

Crónica antropológica de una muerte anunciada entre los mayas de Chan Kom

ALICIA RE CRUZ

Institute of Anthropology
School of Community Service
University of North Texas
E-mail: areacruz@sca.unt.edu

Este breve estudio sobre Chan Kom, una comunidad maya de la península de Yucatán, en México, aunque centrado en aspectos de la vida cotidiana, está relacionado con aspectos más generales de la economía, política y vida social nacional, dentro del marco del sistema capitalista globalizador que caracteriza al mundo contemporáneo. La recesión económica de México durante los años 80 ha provocado que este país, como gran parte de Latino América, sucumbiera a las presiones de agencias prestadoras internacionales, y de otros actores globales, como corporaciones transnacionales y el gobierno de los Estados Unidos. Una de las respuestas a estas presiones derivadas de la recesión económica mexicana es el desarrollo turístico internacional de Cancún que exige la existencia de una gran fuerza laboral de bajo costo, proporcionada por las comunidades mayas de Yucatán y Quintana Roo. Es en este marco contemporáneo en el que se inserta el estudio del Chan Kom de hoy, en el que los mayas, lejos de permanecer en la periferia de las fuerzas globalizadoras, juegan un papel importante como contribuidores y activos participantes de las mismas.

El marco teórico de este artículo se presenta en una forma procesual, es decir, como una sucesión de diferentes formas de análisis necesarias para abordar nuevos aspectos de la cultura maya bajo estudio. El objetivo es mostrar cómo la comprensión de la realidad social es modelada por la agenda antropológica aplicada al estudio, y cómo ésta, al mismo tiempo, es modelada por las necesidades analíticas que el descubrimiento de nuevos fenómenos de la realidad social desvelan a lo largo del trabajo de campo.

Cuando tuve la oportunidad de visitar a los mayas de Yucatán por primera vez, en el verano de 1986, tenía una imagen particular del mundo maya contemporáneo como heredero directo de los mayas de la antigüedad. Esta imagen del maya contemporáneo era la de un ser exótico, mantenedor de la tradición maya prehispánica, alejado de las influencias del mundo urbano, industrial y «civilizado». Las visitas sucesivas a Chan Kom, entre 1986 y 1990 me enseñaron muchas

lecciones antropológicas y personales. Aprendí que la cultura maya del pasado se proyecta en la práctica cultural maya del presente; sin embargo, esta proyección cultural no hace a la gente maya ser una mera reminiscencia del pasado, sino que se convierte en un generador adaptativo a las condiciones políticas, económicas y sociales nacionales.

Con el fin de documentar la intrigante combinación del pasado en el proceso cultural maya actual, principalmente utilizo los datos del trabajo de campo que realicé en 1989-90. Durante estos dieciocho meses de experiencia con los mayas, viví en Chan Kom, una comunidad maya que ha sido repetidamente visitada por antropólogos desde que Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas inauguraran la enciclopedia etnográfica sobre Chan Kom en los años 30. Robert Redfield conceptualizó el *folk-urban continuum*, en el que Chan Kom ejemplifica la etapa de comunidad campesina, con el fin de explicar el cambio cultural. Posteriormente, Victor Goldkind (1965, 1966), utilizando los datos etnográficos recogidos por Redfield, ácidamente criticó las características de homogeneidad social con que Redfield había retratado a la comunidad. En los años 70, Mary Elmendorf (1970, 1972, 1979) inaugura el estudio de la cultura maya contemporánea centrado en la vida productiva y reproductora de la mujer maya. Devorah Merrill (1984) estudia al Chan Kom de los 80, principalmente desde el punto de vista económico, abordando el análisis de la producción de miel como principal fuente de capitalización en la comunidad. Por consiguiente, cuando comencé mi investigación en 1986, Chan Kom contaba con un abundante corpus etnográfico que documentaba la comunidad por décadas desde que Chan Kom abrió sus puertas al mundo antropológico en los años 30.

Mi primera visita a Chan Kom fue en el verano de 1986. Dada mi educación en la disciplina antropológica en esta etapa formativa de mi carrera, estaba más inclinada a analizar cualquier fenómeno cultural desde el punto de vista de la antropología estructuralista y simbólica. La experiencia de campo posterior, y mi propio desenvolvimiento en la vida de la comunidad

me llevaron a incluir la perspectiva de la economía política. Con el fin de documentar esta transformación teórica imbricada con la experiencia de campo, comenzaré esta narrativa etnográfica sobre los mayas de Chan Kom con el primer capítulo de mi inmersión en la cultura maya.

LA APARICION DE LA CANICULA

Después de años de estudiar la cultura maya de Yucatán a través de libros y artículos, una pequeña beca de investigación me permitió conocer a los mayas de «carne y hueso» por primera vez, en julio de 1986. Moldeada por la orientación estructuralista en España, y por el análisis simbólico de mi profesor en la Univesidad de Albany, mi objetivo era el de comprender la cultura maya a través de las expresiones culturales contenidas en la tradición oral y en la actividad ritual.

Viví con una familia maya que estaba encabezada por una viuda, doña María, y sus dos hijos, uno de ellos casado. Los cinco compartíamos el mismo cuarto en la noche. La casa maya tradicional, de paredes de palo y techo de guano, consta de una sola habitación que se transforma en dormitorio en la noche al tender las hamacas de pared a pared. La cocina generalmente es una unidad independiente de la casa. A los pocos días de mi llegada, descubrí que doña María había creado una pequeña habitación al tender un cordón de pared a pared y colgar una sábana. Mujeres con sus niños pequeños venían muy temprano en la mañana, y doña María los conducía detrás de la sábana, y colocaba papeles de periódico cubiertos con trozos de tela sobre el suelo. Mi curiosidad me llevó a preguntar a doña María por la razón de tal evento. Supe entonces que doña María era una especialista en *sobaos*, una especie de masaje ejercido sobre el cuerpo, principalmente sobre el vientre. Doña María también explicó que, por esos días, la gente sufría de infecciones intestinales —diarrea, disentería, vómitos—, y de acuerdo a la práctica maya, el modo de curar estos males intestinales era por medio del *sobao*. Doña María me explicó que cada uno tenemos un *tip-te'*, que es como un «pequeño tomate», localizado en el centro de nuestros cuerpos (que de acuerdo a ella está situado tres dedos debajo del ombligo). Los mayas conciben el cuerpo humano como estructurado en cuatro partes, que están en equilibrio por la posición central que ocupa el *tip-te'*. Un cuerpo saludable y en equilibrio implica que el *tip-te'* tiene que estar en el

centro del organismo, equilibrando las cuatro partes en que está dividido. Si por alguna razón el *tip-te'* se desplaza, el cuerpo pierde su equilibrio, condición por la que entra en desorden. Es así como el maya percibe la aparición de la enfermedad. Con el fin de librar al cuerpo de la enfermedad, esto es, del desorden, se necesita que el *tip-te'* sea reemplazado en su centro. Son las manos hábiles del especialista las que a través del *sobao* se encargan de buscar el *tip-te'* y de regresarlo a su lugar original, al centro. Con el aumento de enfermedades intestinales durante esos días, efectivamente doña María estaba bastante ocupada practicando sus *sobaos*.

Durante esos días de primeros de julio era muy común escuchar la expresión «¡viene la época de crisis!». Cuando pregunté por la razón de tal peligro me encontré con una respuesta general: «es el tiempo de *La Canícula*». Los mayas creen que *la Canícula* se presenta cada quince de julio y su efecto es el de causar la enfermedad. Según doña María, *la Canícula* se presenta cerca del amanecer, cuando aún está oscuro. La gente reconoce su presencia por el tremendo ruido que produce: «Se mueve tan recio que incluso la hamaca donde uno duerme se mueve. Se sabe que viene porque se siente el trueno en los cielos. Es tan recio que mueve el *tip-te'* de uno». Por consiguiente, *la Canícula* es percibida como el tiempo de caos, particularmente representado por la aparición de las enfermedades que son tratadas con el *sobao*, una práctica de curación que resulta de la concepción cultural maya sobre el cuerpo humano.

El ser miembro temporal de la familia de doña María me permitió observar y participar de las actividades mayas de cada día. Ser parte de una familia maya campesina me abrió las puertas al mundo de la división laboral femenina y masculina. El hombre maya trabaja *la milpa*, o el campo donde se cultiva el maíz. La mujer maya se dedica a las tareas domésticas. El sistema agrícola utilizado por el campesino maya de hoy, al igual que sus ancestros prehispánicos, es el de tumba, roza y quema. Esto implica que algunas veces el maya tiene que internarse en el bosque, a gran distancia de la comunidad, para localizar suelo fértil. Mientras que el dominio productivo masculino es *la milpa*, a distancia de la comunidad, el espacio productivo femenino es la casa, que también incluye *el solar* o patio interior donde se cuida de los animales domésticos (pollos, pavos, cochinos), y se cultivan algunas hortalizas, hierbas y árboles frutales. El hombre maya produce maíz de la naturaleza, y la mujer lo culturaliza, transformándolo en *tortillas*. Así, *la milpa* para

el hombre y las *tortillas* para la mujer son las metáforas principales de identidad maya.

Estos identificadores étnicos de género permean la cultura maya, como lo expresa el ciclo de vida del maya, que comienza con la práctica ritual del *hetzme* o bautizo. Cuando se bautiza a un niño, éste tiene que tener cuatro meses; si es una niña, tiene que tener tres meses. Los números tres y cuatro tienen un significado productivo: Cuatro son las esquinas con que el maya percibe la forma de *la milpa*. Así, al tener cuatro meses, la ceremonia del *hetzme* legitima el papel productivo del miembro masculino de la sociedad maya, como campesino. Tres son las patas que tiene la mesa donde la mujer maya hace las *tortillas*, así como tres son las piedras que sostienen el *comal* sobre el que se disponen las *tortillas*. Así, el tener tres meses al momento de ser bautizada es el elemento legitimador del papel productor de la mujer como hacedora de *tortillas*. El maíz, tanto para los antiguos como para los mayas de hoy, es el eje de la actividad de cada día, es el corazón del contexto socio-económico maya, así como su contexto cultural. Como dice Allan Burns, «maíz es vida» para la gente maya (1983:9).

Hacia mediados de julio, cuando se presenta la *Canícula*, ya se han sembrado las *milpas*. La *Canícula* no sólo trae enfermedades, sino que también viene acompañada de una peligrosa sequía. La *Canícula* es el intermedio anómalo de secas en el medio de la época lluviosa. Dentro del ciclo de desarrollo del maíz, la presencia de *la Canícula* marca una etapa extremadamente peligrosa, pues es cuando el maíz necesita agua de lluvia para su crecimiento. En el tiempo de *la Canícula*, el campesino atraviesa una etapa de extrema ansiedad pues la cosecha se ve amenazada por la sequía. La necesidad de agua lleva al milpero a emprender el *Ch'a chaac*¹, o ceremonia maya para atraer la lluvia. En esta ceremonia, un grupo de milperos eligen un área a las afueras de la comunidad donde llevar a cabo el ritual, dirigido por el especialista religioso maya o *h-men*. El ritual dura tres días. Cada participante tiene asignado un papel particular a lo largo de las diferentes etapas que componen el ritual.

La *Canícula* no sólo afecta al individuo aquejado por las enfermedades que provoca, sino que también influye en la *milpa*, amenazando el desarrollo del maíz, que es la base de la sobrevivencia del campesino maya. Del mismo modo que se practican los *so-*

baos para que el individuo recobre la salud, el *ch'a chaac* necesita ser representado con el fin de librar a la *milpa* de su mal, la sequía.

Como el programa teórico que llevé al campo en esta primera etapa estaba enmarcado en el aspecto simbólico de la cultura maya, las técnicas de campo que yo estaba más inclinada a explorar eran las entrevistas y conversaciones informales sobre prácticas rituales y sobre narrativas de la tradición oral. Es así como obtuve información sobre el *hetzme* y el *ch'a chaac*. Al preguntar sobre historias mayas populares en el contexto temporal de la *Canícula*, obtuve varias versiones de la historia de *la Serpiente Kulas*. Reproduzco una de estas versiones a continuación:

Año tras año la serpiente Kulas vuela por el cielo y vuela boca arriba. El guardián que la cuida lleva por nombre Hwaya'as. Ese H-uayaas es un Baaba'al de muy sucios y repugnantes pelos largos que le cuelgan por todas partes. El cuida de la serpiente dentro de la caverna. El alimenta a la serpiente, le busca los pequeños que ha de sorber y tragarse. Porque la serpiente puede, con el calor de su boca, atraer hacia sí un niño aunque esté muy lejos. La caverna donde vive es un enredo de laberintos. Cualquiera se pierde allá. Una vez al año sale a correr por las cuatro direcciones del cielo. Va al norte, al sur, al poniente y al oriente. A los cinco días de vuelo, regresa. Cuando sale, el Baab'al H-uaya'as la voltea boca arriba; y lo vuelve boca abajo cuando entra en su caverna. Mientras vuela sobre el mundo esparce una sarna o pelusa maligna. La expande por los cuatro puntos cardinales. Con eso deja putrefactos todos los lugares de las aguas y de los sembrados. Eso enferma la barriga de todos los hombres y hasta de los animales. Hay lugares donde a los árboles mata, y hasta llega a matar a los hombres. (Narrador: Don Domingo Dzul).

La Serpiente Kulas de la tradición oral maya es una de las expresiones simbólicas con las que el maya percibe *la Canícula*. *La serpiente Kulas*, al encerrar el significado de caos y crisis que *la Canícula* representa, está dotada de importantes efectos metafóricos que el maya utiliza para caracterizar al fenómeno. El hecho de visualizar a esta serpiente cósmica diseminando el polvo fatal que puede matar animales, plantas y personas, y saliendo boca arriba de su guarida refuerza el carácter anómalo del período durante el que *la Canícula* reina. Los efectos malsanos que *la Canícula* trae a

¹ *Ch'a* en la lengua maya significa «agarrar». *Chaac* es el dios de la lluvia. Entonces, *ch'a chaac* significa «agarrar el agua de lluvia». Esta ceremonia se practica generalmente en julio y en agosto, cuando la sequía extrema mueve a los campesinos a rezar y ofrendar a los dioses para que les bendigan las *milpas* con agua de lluvia. Para una descripción detallada de la ceremonia, ver Redfield y Villa Rojas (1962: 38-42).

la gente maya guarda una asombrosa similitud simbólica con un período del calendario maya prehispánico. Me refiero al *uayeb*, el anómalo mes de cinco días, el último mes del calendario. Según nos cuenta Diego de Landa en el siglo XVI, los mayas asociaban al *uayeb* con tales características perniciosas y malélicas que convirtieron al mes de julio en el mes tabú del calendario. Durante el *uayeb*, los hombres no iban a las milpas, no se lavaban, había ciertas restricciones en el consumo de alimentos, etc. (Tozzer 1941: 166). La historia de *la Serpiente Kulas* evidencia el bagaje simbólico subyacente que, enraizado en el *uayeb* prehispánico, es reactualizado a través de la narrativa contemporánea sobre *la Serpiente Kulas*. Siendo *Uayyaax* el guardián de la serpiente, que lingüísticamente contiene la raíz *uay*, refuerza los atributos particulares de este período para ambos, los mayas antiguos (*uayeb*) y los mayas contemporáneos (*la Canícula*). En conclusión, el *uayeb* y *la Canícula* representan el mundo maya en crisis, el cual afecta a los tres alter-egos de la cultura maya: el cuerpo, la milpa y el cosmos.

El análisis simbólico que utilicé para el entendimiento del fenómeno de *la Canícula* facilitó la comprensión de la cosmovisión del maya en el pasado y en la actualidad, particularmente centrada en la importancia del maíz. El entendimiento simbólico de *la Canícula* también aclaró la interpretación maya de crisis y caos que conecta íntimamente al individuo con la milpa y el cosmos. El análisis simbólico también descubre el carácter anómalo de *la Canícula* reflejado en la estructura social. Durante el período canicular se acrecentaron las disputas entre vecinos y acusaciones de brujería. La crisis simbólica contenida en las metáforas que el maya utiliza para percibir *la Canícula*, y la crisis social que provoca su llegada pueden ser consideradas como la antiestructura o liminalidad social (Turner 1974), que representa la suspensión temporal de los principios que gobiernan la estructura² social durante el tiempo normal. De acuerdo a esta consideración de *la Canícula* como antiestructura, se puede decir que es necesaria para el mantenimiento del orden cultural y social. Así, el orden cultural requiere y demanda la existencia del caos social tal y como está expresado en la antiestructura, del mismo modo que

el ciclo anual normal en la cultura maya requiere de la presencia del reinado anómalo de *la Canícula*.

Estas peculiaridades simbólicas de *la Canícula* me llevaron a analizar otras dimensiones del fenómeno, particularmente aquellas que hacían referencia a la forma en que *la Canícula* se evidenciaba en la actividad diaria del maya. El análisis simbólico me permitió descubrir el bagaje ideológico maya encubierto en la llegada de *la Canícula*. La próxima etapa de la investigación tendría como objetivo el traer el carácter anómalo del fenómeno a la esfera social, política y económica de la comunidad durante este tiempo de crisis. Al analizar estas dimensiones de la realidad social de la comunidad, mi intención era la de practicar la metodología geertziana de Thick Description³ (Geertz 1973). Con el fin de utilizar el marco geertziano en la interpretación de *la Canícula*, debo dar cuenta de mi segunda visita a Chan Kom en el verano de 1987, y el suceso que atrajo mi interés antropológico en relacionar el significado de caos que tiene *la Canícula* con el modo en que este caos se expresa en la esfera social de la comunidad.

CRONICA DE UNA MUERTE ANUNCIADA EN CHAN KOM

El sonido de las campanas de la iglesia anunciaban el suceso. Alguien acababa de fallecer en esta tarde ardiente de finales del mes de julio de 1987. Después de cuatro días de gran padecimiento, un milpero había expirado. Vivía en la periferia de la comunidad, en un área en la que la gente se alumbraba con vela. Su casita maya tradicional, de palo y guano, evidenciaba la escasez económica de la familia. Tenía alrededor de sesenta años y estaba casado en segundas nupcias con una comadrona-curandera de la comunidad.

Tan pronto la muerte fue anunciada, la gente empezó a prepararse para visitar a la viuda y darle su último adiós al milpero. Llevaban velas, dinero, maíz, lo que podían contribuir para proveer a la viuda con recursos para solventar los gastos del funeral. El milpero finalizó sus días en la hamaca, lugar donde los mayas son concebidos, nacen, y mueren. El cuerpo,

² Turner toma prestado el concepto de *liminalidad* de la estructura con que van Gennep caracteriza los *rituales de paso*. Aplicando dicho concepto al contexto social, Turner crea la noción de *antiestructura*. En el contexto ritual, *liminal* es el estado al que se le atribuye caracteres peligrosos y anómalos. La *liminalidad* traída al contexto social, esto es, la *antiestructura* social, se transforma en una entidad separada de la vida cotidiana, anómala y marginal. Para un análisis más detallado de la *liminalidad* social, ver Turner (1974).

³ La metodología de *Thick Description* geertziana está basada en la idea que cualquier aspecto del comportamiento humano tiene más de un significado. Cuantos más niveles de análisis podamos añadir para la comprensión de cualquier fenómeno cultural, el entendimiento del mismo será más completo.

arropado con una sábana blanca, yacía en ella, orientado hacia el oeste, la esquina del cosmos maya que simboliza oscuridad y muerte, donde el sol muere cada día. Debajo de la hamaca había un montón de basura que la viuda había acumulado al barrer y juntar todo lo que había en el suelo antes de que el marido falleciera, incluidos sus huaraches. De acuerdo a la costumbre maya, una vez que el muerto es enterrado, la basura acumulada al barrer es llevada al monte, lejos de la comunidad.

La pequeña casa, de una sola habitación, se llenó pronto de gente. Las mujeres estaban sentadas en las hamacas y sillas que los vecinos prestaron a la viuda. Los hombres estaban congregados en grupos, en la calle. Palabras de conmiseración y de ánimo para la viuda se combinaban con preguntas sobre las causas de la enfermedad fatal. A través de las conversaciones pude averiguar que el pobre milpero sufrió de una fuerte diarrea y disentería que se complicó posteriormente con una fuerte hidropesía que le deformó el cuerpo.

Al día siguiente, la muerte del milpero se convirtió en un tema de especulación. Los rumores acerca de la muerte componían un escenario explicativo diferente. De acuerdo a esta nueva versión, el pobre milpero estaba regresando de su milpa, cuando se encontró a medio camino con Don Cas, quien regresaba de su rancho, montado en su caballo. De repente, el caballo se desbocó. Don Cas perdió el control del caballo y no pudo evitar que el caballo pateara al pobre milpero quien, fatalmente golpeado, murió a consecuencia de las heridas.

Pronto aparecieron otros rumores sobre la muerte del milpero que apuntaban a la mujer del milpero como elemento central explicativo de la muerte. Esta versión enfatizaba el carácter anómalo de la viuda, como una mujer para quien el pobre milpero era ya el tercer marido, al que llevaba quince años de edad. Además, siendo comadrona y curandera tenía conocimiento y habilidades especiales de entrar en contacto con fuerzas sobrenaturales. Los que favorecían esta versión de la muerte describían a la viuda como una mujer que «gusta regalar su boca a los hombres», es decir, una mujer dada a hablar libremente con hombres conocidos y desconocidos, lo que se opone al patrón tradicional femenino centrado en la privacidad de la esfera doméstica. La referencia a la habilidad especial de tratar con fuerzas sobrenaturales ponía a la viuda en el contexto de la brujería, haciendo de ella la causante de la muerte del pobre milpero.

La interpretación de la muerte del milpero se convirtió en un enigma para mí. ¿Cómo es posible que el fenómeno de una muerte pueda motivar la creación de tres explicaciones radicalmente diferentes?. La primera versión se centraba en la Canícula como la promotora de la enfermedad que culminó en muerte. La segunda versión presentaba al milpero como un individuo incapaz de controlar un caballo, como el principal personaje de la historia. Y la tercera versión se centraba en los atributos de la viuda y su comportamiento con los hombres como los factores fundamentales explicativos de la muerte de su marido.

LA MUERTE A TRAVÉS DEL PRISMA SOCIAL

Las piezas del rompecabezas interpretativo de la muerte del milpero empezaron a caer en su lugar apropiado cuando las voces de los sujetos que favorecían una versión u otra se pusieron en conexión con el contexto de división social de la comunidad. Con el análisis simbólico de *la Canícula* como *antiestructura* o el estado liminal social se puede explicar el peligro y la crisis que *la Canícula* trae a los mayas, no sólo expresado en la percepción maya del cuerpo humano, sino de *la milpa* y del cosmos. Cada año *la Canícula* se presenta; cada año su aparición marca el tiempo de crisis y de caos. Así, los mayas tienen sus estrategias culturales para prepararse ante la llegada inminente de la crisis: se purgan antes de que *la Canícula* venga para prevenir el efecto fatal de las infecciones intestinales. Sin embargo, aunque la gente sabe que *la Canícula* viene, nunca se sabe qué efectos va a tener en la esfera social. La muerte del milpero no fue una sorpresa, pues *la Canícula* anuncia la muerte. Así, la primera versión de la muerte se refiere a la fuerte disentería que el milpero padeció. A esta versión «oficial» de la muerte hay que añadir dos más para cuya explicación es necesario atender al contexto social de la comunidad. Lo que la multiplicidad de versiones sobre el mismo fenómeno indica es que, si bien *la Canícula* trae crisis «oficiales», éstas se pueden expresar de formas diferentes de acuerdo al contexto social de la comunidad.

Durante el verano de 1987, Chan Kom estaba *en crisis*. Esta era la expresión más común que la gente utilizaba para expresar el conflicto social que la comunidad estaba atravesando. El motivo era la intensificación del movimiento migratorio hacia Cancún, el emporio turístico internacional localizado en la costa este

de la península de Yucatán. La migración dividía a la comunidad en dos grupos, *los de Cancún*, para quienes el trabajo asalariado en Cancún se estaba convirtiendo en la fuente de supervivencia económica, y *los Antiguos*, para quienes el cultivo de *la milpa* seguía siendo no solo la principal fuente económica, sino el corazón de la vida ritual maya.

En el verano de 1987, la comunidad se estaba preparando para elegir los cargos políticos de presidente, secretario y tesorero. La elección, a celebrarse en noviembre, estaba precedida por campañas políticas para atraer aliados y votos que comenzaron en julio. Durante *la Canícula* del 87, los choques entre *los Antiguos* y *los de Cancún* reforzaron el clima de tensión social, principalmente por la rivalidad política entre los líderes de ambos grupos. El líder de *los Antiguos* era el candidato del PRI, un profesor de secundaria, quien aún trabajaba *la milpa* y el rancho de su familia. El líder de *los de Cancún* era también un candidato del PRI, un emigrante próspero en Cancún, quien abandonó la comunidad en los años 70 y creó su propio negocio en la ciudad.

Como ya se mencionó anteriormente, *los Antiguos* son los trabajadores de *la milpa*, la que no solamente les provee con la fuente de sobrevivencia económica, sino que también les permite continuar con la práctica ritual maya que íntimamente conecta al individuo, con *la milpa* y el cosmos, el axioma de la cosmovisión maya. Para *los Antiguos*, emigrar supone abdicar de la tradición maya, ya que emigrantes dependen de sus salarios en Cancún, y no del trabajo de *la milpa*, la que, a su vez, depende de la protección que provee el que se perpetúe y continúe la tradición cultural maya. Por consiguiente, para *los Antiguos*, el tipo de trabajo que el maya practica define su pertenencia y afiliación a un grupo social u otro. Al mismo tiempo, esta afiliación se identifica como «verdaderos Mayas», o como *dzulo'ob*⁴, el término maya indicativo del grupo social blanco, o los que no son mayas. Así, el trabajo de *la milpa* se convierte, para *los Antiguos*, en el criterio identificador del que es aún maya, o del que se ha transformado en *dzul*.

La versión que explica la muerte causada por el caballo era más usada por los miembros y partidarios del grupo de *los Antiguos*. Don Cas, el milpero que montaba el caballo era el padre del líder del grupo de *los de Cancún*. De acuerdo a esta versión, fue don Cas

a través de su negligencia e incapacidad para controlar al caballo, el que provocó la muerte del milpero. Siendo un miembro del grupo de *los de Cancún*, don Cas se convirtió para el grupo rival, en el enemigo que había perdido las habilidades del buen milpero. Esta versión, originada entre el grupo de *los Antiguos*, refuerza, a través del retrato social de don Cas, la percepción que el grupo tenía con respecto a sus oponentes. Así, la versión de la muerte del milpero defendida por *los Antiguos* encerraba la amonestación en contra de los peligros que podría traer aparejado el liderazgo político de *los de Cancún* en la comunidad.

Siguiendo este contexto de competición entre los dos grupos en la comunidad, hay que señalar que cada grupo creaba y utilizaba un gran número de metáforas con las que referirse al grupo oponente. Por ejemplo, *los Antiguos* utilizaban la imagen del *uay* para referirse a los miembros de *los de Cancún*. De acuerdo a la tradición oral maya, *Uay* es el hombre brujo. Es una persona que tiene la habilidad y el saber especial, a través de sus contactos con las fuerzas sobrenaturales, para convertirse en animal, siempre a la medianoche. Si el animal en que se convierte es una vaca, es el *uay wacax*; si se transforma en un perro, es el *uay pek*; si es un águila, es el *uay kot*. Los líderes del grupo de *los de Cancún* o sus familiares más directos tienen sus tiendas en Chan Kom, y sus negocios en Cancún. Estas actividades son percibidas por el grupo de *los Antiguos* como avenidas económicas opuestas al sistema económico campesino. *Los Antiguos* expresan el comportamiento económico de *los de Cancún* a través de la asociación metafórica de *los de Cancún* con la imagen del *uay*. Así, *los Antiguos* explican el éxito económico de aquéllos que tienen tiendas en la ciudad, en su calidad de *uay Kots*, ya que se les imagina transformándose en águilas con alas enormes, después de la medianoche, transportando mercancías de Chan Kom a Cancún, y viceversa. De igual modo, *los de Cancún* han desarrollado sus propios mecanismos para representar su percepción de *los Antiguos*. Para ellos, *los Antiguos* representan al mundo no-civilizado de aquellos que se resisten a la modernización y que se oponen a la democratización del país al querer perpetuar el orden campesino tradicional.

La tercera versión de la muerte se centra en la mujer del milpero, como el personaje principal de la historia. La mayoría de los mayas que favorecía esta ver-

⁴ *Dzulo'ob* es el plural de *dzul* en la lengua maya yucateca que significa «blanco». Con este término, los mayas se refieren al grupo social de los blancos, opuesto al grupo nativo maya. El término también hace referencia a la colonización española del área maya y el comienzo de la dominación blanca sobre la indígena maya. La connotación de *dzul* en este contexto se refiere a lo urbano, como opuesto a lo rural o al ámbito campesino.

sión eran miembros de *los de Cancún*. De acuerdo a esta versión, la mujer del milpero era una mujer maya no común, anómala. Como comadrona y curandera que era, gozaba de cierto poder de comunicación con fuerzas y poderes sagrados, principalmente en las prácticas rituales de curación. Además, era mucho mayor en edad que el milpero, quien ocupaba el tercer lugar en la lista de maridos. Su inclinación a «regalar su boca a los hombres» también reforzaba su carácter anómalo, lo que la convertía en el principal factor de acusación. Sin embargo, el factor contextual más importante a tener en cuenta al interpretar el significado de esta versión es el hecho de que la esposa del milpero era uno de los aliados más leales del grupo de *los Antiguos* en la comunidad. Por consiguiente, la esposa del milpero, personificando al grupo de *los Antiguos*, se convirtió en la excusa contextual que *los de Cancún* utilizaron para expresar su oposición a *los Antiguos*. Del mismo modo que los líderes de *los de Cancún* eran percibidos a través del prisma de la brujería, al ser identificados con el *uay kot*, éstos utilizaron el mismo arma simbólica que es brujería, para acusar a una de las cabecillas del grupo de *los Antiguos*.

En conclusión, la diversidad de explicaciones de la muerte del milpero responde a la división social que Chan Kom experimentaba durante *la Canícula* de 1987. Al anuncio de muerte y peligro que *la Canícula* trajo, se añadió el conflicto social de la comunidad y la rivalidad económica y política entre los dos grupos. Es, entonces, a través de la combinación del significado simbólico cultural de *la Canícula* como tiempo de crisis, y la contextualización social de conflicto y competencia entre grupos de la comunidad, que se puede arribar al entendimiento de las diferentes versiones de la muerte del milpero.

CHAN KOM, DE LA LOCALIDAD, AL MUNDO NACIONAL E INTERNACIONAL

La elección de cargos políticos en 1987 concluyó con el liderazgo del grupo de *los de Cancún*. El trabajo de campo de dieciocho meses, durante 1989 y 1990 se centró en las implicaciones socioeconómicas, políticas e ideológicas que el movimiento migratorio hacia Cancún tiene en Chan Kom (Re Cruz, 1996a y b). La necesidad de entender las causas de la emigración

hacia el exterior y sus implicaciones en la vida de la comunidad me llevaron a integrar la perspectiva de economía política en el estudio⁵. El uso de economía política (Taussig 1980; Nash 1979) facilitó el establecer conexiones entre la comunidad y ámbitos más generales —regional y nacional—, con el fin de identificar las razones de la emigración. El ámbito internacional también tenía que jugar un papel muy importante en el análisis, particularmente en referencia al nicho social, económico e ideológico que los migrantes mayas tienen al entrar en contacto con el mundo turístico internacional de Cancún.

La introducción de la dimensión de economía política en el estudio del Chan Kom contemporáneo resultó ser una respuesta teórica a la necesidad de relacionar al Chan Kom en crisis social con el déficit económico nacional que presiona al gobierno a tomar medidas financieras para incrementar otras salidas económicas para el país, como el desarrollo turístico. Cancún, nacido a finales de los años 60, es un producto de la crisis económica mexicana que desplazó a miles de gentes de sus comunidades rurales a los centros urbanos en busca de alternativas económicas con las que superar la crisis. Estos movimientos migratorios tienen repercusiones importantes en la transformación de los patrones tradicionales de vida, particularmente en el paso de economía campesina a la proletarianización urbana. Es esta precisamente la transformación que se está operando en Chan Kom, a través de la emigración a Cancún, y que está expresada en la oposición social entre *los Antiguos* y *los de Cancún*.

Siendo Cancún un producto de la crisis económica mexicana, esta ciudad depende de la obra de mano barata para el desarrollo y mantenimiento del turismo internacional. Gran parte de esta mano de obra barata es abastecida por las comunidades mayas de la región de Yucatán y Quintana Roo. Así, la relación entre Chan Kom y Cancún es una simbiosis social y económica que es necesario tener en cuenta para entender, tanto el fenómeno Cancún, como el contexto de crisis social en Chan Kom.

CONCLUSION

La cultura Maya de hoy no es un remanente del pasado exótico. Los mayas de hoy son actores en el proceso socio-económico y político nacional. La rivalidad

⁵ Para un análisis más detallado de la necesidad de integrar el estudio simbólico interpretativo con el de economía política, ver el capítulo 2 en Re Cruz (1996).

entre *los Antiguos* y *los de Cancún* evidencia el activismo y las respuestas del maya en los procesos nacionales más generales. *Los Antiguos* reaccionan a estos procesos a través de sus críticas al incremento del poder político de los emigrantes en la vida de la comunidad. *Los de Cancún* son el resultado de la participación de los mayas en los proyectos de la economía nacional, que, al mismo tiempo, se convierten en alternativas económicas que no se derivan de la economía tradicional de *la milpa*. Efectivamente, el mundo simbiótico rural-urbano-campesino y emigrante del Chan Kom de hoy está provocando una redefinición de la identidad maya que está coadyuvando a la necesidad de representar a los miembros de un grupo, en oposición a los miembros del otro. Estas percepciones de identidad están claramente expresadas en las diferentes interpretaciones que cada grupo adopta al tratar de explicar fenómenos o hechos sociales como la muerte del milpero. Por consiguiente, el conflicto social de Chan Kom se adhiere a la crisis de representación de cada grupo, en un esfuerzo para identificar quién es maya y quién no, utilizando como criterio el tipo de trabajo que el maya desempeña, la *milpa* urbana, o la *milpa* rural.

El tema de crisis de representación es un importante elemento de discusión en el debate *postmodernista* (Knauff 1994; Harvey 1990; Jameson 1984). Esta nueva tendencia en los estudios culturales y socio-económicos del mundo antropológico del momento agrupa los efectos e implicaciones de lo que se ha dado en llamar *capitalismo tardío* (Jameson 1984). Este término hace referencia a la reconstrucción geo-política del mundo de hoy, y las drásticas transformaciones socio-económicas e ideológicas que éstas traen consigo. Los ma-

yas de Chan Kom no se encuentran en la periferia de estos procesos mundiales, sino que actúan desde el centro, expresando sus reacciones, bien de oposición (*los Antiguos*), bien de colaboración (*los de Cancún*).

Para entender la conexión local de la comunidad con el *capitalismo tardío postmoderno* este artículo fue concebido a modo de trayectoria teórica y metodológica que comenzó con el estudio simbólico de *la Canícula*. Después, el análisis continuó con la perspectiva geertziana aplicada a la interpretación de la muerte del milpero en tiempo canicular. Esta lectura interpretativa del evento desveló una realidad social caracterizada por el cisma entre *los Antiguos* y *los de Cancún*. La necesidad de relacionar lo local, la comunidad, con la región y la nación, al intentar explicar el fenómeno migratorio, demandó la aplicación del análisis de economía política. Finalmente, el debate de crisis de representación, o redefinición de identidad, como consecuencia de las transformaciones socio-económicas de Chan Kom y su división social, se enmarca en la discusión actual del *postmodernismo*.

No hay más espacio ni tiempo en este artículo para el análisis *postmoderno* del Chan Kom de los 90. *The Tow Milpas of Chan Kom* (Re Cruz 1996a) es el trabajo etnográfico que analiza la *postmodernidad* de la comunidad, y a él me refiero para una lectura y análisis más pormenorizados de la translocalidad ideológica, política y socio-económica del Chan Kom de hoy. El objetivo de este breve artículo fue el de analizar el aspecto procesual del uso teórico y metodológico en la disciplina antropológica, y el de demostrar cómo los acontecimientos diarios, y su contexto social son factores cuya importancia marca tanto las necesidades teóricas, como el desarrollo de la investigación.

BIBLIOGRAFIA

- BURNS, Allan. 1983. *An Epoch of Miracles: Oral Literature of the Yucatec Maya*. University of Texas Press. Austin.
- ELMENDORF, Mary. 1970. *Nine Mayan Women: A Village Faces Change*. Schenkman. New York and London.
- . 1972. *The Mayan Women and Change*. CIDOC Cuaderno núm. 81. México.
- . 1979. *Women and Technological Change in Developing Countries*. Ed. Roslyn Dauber and Melinda L. Cain. Westview Press.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. New York.
- GOLDKIND, Victor. 1965. «Social Stratification in the Peasant Community: Redfield's Chan Kom Reinterpreted», *American Anthropologist*, vol. 67: 863-84.
- . 1966. «Class Conflict and Cacique in Chan Kom», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 22: 325-45.
- HARVEY, David. 1990. *The Condition of Postmodernity*. Basil Blackwell. Cambridge.
- JAMESON, Frederic. 1984. «Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism», *New Left Review*, 145: 53-92.

- KNAUFT, Bruce. 1994. «Pushing Anthropology Past the Posts: Critical Notes on Cultural Anthropology and Cultural Studies as Influenced by Postmodernism and Existencialism», *Critique of Anthropology*, 14: 100-117.
- MERRILL, Devorah. 1984. *The Mixed Subsistence-Commercial Production System in the Peasant Economy of Yucatan, Mexico*. Ph. D. Dissertation, Cornell University.
- NASH, June. 1979. *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Columbia University Press, Columbia.
- RE CRUZ, Alicia. 1996a. *The Two Milpas of Chan Kom: Scenarios of a Maya Village Life*. State University of New York Press. Albany.
- . 1996b. «Una comunidad maya de Yucatán: transformación social y expresión simbólica», *Revista Española de Antropología Americana*, 26: 165-179. Servicio de Publicaciones U.C.M. Madrid.
- REDFIELD, Robert. 1941. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago University Press. Chicago.
- and Alfonso VILLA ROJAS. 1964. *Chan Kom a Maya Village*. University of Chicago Press. Chicago. First published by the Carnegie Institute of Washington in 1934.
- TAUSSING, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- TOZZER, Alfred. 1941. *Landa's Relacion de las Cosas de Yucatan*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University Press. Cambridge.
- TURNER, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press. Ithaca.

