de culturas (y no subculturas, que técnicamente sería un concepto más correcto) para esquivar los usos y desviaciones predominantes en este segundo término. Hablo de culturas (y no de cultura, que es el término más difundido) para subrayar la heterogeneidad de las mismas, según articulaciones de clase, generación, género, territorio y etnia (p. 166).

Sobre ese referente, puede afirmarse que en un sentido amplio, los jóvenes del bachillerato sí comparten, en tanto estudiantes, un estilo peculiar que los diferencia de los jóvenes milperos y de los jóvenes migrantes, y que inclusive son similares entre sí en cuanto a lo que les gusta hacer en su tiempo libre, por lo cual podría decirse que comparten cierta cultura juvenil. Pero algo importante de enfatizar es que en ellos no se expresa (todavía al menos) el sentido restringido al que se refiere Feixa, que implica la aparición de “microsociedades juveniles” en torno a las culturas juveniles, con grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas”, y que se dotan de espacios y tiempos específicos.



Muchacho inmigrante, 2004.
Foto: Maya Lorena.

Para explicar la conclusión anterior, cabe decir que se considera que no todo agrupamiento de individuos puede considerarse como un grupo social formalizado (para este caso, adscritos a una identidad y a una cultura juvenil), ya que para serlo, sus integrantes requerirían interactuar en torno a propósitos y proyectos propios, con autonomía para decidir y actuar, y para construir los elementos que los aglutinaran en tanto jóvenes, que los proyectaran mediante una identidad común, y que los diferenciaran de otros grupos y colectividades.

Con ese enfoque, en Yaxcabá puede haber individuos, sobre todo entre los trabajadores inmigrantes, que se vistan con ropa llamativa y que hasta se digan ser cholos, que se vistan, consuman y tengan un comportamiento semejante, pero que no han llegado a construir una instancia organizativa, con una estructura, un proyecto, una forma de nombrarse, y un liderazgo o una dirección reconocible. Lo cual sucedería si esos muchachos llegaran a formar en Yaxcabá un grupo, hasta cierto punto autónomo, en torno a una cultura juvenil —una pandilla, una banda juvenil, una tribu— que le diera sentido al grupo y a la adscripción de sus miembros a esa identidad juvenil, y que se expresara mediante una estructura, acciones y proyectos comunes, gestados en torno a un líder o a un conjunto de líderes.

Un caso diferente es el de los muchachos de bachillerato, ya que éstos se aglutinan como estudiantes en torno a su membresía al Cobay de Yaxcabá y a un sistema estatal de educación. Algo similar a lo anterior sucede con aquellos jóvenes que participan circunstancialmente en los proyectos estatales, como los del Injuvy, que los aglutina temporalmente en tanto jóvenes para lograr objetivos dictados, y hasta dirigidos, por agentes que no son sus pares. Entre los estudiante de bachillerato, que permanecen durante tres años bajo la influencia de este sistema, se pretende producir en ellos su adscripción a una identidad estudiantil que genere lealtad hacia la institución, así como incentivarlos para que cambien y sean como se supone que deben ser los jóvenes mexicanos actuales. En un video promocional, en 2011, y que se puede visitar en YouTube, participaban varios estudiantes explicando cómo funcionaba esta institución, y hasta hablaban en inglés para incentivar a los muchachos a inscribirse en este bachillerato. Al principio y al final del video exclamaban:

Entre ser y no ser ¡soy Cobay!
Somos la gran familia Cobay.
Ven. Te invitamos a divertirte y sobre todo
a seguir y salir adelante con tus estudios
y ser cada vez mejor.
Anímate sé mejor ¡sé Cobay!⁴⁶

En el caso del Cobay y del Injuvy puede afirmarse que, lo mismo que con los jóvenes que asisten a las diferentes iglesias, forman parte de cuasi-grupos (Mayer, 1996). Es decir, que participan en instancias intermedias de organización —por lo demás institucionalizadas y controladas por adultos—, que se ubican entre las redes y los conjuntos por una parte, y los grupos y las asociaciones por otra. Según esta perspectiva, si bien los jóvenes estudiantes y los jóvenes religiosos se aglutinan en torno a intereses y modos de comportamiento común —y

⁴⁶ Después de ver este video, surge la duda, incluso, acerca de si el papel que los estudiantes le dieron a divertirse, como parte esencial de ser joven, no está influido por slogans como éste, que antes que a estudiar invitan a los jóvenes a divertirse; aunque es posible que sea lo inverso, y que se anuncie primero la diversión para atraer a los jóvenes que ya actúan según ese criterio.

hasta por las formas de concebirse y de proyectarse en el mundo—, realizando en torno a ello sus interacciones, no construyen por sí mismos entidades organizadas y formalizadas, con estructuras reconocibles, aunque en su evolución pueden encaminarse a formar grupos definidos. Es decir, poseen un cierto grado de organización, por lo que tampoco son no-grupos, pero no alcanzan a formar grupos o asociaciones juveniles. Otro elemento que los caracteriza es que al formar parte de cuasi-grupos, estos jóvenes dependen para su unión y sus interacciones de una persona específica —de un directivo escolar, un funcionario estatal, un pastor de iglesia o un líder carismático— que actúa como eje de su organización; de modo que las acciones de los jóvenes son relevantes en la medida en que interactúan con ese Ego, o con los intermediarios del Ego. Además, las interacciones entre los jóvenes ocurren mediante “conjuntos de acciones” que se desarrollan en contextos específicos encaminados a conseguir los propósitos de Ego, y es en torno a ellos que surge la formación de lazos, uniones y vínculos. Por lo demás, como lo señala Mayer (1996), a través de la sucesión de diversos conjuntos de acciones se distingue a aquellos jóvenes que casi no participan en los conjuntos de acción, así como a los que se involucran sólo de vez en cuando; pero es de ese modo también que se puede identificar a quienes sí están constantemente involucrados, y que llegan a ligarse más estrechamente con Ego, hasta formar parte del núcleo dirigente del cuasi-grupo; aunque en el caso de que el cuasi-grupo no derive en grupo formal, estos integrantes pueden formar parte de una camarilla, desde la que pueden influir sobre las acciones y la dinámica del cuasi-grupo.

La reflexión anterior es importante en la medida en que contribuye a esclarecer que los jóvenes, por el hecho de serlo, o por compartir ciertos estilos, gustos y formas de consumo, o por estar vinculados a una escuela o a una iglesia, no forman automáticamente grupos de pares autoconscientemente identificados entre sí, reunidos para formar grupos o asociaciones, desde los que puedan refrendar una forma de pertenencia activa, con la cual interpretar el mundo y poner en acción esas adscripciones a identidades no locales, por lo que su membresía y su participación en esos agrupamientos (cuasi-grupos) puede ser temporal y hasta efímera; de modo que esas dimensiones identitarias en los jóvenes, gestadas en ámbitos que pueden ser nacionales o globalizados, no nece-

sariamente suplantando, inhiben o destruyen sus otras dimensiones identitarias gestadas en lo local y lo regional.

Como ha podido verse, entre ellos existen formas diversas en las que se adaptan a los cambios locales y a la globalización, al tiempo que responden ante las presiones para que se mantengan dentro de las pautas, normas y directrices que —como preceptos interiorizados y estructuras estructurantes, es decir como *habitus* a la manera de Bourdieu— persisten en el interior de sus grupos familiares y comunales. Y fuera de la lógica dualista que opone lo tradicional y lo moderno, en los jóvenes se dan importantes procesos de adaptación, apropiación e innovación, aunque también de pérdida cultural y enajenación. De este modo, la tensión, el conflicto, la resistencia, pero también la capacidad de decisión y la búsqueda, incluso de nuevas opciones identitarias, están presentes en estos jóvenes que, por lo demás, se encuentran lejos de poder entrar y salir a voluntad de la modernidad que se les impone o a la que se les induce —desde la educación y los medios de comunicación como un horizonte social incuestionable—, o de poder tomar de ella sólo lo que les gusta o les conviene.

En la mayoría de los casos, además, los procesos mediante los cuales los jóvenes incorporan, y armonizan o no, sus diversas dimensiones identitarias, forman parte de otros procesos más amplios en los que están involucrados sus grupos familiares y las interacciones de éstos dentro de Yaxcabá, y que contribuyen a delinear sus proyectos de vida y de futuro; es decir, lo que estos jóvenes quieren, buscan y son capaces de construir en los contextos actuales de globalización, desigualdad social y rechazo a la diferencia cultural.

CONCLUSIONES

Este libro se propuso indagar entre los pobladores de origen maya, del pueblo de Yaxcabá, Yucatán, la existencia de nociones en lengua propia para nombrar a un sector de población identificado e identificable como joven para, a partir de ese referente, dar cuenta de su historicidad, analizar los procesos que actualmente encaran desde su posición como jóvenes, y comprender cómo, desde su pertenencia a identidades colectivas que consideran propias, interactúan activamente en contextos locales, estatales, nacionales y globales para configurar una forma particular de vivir su juventud.

El acercamiento se realizó desde la antropología; por su carácter holístico, colocó a los jóvenes como el sujeto-objetivo de una investigación integral y con profundidad histórica, y se preocupó por las interacciones de estos muchachos y muchachas en el conjunto social. Es decir, se les analizó inmersos en relaciones sociales asimétricas que incluyen las desigualdades entre generaciones y géneros, así como las derivadas de la dominación étnica y de clase, para desde allí advertir los fundamentos que los particularizan como jóvenes, los conducen a construir un tipo específico de juventud, y a extender sus relaciones de oposición, negociación y concordancia con el mundo de nuestros días, que articula fuertemente lo local, lo nacional y lo global. Se abordaron, por tanto, varias dimensiones de la vida social en las que participan los jóvenes: sus familias y colectivos comunitarios, las relaciones intergeneracionales, las relaciones de parentesco, las lógicas de matrimonio, herencia, asentamiento y organización, la ritualidad y la cosmovisión, los medios de reproducción económica, social y cultural, y su participación en escena-

rios locales, regionales, nacionales y globales, entre muchos otros aspectos. Mismos que, además, se ubicaron dentro de las relaciones sociales —étnicas y de clase— que establece la población de origen maya con el Estado y la sociedad nacionales, y con su entorno globalizado.

Desde la óptica antropológica la investigación no pudo restringirse a preguntarse sólo por la actuación o la agencia de los jóvenes para crear espacios juveniles de integración e identificación, lo que supuso un enfoque diferente al de los estudios de juventud, que tienen como centro de sus indagaciones a las culturas e identidades juveniles. En ese marco, la participación de los muchachos y las muchachas yaxcabeños en culturas e identidades juveniles fue sólo una de las dimensiones a tratarse, en el amplio conjunto de aspectos y problemáticas que cruzan la vida individual y social de estos jóvenes.

Reconocer que en México ha habido, y debe desarrollarse, un acercamiento desde la antropología para investigar a los jóvenes indígenas, me condujo a afirmar que en nuestro país existe una cuarta vertiente de investigación en torno a los jóvenes, además de las tres señaladas por Reguillo *et al.* (2004), Urteaga (2011), y Pérez Islas (2000), que se han enfocado a los estudios de las juventudes urbanas y las culturas juveniles.¹ Esto significa, por una parte, que la antropología en México no ha estado ciega respecto a los jóvenes de los pueblos indígenas, y por otro, que ha tenido una manera característica de verlos y de acercarse a ellos, aunque debe reconocerse que colocarlos como el centro de sus indagaciones es algo que sucedió en las dos últimas décadas.

La investigación se construyó como un estudio de caso paradigmático o representativo (que exhibe de modo ejemplar, o prototípico, ciertas características y atributos de un grupo social, una población o una sociedad particular) en la medida en que aborda a los jóvenes de origen maya, no identificados ni visibles en las investigaciones antropológicas

¹ La primera emerge a finales de los años setenta y los albores de los ochenta del siglo XX y se preocupa por lo sucedido en el país luego de las crisis estructurales; la segunda se interesa por atender la problemática juvenil ante la emergencia de fenómenos de descontento social y de procesos ligados a la urbanización, las migraciones campo-ciudad, los movimientos estudiantiles y la irrupción de las bandas juveniles en las ciudades, y la tercera incursiona en las subjetividades de los actores juveniles, sus adscripciones identitarias y las formas como son atravesados por procesos estructurales relacionados con la globalización y el neoliberalismo.

recientes hechas en la región milpera de la península Yucatán, y tuvo cuatro finalidades analíticas: 1) comprobar la presencia histórica de los jóvenes como un sector constitutivo de la población de origen maya; 2) analizar las transformaciones de sentido en las nociones que emplean los hablantes de maya para denominar a este sector de población; 3) contextualizar la situación que vive este sector de población; y 4) explicitar la realidad que los circunda, los influye en sus decisiones y actos hasta configurar su ser y su identidad juvenil.²

La investigación se tejió en torno a tres problemáticas presentes en la región de estudio con incidencia directa en la construcción y dinámica de lo que significa ser joven en Yaxcabá: la étnica, la de clase y la de la construcción de lo juvenil, cruzadas las tres por la dimensión de género de los protagonistas.

Para comprender cómo se construyeron las relaciones interétnicas en Yucatán, y cómo en la región de estudio se han articulado las formas de dominación étnica y de clase, fue importante concebir el proceso como de hondas raíces históricas, cuyos antecedentes se remontan, por lo menos, a cuando los pueblos de origen maya entraron en contacto con los ibéricos, como conquistados, y por tanto, en condiciones de profunda asimetría, desigualdad y dominación. Tener presentes tales antecedentes fue importante ya que hasta hoy tales relaciones interétnicas se expresan entre los pobladores yaxcabeños cuando refrendan su pertenencia, a través de los apellidos, a uno u otro tipo de población, dándole a las interacciones de los yaxcabeños un carácter específico, inexplicable sólo mediante el análisis cultural o la presencia de clases

² Giménez (2012) señala que los estudio de caso se construyen como: casos extremos o límites (son inusuales, o particularmente problemáticos); como casos críticos (se emplean para realizar deducciones lógicas, del tipo de: si esto es válido, o no válido, para este caso, entonces lo será con mayor razón para los demás casos); o como casos paradigmáticos o representativos (exhiben de modo ejemplar, o prototípico, ciertas características o atributos de un grupo, una población o una sociedad). Por eso ningún caso o hecho social tiene significado en sí mismo y por sí mismo, y sólo adquiere sentido cuando un sujeto (individual o colectivo) se interesa por unificar, enlazar y delimitar un conjunto de hechos y eventos sociales, nombrados y caracterizados a la luz de un interés explicativo, construido desde cierta perspectiva teórica y mediante una selección de categorías analíticas. La validez de un estudio de caso remite a su finalidad: a) para comprobar la presencia/ausencia de un fenómeno o evento; b) para construir una teoría o un tipo ideal; c) para ilustrar una hipótesis o para hacer un diagnóstico histórico, y d) para explicar la realidad mediante generalizaciones, a partir de un solo caso o de un número reducido de casos.

sociales, lo cual a su vez influye en las diferentes formas de ser yaxcabeño y de ser joven.

Frente a las dificultades que existen en torno a lo específico de lo étnico,³ se partió de una propuesta de elaboración propia, que concibe las identidades étnicas como inmersas en relaciones de dominación por parte de grupos que se conciben a sí mismos como superiores, y que emplean la diferencia para justificar y ejercer la dominación sobre poblaciones que minorizan y estigmatizan, asignándole a sus culturas un valor inferior y por tanto el estatus de ser étnicas (Pérez Ruiz, 2007). Desde esta perspectiva, se considera que lo étnico le imprime a la asimetría y a la desigualdad características y lógicas peculiares, ya que hace referencia a pueblos que han sido colonizados y subordinados empleando como base para la explicación y la justificación sus peculiaridades culturales e identitarias (Bonfil, 1972, y Pérez Ruiz, 2007).

En cuanto a lo juvenil, se recuperaron los aportes de los estudios de juventud que enfatizan el carácter histórico y contextual de su construcción (Feixa y González, 2005, Pérez Islas, 2004 y Urteaga, 2011), y que, junto con las aportaciones de la antropología, permitieron comprender, por una parte, cómo la educación escolarizada, la migración y el contacto de los jóvenes con los medios masivos de información y comunicación, contribuyen a configurar juventudes diversas en el mundo; y por otra, cómo en ellos se presentan tanto prácticas de aceptación del mundo adulto, como conflictos que se expresan en prácticas de rebeldía, contestatarias y políticas, que cuestionan las relaciones de poder que los enmarcan (Valenzuela, 1988 y 1998, y Reguillo, 2003). Además, debido a su importancia, se pusieron a prueba enunciados ampliamente aceptados acerca de la construcción de las identidades juveniles actuales sobre la base del consumo. Sobre todo, se pusieron a prueba las sugerentes propuestas (véase Pérez Ruiz, 2008) sobre la hibridación cultural, la tribalización de las conductas, la globalidad, la transnacionalización de las identidades, la ruptura de fronteras y la posibilidad que tienen las actuales juventudes de los pueblos indígenas de transitar libremente

³ El carácter de ser étnicas se aplica a poblaciones indígenas, y recientemente a las afrodescendientes, en América Latina, pero en el mundo anglosajón y francófono ese carácter se emplea para denominar a una gran diversidad de poblaciones de inmigrantes que arriban a las metrópolis, dándole a lo étnico otro significado. Ante ello, Pérez Ruiz (2007) desarrolló una propuesta en torno a qué es lo específico de lo étnico.

entre la tradición y la modernidad. Se trató, en suma, de verificar si tales propuestas son aplicables para el análisis de los jóvenes rurales de Yaxcabá, y en particular para los de origen maya.

Preguntarse por la importancia del consumo en la construcción de las identidades de los jóvenes de Yaxcabá fue relevante, ya que el lugar de estudio se ubica en la región milpera de Yucatán, con fuerte presencia de la cultura maya, pero que vive la vorágine provocada por cambios profundos, influidos por el peso que tienen allí las políticas culturales, económicas y sociales del Estado mexicano, que enmarca pertenencias, lealtades y formas de ser y ejercer el ser mexicano. Además de que tales procesos suceden en una región en donde, hasta casi el final del siglo XX, las identidades locales y regionales eran fundamentales. A lo anterior se suma la creciente influencia de los medios masivos de comunicación, que pretenden consolidar la idea de que una persona es lo que viste, lo que come, lo que se pone como perfume, y hasta lo que fuma y bebe. ¿Qué queda en estos jóvenes yaxcabeños —que consumen televisión e internet, visten como los jóvenes de otras partes del mundo, y toman Red Bull y Coca Cola— de lo que han sido y han creído sus padres y abuelos que significa ser yaxcabeño y ser joven? ¿Son los jóvenes de origen maya tan diferentes a sus antecesores como para integrar a su identidad culturas e identidades colectivas diferentes, híbridas y deslocalizadas, como las que se alientan y construyen desde la fluidez mediática que circula a través de los medios de comunicación e información?, ¿hasta dónde estos jóvenes pueden cambiar sus gustos, su lengua, sus costumbres y sus bienes de consumo sin dejar de ser y pertenecer a un pueblo como Yaxcabá? ¿Y cómo inciden en todo lo anterior las diferencias económicas, políticas y hasta étnicas presentes entre los pobladores jóvenes de esa región?

Fue central, por tanto, el principio de que ser joven, lo mismo que ser yaxcabeño, ser mexicano o ser maya, son procesos inteligibles sólo si se atienden los contextos generacionales, culturales, socioeconómicos e interétnicos y de género, en que surgen estos jóvenes, y si al mismo tiempo se les ubica dentro de un mundo interconectado, pero fuertemente asimétrico en lo social, desigual en lo económico y excluyente en lo cultural, en el cual éstos buscan opciones de identidad y desarrollan sus proyectos de vida.

Procedimentalmente, de la antropología se recuperó su perspectiva holística para hacer de la construcción de lo joven un microcosmos integral, desde el cual abordar el conjunto de las dimensiones del mundo social. De esta disciplina, además se recuperó el valor del trabajo de campo, de las entrevistas a profundidad y de la observación participante, así como el principio de darles voz a los actores, para entablar un diálogo entre las perspectivas *emic* y *etic*. De la sociología se asumió el valor de la información cuantitativa, como los censos, las encuestas y los cuestionarios, para identificar tendencias y relativizar el valor de los testimonios personalizados que se levantan cotidianamente en el campo. De la antropología y la sociología se valoraron sus aportaciones en torno a las identidades sociales y el papel de la cultura en sus construcciones. La lingüística fue fundamental para conocer los registros acerca de los vocablos en lengua maya con el fin de indagar la presencia de nociones equiparables a lo que se considera como joven en la sociedad contemporánea, y tomarlos como referencia para indagar continuidades, resignificaciones, cambios y adaptaciones de sentido, según el uso de los hablantes actuales del maya. Mientras que de la historia y la etnohistoria fueron fundamentales los primeros testimonios acerca de cómo eran los habitantes mayas de la península de Yucatán, y en especial de los jóvenes, así como para comprender los cambios y las continuidades del pueblo



Baile en la fiesta de la Cabeza de Cochino, diciembre de 2010. Foto: Maya Lorena.

maya a lo largo de su historia. Y por último, de la psicología social, se empleó la teoría de las representaciones sociales para analizar los significados históricos y actuales en torno al ser joven. Será el lector quien haga el balance de la pertinencia y los logros de esta investigación. A continuación se presentan las principales conclusiones.

YAXCABÁ, UN PUEBLO CON DIFERENCIAS ÉTNICAS Y DE CLASE

Yaxcabá forma parte de una región de la península de Yucatán en donde las identidades colectivas, y la pertenencia de los habitantes a diferentes clases sociales han estado asociadas históricamente a formas de distribución y usufructo de los recursos naturales, sociales y culturales, mediadas por el origen de la población. Es decir que, como producto de una historia de larga data, durante varios siglos —desde la llegada de los españoles y el establecimiento de la Colonia— aquí se construyó un modelo de relaciones sociales interétnicas que determinó el acceso diferenciado a los recursos, y generó formas específicas de reproducción económica, social, cultural e identitaria, acordes al origen de los pobladores: es decir, si tenían un origen prehispánico o si provenían de quienes arribaron de Europa para dominarlos y explotarlos.

La persistencia de la articulación entre la dominación étnica y la dominación de clase se expresa en un complejo mosaico social en el que existen diversas y hasta contradictorias identidades colectivas, a cuya autoadscripción y heteroadscripción recurren los yaxcabeños para organizar las diferencias sociales, distribuir los recursos y mediar los intercambios, las transformaciones culturales y los conflictos. En consecuencia, en Yaxcabá persiste un sistema de relaciones interétnicas que propicia que entre sus pobladores se reproduzcan pertenencias a colectivos diferenciados étnicamente, de forma que a través de los apellidos se reconocen, y se asumen, o como provenientes de indios macehuales o como de origen español. Lo anterior se sustenta en la persistencia de imaginarios colectivos que emplean las diferencias culturales para reproducir las desigualdades sociales, económicas y simbólicas, y para darle continuidad a las prácticas discriminatorias y racistas que ejercen los vecinos (origen español) hacia los pobladores de origen maya.

En el campo de las representaciones sociales, entre los pobladores de Yaxcabá se generó a lo largo de la historia una equivalencia entre las posiciones interétnicas y las posiciones de clase, dando como resultado que los vecinos de apellido español hasta hoy se consideren como pertenecientes a una clase superior, en prestigio y posición económica, al considerarse que son ellos los dueños de los medios de producción y quienes, además, controlan el comercio y el gobierno local; mientras que a los indios macehuales se les percibe únicamente como campesinos pobres, jornaleros agrícolas o trabajadores migratorios.

En los hechos, sin embargo no siempre se cumple la equivalencia reproducida por el imaginario entre el carácter étnico y la condición de clase, ya que existen, inclusive, diferencias significativas dentro de cada agrupamiento de familias en torno a uno u otro apellido. Es decir, que entre los de apellido español, lo mismo que entre los de apellido maya, existen quienes acaparan los recursos sociales (productivos, políticos y culturales), y quienes tienen un acceso restringido a ellos. Lo cual no deshabilita las percepciones estereotipadas que han contribuido a cohesionar a los integrantes de cada agrupamiento social y a legitimar sus acciones, fortaleciéndose las identidades colectivas diferenciadas, y antagónicas, de ser indio macehual en oposición a ser vecino español.

En ese marco, es pertinente recordar que las diferencias culturales empleadas para marcar las fronteras entre poblaciones que se consideran diferentes —ya sea porque así se conciben a sí mismas, o por la imposición de la diferencia— pueden ser reales o imaginarias y pueden referirse sólo a un rasgo, al conjunto de la cultura o a la identidad como expresión articulada de la diferencia. Así, las diferencias de identidad, de raza, de lengua, de cultura e incluso de civilización, emergen como atribuciones (o cualidades) culturales sobre las que se acentúan las diferencias (reales o imaginarias), para sustentar y justificar la dominación, minorizando a un sector de la población y generando la segregación o la exclusión étnica. De esta forma, la interacción asimétrica y desigual entre grupos sociales que se autoconciben con culturas e identidades diferentes, o que son considerados desde el poder como diferentes, es condición para que se construya un “otro” minorizado y estigmatizado (Barth, 1976, Giménez, 2000b y Poutignat y Streiff-Fenart, 1995).

Distinguir entre las percepciones y los hechos comprobables empíricamente obliga, por una parte, a emprender una investigación de cotejo

entre unas y otros, y por otra, a comprender históricamente la construcción de los sistemas interétnicos cuyas consecuencias se advierten en esos imaginarios y esos hechos aún presentes en Yaxcabá.

Como resultado del modelo analítico de mi autoría empleado para esto último, se encontró que la población dominante (de origen ibérico) en Yucatán empleó dos formas principales para establecer relaciones de dominación hacia la población de origen maya, y de ese modo imponer su dominio imperial, que se valió tanto de una dominación de tipo étnico como de la de clase:

1) Mediante la *dominación étnica homogeneizante* (Pérez Ruiz, 2007), que consistió en incorporar a los pobladores de origen maya en una sola posición de clase —sin respetar sus diferencias identitarias, y de estratificación y diferenciación social previas—, con lo cual homologó a todos los pobladores de origen prehispánico en una sola clase social. Ésta se impuso en los lugares cercanos a Mérida, donde se establecieron las estancias y luego las haciendas de españoles y donde, por tanto, a los nativos, despojados de sus comunidades, recursos y hasta de sus identidades propias, se les impuso ser únicamente la mano de obra necesaria para hacer funcionar las unidades de producción españolas (como “esclavos”, peones acasillados). Bajo esta modalidad, coincidieron tanto la dominación étnica como la dominación de clase, ya que a pesar de las diferencias de clase y de estatus que pudieron haber tenido antes, a los pobladores originarios se les homogeneizó como subordinados, en tanto poseían cualidades culturales que los hacían diferentes, inferiores y colonizables (dominación étnica). De forma que, por medio de esa justificación ideológica, religiosa y política, se les obligó, por la fuerza, pero también mediante ordenamientos jurídicos y religiosos, a formar parte de una misma clase social, la subordinada, para su beneficio económico (dominación de clase). La guerra de conquista, el despojo y el saqueo fueron los medios empleados para ello, puesto que implicó el despojo de territorios, de medios de producción, así como la expropiación o la destrucción de bienes culturales, e incluso el desarraigo de aquellos que fueron minorizados y explotados,⁴ pero el sus-

⁴ Esta modalidad —aunque sin la formulación como modelo analítico y el nombre que le he dado— es la que generalmente se emplea para explicar el caso de los indígenas de México. Y si bien puede ser correcta para ciertos lugares, no ha sido eficaz para explicar la diversidad de condiciones que vivieron los denominados indios durante la Colonia, y por tanto

tento ideológico y jurídico para justificar la dominación fue la diferencia cultural.⁵

2) Mediante la *dominación étnica interclasista*,⁶ que consistió en imponer la dominación sobre los pobladores de origen maya manteniendo la diferenciación social preexistente, la cual se adaptó a la estructura social de los dominantes ibéricos, con lo cual la dominación étnica se impuso sobre todas las clases y estratos previos, pero conservándolos y empleándolos a su favor. Esto sucedió en Yucatán en aquellos sitios donde se formaron las repúblicas de indios libres, lugares donde se respetaron ciertos ámbitos de pertenencia, identidad y organización entre los habitantes de origen maya, y que hicieron posible, además, que entre los indios existieran sectores con posiciones de prestigio y de poder, incluso económico; lo cual, sin embargo, no significó que tales segmentos de población india —caciques y líderes— fueran totalmente autónomos, y quedaran exentos de padecer la estigmatización de sus identidades y culturas propias, ni tampoco de la obligación de convertirse a la religión católica y trasladar, en lo económico, parte de sus bienes y riquezas a los grupos dominantes de origen español. En estos casos la dominación se impuso, y empleó a su favor, las formas de organización social preexistentes, incluyendo las diferencias de estatus y de clase, aunque sobre el conjunto social se impuso la dominación étnica. Un dominio que no fue sólo cultural —fue económico, jurídico, político y simbólico—, pero que se apoyó y se justificó en la diferencia cultural; es decir, en la razón que el conquistador supuso que estaba de su lado al considerarse poseedor de las cualidades culturales, religiosas y civiliza-

las diferentes y complejas relaciones entre la dominación étnica y la dominación de clase. Lo cual ha dado como resultado que se considere de forma mecánica, y no histórica, que siempre hay una correspondencia directa entre la posición de clase y la dominación étnica, dejando sin explicación las ahora visibles diferencias de clase entre la población indígena del país, y que no son producto de la modernidad, sino de añejas condiciones estructurales y simbólicas.

⁵ Se emplea “diferencia cultural” en sentido amplio, ya que comprende elementos religiosos e identitarios, así como percepciones ideológicas sobre las diferencias de raza y expresiones culturales, objetivadas y simbólicas.

⁶ Estas dos formas de establecer la dominación étnica que identifiqué son modelos ideales, e indican únicamente las tendencias fundamentales; por ello las tensiones, los conflictos y las decisiones que han conducido en cada momento al predominio de una u otra tendencia deben ser motivo de análisis contextualizados en un tiempo y un lugar determinados.

torias que lo ubicaron en la parte más alta del desarrollo humano, y que lo hicieron merecedor de las razones divinas para imponer su verdad sobre el resto del mundo.⁷

Yaxcabá, por su ubicación e historia particulares, cabe dentro de esta última modalidad, la cual permite explicar, por un lado, la compleja red de relaciones sociales entre vecinos (de origen español) e indios macehuales (de origen maya), y por otro, el hecho de que si bien los pobladores de origen español tienen, en su mayoría, una posición de clase superior a los pobladores de origen maya, también entre estos últimos existen miembros que monopolizan los recursos y, en ocasiones, el poder, aunque éstos sean discriminados y estigmatizados, por sus características de identidad y cultura, por quienes, con una posición de clase similar, pertenecen a las familias étnicamente dominantes.

Esas “élites” de pobladores de origen maya viven hasta hoy la tensión entre asumir la cultura y la identidad de los vecinos culturalmente dominantes, o mantener las peculiaridades de su identidad asociadas con la cultura maya. Sin embargo, es posible también que en ocasiones su adscripción y pertenencia a las identidades colectivas locales se vuelvan instrumentos de negociación frente a sectores dominantes locales, o externos, para afirmar y acentuar privilegios de clase, y hasta el dominio dentro de su comunidad cultural. En estos casos la pertenencia a una identidad colectiva y a una cultura que se consideran propias se ponen al servicio del interés por mantener privilegios de clase, como sucedió durante la guerra socialista y la lucha de los yaxcabeños por transformarse en municipio libre, en oposición a las élites comerciales y políticas de su vecina población de Sotuta; como sucede hasta hoy, entre aquellos que negocian beneficios ante instancias gubernamentales sobre la base de la diferencia identitaria y cultural, y lo hacen a su favor, sin que tales beneficios sean para todos los pobladores de Yaxcabá con quienes comparten el mismo estatus étnico.

⁷ Guy Rozat (2002: 492) analiza cómo los españoles se sentían guiados por Dios en las lejanas tierras de América y cómo la capa discursiva de las crónicas y testimonios del ciclo de la Conquista tuvo por función esencial legitimar los derechos teológicos y naturales de los españoles sobre estas tierras. Así, Sahagún estaba convencido de que “a pesar de toda la seducción y de los objetos maravillosos que producía, la cultura indígena que le tocó palpar era fundamentalmente de inspiración diabólica y que por lo tanto debía ser erradicada por completo”.

Finalmente, cabe decir que, debido a que la lucha interétnica es una batalla por el reconocimiento, admitir y valorar positivamente la diferencia cultural son insuficientes para resolver los problemas derivados de otro tipo de desigualdades como las de las clases sociales o las de género, que entran en acción soterradamente en esa lucha. Cada tipo de desigualdad tiene su propia lógica de dominación y de reproducción, tiene sus agentes particulares y sus ámbitos institucionales para hacerlo, aunque en la cotidianidad todas esas formas de dominación y de desigualdad se mezclan, se confunden y unas se sirven de otras. Esto debe ser motivo de indagaciones puntuales.

DE CULTURAS E IDENTIDADES COLECTIVAS DIFERENCIADAS

La persistencia en Yaxcabá de la identidad colectiva de ser vecino, que estigmatiza e inferioriza la de ser indio macehual, sucede a pesar de que los integrantes de los agrupamientos de familias, tanto de origen español como maya, comparten elementos culturales que dificultan empíricamente asociar cada una de estas identidades colectivas con un determinado tipo de cultura (o española o maya). De modo que aunque desde el imaginario social los yaxcabeños suponen y afirman que según su origen tienen culturas diferentes, a lo largo de la investigación ha sido posible advertir más prácticas, creencias y comportamientos comunes, que aquellos que los diferencian. Lo anterior permite comprobar cómo, a pesar de que mediante sus interacciones han construido una cultura local con fuertes nexos con la cultura regional yucateca, los yaxcabeños emplean referentes históricos e imaginarios para establecer fronteras étnicas entre sí y organizar de este modo las diferencias sociales como diferencias culturales que disfrazan las relaciones de dominación étnica y de clase.

La cultura compartida se expresa, por ejemplo, en la creencia generalizada entre los yaxcabeños de que existe un Dios cristiano, en el manejo tecnológico y simbólico de la selva, en las concepciones y prácticas rituales asociadas al monte, la lluvia, la cacería, las cosechas, así como en los gustos y las formas de cocinar y comer lo que producen. También se hace presente en las concepciones acerca de los ciclos de vida y las necesidades en cada una de ellas, como por ejemplo, en la de

realizar el *hetzmek* en los niños de ambos sexos o en la de cuidar a las muchachas o sancionarlas cuando no cumplen con las normas y comportamientos que se consideran apropiados. Cultura compartida entre los yaxcabeños, que si bien está siendo impactada por la introducción de las iglesias cristianas no católicas, ésta no alcanza aún a transformarla de forma radical, de modo que ahora parte de los rituales que se hacían en los montes y milpas, como las primicias de las cosechas, se trasladan como ofrendas a los templos protestantes.

Esa cultura compartida es producto de complejos procesos de imposición (de parte de los españoles) y pérdida cultural (entre los de origen maya), pero también de apropiaciones, intercambios, innovaciones que se han desarrollado en la región inclusive desde antes de la Conquista, y que siguieron durante los siglos siguientes y llegaron hasta nuestros días. Mediante tales procesos, tanto los habitantes de origen español como los de origen maya aprendieron unos de otros, hasta construir ciertas formas de vida común, resguardándose, tal vez, sólo ciertos ámbitos de conocimiento que se mantuvieron como especializados y hasta clandestinos para no ser compartidos: por ejemplo el conocimiento médico, mágico y religioso de los sacerdotes y sanadores mayas. En tanto que también del lado español se conservaron ámbitos de transmisión y práctica especializadas, como en los ámbitos médicos y religiosos, entre otros.

La persistencia de la diferenciación étnica entre los yaxcabeños sucede a pesar de que éstos pueden compartir, además, su filiación a otras identidades colectivas, como la de ser campesino, que se asocia a realizar actividades productivas similares, o aquellas que se les asignan por el lugar de nacimiento, como las de ser yaxcabeño y ser ejidatario, que les brindan ciertos derechos de los que carecen los que no nacieron en Yaxcabá y no son ejidatarios. De tal forma que es posible afirmar que hasta ahora existen más similitudes entre los yaxcabeños, sean éstos de origen español o de origen maya, que entre cualquiera de éstos y un habitante, por ejemplo, de la ciudad de México.

Con lo anterior no se pretende decir que nunca hayan existido las diferencias, ni que hasta ahora tampoco existan algunas de tipo cultural entre los de origen español y los de origen maya, sólo que, para fines de esta reflexión, se quiere llamar la atención sobre dos hechos que generalmente no se reconocen o que se omiten por impertinentes. El prime-

ro se relaciona con la existencia de una cultura local-regional común, que han construido mediante sus interacciones cotidianas los yaxcabeños, tanto de origen español como de origen maya, ambos inmersos a su vez en contextos y relaciones estatales, nacionales e internacionales (es decir, nunca han estado encerrados en un microcosmos); el segundo es que a pesar de todo lo que comparten culturalmente, los yaxcabeños emplean referentes históricos e imaginarios para establecer fronteras étnicas entre sí y organizar de este modo las diferencias tanto sociales como culturales que ocultan las relaciones de dominación, mismas que se interiorizan como representaciones sociales, es decir como elementos cognitivos de percepción, valoración, comunicación y acción, que se emplean para cohesionar a los integrantes de cada agrupamiento de familias según los apellidos, lo cual a su vez contribuye, entre los vecinos, a legitimar sus posiciones de prestigio, que se traducen muchas veces en acciones políticas y de beneficio económico; mientras que entre los de origen maya actúan a favor de reproducir los procesos de minorización y desprestigio que los somete al control ideológico, político y económico de los vecinos.

La posibilidad de trastocar ese ordenamiento social se ha presentado en situaciones coyunturales específicas, como sucedió en los momentos de fuerte conflicto social (Guerra de Castas y guerra socialista) y como sucede ahora también a partir de varios hechos: la recomposición política que vive México, a partir del año 2000, en que el PRI perdió el control político absoluto del país (y surgió el PAN como opción de ciertos pobladores de origen maya para participar en las disputas por el poder local); la secularización de la vida social, propiciada por el impulso sustantivo de la educación pública y la migración (que trastoca el imaginario que coloca a los exitosos del lado de los de origen español y a los pobres e ignorantes del lado de los de origen maya), así como por las políticas, nacionales y globales, de reivindicación de la diversidad cultural, y que en el caso de aquellas propiciadas por el Estado mexicano le asignan un valor positivo a la cultura maya porque, entre otras cosas, contribuye a arraigar y fortalecer entre los yaxcabeños una identidad nacional y la hace atractiva para el desarrollo económico a través del turismo.

Entre los jóvenes de Yaxcabá, es evidente el peso de las políticas y acciones que reivindican la diversidad cultural cuando empiezan a reconocerse como mayas, debido al impacto que tienen en ellos la educación escolarizada oficial, los medios masivos de comunicación y los programas

gubernamentales que promueven la existencia de una identidad maya entre los habitantes de la península de Yucatán que descienden de los antiguos habitantes prehispánicos. Esto construye una línea de continuidad imaginaria entre aquéllos y los habitantes actuales que hablan maya, que tienen el fenotipo caracterizado como maya y que mantienen una cultura propia, referenciada asimismo externamente como maya. De modo que ciertos habitantes de Yaxcabá han agregado a su identidad personal la dimensión de también ser mayas, filiación que se sustenta en la pertenencia a un colectivo imaginario, que se basa en ciertas marcas culturales y de clasificación preexistentes entre las familias locales; es decir sobre individuos y familias que previamente han sido identificados como *ser mayeros* y *ser milperos*, todo lo cual apuntala y delimita quiénes, de los yaxcabeños, son mayas y quiénes no. Sin embargo, la aceptación e interiorización de la heteroclasificación de ser maya, entre los yaxcabeños, no ha sido mecánica, y como lo demuestran las respuestas del cuestionario que se levantó entre los estudiantes de bachillerato, en ellos se observa que si bien pueden encontrar cierto sustento para concebirse como descendientes de los mayas, el hecho de asumirse y reconocerse como mayas contemporáneos implica resolver dilemas y asumir decisiones, como la de mantener o no la cultura local y sus tradiciones y, sobre todo, la de ser o no ser mayas frente a la opción de ser “modernos”, y diluir sus especificidades hasta ser como los demás que no son mayas. Decisiones que no son fáciles de tomar y en las que intervienen cuestiones de diversa índole, que se traducirán en sus decisiones y prácticas cuando éstos, que ahora son jóvenes, pasen a ser adultos y tengan acceso a los espacios de decisión familiar y social.

Lo anterior corrobora la necesidad de poner atención, mediante la investigación histórica y contextualizada, en los actores sociales y los mecanismos a través de los cuales socialmente se acentúan las diferencias culturales o se fortalecen (incluso imaginariamente) los referentes culturales que han de actuar para construir fronteras identitarias (en este caso étnicas) que operan al mismo tiempo para beneficio de intereses económicos y políticos. Esto es relevante en el mundo actual, en donde con frecuencia con los discursos (políticos y académicos) sobre la diferencia cultural, e inclusive sobre los conflictos religiosos, se pretenden ocultar las desigualdades políticas, económicas y de clase.

SER JOVEN EN YAXCABÁ: UNA REPRESENTACIÓN SOCIAL EN CAMBIO

Mediante la revisión histórica, lingüística, etnohistórica y etnográfica se ha demostrado que en Yaxcabá, desde la época prehispánica, existen nociones en lengua maya para identificar a un sector de población equiparable al de los jóvenes y que la población hablante de maya denomina en castellano como muchachos y muchachas, con lo cual se demuestra que dicho sector de la población no es producto de la modernidad ni ha sido introducido recientemente en la región por actores externos. Los términos lingüísticos en maya, unos para hombres y otros para mujeres, dan cuenta de las fases por las que pasan los jóvenes desde la pubertad hasta que están aptos para volverse adultos mediante el matrimonio, por lo cual unos hacen referencia a los cambios físicos, otros al comportamiento propio de los jóvenes y otros al comportamiento social que los mantiene siendo jóvenes y los conducirá hasta ser adultos.

La representación social de ser joven, según la concepción tradicional local, se ha construido como una noción que resalta la transitoriedad, y que se opone a la de ser niño y ser adulto, a la par que prescribe ciertas normas de comportamiento social y de control sobre la sexualidad (principalmente de las muchachas), y estructura las relaciones e interacciones entre las generaciones. En este caso, dicha representación está marcada, además, por la necesaria obediencia de los hijos hacia los padres para garantizar la cooperación y la solidaridad entre generaciones, como base de la reproducción de la forma de vida y producción campesina. Sin embargo, esta representación social de lo que significa ser joven está cambiando, en el contexto en que se presentan otras opciones de vida para los yaxcabeños, y que se aprenden y se asumen como nuevas maneras de vivir y de expresar la juventud. Al hacerlo los muchachos, en este caso los estudiantes, modifican tanto los significados como las prácticas que construyen su ser joven; tienden a alterar las relaciones entre generaciones y, por lo tanto, las relaciones de autoridad y de poder entre padres e hijos.

El ser joven es también una clasificación social, y como tal, está inmersa en relaciones de poder y se construye en un campo de lucha por el reconocimiento (Giménez, 2003). En este caso, la confrontación se

desarrolla entre los jóvenes estudiantes y los adultos, que tratan de mantener cierto control sobre la vida y el trabajo de los primeros. Lo que está en juego, entonces, es quiénes definen lo que significa ser joven, así como las implicaciones que ello tiene para la dinámica familiar, social y económica local. Se trata, en los términos de Bourdieu (1980), de un caso de lucha simbólica por las clasificaciones sociales, en la que suceden equilibrios y desequilibrios temporales, según las correlaciones de fuerza entre los que ocupan las posiciones dominantes y las dominadas. En esta contienda, cada quien pugna, desde su trinchera, por mantener, imponer o modificar su caracterización de lo que significa ser joven, presentando cada quien la suya como la forma legítima de categorizar, identificar y valorar socialmente a los jóvenes, y con ello de reproducir o modificar el ejercicio del poder.

En este punto, hay que recordar que una actitud es relacional al dirigirse a otros y construirse en la interacción social, y que ésta se corresponde con ciertos valores, ya sean positivos o negativos, para orientar los comportamientos sociales. Al formar parte de una representación social, las actitudes no sólo expresan creencias, valores, estereotipos y prejuicios —propios del grupo de pertenencia, y necesarios para establecer las diferencias respecto al grupo con el que se compara y confronta—, sino que contribuyen a las construcciones cognitivas, afectivas, comunicativas y para la acción social, de los sujetos (Moscovici, 1989 y Giménez, 2003). En este caso, los adultos perciben y juzgan a los jóvenes desde el punto de vista de las reglas y los estándares culturales de su grupo generacional (desde su *locus* propio); mientras que los jóvenes pretenden modificar ese orden, incorporando nuevos valores, como el de la individualidad y la libertad, y resignificando otros, e inclusive revirtiendo la escala de valores, para ser ellos los que queden en la parte superior de la escala. De forma, que los jóvenes, hombres y mujeres, para modificar, mediante la negociación, la correlación de fuerzas, emplean diversos medios, entre ellos su conducta rebelde, su transgresión de reglas básicas y, sobre todo, su prestigio, como parte de una generación moderna, que estudia y que tiene mayores capacidades para conseguir dinero y construir una mejor vida.

La construcción de lo juvenil actual se presenta entre los jóvenes yaxcabeños con ciertos matices de género, en los cuales las muchachas acentúan un tipo de reivindicación de derechos que incluye la tendencia

creciente a decidir sobre su sexualidad y su cuerpo, su rechazo a la violencia familiar y al maltrato de su pareja (novio y futuro esposo), al tiempo que exigen a los jóvenes hombres que sean responsables, asuman con ellas un compromiso (como pareja) y se alejen del alcoholismo y las drogas. Además, a la noción tradicional de ser muchacha le han agregado como característica el vigor y la capacidad de aprendizaje (antes rasgos sólo masculinos), así como el referente de los quince años y su celebración al estilo urbano como rito de paso para indicar el inicio de su juventud.

De esta forma, a los significados tradicionales de lo que representa ser joven se están agregando otros, derivados de las tensiones generacionales entre jóvenes y adultos, y en los que influyen agentes que inciden en las nuevas formas de socialización de los jóvenes, como la escuela, las iglesias, el Estado mexicano y los medios masivos de información y comunicación. Para los adultos, por tanto, el ser joven se asocia con comportamientos de rebeldía y desobediencia, mientras que para los jóvenes se relaciona con la adquisición de nuevas maneras de ser y demandar derechos como la libertad, la individualidad y la independencia para decidir acerca de su vida. En torno a los significados de ser joven, por tanto, se generan tensiones, conflictos, y contradicciones, en los que se ponen a prueba día a día lealtades y pertenencias, capacidades y limitaciones, así como complejos procesos mediante los cuales se resignifican y adaptan viejos y nuevos significados culturales, en un complejo escenario social, en el que estos jóvenes, pero también los adultos, viven y sufren contextos de desigualdad, de asimetría y de discriminación, que influyen para delimitar lo que ellos quieren y pueden ser.

En esta batalla por los significados y el ejercicio del poder, los contenidos de la representación social sobre lo que significa ser joven entre los estudiantes de Yaxcabá se expresan también mediante estereotipos y desvalorizaciones que oponen tajantemente a jóvenes y adultos sin que, en el fondo, sean tan radicales las diferencias de concepción de lo que significa ser joven en unos y otros. Hasta ahora los significados de ser joven que enarbolan los estudiantes, respecto de la concepción tradicional de los adultos, tienen tanto aspectos de continuidad como elementos nuevos, más otros resignificados, pero sin que hasta ahora se hayan transformado radicalmente los contenidos de esa representación social. Esto sucedería si en la concepción de ser joven predominaran las perspectivas que anulan su sentido de transitoriedad y su función clasi-

ficadora de un grupo social específico, para otorgarle el significado de ser ante todo una sensación y una actitud presente a lo largo de toda la vida, misma que se privilegia en el mercado de los productos que mantienen a todo mundo “joven”, y en los medios de comunicación en que se ensalza lo joven como una actitud. De generalizarse esta última concepción estaríamos, entonces sí, frente a lo que algunos autores consideran como un cambio radical en el núcleo duro de la representación social⁸ tradicional de ser joven.

LOS JÓVENES DE YAXCABÁ:

¿IDENTIDADES GLOBALIZADAS POR EL CONSUMO?

¿FORMAN TRIBUS Y CONSTRUYEN CULTURAS JUVENILES?

Un aspecto fundamental que se ha tratado en la investigación es cómo los jóvenes viven su juventud y cómo viven y consumen lo que les ofrece el mundo globalizado actual, en un contexto local, como el de Yaxcabá, en el que hay profundas asimetrías y desigualdades sociales, étnicas y de género, ya que existen diferencias sustantivas entre los jóvenes estudiantes y aquellos otros, hombres y mujeres inmigrantes, o que pertenecen a familias de milperos tradicionales.

En torno al consumo de los jóvenes estudiantes, se demostró que si bien en la adquisición de bienes como la ropa, el cine, la música, la televisión, los celulares y las computadoras, hay una tendencia a la homogeneización del estilo y del consumo que los asemeja a los jóvenes de otras latitudes, ello no es suficiente para que, sólo a través de tales consumos, los muchachos y las muchachas se asuman como parte de grupos externos con identidades globalizadas y deslocalizadas; ya que para integrar grupos de pertenencia —identitarios— conjuntamente al consumo similar de bienes, se requeriría que los jóvenes participaran de los mecanismos propios para la construcción y el ejercicio de pertenencia a

⁸ Abric señala que el análisis de una representación social requiere de la comprensión de su funcionamiento a partir de un doble abordaje: el de su contenido y el de su estructura, y para ello emplea la teoría del núcleo duro, que permite describir las funciones sociales de la representación social (generadora o transformadora y organizativa), sus dimensiones (funcional o normativa), así como las funciones de los elementos periféricos de la representación (Abric, *apud* Banchs, 2000).

cualquier identidad colectiva (construir emblemas de inclusión-exclusión, y asumir, y manejar los elementos diacríticos y emblemáticos para la demarcación identitaria propios del auto y el heterorreconocimiento, entre otros). Algo que hasta ahora no ha sucedido entre estos jóvenes (recuérdese que no existen por el momento grupos que reivindiquen su pertenencia a una cultura juvenil, ni local ni externa, ni hay tampoco pandillas o bandas juveniles en Yaxcabá).

Un aspecto metodológico sobre el que importa reflexionar es que de haber restringido esta investigación sólo a los jóvenes estudiantes de Yaxcabá, en efecto, hubiera sido fácil concluir que no presentan diferencias sustantivas respecto de cómo se visten, qué música escuchan y qué les gusta ver por televisión en comparación con lo que consumen jóvenes de otros lugares de México, de la América hispana y de muchas otras regiones del mundo. Lo cual confirmaría la hipótesis generalizada de que la globalización está formando una juventud altamente individualista y homogénea que tiende a afiliarse a una identidad colectiva transnacional, deslocalizada y desterritorializada, y cuya pertenencia fundamental se construye en el consumo, mediante la influencia categórica de los medios masivos de comunicación y de la informática.⁹

Al adentrarse en otros campos de la vida social de Yaxcabá, sin embargo, se ha demostrado que existen otras tendencias que matizan o incluso contrarrestan las propiciadas por la mundialización de la cultura y que enfatizan el carácter particular y diversificador que tiene también la globalización contemporánea. Entre ellas están, por ejemplo, la pertenencia de los jóvenes a identidades colectivas locales fuertemente territorializadas y arraigadas en la población a través de sus familias, y que los hacen participar de los derechos, pero también de los conflictos que se suscitan entre ellos. Además de que actúan sobre ellos las variables

⁹ Por ejemplo, Néstor García Canclini, en su libro *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995 (p. 24), si bien reconoce “que la globalización no es un simple proceso de homogeneización, sino de reordenamiento de las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas: por eso la multiculturalidad es un tema indisoluble de los movimientos globalizadores” (p. XI), al tratar las modificaciones que han ocurrido en los últimos tiempos en las sociedades latinoamericanas señala como un cambio: “La consiguiente redefinición del sentido de pertenencia e identidad, organizado cada vez menos por lealtades locales o nacionales y más por la participación en comunidades transnacionales o desterritorializadas de consumidores (los jóvenes en torno al rock, los televidentes que siguen los programas de CNN, MTV y otras cadenas transmitidas por satélite)”.

incorporadas por la educación nacional, que crea en los jóvenes estudiantes cierto imaginario de pertenencia nacional, que va de la mano de un conjunto de prácticas sociales en torno a lo que significa ser yucateco y ser mexicano, y que generan entre los jóvenes proyectos y expectativas en torno a su profesionalización para alcanzar ciertas metas de trabajo. A lo anterior se agregan, además, las presiones que provienen de otras fuerzas locales, como las radicadas en sus familias nucleares y extensas, que los incitan a participar en los ciclos festivos y rituales locales, en el marco de una cosmogonía y un mundo simbólico que permea su entorno cultural de origen maya. En conjunto, por tanto, inciden en los jóvenes tanto las expectativas que provienen del mundo de oportunidades que ofrecen la globalización y la educación nacional, como las limitaciones generadas por relaciones interétnicas vigentes, que enmarcan los campos de posibilidad y los límites en los que sueñan y se desenvuelven los jóvenes yucatecos.

De esta forma, si bien los jóvenes estudiantes de Yaxcabá en cierta medida (porque no todo lo que ofrece el mercado está a su alcance) consumen música y televisión como muchos otros jóvenes del mundo, e incluso se conectan y se comunican con amigos que están en otros países, sus lealtades para la interacción cotidiana y sustantiva en sus vidas sigue otras lógicas (y no sólo las del consumo), como son las de las afinidades étnica (origen español u origen maya), religiosa (católicos o protestantes) y partidista (si sus familias son del PRI o del PAN). De modo que su sentido de pertenencia y sus lealtades no se restringen, ni tienen como prioridad, las que pueden crear con sus pares jóvenes —de Yaxcabá y de otras latitudes— y con los cuales encontrarían similitudes a través del consumo hasta configurar identidades translocales y deslocalizadas. Lo anterior se comprueba al constatar cómo, inclusive los jóvenes estudiantes, que tienen gustos, estilos y consumos culturales similares entre sí, reproducen —con sus afinidades para escoger a sus amigos y a sus parejas— las diferencias sociales, religiosas y étnicas locales, las que influyen también cuando, al rebasar las fronteras locales, los jóvenes se incorporan a otros conglomerados identitarios, como los que forman las iglesias o los que construye el Estado mexicano mediante programas enfocados según el rango de pobreza o la pertenencia étnica.

Con lo dicho antes, sin embargo, no se pretende afirmar que los jóvenes no tienen conflictos generacionales con los adultos, ni que

acepten vivir su juventud según los parámetros y significados de los adultos, y menos aún implica afirmar que éstos acepten pasivamente la cultura de los padres. Significa, en cambio, que las fronteras identitarias y culturales en las que viven estos jóvenes no son tan fluidas ni tan permeables como para que, al gusto y por una decisión individual, puedan ir y venir a su antojo de una cultura a otra, o para que abandonen sin problemas su filiación y su lealtad a cierta identidad colectiva para sumarse a otras. Es decir, no depende de una decisión voluntarista abandonar lo que en Yaxcabá se considera tradicional, con el fin de tomar de lo moderno todo aquello que les venga en gana, sólo porque se los ofrecen los medios masivos de comunicación e información. Lo que se advierte en ellos, en cambio, son tensiones, conflictos, y contradicciones, en los que se ponen a prueba expectativas, capacidades y limitaciones, dados los contextos de fuerte asimetría, desigualdad, y discriminación, que actúan para delimitar lo que los jóvenes yaxcabeños quieren ser, tener y hacer, y lo que en los hechos pueden lograr.

Otra expresión de las condiciones de asimetría y desigualdad en que viven los jóvenes de Yaxcabá es que entre los que sueñan con fincar su futuro fuera de su lugar de origen, no todos lo lograrán y un buen número de ellos retornará en los momentos críticos, ante la falta de empleo, la carestía, y la violencia que se vive en las ciudades y los sitios turísticos; de modo que, por deseo o por necesidad, volverán a hacer uso de las tierras y los recursos de sus familias y el ejido. De allí que para analizar lo que sucede en sitios como Yaxcabá no basta con explorar, como es frecuente en ciertos trabajos, lo que sucede sólo en torno al consumo de bienes culturales, dejando de lado otros ámbitos de la vida social, económica y simbólica como los mencionados. Se requiere, en cambio, conocer a fondo las particularidades mediante las cuales las poblaciones locales se articulan con las economías globales, cómo actúan sobre ellos los contextos interétnicos y de clase, y qué significados específicos adquiere el consumo de los nuevos bienes culturales.

Respecto a la formación de culturas juveniles, se ha mostrado cómo entre los jóvenes de Yaxcabá se expresa la influencia decisiva de las prescripciones sociales derivadas de la cultura local, que orienta sus decisiones en torno a aspectos esenciales de su vida, como la amistad, el matrimonio, y gran parte de su mundo simbólico y ritual. De modo

que aun entre aquellos jóvenes que tienen un estilo común de vestir y de divertirse, y que consumen de modo similar, como sucede entre los jóvenes estudiantes, eso no basta para que formen tribus o grupos con identidades y culturas juveniles; de modo que, si bien todos se consideran y son considerados por los demás como estudiantes, no se asumen como integrantes autónomos de un agrupamiento juvenil que los identifique o los aglutine a todos por su pertenencia a una cultura juvenil; y, en cambio, se agrupan mediante afinidades de otros tipos, como las de clase, las religiosas, las políticas y las étnicas.

Es decir que los jóvenes yaxcabeños, lejos de vivir un barroquismo exuberante, una animalidad salvaje, pasional, presentista, bulliciosa y hedonista, propias de la posmodernidad en América Latina (Maffesoli, 2012), viven fuertemente las tensiones, los conflictos y las disyuntivas que les significa mantenerse en la tradición o vivir la modernidad, y en ellos están vigentes tanto los referentes culturales e identitarios tradicionales, como los instrumentales y racionales que les ofrece la modernidad mediante ciertas instituciones (como la escuela y sus ofrecimientos de profesionalización). De allí que, comparativamente con los términos planteados por Maffesoli (1990), hasta ahora no han creado comunidades emocionales nómadas y tribales —con sus micromitologías y sus



Mensaje del DIF en Yaxcabá. Foto: Maya Lorena.

peculiaridad de identidad y pertenencia— desde las cuales oponerse a la modernidad, y por el contrario, muchos de ellos aspiran a incorporarse a ella, o negocian con la modernidad para mantener la tradición.

En cuanto a los referentes aportados por Feixa (1994) para identificar a las culturas juveniles, se puede señalar que los jóvenes del bachillerato ciertamente comparten un estilo peculiar que los diferencia de los jóvenes milperos y de los jóvenes migrantes, y que incluye lo que consumen y lo que les gusta hacer en su tiempo libre, de donde se deriva que comparten cierta forma de ser acorde a cierta cultura juvenil mundial. Sin embargo, hay que tener presente que en ellos no se expresa el sentido organizativo al que se refiere Feixa cuando menciona como componente de las culturas juveniles la aparición de “microsociedades juveniles”, que incluyen grados significativos de autonomía respecto de las “instituciones adultas”, y que los dotan de espacios y tiempos específicos.

En ese sentido, es pertinente recalcar metodológicamente que no todo agrupamiento de individuos puede considerarse un grupo social formalizado (para este caso, con una identidad y una cultura juvenil propia, formando parte de una cosmogonía, un sentido particular del mundo y de la vida); así que lo serán en la medida en que sus integrantes interactúen en torno a los propósitos y proyectos que los aglutinen como jóvenes, y que contribuyan a construir los parámetros de inclusión-exclusión, así como su pertenencia a una identidad colectiva particular, común a todos, que los diferencia de otros grupos y colectividades, y en torno a la cual construyan una manera de ser, de ver e interpretar el mundo, y de actuar sobre él con cierta autonomía.

LOS JÓVENES DE YAXCABÁ, ¿IDENTIDADES HÍBRIDAS Y DESTERRITORIALIZADAS?

El cambio cultural e identitario siempre ha estado presente en Yucatán, como producto, desde tiempo inmemorial, de imposiciones, intercambios, préstamos, y apropiaciones culturales, debido a la interacción entre grupos con culturas e identidades diferentes, y en posiciones asimétricas. En consecuencia, son constatables a lo largo de su historia las constantes pérdidas y transformaciones culturales e identitarias. Después de la Conquista se les impuso a los grupos mayenses peninsulares la identidad

india, y, en su momento, la de ser yucatecos y luego la de ser mexicanos. Fue de esa forma compleja, como los yaxcabeños llegaron a creer todos en un Dios cristiano, aunque están cambiando ahora su adscripción a diferentes iglesias cristianas, y como al mismo tiempo aprendieron a reconocer en los vientos y las lluvias a deidades a las que había que respetar y ofrendar bajo la influencia de la cultura maya peninsular. Fue también así como todos aprendieron a emplear, para trabajar la selva, los instrumentos de metal que trajeron los españoles, y como desde entonces adaptaron nuevas especies animales y vegetales a las condiciones ecológicas locales y al sistema de roza, tumba y quema (limón, naranja, gallos y gallinas, cerdos, ganado bovino, abejas *Apis mellifera*). De esa misma manera adaptaron y recrearon la jarana, que recuerda a la jota española, como música propia, y han transformado sus formas de vestir y de alimentarse a lo largo del tiempo. Y, por supuesto, ha sido así también como han aprendido a aplicar para la producción los insumos modernos que han introducido los programas gubernamentales y las casas comerciales (herbicidas, pesticidas, semillas mejoradas, riego por bombeo, etc.), y como están cambiando ahora —mediante la educación, el trabajo migratorio, y los medios de información y comunicación— las formas de concebir su futuro, sólo por mencionar algunos aspectos.

Entonces, para esta investigación lo importante ha sido indagar —en relación con las identidades presentes y con los cambios culturales que afectan a los yaxcabeños, en especial a los jóvenes— cómo en esos procesos de imposición y de transformación cultural e identitaria han estado presentes las relaciones de poder —locales algunas, nacionales otras, y transnacionales otras más— que influyen en tales procesos de cambio, para reproducir desigualdades y asimetrías, algunas de las cuales se justifican y operan empleando la cultura, y las diferencias culturales, para reproducir otros ámbitos de dominación.

Para lo anterior ha sido importante tener en cuenta que en el mundo prehispánico, igual que en el mundo europeo de la antigüedad, y como sucede hoy en la globalización contemporánea, muchos de los procesos de cambio y transformación han sido impulsados desde élites cosmopolitas, hegemónicas, que concentran los poderes y los liderazgos mundiales para controlar los procesos de expansión de los sistemas económicos y culturales que los benefician —con sus modelos sociales, culturales y civilizatorios— y que en general propician y promueven fuertes tendencias

a la homogeneización cultural, o por lo menos favorecen el intercambio y la intensa mezcla cultural. Junto a tales tendencias, sin embargo, también se han generado procesos de resistencia y de apropiación selectiva de elementos culturales que contribuyen a fortalecer y a mantener vigentes las culturas y las identidades colectivas locales subordinadas. De esta manera es pertinente atender la larga historia de la tensión entre las tendencias hacia la uniformidad y homogeneidad cultural propiciada desde las potencias hegemónicas y aquellas otras tendencias que —muchas como respuesta, pero no únicamente— fortalecen la diversidad, sobre la base de la resistencia, de la resignificación de bienes culturales o de la adaptación y renovación de las culturas locales.

Con apego a la memoria histórica, pero también sobre la base de reconocer las particularidades de los procesos actuales, vale decir, entonces, que lo que marca el carácter particular de los procesos identitarios y culturales contemporáneos —así como de las relaciones de cambio y permanencia cultural que los acompañan— es la especificidad con la que los agentes hegemónicos de la globalización actual organizan la vida social, desterritorializan las relaciones sociales y los flujos de personas y de capitales, provocan e inducen los procesos de consumo y producción, e intentan producir los cambios culturales. Procesos que a su vez se sustentan en determinadas concepciones del desarrollo y de la civilización con las cuales las metrópolis hegemónicas y sus agentes explican y organizan simbólicamente las diferencias sociales y culturales entre los pueblos y países que entran en contacto, y en conflicto, para proyectar y justificar la mundialización de un solo tipo de cultura. De allí la importancia de atender las particularidades de las sociedades y grupos que entran en comunicación y en conflicto, y de comprender el tipo de relaciones sociales que establecen entre sí, con las consecuentes posiciones jerárquicas y de poder entre ellas, el carácter de sus interrelaciones, así como las subjetividades desde las cuales los actores de ambas sociedades organizan y se enfrentan a tales procesos y en los que intervienen relaciones de clase, interétnicas, de género y de generación.

Desde esa óptica ha sido posible advertir que la dominación hacia los yaxcabeños, además de étnica, ha sido económica, a través de su vinculación a los grandes capitales locales, nacionales y transnacionales, con los que se relacionan a través de los mercados de productos y de mano de obra, mismos que emplean el apego territorial de los yaxcabeños y sus formas

de organización familiar y ejidal para aumentar sus ganancias, de modo que el consumo de los yaxcabeños, pero también su producción, contribuyen a reproducir a escala global los capitales, muchos de ellos protegidos por gobiernos, localizados y territorializados, que se expanden por el mundo fingiendo ser inocuos y promover sólo los libres flujos de productos para el consumo, que liberan a los hombres de sus ataduras locales.

También dentro de esa perspectiva, que no olvida las relaciones de poder atrás del cambio cultural, ha sido posible reconocer que, a pesar de esas fuerzas que ocultan sus intereses bajo la cobertura de lo cultural, están los jóvenes que toman decisiones y actúan para reproducir, pero también para resignificar, cambiar o deshacer aquello que estructuralmente los sujeta. En ese marco, hemos visto que en el contexto actual, en donde al lado de los permanentes flujos de comunicación e información, persisten relaciones de dominación étnica y de clase, entre los yaxcabeños en general, pero particularmente entre los jóvenes se dan procesos de pérdida cultural y hasta de abandono (temporal o definitivo) de algunas identidades colectivas locales, pero también de recuperación y de resignificación para afirmarlas. Esto es visible, sobre todo, entre los que se van definitivamente del pueblo y rompen sus vínculos y lealtades con aquellos parientes y amigos que se quedan, ya sea porque lograron consolidarse dentro de una profesión o porque consiguieron empleos estables en las ciudades o sitios turísticos. Esos jóvenes, al tener fenotipos mayas, pronunciar un castellano marcado por los sonidos heredados del maya, y tener un lenguaje corporal que delata su origen, cargan los estigmas culturales que los interiorizan, y pueden llegar a ocultar o disminuir los marcadores culturales que los identifican como pobladores de origen maya. En ese contexto acentúan sus identidades como yaxcabeños, yucatecos y mexicanos, y hasta pueden, inclusive, incorporarse a grupos y pandillas, éstos sí, juveniles, que los cobijan y contribuyen a restituirles los afectos que han perdido o han dejado pendientes en el pueblo.

Frente a esos que se van —y que guardan su pertenencia a la colectividad yaxcabeña para cuando retornan al pueblo los días de fiesta— persisten los jóvenes que se quedan en Yaxcabá, y cuyas vidas acontecen inmersos en una compleja identidad personal, multidimensional, que vive la tensión y el reacomodo de su adscripción a varias identidades colectivas. Los que estudian el bachillerato o emigran sólo temporalmente pueden abandonar su adscripción como milperos y posiblemente

también la de ser maderos, y los que han cambiado de religión dejan de ser católicos, pero pueden mantener su pertenencia al colectivo identitario que les marca su apellido (y con ello ser vecinos o ser indios macehuales o mayas). Y todos ellos sostienen su adscripción como yaxcabeños, que les da derechos civiles y territoriales, así como la de ser mexicanos y yucatecos, que los refrenda y articula como ciudadanos; además de que es posible que algunos de ellos recuperen en algún momento su ser campesino o su ser ejidatario, si es que deciden dedicarse otra vez a la producción, frente a la crisis de los mercados laborales. Eso, además de que pueden adscribirse temporalmente a colectivos con identidades juveniles transitorias, como la de ser estudiantes, o como las fomentadas por las iglesias y los programas gubernamentales.

Tales jóvenes, más que poseer identidades personales ambiguas, líquidas, fragmentadas o ambivalentes —como producto del hibridismo cultural, propiciado por la globalización de los consumos y por las identidades globalizadas a las que acceden a través de los medios de información y comunicación—, son individuos que, como los de muchos otros lugares y épocas, han articulado en su identidad personal dimensiones identitarias diversas, que les permiten interactuar dentro de un complejo entramado social, mundo social capaz de contener una gran diversidad de identidades colectivas, a través de las cuales se organizan los diferentes órdenes de la vida colectiva, los cuales tampoco son siempre concordantes y armónicos entre sí.¹⁰

Con lo anterior no se pretende afirmar que las identidades colectivas que conviven en los individuos como dimensiones de sus identidades personales sean siempre las mismas, que sean armónicas y que cada una permanezca inalterable bajo las presiones de las otras o por influencia de factores diversos, internos, externos, locales o globalizados. Se trata de llamar la atención para evitar el uso indiscriminado de metáforas y descripciones superficiales, o explicaciones fáciles, que emplean nociones como la fluidez, la hibridación, el sincretismo o la interculturalidad, como fórmulas para evadir los análisis rigurosos. Se busca, en cambio, dar cuenta de las especificidades y dinámicas de cada tipo

¹⁰ Por ejemplo, antes del reconocimiento constitucional de que los indígenas eran un componente de la nación mexicana, no era compatible ser indígena y ser mexicano, de modo que la vigencia de la segunda debía hacerse mediante la destrucción de la primera.

de identidad colectiva (agentes productores, ámbitos de reproducción, actores que las promueven, intereses y contenidos puntuales, así como relaciones de poder, entre otros), al tiempo que se pretende explicar cómo cada grupo social, y dentro de él los individuos las asumen, las significan, resignifican, mediatizan o hasta rechazan, evadiéndolas o desligándose definitiva y explícitamente de ellas.

Dichos procesos de ninguna forma son arbitrarios ni ajenos a los individuos, pero tampoco a sus grupos sociales y familiares, dentro de los cuales, inmersos en tensiones, conflictos y disyuntivas, toman decisiones, abandonan y adquieren elementos culturales, redefinen sus pertenencias, marcan nuevas fronteras entre grupos, restablecen normatividades, así como las maneras de transitar y de hacer convivir, como dimensiones de su identidad personal, las diversas identidades colectivas a las que tienen acceso. De tal modo que no se puede generalizar la manera como las personas interiorizan, ni como resuelven la complementariedad o el antagonismo entre sus diversas pertenencias identitarias, algunas impuestas y otras libremente adoptadas. Y sucede así porque si bien los jóvenes están inmersos en contextos (estructurales, familiares, religiosos y étnicos, entre otros) que los influyen, en ellos actúan también sus capacidades subjetivas de percepción y evaluación, así como infinidad de otros elementos —como los gustos, las preferencias, los sueños—, lo mismo que sus capacidades y potencialidades individuales para proyectarse al futuro y decidir. De allí que debe ser motivo de investigación identificar casos emblemáticos que contribuyan a conocer los procesos que llevan a unos u otros a tomar decisiones, inclusive con variaciones entre los miembros de una misma familia.

En todo caso, tanto los procesos de pérdida como los de reafirmación identitaria entre los jóvenes, como los de Yaxcabá, deben analizarse desde una perspectiva que tome en cuenta las relaciones de poder presentes en sus interacciones sociales, y que, además, identifique con claridad las relaciones entre la identidad y la cultura, para que no se considere que cualquier cambio cultural implica necesariamente un cambio identitario. Es decir, que las transformaciones en las prácticas culturales de un joven no conllevan automáticamente que éste deba abandonar su adscripción y su lealtad a cierto colectivo, con la consecuente renuncia a la identidad colectiva que dicho colec-

tivo sustenta como propia. De igual forma que el abandono de un joven de su autoadscripción y su ingreso a alguna identidad colectiva no se asocia mecánicamente con el hecho de que deba renunciar a ciertos elementos y prácticas culturales, menos se deriva mecánicamente de que éste haya adoptado ciertos elementos culturales, como por ejemplo los adquiridos a través del consumo. Sólo mediante una propuesta teórica adecuada y un intenso trabajo de campo, por tanto, podrá analizarse a cabalidad el impacto tensional, y hasta contradictorio, que la globalización tiene entre los jóvenes, en la que están presentes tanto fuerzas que tienden a generar homogenización como a fortalecer particularidades culturales e identitarias.

BIBLIOGRAFÍA

- ALABARCES, Pablo, 2012, “Transculturas pospopulares. El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas”, *Cultura y representaciones sociales*, año 7, núm. 13, pp. 7-39, en www.culturayrs.org.mx/revista (consultado en marzo de 2013).
- ALPIZAR, Lidia y Bernal Marina, 2003, “La construcción de las juventudes”, en <http://www.cidpa.cl/txt/19art7.pdf> (consultado en enero de 2013).
- ÁLVAREZ, Cristina, 1984, *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, 3 tomos, México, UNAM.
- ANDERSON, Benedict, 1997, *Comunidades imaginadas. Reflexiones del origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- ARIAS, Patricia, 1999, “Migración femenina: las múltiples representaciones de rer mujer”, en Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen, *Migración y relaciones de género en México*, México, UNAM/-Gimtrap, pp. 183-202.
- ARIAS REYES, Luis Manuel *et al.*, 2001, “Intercambio de semillas de maíz, frijol, calabaza y chile entre agricultores de una comunidad de Yucatán”, XII Congreso Nacional de Investigación y desarrollo tecnológico agropecuário, 19-21 de noviembre, Conkal, Yucatán, en <http://www.mda.cinvestav.mx/milpa/cd%20articulos/ARTICULOS/Martinconkal.pdf>
- , 2004, “Retrato de lo humano en el arte mesoamericano”, *Arqueología*, vol. XI, núm. 65, México, INAH, pp. 16-21.
- BÁEZ-JORGE, Félix, 1975, “La mujer zoque: pasado y presente”, en A. Villa Rojas *et al.*, *Los zoques de Chiapas*, México, SEP/INI, pp. 337-274.

- BANCHS, María, 2000, "Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales", *Papers on Social Representations. Textes sur les représentations sociales*, vol. 9, pp. 3.1-3.15 [Peer Reviewed Online Journal].
- BARABAS, Alicia, "Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXV, núm. 97, México, UNAM, pp. 105-140.
- BARTH, Fredrik, 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias*, México, FCE.
- BARTOLOMÉ, Miguel, 1988, *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*, México, INI.
- , 1997, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/INI.
- BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia Barabas, 1977, *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, INAH/SEP.
- BARTRA, Armando, 2006, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, México, UACM/Itaca/CEDRSSA.
- BASTARRACHEA, Juan Ramón et al., 1992, *Diccionario básico español-maya-español*, Mérida, Maldonado Editores.
- BAUMAN, Zygmunt, 2007, *Vida de consumo*, México, FCE.
- BENEDICT, Ruth, 2008 [1928], "Continuidades y discontinuidades en el condicionamiento cultural", en José A. Pérez Islas et al. (coords.), *Teorías sobre juventud*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 35-45.
- BESSERER, Federico, 1999, "Sentimientos (in)apropiados de las mujeres migrantes. Hacia una nueva ciudadanía", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Ohemichen Bazán, *Migración y relaciones de género en México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Gimtrap, pp. 371-388
- BHABHA, Homi K., 2002, *El lugar de la cultura*, Buenos aires, Manantial.
- BOJÓRQUEZ URZAIZ, Carlos, 1979, *Cuatro ensayos de historia yucateca*, Mérida, UAY.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, 1972, "El concepto de indio: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, vol. IX, México, UNAM.
- , 1979, "Participación en la Mesa Marxismo y Antropología", en *Nueva Antropología*, año III, núm 11, pp. 13-59.
- , 1987a, *La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*, México, CIESAS/Papeles de la Casa Chata.

- , 1987b, *México profundo: una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, “L’identité et la représentation”, *Actes de la recherche en Ciencias Sociales*, núm. 35, pp. 63-72.
- BRACAMONTE Y SOSA, Pedro, 2007, *Una deuda histórica. Ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- y Gabriela Solís Robleda, 1996, *Espacios mayas de autonomía. El pacto colonial en Yucatán*, México, Mérida, UAY/Conacyt.
- BUTTERWORTH, Douglas, 1962, “A study of urbanization process among mixtec migrants from Tilantongo in Mexico City”, *América Indígena*, vol. XXII, núm. 3, México, III, pp. 257-274.
- , 1975, *Tilantongo. Comunidad mixteca en transición*, México, INI.
- CAMPOS, Roberto, s/f, “Interculturalidad, cosmovisión y prácticas médicas mayas de la Península de Yucatán. Una aproximación antropológica”, en <http://www.mayas.uady.mx/articulos/bibinterculturalidad.html> (consultado en marzo de 2009).
- CARDEÑA, Indalecio, 1985, “La medicina tradicional en Chikindzonot”, *Cuadernos de Trabajo/Yucatán*, núm. 10, México, Dirección General de Culturas Populares.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1992, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS.
- , 1998, “Etnicidad y globalización”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, México, Conaculta/INAH, pp. 31-42.
- CASO BARRERA, Laura, 2012, “Concepción del tiempo y calendarios en el Chilam Balam de Ixil”, en Mario Humberto Ruz (coord.), *Artes de México, El arte del tiempo maya*, núm. 107, pp. 24-33.
- CASTELLS, Manuel, 1973, *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI.
- , 2001, *La era de la información*, vols. I, II y III, México, Siglo XXI.
- CASTILLA RAMOS, Beatriz, 2004, *Mujeres mayas en la robótica y líderes de la comunidad*, Mérida, Ayuntamiento de Mérida/Instituto de Cultura de Yucatán/UADY.
- CERVERA MONTEJANO, María Dolores, 2007, “El ‘hetsmek’ como expresión simbólica de la contrucción de los niños mayas yucatecos como personas”, *Pueblos y Fronteras digital*, en <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx> (consultada en marzo de 2009).

- COLEMAN, James S., 2008, “La sociedad adolescente”, en José A. Pérez Islas et al. (coords.), *Teorías sobre juventud*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 109-167.
- COLLIER, Jane F., 1980, “El noviazgo zinacanteco como transacción económica” en Evon Z. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos*, México, INI, pp. 235-250.
- , 1995, “Los pleitos entre novios”, en Jane F. Collier, *El derecho Zinacanteco*, México, CIESAS/unicah, pp. 239-258.
- CONWAY, Jill K., Bourquw, Susan C. y Joan W.Scott, 2000, “El concepto de género”, en Marta Lamas (comp.), *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 2-6.
- CÓRDOBA O., Francisco R., 1975, “Ciclo de vida y cambio social entre los zoques de Ocotepéc y Chapultenango, Chiapas”, en A. Villa Rojas et al., *Los zoques de Chiapas*, México, SEP/INI, pp. 187-216.
- CULBERT, T. Patrick, 2001, “Población, subsistencia y colapso de la cultura maya”, *Arqueología mexicana*, vol. IX, núm.52, México, Raíces, pp. 66-71.
- D’ANDREA, Dimitri, 2005, “Las razones de la etnicidad entre la globalización y el eclipse de la política”, en Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. II, México, Conaculta, pp. 61-91.
- DE LANDA, Diego, 2001, *Relación de las cosas de Yucatán*, Mérida, Dante.
- DE LA GARZA, Mercedes, 2003, “El matrimonio, ámbito vital de la mujer maya”, *Arqueología mexicana*, vol. X, núm. 60, México, Raíces.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Pardelà nature et culture*, París, Gallimard.
- DOMÍNGUEZ Castro, José Luis, 1979, *Las luchas campesinas en Yaxcabá*, tesis de licenciatura, Mérida, UAY.
- D’AUBETERRE Buznego, María Eugenia, 1999, “Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal”, en Dalia Barrera Bassols y Cristina Ohemichen Bazán, *Migración y relaciones de género en México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Gimtrap, pp. 63-85.
- , 2000, *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla, Zamora*, Colmich/BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAEH.
- , 2002, “Migración transnacional, mujeres y reacomodos domésticos”, en María da Gloria Marroni y María Eugenia D’Aubeterre,

- Con voz propia. Mujeres en los noventa*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAEH/BUAP, pp. 45-68.
- ELMENDORF, Mary, 1973, *La mujer maya y el cambio*, México, SEP.
- FARRISS, Nancy, 2012, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de supervivencia*, México, Conaculta/INAH.
- FEIXA PÀMPOLS, Carles, 1994, “De las bandas a las culturas juveniles”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, año/vol. V, núm. 15, Colima, Universidad de Colima, pp. 139-170.
- , 1998, *El reloj de arena. Las culturas juveniles en México*, México, SEP/Causa Joven.
- y Yanko González, 2005b, “The Socio-Cultural Construction of Youth in Latin America: Achievements and Failures”, en Helve, H. and G. Holm (eds.), *Contemporary Youth Research. Local Expressions and Global Connections*, Aldershot, Reino Unido, pp. 39-47.
- , Carolina Recio y Laura Porzio (coords.), 2006, *Jóvenes latinos en Barcelona. Espacio público y cultura urbana*, Barcelona, Anthropos.
- FOLADORI, Guillermo, 1981, *Polémico en torno a las teorías del campesinado*, México, ENAH/INAH.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia, 1994, “El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán”, *Nueva Antropología XIII*, núm. 45, México, pp. 49-63.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, 1990, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo/Conaculta.
- , 1993, “El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica”, en Néstor García Canclini (coord.), *El consumo cultural en México*, México, Conaculta, pp. 15-42.
- , 1995, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.
- , 2000, “Escenas sin territorio. Cultura de los migrantes e identidades en transición”, en José M. Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés, pp. 191-208.
- , 2003, “Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, FCE/Biblioteca Mexicana, pp. 34-55.
- , 2004, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.

- GARNHAM, Nicholas, 1997, "Political Economy and the practice of Cultural Studies", en Ferguson y P. Goldong (comps.), *Cultural Studies in Question*, Londres, Sage.
- GEERTZ, Clifford, 1987, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GIDDENS, Anthony, 1994, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- , 2001, *Sociología*, Madrid, Alianza.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1991, "La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos", en Jorge A. González y Jesús Galindo (coords.), *Metodología y cultura*, México, Conaculta, pp. 33-65.
- , 2000a, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en José M. Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Plaza y Valdés, pp. 45-78.
- , 2000b, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Miguel Ángel Purrúa, pp. 45-70.
- , 2002, "¿Culturas híbridas en la Frontera Norte?", en Fátima Flores (coord.), *Sendero del pensamiento social*, México, Facultad de Psicología-UNAM/Ediciones Coyoacán, pp. 37-52.
- , 2003, "Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social", en www.cultuayrs.org.mx/seminario/bibliografia (consultada en abril de 2011).
- , 2005, *Teoría y análisis de la cultura*, vol. 1 y 2, México, Conaculta.
- , 2007, *Estudios sobre cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/ITESO.
- , 2009a, *Identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Mexiquense de Cultura.
- , 2009b, "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", en Laura Valladares de la Cruz y Maya Lorena Pérez Ruiz, *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, México, UAM-I/Juan Pablos, pp. 35-49.
- , 2012, "El problema de la generalización de los estudios de caso", *Cultura y representaciones sociales*, año 7, núm. 13, México, pp. 40-62.
- GOFFMAN, Erving, 1993, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes, 1997, *Hogares de jefatura femenina*

- en México. Patrones y formas de visa, ponencia presentada en el XX Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Latinoamericanos (lasa), 17-19 de abril, Guadalajara, en <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/rocha.pdf> (consultada en mayo de 2013).
- GUBLER, Ruth, 1996, "El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán" en *Alteridades* Año 6, Número 12, México, UAM-I, pp. 11-18.
- , 2006, "El papel del ritual y la religión en la terapéutica de los curanderos y H-meno'ob yucatecos actuales", *Anales de Antropología*, vol. 40, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 133-165.
- GÜEMEZ PINEDA, Miguel A., 2005, "Entre la duda y la esperanza: La situación actual de la Organización de Médicos Indígenas Mayas de la Península de Yucatán (omimpy)", *Temas Antropológicos*, vol. 27, núm. 1-2, Mérida, pp. 31-36.
- GUZMÁN MEDINA, María Guadalupe Violeta, 2005, *Una nueva mirada hacia los mayas de Yucatán. Identidad, cultura y poder*, Mérida, UAY.
- HADJAR, Julieta, 1994, "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas" en Jorge A. González y Jesús Galindo (coords.), *Metodología y cultura*, México, Conaculta, pp. 119-160.
- HALL, Stuart, 2011, "Introducción: ¿Quién necesita «identidad»?" en Stuart Hall y Du Gay Paul (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.
- HANSEN, Assael y Juan R. Bastarrachea, 1984, *Mérida y su transformación de capital colonial a naciente metrópoli*, México, INAH.
- HELD, Davis y Anthony McGrew, 2003, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós.
- HERNÁNDEZ, Juan José, 1846, "Costumbres de los indios de Yucatán", *Registro Yucateco*, t. III, Mérida, Imprenta Castillo y Compañía.
- HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, Efraim y Padilla Rafael, 1980, *Seminario sobre producción agrícola en Yucatán*, Mérida, Colegio de Postgraduados de Chapingo/Secretaría de Programación y Presupuesto de Yucatán.
- JODELET, Denise, 1989, *Les représentations sociales*, París, Press Universitaires de France.
- , 2008, "El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales", *Cultura y Representaciones Sociales*, año 3, núm. 5, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM.
- LACLAU, E., 1993, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- LANDA, Diego de, 2001, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Dante.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, 2003, “Niñez y Juventud entre los nahuas”, *Arqueología Mexicana*, vol. X. núm. 60, México, Raíces, pp. 22-29.
- y Silva Galena Librado, 1991, *Huehuetlahtolli. Testimonio de la antigua palabra*, México, SEP/FCE.
- LINS RIBEIRO, Gustavo, 2003, *Postimperialismo. Cultura y política en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Gedisa.
- LINTON, Ralph, 1942, *El estudio del hombre*, México, FCE.
- LIPOVETSKY, Gilles, 1997, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama.
- LIZAMA QUIJANO, Jesús, 2007, *Estar en el mundo maya. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 2004, “La composición de la persona en la tradición mesoamericana”, *Arqueología*, vol. XI, núm. 65, México, INAH, pp. 30-35.
- LUXEMBURGO, Rosa, 1967, *La acumulación de capital*, México, Grijalbo.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús, 2002, *La educación desde la comunicación*, Barcelona, Gedisa.
- MAYER, Adrian C., 1996, “The significance of quasi-groups in the study of complex societies”, en Michel Banton (ed.), *The social anthropology of complex societies*, Londres, Tavistock.
- MAFFESOLI, Michel, 1990 [1988], *El tiempo de las tribus. El declinamiento del individualismo en las sociedades de masas*, Barcelona, Icaria.
- , 1993, *El conocimiento ordinario*. México, FCE.
- , 2012, *El ritmo de la vida. Variaciones sobre el imaginario posmoderno*, México, Siglo XXI.
- MARX, Karl, 1973, *El capital*, libro 1, capítulo VI (inédito), México, Siglo XXI.
- MEAD, Margaret, 1970, *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Buenos Aires, Granica.
- , 1979 [1928], *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona, Laia.
- MOSCOVICI, Serge, 1979, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul.
- , 1989, “Des représentations collectives aux représentations sociales”, en Denis Jodelet, *Les représentations sociales*, París, Presses Universitaires de France.

- NÁJERA CORONADO, Martha Ilia, 2012, "Tiempos rituales, rituales del tiempo", en Mario Humberto Ruz (coord.), *Artes de México, El arte del tiempo maya*, México, núm. 107, pp. 42-51.
- NOLASCO ARMAS, Margarita, 1965, "Los seris, desierto y mar", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, vol. XVIII, México, pp. 125-194.
- OHMICHEN BAZÁN, Cristina, 1999, "Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial", en Dalia Barrera Bassols y Cristina Ohemichen Bazán, *Migración y relaciones de género en México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Gimtrap, pp. 321-348.
- , 2005, *Identidad, Género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- OOMMEN, T. K., 1997, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge, Cambridge Mass/Polity Press/Blackwell Publishers.
- ORTNER, Sherry B. y Harriet Whitehead, 1991 [1981] "Indagaciones acerca de los significados sexuales" en Carmen Ramos Escandón (comp.), *El Género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM-, pp. 61-112.
- PARSONS, Talcott, 2008 [1942], "Edad y sexo en la estructura social de Estados Unidos", en José A. Pérez Islas et al. (coords.), *Teorías sobre la juventud*, México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 47-60.
- PATCH, Robert, 1979, "La formación de las estancias y haciendas en Yucatán durante la Colonia", en *Cuatro Ensayos Antropológicos*, Mérida, UAY, pp. 2-26.
- PAYÁ PORRES, Victor, 2000, "Algunos interrogantes teórico-metodológicos", en José Antonio Pérez Islas (coord.), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, t. II, México, Imjuve.
- PAYNE, Michael (comp.), 2002, *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Buenos Aires, Paidós.
- PÉREZ ISLAS, José Antonio, 2000, *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, t. II, México, Imjuve.
- , 2004, "Historizar a los jóvenes. Propuestas para buscar los inicios", en José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga Castro-Pozo (coord.), *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, México, Imjuve/Segob, pp. 17-32.

- y Maritza Urteaga Castro, 2004 (coords.), *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo xx*, México, Imjuve.
- , Mónica Valdez González y María H. Suárez Zozaya, 2008, *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, México, UNAM/Porrúa.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena, 1983, *Cambios en la organización social y familiar de la producción en el Ejido de Yaxcabá, Yucatán*, tesis de licenciatura, México, ENAH.
- , 2002a, “Los jóvenes indígenas. ¿Un nuevo campo de investigación?” *Diario de Campo*, núm. 43, México, INAH, pp. 44-48.
- , 2002b, “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, en José M. Valenzuela (coord.), *Los estudios culturales en México*, México, FCE, pp. 116-207.
- , 2005, *¡Todos somos zapatistas/Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, México, INAH.
- , 2007, “El problemático carácter de lo étnico”, *Cuhsó: Cultura-Hombre y Sociedad*, núm. 13, Chile, Universidad Católica de Temuco, pp. 35-55.
- , 2008, “Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina: ¿Globalizarse o morir?” en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, INAH, pp. 9-41.
- , 2009, “¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos aportaciones y limitaciones”, en Laura R. Valladares, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coords.), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, México, UAM-I/Juan Pablos.
- , 2011a, “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”, *Alteridades*, año 21, núm. 42, México, UAM-I, pp. 65-75
- , 2011b, “Ser joven entre los mayas de Yucatán. Diferencia y desigualdad en la globalización”, *Sociedad y Discurso*, Departamento de Español y Estudios Internacionales de la Universidad de Aalborg, Dinamarca, núm. 20, pp. 79-102.
- y Luis Manuel Arias Reyes, 2006, “Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán”, *Revista Iberoamericana de Comunicación*, núm. 10, México, pp. 23-59.
- POUTIGNAT, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart, 1995, *Théories de l'ethnicité*, París, Presses Universitaires de France (traducción de Gilberto Giménez, 2005).

- QUEZADA, Sergio, 2001, "Mujeres yucatecas y tejido, siglo XVI", en Georgina Rosado Rosado (coor.), *Mujer maya: siglos tejiendo una identidad*, Mérida, Conaculta/Fonca/UAY, pp. 15-31.
- y Tsubasa Okoshi, 2001, *Papeles de los Xiu de Yaxá*, Mérida, UNAM.
- QUINTAL AVILÉS, Ella Fany, 2005, "Way yano'one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos", en Miguel Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, México, INAH, pp. 291-371.
- y Lourdes Rejón Patrón, 2011, "Historia, culturas y pluralidad religiosa en Yucatán", en Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*, México, UAA, pp. 95-114.
- RAMOS ESCANDÓN, Carmen, 1991, "El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple", en Carmen Ramos Escandón (comp.), *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*, México, UAM-I, pp. 11-26.
- RE CRUZ, Alicia, 1996, *The Two milpas of Chan Kom. Scenarios of a Maya Village Life*, Albany, State University of New York.
- REDFIELD, Robert, 1994, *Yucatán. Una cultura en transición*, México, FCE.
- y Alfonso Villa Rojas, 1934, *Chan Kom. A maya village*, Washington/Carnegie, University of Chicago/Institution of Washington.
- REGUILLO, Rossana, 2000, "Organización y agregaciones juveniles. Los desafío para la investigación" en Pérez Islas J. (coord.), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, t. II, México, Imjuve.
- , 2003, "Cascadas: agotamiento estructural y crisis del relato. Pensando la "participación" juvenil", en José Antonio Pérez Islas et al. (coord.), *Nuevas miradas sobre los jóvenes*, México, Imjuve/Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud.
- et al., 2004, *Tiempo de híbridos. Entresiglos: jóvenes México-Cataluña*, México/Cataluña, SEP/Imjuve/Secretaría General de Juventud/CIIMU.
- (coord.), 2010, *Los jóvenes en México*, México, FCE/ Conaculta.
- REYNOSO, Carlos, 2000, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Barcelona, Gedisa.
- RIBEIRO, Darcy, 1970, *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución socio-cultural*, Caracas, Universidad Central de Venezuela/Ediciones de la Biblioteca Central.

- , 1985, *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- RITA, Carla M., 1979, “Concepción y nacimiento”, en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, INI, pp. 263-314.
- RIVERA, Marie Odile, 1976, *Una comunidad maya en Yucatán*, México, SEP.
- RIVERMAN Pérez, María Leticia, 2002, “Migración y reorganización de las relaciones conyugales y familiares en una comunidad nahua”, en María da Gloria Marroni y María Eugenia D’Aubeterre, *Con voz propia. Mujeres en los noventa*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAEH/BUAP, pp. 69-93.
- ROSADO Rosado, Georgina, 1999a, “Los etnógrafos del siglo xx y la mujer maya” en Georgina Rosado Rosado (coord.), *Mujer maya: siglos tejiendo una identidad*, Mérida, Conaculta/Fonca/UAY, pp. 71-109.
- , 1999b, “De la voz a la escritura. La figura femenina en los mitos mayas”, en Georgina Rosado Rosado (coord.), *Mujer maya: siglos tejiendo una identidad*, Mérida, Conaculta/Fonca/UAY, pp. 187-209.
- ROZART Dupeyron, Guy, 1995, *América imperio del demonio: cuentos y recuentos*, México, UIA.
- , 2002, “Antropólogos, ¿qué han hecho del indio?”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio*, México, FCE/Biblioteca mexicana, pp. 483-508.
- RUZ, Mario Humberto, 2004, “De cuerpos floridos y envolturas de pecado”, *Arqueología mexicana*, vol. XI, núm. 65, México, Raíces, pp. 22-27.
- , 2012, “El futuro del ayer: los tiempos de los sin tiempo”, en Mario Humberto Ruz (coord.), *El arte del tiempo maya*, núm. 107, México, Artes de México, pp. 66-80.
- SANTANA Rivas, Landy, 1999, “La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea”, en Georgina Rosado Rosado (coord.), *Mujer maya: siglos tejiendo una identidad*, Mérida, Conaculta/Fonca y Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 33-69.
- SARTORI, Giovanni, 1998, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Santillana/Taurus.
- SCOTT, Joan, 1993, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en M. Cangiano y L. Dubois (coord.), *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- SIGNORINI, Italo, 1979, *Los huaves de San Mateo del Mar. Ideología e instituciones sociales*, México, INI.
- SOTELO SANTOS, Laura Elena, “El arte de medir el tiempo”, en Mario Humberto Ruz (coord.), *El arte del tiempo maya*, México, núm. 107, *Artes de México*, pp. 14-17
- SUÁREZ MOLINA, Víctor, 1977, *La evolución económica de Yucatán a través del siglo XIX*, Mérida, UAY.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, 1974, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.
- , 1980, *Problemas étnicos y campesinos*, México, INI.
- STEGGERDA, Morris, 1944, *Maya Indians of Yucatan*, Washington, Carnegie, Institute of Washington.
- STEPHENS, John Lloyd, 2003, *Viaje al Yucatán, I*, Madrid, Dastin.
- THOMPSON, John B., 1993, *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-X.
- THOMPSON, Richard, 1974, *Aires de progreso. Cambio social en un pueblo maya de Yucatán*, México, INI/SEP.
- TOZZER, Alfred M., 1982 [1907], *Mayas y lacandones. Un estudio comparativo*, México, INI.
- TUZ CHI, Lázaro, 2010, “Los que se van y los que se quedan: jóvenes mayas del Yucatán rural ante el cambio social”, *Aquí Estamos. Revista de exbecarios indígenas del IFP-México*, núm. 13, año 7, México, pp. 38-50.
- URTEAGA, Maritza, 2007, *La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I.
- , 2011, *La construcción de lo juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, UAM-I/Juan Pablos.
- VALENZUELA ARCE, José Manuel, 1988, *¡A la brava ese! Cholos. Punks y chavos banda*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- , 1997, “Culturas juveniles. Identidades transitorias. Un mosaico para armar”, *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, año 1, núm. 3, México, Imjuve, pp. 12-35.
- , 1998, *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- , 2009, *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte.
- VARESE, Stefano, 1979, “¿Estrategia étnica o estrategia de clase?”, en

- Indianidad y descolonización en América Latina*, México, Nueva Imagen, pp. 33-48.
- VERAZA, Jorge, 2008, *Subsunción real del consumo al capital*, México, Itaca.
- VAUGHAN, Mary Kay, 2002, "Introducción", en María da Gloria Marroni y María Eugenia D'Aubeterre, *Con voz propia. Mujeres en los noventa*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAEH/BUAEP, pp. 9-35.
- VILLA ROJAS, Alfonso, 1995 [1985], *Estudios etnológicos. Los mayas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- WIEVIORKA, Michel, 2007, "Identidades, desigualdades, globalización", en María Eugenia Sánchez Díaz (coord.), *Identidades, globalización e inequidad*, Puebla, UIA-Puebla, ITESO/UIA-León.
- ZINGG, Robert M., 1982, *Los huicholes*, t. I, México, INI.

Ser joven y ser maya en un mundo globalizado
se terminó de imprimir en febrero de 2015
en los talleres gráficos del
Instituto Nacional de Antropología
e Historia.

Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión
