

DIÁSPORAS, MIGRACIONES Y EXILIOS
EN EL MUNDO MAYA

MONOGRAFÍAS

8

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MAYAS

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES,
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Mario Humberto Ruz
Joan García Targa
Andrés Ciudad Ruiz
(editores)

Diásporas, migraciones y exilios
en el mundo maya

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MAYAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Mérida, 2009

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MAYAS
Dep. Historia de América II (Antropología de América)
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense
Madrid 28040

Teléfono: (34) 91394-5785. Fax: (34) 91394-5808
Correo-e: seem@ghis.ucm.es
<http://www.ucm.es/info/america2/seem.htm>

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s.n., col. Industrial
Mérida, Yucatán, C.P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48
Fax: 01 (999) 9 22 84 46
<http://www.cephcis.unam.mx>

ISBN 978-607-02-0612-2

Primera edición: 2009

D.R. © 2009, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.
Impreso y hecho en México



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
Joan García Targa	
TRES MILENIOS DE MOVILIDAD MAYA. A MODO DE PREÁMBULO	13
Mario Humberto Ruz	
MIGRACIONES Y LLEGADAS: MITO, HISTORIA Y PROPAGANDA EN LOS RELATOS MAYAS PREHISPÁNICOS EN LAS TIERRAS BAJAS	57
Alfonso Lacadena y Andrés Ciudad Ruiz	
A CUESTAS CON SUS DIOS: IMPLICACIONES RELIGIOSAS DE LAS MIGRA- CIONES MAYAS	79
Ana García Barrios y Rogelio Valencia Rivera	
INTERACCIÓN Y ADAPTACIÓN CULTURAL DE UNA MIGRACIÓN DE IDEAS: EL CLÁSICO MEDIO Y SU INFLUENCIA EN EL NORTE DE YUCATÁN	103
Carmen Varela Torrecilla, Beatriz Quintal Suaste y Raúl Morales Uh	
EMIGRACIONES Y NUEVOS ASENTAMIENTOS EN EL CLÁSICO TARDÍO. UNA VISIÓN DESDE LA ARQUEOLOGÍA Y LA ARQUITECTURA	133
Cristina Vidal Lorenzo y Gaspar Muñoz Cosme	
UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DEL ORIGEN LINGÜÍSTICO DE LOS HUAXTECOS O TEENEK.	151
Lorenzo Ochoa Salas	
POLÍTICAS DE CONCENTRACIÓN Y DISPERSIÓN EN EL YUCATÁN COLONIAL: MODELOS DE ESTUDIO.	171
Joan García Targa	

MIGRACIÓN Y SOBREVIVENCIA. LOS MAYAS ANTE LAS HAMBRUNAS EN EL YUCATÁN COLONIAL.	189
Paola Peniche Moreno	
DESPLAZAMIENTOS Y EXILIOS MAYAS EN LA GUATEMALA DECIMONÓNICA	207
Arturo Taracena Arriola	
MOVIMIENTOS POBLACIONALES EN LA HUASTECA MAYA	223
Ana Bella Pérez Castro	
LA INTERCONEXIÓN DE LA MIGRACIÓN INTERNA E INTERNACIONAL DE LAS MIGRANTES MAYAS GUATEMALTECAS Y MEXICANAS.	255
Ana María Chávez Galindo y Antonio Landa Guevara	
	275
TURISMO Y MIGRACIÓN EN EL MUNDO MAYA	
Magalí Daltabuit Godás	
	289
CANCÚN Y LA RIVIERA MAYA: MIGRACIÓN Y TURISMO	
Ligia Aurora Sierra Sosa	
RELIGIÓN, DIÁSPORA Y MIGRACIÓN: LOS CH'OLES EN YUCATÁN, LOS MAMES EN ESTADOS UNIDOS	309
Enrique Javier Rodríguez Balam	
	327
LA MIGRACIÓN EN VOCES Y TIERRAS MAYAS: HISTORIAS HACIA LA HISTORIA	
Valentina Vapnarsky	
ETNOSISTEMAS E INMIGRACIÓN: DE LA COEXISTENCIA AL DIÁLOGO INTER-CULTURAL. UNA MIRADA DESDE Y SOBRE CATALUÑA	353
Joan Manuel Cabezas	

PRESENTACIÓN

Joan García Targa

Hablar de movimientos de población es referirse a uno de los procesos más habituales de la historia de las culturas, sean mesoamericanas, europeas, africanas u otras; pasadas, presentes o futuras. En este sentido, es un tema vigente que en el caso de los países latinoamericanos se hace palpable en los movimientos internos dentro del propio continente, y externos hacia el europeo y la Norteamérica anglosajona. La presencia de personas de procedencia geográfica, cultural, religiosa e ideológica diversa es uno de los rasgos que se asocian a la rutina diaria cuando caminamos por las calles de nuestras ciudades.

El continente europeo y España son ejemplo de ese mosaico cultural en el que confluye gente de origen geográfico, lenguajes y tradiciones muy diversas que buscan mejorar sus condiciones de vida en unos países que en teoría les ofrecen mejores condiciones que los suyos de origen. Sitges, a unos 40 kms al sur de Barcelona, es un reflejo de esa realidad actual, con un proceso de convivencia llevado a cabo de forma integradora desde hace muchos años, dando acogida a todos esos colectivos que han ido llegando e integrándose a la trama ciudadana local. Fue precisamente por esa normalidad cotidiana y por la experiencia demostrada desde hace años en temas organizativos y de gestión de congresos y encuentros de toda índole, que se propuso la realización de la VII Mesa Redonda de la Sociedad Española de Estudios Mayas en Sitges.

El proceso de organización del encuentro y de búsqueda de los apoyos institucionales y patrocinios para llevarlo a cabo fue complejo, alargándose dos años, hasta tener lugar entre los días 5 y 8 de noviembre de 2007. Para ello fue de vital importancia la implicación del Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, que tiene su sede en Mérida, Yucatán.

El Simposio *Díasporas, migraciones y exilios en el mundo maya* se planteó como objetivo analizar los procesos de movilidad poblacional en el área maya desde diferentes perspectivas y a lo largo del tiempo. En este sentido, las dieciséis ponencias presentadas se ordenaron en tres grupos en función de la temporalidad analizada.

Después de la conferencia inaugural, en la que se presentó un repaso sintético del hecho migratorio en la zona maya desde una perspectiva diacrónica, las primeras cinco ponencias analizaban diferentes vertientes del tema migratorio prehispánico desde los enfoques arqueológicos, epigráficos, lingüísticos, iconográficos y arquitectónicos. El período colonial estuvo representando por dos ponencias que abordaron los drásticos movimientos de población acontecidos con la llegada de los conquistadores españoles y la afectación directa de las crisis alimenticias sobre la población indígena del norte de Yucatán. El tercer grupo de ponencias abordó los procesos de cambio desde la independencia de México y Guatemala hasta la actualidad, analizando migraciones internas y externas (en este caso a los Estados Unidos), así como el impacto del turismo y las nuevas actividades productivas sobre la población indígena maya. Clausuró la Mesa una conferencia sobre el lenguaje como transmisor de valores culturales relacionados con los movimientos de población maya a lo largo del tiempo.

Dado que estas reuniones de la SEEM pretenden siempre vincular al mundo americano a investigadores que puedan ofrecer una perspectiva diferente a la mesoamericanista, a fin de enriquecer los análisis comparativos, en esta ocasión tuvo lugar una reflexión en voz alta sobre los planteamientos teóricos y la realidad práctica de los procesos migratorios europeos. Específicamente Cataluña sirvió para contrastar el análisis de la tradición maya, pasada, presente y futura.

Llegados a este punto, deseamos agradecer la implicación del Ayuntamiento de Sitges como institución que desde un primer momento apostó por esta iniciativa, cediendo espacios patrimoniales para los actos de inauguración y clausura, así como el personal técnico y la infraestructura para las sesiones de trabajo, además de asumir las visitas a la población y facilitar el buen desarrollo del simposio. Igualmente al Consorcio del Patrimonio de Sitges, el cual colaboró en los trabajos organizativos y en las visitas a los museos.

Reconocemos cumplidamente la colaboración del Consulado General de México en Barcelona, que aceptó con entusiasmo nuestra invitación para coadyuvar al encuentro, y se implicó en la búsqueda de recursos y la difu-

sión de la actividad en España y México. En el apartado de instituciones públicas y entidades culturales privadas cabe destacar también el patrocinio de la Diputación de Barcelona, concretamente el *Area d'Igualtat i Ciutadania. Servei de Polítiques de Diversitat i Ciutadanes*, así como de *l'Associació d'Amics* del Museu Barbier Mueller. Asimismo agradecemos el apoyo e interés de Victys Tech (telefonía Móvil Vodafone, Vilanova y la Geltrú), de la Inmobiliaria y constructora Fincas Montmar (Sant Pere de Ribes) y la empresa constructora Roca Gómez (Vilanova y la Geltrú).

Nuestra mayor gratitud a organizaciones y entidades que colaboraron activamente en el buen desarrollo de la actividad: Sitges Convention Bureau, Casa América Cataluña, Casa Torres, Societat Catalana d'Arqueologia, Caja de Ahorros de Navarra en su sede local, la Biblioteca Santiago Rusiñol y el Hotel El Xalet.

Un reconocimiento especial a Mónica Porta García, Isabel Eroles Soler, Nuria Gonzalvo y Blanca Geribert por su colaboración en trabajos de organización y gestión, así como por la grata visita guiada por Sitges durante el último día, y a Josefa Iglesia Ponce de León por su apoyo en la revisión de las últimas pruebas.

Finalmente a todos los ponentes, llegados de diferentes partes de España (Universidad Complutense de Madrid, Universitat de Barcelona, Universitat Rovira Virgili de Tarragona, Universidad de Valencia), Francia (Universidad de París y CNRS), y de diversas instituciones mexicanas: Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (todos tres de la Universidad Nacional Autónoma de México), la Universidad de Quintana Roo y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Peninsular.

TRES MILENIOS DE MOVILIDAD MAYA. A MODO DE PREÁMBULO

Mario Humberto Ruz
UNAM, México

A lo largo de los treinta siglos que los especialistas le atribuyen como cultura diferenciada, la maya ha sabido de continuos y complejos procesos de movilización, tan diversos en naturaleza, extensión y consecuencias como era de esperar de una constelación de cerca de treinta pueblos que componen ese universo cultural y congregan a cerca de ocho millones de individuos a lo largo de aproximadamente 400 mil km², divididos hoy entre cuatro países de origen (Belize, Guatemala, Honduras y México), a los cuales se suman ahora al menos dos más de destino: Canadá y los Estados Unidos.

Aunque transitar desde Alaska hasta las fronteras meridionales de Mesoamérica ha de haber sido largo y tortuoso, fue sin duda menos aciago que intentar cruzar ahora, en sentido inverso, los linderos que separan al Tercer Mundo del Primero. Desde el mítico estrecho de Anián hasta El Cerén ayer; desde las alturas agrestes de los Cuchumatanes hasta las planicies inundadas de Florida hoy. En el largo entreacto que separa ambos momentos, la cultura y el pensamiento maya han conocido otros exilios y migraciones, que incluyen lo que los peninsulares prehispánicos, dependiendo del número de individuos, denominaban las grandes y pequeñas “bajadas”, los desplazamientos forzosos de pueblos enteros en los tres siglos de dominio hispano, y las reubicaciones bajo los gobiernos independentistas decimonónicos.¹

¹ Tal extensión en tiempo, espacio y número hace obviamente imposible, en un texto que se pretende introductorio, algo más que esbozar el fenómeno, en especial en lo que corresponde al amplio periodo prehispánico que, advierto, es el tratado de manera más general en este apartado.

En todos y cada uno de esos momentos, bajo la tutela de sus dioses o al amparo de sus santos, los mayas han sido testigos, cuando no protagonistas, en el sucederse de oleadas humanas, civilizatorias y culturales que provocaron cambios de enorme magnitud en el territorio, comenzando por el entorno geofísico, ya que flora y fauna nativas supieron de la compañía de elementos vegetales y animales procedentes de otras latitudes y longitudes, en ocasiones con consecuencias desastrosas para los locales. Y a ello se sumaron modas, instrumentos, técnicas, gustos, apetencias comerciales... objetos e ideas que modificaron radicalmente los paisajes naturales y culturales.

DE GRANDES O PEQUEÑAS BAJADAS Y “ORDENAMIENTOS DE LA TIERRA”

Esa es, pues, historia de muy antigua data. Y aunque carecemos de un estudio que dé cuenta con precisión de la amplitud, causas y temporalidad del fenómeno, sabemos de procesos migratorios de gran envergadura en particular en los periodos Clásicos y Posclásico, que fueron lo suficientemente importantes para dejar huella en las fuentes escritas durante la Colonia, en las cuales se alude a los movimientos poblacionales subyacentes a la forja del poderío de los grupos quicheanos² o al papel que jugaron los putunes o chontales a fines del siglo x, cuando Itzáes, Xíues y Cocomes sojuzgaron a sus predecesores en Tabasco y la Península de Yucatán, como narran los *Papeles de Paxbolón Maldonado* y algunos *chilames*.

Redactado en chontal y trasuntado al español en 1567, el texto de Paxbolón, por ejemplo, da cuenta con relativo detalle de la “llegada”, real o pretendida, de los antepasados de este señor a tierras del actual suroeste campechano desde Cozumel, en un claro afán de reivindicación legitimador del señorío y tendiente a perpetuarse en él; estrategia política que a menudo no desdeñaba aludir a dioses y voluntades celestiales, como fue común no sólo en Mesoamérica sino en muchos otros ámbitos civilizatorios.

Si hemos de atenernos al carácter profético de los libros de Chilam Balam, la llegada de extranjeros —de la cual da cuenta clara la arqueología al menos desde el Clásico Temprano y que vendría a ser común a lo largo de todo el periodo Posclásico—, sin duda atraídos por el florecimiento económico

² Sobre ello ha tratado, con la acuciosidad que le caracteriza, Robert Carmack. Véase en particular su texto de 1979.

GENEALOGÍA DE LOS SEÑORES CHONTALES DE ITZAMKANAC-ACALAN [FRAGMENTO]³

Aquí en el pueblo de nombre Santa María Tixchel, en la jurisdicción y la tierra de la villa de San Francisco Campeche, en la provincia de Yucatán a diez días del mes de enero del año de 1567.

[...] Aquí en este pueblo sucedió que se demandó, que fueron preguntados los honorables ancianos, porque se quería oír y saber cómo comenzaron y vinieron sus antepasados, que hace mucho tiempo fueron reyes. Esto explicaron y dijeron aquellos honorables ancianos de nombre Alonso Chacbalam y Luis Tutzin. Comienza ahora aquí.

Al principio vino Auxual de Cozumel. Él vino y tomó tierra y gente aquí. Él vino a recoger el pueblo de Tanodzic con sus principales [...]. Y ellos tomaron aquí los pueblos [...].

Vino el tercer rey, de nombre Chanpel, un hijo de Pachimal, al cual ya nombré. Éste era rey cuando vino a tomar el pueblo Tatenam, situado atrás de Bolonlomat, que [ahora] es llamado Términos. Otros fueron a Dzabibkan, situado cerca de Boca Nueva, otros a Holtun que (ahora) es llamado Puerto Escondido.

En cuarto lugar vino un rey de nombre Paxua, un hijo de Chanpel, al cual ya nombré. Este rey hizo venir gente a Tixchel. Tres, cuatro años se quedaron allí.⁴ Comenzó porque mucha gente hizo la guerra (contra Tixchel), la gente de Champotón, Cactam [Xicalango], Apopomena y Acucyah, que ahora es llamado Tabasquillo. Ellos abandonaron Tixchel y se fueron a Tamactun Acalan. Allí estaba el pueblo de los cehache, Tayel, y allí estaban los de Ciuatapan en la confluencia de los ríos. Ésta era la región y la gente de Itztapan. Pero el rey Paxua tomó posesión de la tierra de los Cehache Mazatecat y de los Dzulob. Así él dominó la tierra que está en Acalan.

De quinto rey vino uno de nombre Pachimalahix, con Macvaabin, su hermano menor, un hijo de Paxua. Éste era rey cuando fue a Chactemal, que está situado atrás de Bakhahal. Cinco, seis años después de su llegada les impuso tributo.

Entonces vinieron los Dzulob y tomaron Balancal. Tzitzimit era el nombre de su capitán. Él le pidió a Pachimalahix que compartiera (con él) el tributo de los pueblos. Pero como el (Pachimalahix) no quiso dar nada, el comenzó a reunir a su gente y durante veinte días se hicieron la guerra. Entonces regresaron nuevamente y tomaron los pueblos de Tachakam. [...] El sexto rey fue uno de nombre Paxbolonacha, un hijo de Pachimalahix. Éste era rey cuando hizo venir a la gente acá a Itzamkanac. Allí estaban ellos cuando llegó el español capitán Marqués del Valle.

³ La versión chontal, la traducción literal pareada y la traslación al castellano hecha en el siglo XVII constan en Smailus, 1975: 24-36, en donde se basa este recuadro.

⁴ Se observa una diferencia radical entre los “60 u 80 años” de los traductores españoles del siglo XVI y el “3, 4 años” de Smailus, explicable acaso porque los primeros hayan considerado que los tres o cuatro “años” remitían más bien a katunes, períodos de 20 años cada uno de acuerdo al sistema maya.

del área, terminó por integrarse a la cosmología maya, sirviendo para explicar supuestas invasiones de toltecas y grupos nahuatizados, protagonistas de procesos migratorios que los textos yucatecos denominan “pequeñas” y “grandes bajadas”, dependiendo del número de individuos involucrados en ellos.⁵

Fuesen quienes fuesen los llegados, se trató de un fenómeno sin duda importante ya que perduraba en la memoria histórica maya incluso en los primeros siglos del dominio colonial, pero que no había conllevado cambios totales en tanto sus protagonistas participaban también de la tradición mesoamericana y compartían, por ende, muchos rasgos culturales con los pueblos mayances. Rasgos que, en ocasiones, los mayas desarrollarían hasta llevarlos a su máxima expresión en todo el continente americano, obteniendo por ello un lugar destacado a nivel universal, tal como se registró en lo que atañe a los conocimientos calendáricos y la escritura olmeca.

Pero en ocasiones las fuentes mayas escritas no sólo no aclaran las dudas acerca de las particularidades de dichos movimientos poblacionales, sino que incluso las acrecientan, en parte debido al notorio afán de todos y cada uno de los testimoniantes por afirmar primacías, y en parte a veces por la misma naturaleza críptica de los textos y su continuo recurrir a la metáfora o al hilvanar tiempos cíclicos con lineales, desde una perspectiva secuencial y sintáctica no siempre correspondiente con la nuestra, como se observa en los *chilames* de Chumayel, Maní y Tizimín cuando dan cuenta de las migraciones itzáes en el territorio peninsular, desde el “crecimiento” en Ppolé hasta la “dispersión” registrada en Tekit.

Así, el *Chilam Balam de Chumayel* nos ofrece las fechas katónicas precisas en que se descubrieron, conquistaron, poblaron y abandonaron Chichén, Chakán Putún, Itzmal o Mayapán, y se detiene en recordar acciones bélicas particulares, a manera de las ocurridas en Ti-maax (“allí se magullaron a golpes unos a otros los guerreros”), Buczotz (“vistieron los cabellos de sus cabezas”) y Dzidzantún (“allí comenzaron a conquistar tierras”), e incluso se vale de metáforas para evocar interacciones lingüísticas entre mayas de viejo cuño e itzáes, como, según registra, ocurrió en Maní (“olvidaron su lengua”, “allí hicieron oculto su lenguaje”), T'cooh (“allí compraron conocimiento”), Munaa (“allí se hizo tierno su lenguaje y se hizo suave su saber”) o Holtún, donde “se igualó su hablar”.⁶

⁵ Véase Lacadena y Ciudad Ruiz en este mismo volumen.

⁶ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, “Libro de los linajes”, 2001: 41-48.

6 Ahau [435-55]	“Sucedió que descubrieron Chichén Itzá”
13 Ahau [495-514]	“Se ordenaron las esteras y se ocupó Chichén”
8 Ahau [672-692]	“Fue abandonada Chichén Itzá... y se establecieron en Chakán Putún
4 Ahau [711-731]	“Fue conquistada por ellos la tierra de Chakán Putún”
8 Ahau [928-948]	“Fue abandonado Chakán Putún... fueron los itzáes a vivir bajo los árboles, bajo la ceniza, bajo su miseria”
8 Ahau [1185-1204]	“Fueron dispersados los itzáes de sus casas por segunda vez ... por sus alborotos con los Itzmal”
4 Ahau [1224-1244]	“Fue conquistada la tierra de Mayapán, la amurallada, por los itzáes”
8 Ahau [1441-1461]	“Fue derrumbada Mayapán, la amurallada”
11 Ahau [1539-1559]	“Llegaron los ‘hombres de Dios’, del Oriente, los que trajeron el dolor”

TABLA 1. Libro de la serie de los Katunes, *Chilam Balam de Chumayel*, 2001: 143-146

La narración se permite afirmar lazos parentales antiguos al apuntar, por ejemplo, que los itzaes arribaron a Dzeuc y Pisilbá, “pueblos de parientes”, o a Dzemul, “a donde habían llegado sus abuelos”, pero pierde aplomo cuando de reivindicar la etnogénesis del mítico asentamiento de Chichén se trata. Así, registra:

Estaban en Chichén los itzáes....

¿Vinieron o estaban?

¿Llegaron o estaban? —dicen gritando—

¡Oculto es, oculto es! ¡Lo saben las almas de los muertos!⁷

Con datos de naturaleza tan dispar, cuando no críptica, no extraña que los especialistas sigan sin ponerse de acuerdo incluso en cuestiones tan trascendentes como la direccionalidad de los flujos migratorios. Aun hoy se debate, por ejemplo, si los huastecos son producto de una emigración procedente del sur o testimonio vivo de una localización originalmente nortea que se desplazó hacia tierras meridionales. Y sus parientes lingüísticos más próximos, los chicomuceltecos o cabiles de Chiapas, se extinguieron el siglo pasado sin

⁷ *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, “Libro del principio de los itzáes”, *op. cit.*: 111ss.

que pudiesen precisarse los movimientos que los separaron. Asimismo, a la hipótesis original que hablaba de una migración de gente de Tula a mediados del siglo x, vino a contraponerse otra que postula un movimiento en sentido inverso: habría sido una facción de mayas toltecas la que, tras ser derrotada por los chontales, itzáes, se vio precisada a huir hacia los altiplanos centrales de México, donde fundaría Tula (Rivera, 2000: 133). Actualmente, no faltan estudiosos que pongan en duda la presencia tolteca en el área.

Sea como fuere, objetos, técnicas bélicas, agrícolas⁸ y constructivas, al igual que la iconografía, son testimonio de la irrupción continua de nuevos elementos culturales llegados desde el Golfo, los altiplanos centrales y —es de suponer— del área chibchana. Así como Teotihuacan dejó una clara impronta en Kaminal Jujú (y a través de ella en Tikal), ciertos sitios del norte peninsular —Oxkintok, Aké y Acancheh—, muestran a la vez, durante el Clásico Medio, influencias del Petén como la moldura de repisa o de delantal y teotihuacanas como el talud tablero.⁹ Y podemos hacernos una idea de la variedad y magnitud de influencias detectables si agregamos a lo anterior que las modas (en particular arquitectónicas y cerámicas) aportadas a la Península por los movimientos poblacionales, han animado a ciertos autores a postular la coexistencia de dos “tradiciones o esferas culturales” en la parte más septentrional.¹⁰ En el campo de la cerámica se distinguirían, así, una tradición “oriental”, que empleaba formas y decoraciones semejantes a las empleadas en El Petén, mientras que la occidental estaría más próxima a las utilizadas en la costa del Golfo.¹¹

El arribo al norte de la Península —a finales del siglo x— de grupos procedentes de otras regiones (en particular los putunes o chontales, que con el paso de los años constituirían poderosas entidades sociopolíticas: Chichén Itzá, Uxmal y Mayapán) que sojuzgaron a los grupos mayas previamente allí asentados, explicaría, al menos en parte, los cambios en las actividades y actitudes

⁸ Por ejemplo la nivelación de terrenos con terrazas y el uso de camellones o campos levantados donde se sembraba de manera parecida a las chinampas empleadas en el centro de México y otras partes de Mesoamérica, como se ha reportado para el sur de Campeche y Quintana Roo, Belice y El Petén guatemalteco.

⁹ Véase Varela, Quintal y Morales en este mismo volumen.

¹⁰ Una, la del “este”, correspondería al oriente de Yucatán y el norte de Quintana Roo, y habría tenido como principal asentamiento a la ciudad de Cobá, mientras que la otra, la del “oeste” se situaría en el norte de Campeche y el occidente y norte de Yucatán, siendo Uxmal y Kabah las ciudades más representativas (Benavides, 2000).

¹¹ Terminaría creando una tradición propia, la llamada Pizarra Puuc.

bélicas que caracterizaron a la zona en el horizonte Posclásico. A la lanza usada desde antiguo se suman el *átlatl* o lanzadardos, el arco y la flecha; las técnicas de combate cuerpo a cuerpo se substituyen por la emboscada o el enfrentamiento, en campo abierto, de ejércitos más bien profesionales, engrosados a veces por mercenarios, como los Cupules, que terminarán asentándose en el área del actual Calkiní (Rivera, *op. cit.*: 150ss).

Al mismo tiempo que los lomos del río Usumacinta y aquellos de sus afluentes veían pasar hombres, objetos e ideas de origen chontal, quiché, cholacandón, pochutla, topiltepeque, mam, yucateco y quejache, en la porción peninsular se registra la presencia de nuevos elementos culturales, a menudo resultantes de una síntesis entre lo maya y lo nahua, dada la relación de los recién llegados con las culturas del Golfo y los Altiplanos centrales.

A lo largo del Posclásico Chichén Itzá, apenas un ejemplo, verá aliarse arcos falsos y mascarones de Chac con techumbres planas y columnas serpentiformes; esculturas en bulto surgen a la par de las hechas en relieve —a la usanza antigua—; la representación de personajes aislados (tan propia del Clásico) cede algunos campos a escenas de corte más bien narrativo. Y al mismo tiempo que se construyen amplios espacios cubiertos con techos sostenidos con columnas o pilares (como el “Mercado”), se siguen edificando los estrechos y oscuros cuartos tradicionales (Rivera, *op. cit.*: 145ss). También en lo religioso se aprecian cambios: surgen o se refuerzan cultos a dioses aportados desde el centro de México, en particular Quetzalcóatl, rebautizado con el nombre maya de Kukulcán; los nuevos señores fundamentan su poder ya no tanto en su ascendencia divina sino en su fortaleza militar y en su capacidad económica (*Ibid.*).¹²

Hasta qué punto tales amalgamas, refuncionalizaciones y nuevas creaciones obedecen a verdaderos movimientos migratorios o supuestos afanes imperialistas, y cuántos resultaron más bien del intenso tráfico comercial que a lomo de tamemes o en vientre de cayucos caracterizó al mundo mesoamericano, es punto todavía por dilucidar, pero a nadie escapa que al tiempo que dejan improntas en lo tangible, las modas irrumpen en el espacio de lo ideológico y lo sacro e incluso en la validación del poder político, pues, como arqueólogos y epigrafistas documentan cada vez con mayor profusión, los líderes no titubeaban

¹² De todo eso, con mucha mayor autoridad que la mía, tratan los textos del primer bloque de este volumen. Remito a ellos al lector.

en deconstruir y reificar mitos, e incluso crear otros, invocando supuestos viajes para legitimar su poder. O rediseñaban a su conveniencia líneas de filiación para remontar sus orígenes hasta los más célebres fundadores de linajes de procedencia extranjera, como lo seguían estilando hasta la llegada de los españoles, según atestiguó fray Diego de Landa.

Motivo de orgullo plasmado en lengua y memoria, en tanto era tradición que a quienes pretendiesen ocupar un cargo se les examinara para comprobar si manejaban con suficiencia el lenguaje de Zuyúa, del mismo modo en que, según asienta el *Chilam Balam de Chumayel*, “el Preguntador”, Kaat Naat, los interrogaba sobre la historia de sus antepasados, “si saben cómo antiguamente vinieron sus linajes y señores; el orden en que vienen sus príncipes y sus reyes, y si ellos son de casta de príncipes o de reyes, y que lo comprueben” (*op. cit.*: 71-72).

EL TRASIEGO COLONIAL

Si bien la llegada de extranjeros formó desde tempranas épocas parte de la cotidianidad maya, esos procesos migratorios no habían conllevado cambios totales pues sus protagonistas participaban también de la tradición mesoamericana y compartían, por ende, muchos rasgos culturales con los pueblos mayances. Algo muy distinto representó en cambio el arribo de los invasores ultramarinos, poseedores de una tradición cultural muy diversa, cuya aparición fue interpretada por los textos yucatecos nada menos que como un cataclismo de proporciones cósmicas, que hizo escribir al profeta del *Chilam Balam de Chumayel*: “Esta es la cara del Katún del Trece Ahau: se quebrará el rostro del Sol. Caerá rompiéndose sobre los dioses de ahora” (*ChBCh*, El Trece Ahau Katún: 105).

La instalación de ese “tristísimo” periodo, según lo calificó el mismo *Chilam*,¹³ conllevó cambios tan brutales como la forma misma de señalar y concebir el tiempo, pues hubo que borrar para siempre la antigua memoria de las cosas: “Se terminó de llevar el *katún*; a saber, se terminó de poner en pie la piedra pública, que por cada veinte tunes [años] que venían se ponía en pie [...] antes de que llegaran los señores extranjeros, los españoles, aquí a

¹³ Tiempo en que serían recogidas las mariposas; aquél del estrecho don de vida y mísero jugo, el de beber granizo y comer hojas de chaya; el de la infinita amargura (*ChBCh*, Libro de los antiguos dioses: 90ss).

la comarca. Desde que vinieron los españoles fue que no se hizo nunca más” (*Crónica de Chac-Xulub-Chen*, 1963: 176-177). Y a la par del tiempo, cambió el espacio, pues ni siquiera hubo que esperar la sujeción militar de todo el mundo maya para que la Corona española y la Iglesia idearan un complejo plan de reorganización administrativa tendiente a reubicar espacialmente a los indios, a través de dos modalidades: la congregación y la reducción a poblado. La primera consistía en reunir en núcleos mayores a los asentamientos pequeños, mientras que la segunda obligaba a aquellos que vivían dispersos en selvas y montañas a habitar en conglomerados urbanos,¹⁴ trazados de acuerdo a los patrones renacentistas en boga.

La medida se pretendió justificar de diversas maneras, pero su finalidad era la misma: variar el patrón de asentamiento disperso o semidisperso que se estilaba en buena parte del área maya al momento de la conquista, en consonancia con el sistema de cultivo de milpa itinerante y las modalidades sociopolíticas propias del Posclásico. Un patrón que dificultaba las tareas de adoctrinamiento, introducción de nuevas normas sociales y acopio de tributos, todas ellas imprescindibles para sustentar las actividades de cambio ideológico y explotación económica.

No puedo detenerme en detalles acerca de lo compleja que resultó la tarea y la movilización masiva que implicó, pero podemos hacernos una idea si recordamos que según los cálculos del acucioso historiador Van Oss, del total de fundaciones que tuvieron lugar a lo largo del período colonial en Guatemala, cerca de dos tercios ocurrieron antes de 1600 (Van Oss, 1986: 15ss).¹⁵ Los

¹⁴ Véanse, sobre este tema, los trabajos de Markman (1975: 165-19; 1977: 113-127) y O’Flaherty (1984: 49-54, 58-62). No deja de ser curioso el que Solano asegure que dichas reducciones fueron posibles gracias a un “ofrecimiento del europeo al indígena”, fundamentado “básicamente en la distribución de las tierras...” (1977: 89). Parece haberse olvidado al historiador hispano el hecho elemental de que las tierras eran de los indios mucho antes de llegar los españoles.

¹⁵ En Chiapas, por ejemplo, a tan sólo cuatro años de haber llegado, los frailes dominicos colaboraron en la tarea con el juez Hidalgo, juntando cinco pueblos en Ixtapa, tres en Chamula y cuatro en Tecpatán, y sus correligionarios de la capital de la Audiencia hicieron lo propio en la sierra de Sacapulas, donde fundieron más de 12 pueblecillos en Mecak y más de tres en Cosol; en el Quiché reunieron cinco asentamientos en el actual Santa Cruz... Y otro tanto se registró en Chichicastenango, Nihaiib, Xoyabaj, Jocopilas, Jocotenango y muchos pueblos más que hasta hoy perduran (Ximénez, 1975: 515-518). Poco hay sin embargo en la documentación colonial que permita avalar la afirmación de Solano de que en el área de la Audiencia de Guatemala

métodos empleados para lograrlo fueron varios, desde la persuasión hasta la violencia, pues en caso de renuencia de los nativos se practicaban la quema de caseríos, el arrasamiento de campos de cultivo y medidas coercitivas diversas que, según denunció ante el rey en 1581 el Cabildo hispano de Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas, Chiapas), incluían el dejar sin sacramentos a los pueblos que se oponían al cambio, y otros bastante más materiales como tender cercos nocturnos a los indígenas para obligarlos a mudarse,¹⁶ pues se resistían a abandonar los pueblos donde habían nacido (Ximénez, *loc. cit.*) y donde reposaban sus muertos.

Y lo mismo ocurría en Chiapas, cuyo obispo fray Tomás Casillas se quejó en 1553 de que, aprovechando cualquier pretexto, sus feligreses desamparaban los nuevos poblados y regresaban a las montañas o se internaban en la selva, donde la codicia de los españoles o los ataques de otros indios aún insumisos no pudieran alcanzarlos. Idéntica queja repetiría en 1577 su sucesor Pedro de Feria, quien menciona que desde dos o tres años antes, los indios habían comenzado "... a deshacer las dichas congregaciones y a volverse a sus sitios antiguos, en partes y lugares remotos y de caminos ásperos, y donde no pueden ser visitados ni doctrinados".¹⁷ Y donde, cabría agregar, resultaba más difícil la llegada de los recaudadores de tributos, los encomenderos que exigían servicios gratuitos e, incluso, el contagio de enfermedades que gracias al nuevo patrón de asentamiento adquirirían con facilidad rango de epidemias, causando brutales estragos entre los indios que vivían, como se decía en la época, "bajo campana". El hecho no escapaba a la percepción de los propios civiles hispanos, quienes el 28 de noviembre de 1591 escribieron a la Corona que la disminución de habitantes de la alcaldía de Chiapa se debía en buena medida a la política de "congregación a poblado", pues al reubicarse continuamente ("muchos pueblos tres y cuatro veces") en lugares y climas diferentes a los que estaban acostumbrados, los indios quedaban indefensos ante enfermedades a las que no podían resistir (*apud* Ruz, 1989: 6, 41).

las reducciones se hayan llevado a cabo "con una docilidad y una aquiescencia del indígena verdaderamente notables" (*op. cit.*: 10).

¹⁶ Archivo General de Indias, Audiencia de Guatemala 10. "Carta del Cabildo de Ciudad Real de Chiapa al rey". 30-XII- 1581.

¹⁷ Agregaba el dominico que, una vez mudados, los nativos "no sienten la falta de ministros y de doctrina, ni de sacramentos, y aun los demás pueblos del obispado, a imitación de ellos, tratan de hacer otro tanto y están muy alterados..." (*Ibid.*).

Y mientras unos optaban por la huida, otros intentaban obtener de las autoridades permisos para ser reubicados lejos de sus explotadores,¹⁸ y algunos más, como los de Rabinal, ni siquiera esperaron la gracia real, si no que abandonaron el nuevo asentamiento tras prenderle fuego (Van Oss, *op. cit.*: 17). Según Zamora Acosta, hacia 1600 la mayor parte de los nativos de Guatemala, pese a las continuas fundaciones, seguía viviendo alrededor de los centros cívico-ceremoniales prehispánicos (1985: 163).

No parece haber sido muy distinta la situación en Yucatán, donde las áreas rurales aisladas funcionaron como verdaderas zonas de refugio para los mayas que buscaban huir de las condiciones opresivas derivadas de las congregaciones (Porro, 1977: 73ss; Bracamonte, 2001), o de las hambrunas y las epidemias. No es por tanto extraño que las congregaciones llevadas a cabo en la Península entre 1547 y 1560 tuvieran que realizarse de nuevo a principios del siglo xvii, pese a las quejas de los encomenderos, empeñados en mantener sus privilegios, que gravitaban sobre la persistencia de un mundo indígena cuya economía fue radicalmente desestructurada por la política de congregaciones y el nuevo esquema de tributación (Pérez Herrero, 1986: 169, 180-182).

Con el correr del tiempo los movimientos poblacionales hacia las áreas alejadas del dominio hispano se volvieron asunto cotidiano. Así, fueron surgiendo poblados en las selvas altas del sur de la Península (Campeche y Quintana Roo), en las zonas montañosas vecinas a los ríos Palizada y Usumacinta, en las selvas chiapanecas y en el Petén hoy guatemalteco. En esas regiones los fugados crearon distintas formas de organización social, amalgamando patrones mayas y españoles, y practicaron una religión que se nutría también de elementos indígenas y católicos. A los que buscaban alejarse del tributo y del detestado sistema de repartimiento se sumaron los que pretendían escapar de las epidemias que azotaron a los poblados del norte peninsular en el siglo xvii. Tan sólo hacia 1660 se reportaron más de 20 mil mayas fugados a “Las Montañas”, que era como se conocía a esta región de las selvas del sur campechano. Antes de acabar esa década varios pueblos indios ribereños al Usumacinta, después de

¹⁸ Tal ocurrió en Ciudad Real, con el consiguiente enojo de los encomenderos, quienes llegaron a encarcelar a los indios que promovían tales cambios (Reyes, 1962: 32-34) o siguieron procesos legales contra otros, como los de Zinacantan, que aducían la ayuda prestada a los españoles durante la Conquista, buscando el apoyo de la Corona para librarse del odioso servicio personal (Ruz, 1989a: 339-364).

rebelarse, se sumaron a los mayas peninsulares con idéntico objetivo: librarse de la explotación hispana.¹⁹

Caso particular fue el de los mayas asentados en territorio tabasqueño, cuyas características geográficas parecen haber hecho imposible la congregación: allí no había más tierras habitables que las paralelas a las vegas de los ríos. Eso no fue, ciertamente, impedimento para explotarlos ni para que reaccionaran como tantos otros. En 1541 los chontales de Xicalanco declararon cómo, ante la imposibilidad de reunir todo lo que exigían los castellanos (incluyendo una doncella hermosa), el cacique animó a su pueblo a huir a la selva mientras él esperaba a los cobradores: se “suicidó” antes de que llegaran (Ruz, 1994: 66).²⁰ Y ese mismo año, a lo largo de un juicio que se realizó contra Alonso López, cuñado de Montejó y su representante en Tabasco, donde salieron a relucir numerosos abusos cometidos contra los habitantes de la provincia —que llegaron hasta el extremo de hacer aperrear vivos a varios indígenas— se enumeran las “sacas” de indios de sus pueblos de origen, para trasladarlos a otros, encomendados en Montejó y sus familiares, con lo cual el adelantado y sus parientes lograban acrecentar sus tributos.

En la alcaldía de Tabasco no fueron, sin embargo, las demandas españolas las principales causas de movilización indígena; aquí fueron otros europeos los causantes: los piratas ingleses y holandeses que, a fuerza de ataques continuos desde Laguna de Términos, donde habían sentado sus reales, mantenían en jaque a los pobladores de la zona de ríos y pantanos.²¹ Esta zozobra continua motivó el que pueblos enteros se trasladaran a las regiones montañosas, colindantes con Chiapas. A finales del siglo xvii la Chontalpa lucía despoblada, mientras la Sierra concentraba los capitales, las autoridades y los habitantes.

Esa misma zona fronteriza (límite entre las Audiencias de México y Guatemala) supo de un fenómeno que, curiosamente, vendría a repetirse en pleno

¹⁹ Se trataba de los pueblos de Santa Ana, San Antonio, Tamulté Popane, Tenosique, Petenecté y Canizán. Véase al respecto el estudio de Jiménez Abollado, 2005.

²⁰ Aunque nadie pudo comprobar que realmente no hubiese sido asesinado por los airados cobradores.

²¹ Dos ejemplos: hacia 1677, “con el terror y espanto” del ataque sufrido por algunos asentamientos de La Chontalpa, los pobladores de Tabasquillo y los dos Tamultés, el de la Barranca y el de la Sabana, huyeron hacia los montes; fue necesario otorgarles tierras más adentro para convencerlos de congregarse de nuevo (Ruz, 1994). Once años más tarde los piratas atacaron el poblado de Usumacinta, e hicieron gran número de prisioneros, que por fortuna pudieron ser rescatados (Eugenio, 1971: 87)

siglo xx y continúa hasta nuestros días: el trasiego de chiapanecos. Éste se vio alentado por 1) la brutal caída demográfica de los indios en Tabasco (cerca de un 90% en los primeros 19 años del dominio español, a decir de Cabrera, 1992: 58),²² 2) la importancia que adquirió el cultivo del cacao y 3) el alto precio que siempre tuvieron los esclavos negros, factores que provocaron que todo el trabajo requerido por hacendados y estancieros no pudiera ser cubierto por los nativos. Por ello desde tiempos tempranos se contrató a mestizos, pardos e incluso españoles pobres. Sin embargo, como tampoco éstos eran suficientes, fue común recurrir a la mano de obra indígena chiapaneca, en franca recuperación a partir de mediados del siglo xviii. Ésta —a más de colonizar territorios hasta entonces poco poblados—²³ periódica y continuamente se desplazaba a las haciendas tabasqueñas para obtener dinero o cacao con qué cubrir las cargas tributarias, los pagos que exigían los eclesiásticos y, sobre todo, las exorbitantes deudas que contraían por los repartimientos forzosos, que alcanzaban niveles desmesurados en la alcaldía vecina (Viqueira, 1997).

Las oleadas de chiapanecos se incrementaban en épocas de epidemias, plagas, sequías o en periodos turbulentos, como se registró en particular durante la revuelta tzeltal y tzotzil de 1712, cuando numerosos indios de Yajalón, Tila, Petalcingo y Amatlán, se refugiaron en Tabasco. Dos décadas después se sumaban a ellos los de Moyos, Huitiupán y hasta el lejano Chiapa de Indios, en proporciones tales que las autoridades de esa alcaldía pidieron a los funcionarios tabasqueños procurasen su retorno o los competiesen al menos a seguir pagando sus tributos en Chiapas (Ruz, 1994: 198-202).²⁴

²² Este autor, especialista en la demografía de Tabasco, calcula un descenso en el número de tributarios de más de 30 000 a aproximadamente 3 844 entre 1530 y 1549 (a un ritmo promedio de un 4.6% anual). Tres décadas después, disminuyendo a una tasa anual del 1.2%, apenas se contabilizaron en Tabasco 2 436 indios. “En 19 años, pues, se redujo la población indígena de la provincia... un 87.2%, y en los 30 años siguientes un 36.7%” de los restantes (Cabrera, 1992: 58).

²³ Bien relativamente cercanas, como las zonas de Bochil y Solistahuacán, bien más retiradas e inhóspitas, como el Valle del Tulijá (vg. Bulujib) o la Selva Lacandona. Sobre Bulujib, véase el texto de Breton (1988).

²⁴ Y a más de los lazos laborales, los indios de uno y otro lado de la frontera —en particular de la Sierra, pero también en la región de Los Ríos— mantenían estrechos vínculos comerciales, de parentesco (bodas, compadrazgos) e incluso religiosos. Hay evidencias documentales de que las contribuciones al culto del famoso Cristo de Tila eran de tal magnitud que los tabasqueños exigían se les aceptase como cofrades (Ruz, 1994).

Si tal ocurría en áreas densamente pobladas como el occidente guatemalteco o de acceso relativamente sencillo como el centro y norte de Yucatán o las vegas de los ríos de Tabasco, fácil es imaginar las dificultades por controlar a las poblaciones situadas en las fronteras de la colonización, tal como lo demuestra el caso de Tipú, hoy Belice, cuyos habitantes —sublevados en 1638—, no pudieron considerarse “reducidos” sino hasta 1707, cuando se les trasladó a las orillas del lago Peten Itzá, a 100 kilómetros de su asentamiento original (Jones *et al.*, 1986: 41-43),²⁵ o los trágicos casos de los ch’ol lacandones y los choltís del Manché, que pagaron con la extinción su renuencia a vivir conforme al modelo español. Los últimos representantes de los lacandones fueron violentamente extraídos de la selva y obligados a asentarse en la costa de Guatemala y ciertos poblados chiapanecos donde acabaron sus días a principios del siglo XVIII.²⁶

Por esa misma época los manchés, cazados por flecheros y arcabuceros, fueron encadenados e iniciaron un penoso exilio desde sus selvas hasta los agrestes paisajes de un nuevo asentamiento que se denominó Santa Cruz, donde sirvieron como peones de una hacienda de los frailes dominicos antes de que los diezmaran las epidemias. El año de 1706 el cura de Cahbón emprendió la última acción eclesiástica tendiente a cristianizar a los manchés: 41 de ellos, entre hombres y mujeres, chicos y grandes, fueron sacados de sus asentamientos originales e iniciaron su peregrinar: de San Pedro Carchá a Cobán, de allí a Rabinal y luego a Santa Cruz de El Chol, donde, narra el propio cronista dominico, se mantenían gracias a la caridad pública al mismo tiempo que “blasfemaban de Dios y de su santa ley por haberlos sacado de sus tierras donde tenían todo lo que habían menester... y con aqueste mal trato se fueron acabando, de modo que al cabo de cuatro años ya no habían quedado de ellos más que unos cuatro.” Por las mismas épocas en que el provincial dominico recibía una comunicación del rey agradeciendo lo que había hecho para reducir a los infieles, uno de esos supervivientes, desesperado, ahorcó a su hijo “porque le pidió de comer” (Ximénez, 1971, VI: 220).

²⁵ Acerca del papel jugado por Tipú como centro receptor de indígenas que huían de la explotación española, véase Jones, 1983.

²⁶ Pese a la general confusión, los ahora así nombrados son descendientes de yucatecos de San José de Gracia que, huyendo de la dominación hispana, se internaron en la selva y ocuparon el área donde antes vivían los lacandones.

El incremento de estancias ganaderas en Yucatán, plantaciones azucareras en el centro y oriente de Chiapas, obrajes añileros en El Salvador, fincas cacaoteras en Tabasco, cortaderos de palo de tinte en Belice y Campeche, contribuyeron en el siglo XVIII a ampliar los horizontes de movilidad; trasiego continuo de mayas en uno u otros sentidos buscando formas menos oprobiosas de vida que las que por entonces caracterizaban a sus comunidades, presas fáciles de las ambiciones de encomenderos, repartidores, funcionarios civiles y eclesiásticos, por no hablar de todo lo que significaban las continuas y obligadas tareas comunales y las exacciones que estilaban las propias autoridades indígenas. Huir se volvió a menudo sinónimo de supervivencia, aun cuando hubiera que renunciar a antiguos esquemas identitarios y culturales, a añejos valores simbólicos y espaciales.

Sea como fuere, y con independencia de qué tan intensos y violentos hayan sido los procesos de movilidad propiciados por el régimen colonial, a nadie escapa que a pesar de que buena parte de los mayas se vio finalmente obligada a aceptar vivir en pueblos que se trazaron según modelos occidentales, la aceptación fue en buena medida superficial, pues hasta hoy día múltiples poblados “de las tierras altas de Chiapas y del occidente de Guatemala, dentro de los límites de la ciudad, tienen extensiones más grandes de maíz a lo largo de las calles que casas residenciales” (Markman, 1977: 117) y muchos de ellos constituyen ejemplos de lo que se ha llamado “pueblos vacantes”, es decir, lugares de residencia temporal a donde los mayas acuden sólo cuando ocupan un cargo, en días de mercado o fiesta; el resto del tiempo siguen viviendo junto a sus milpas, tal y como hacían en la época prehispánica.

EXILIOS HUMANOS

Hubo mayas, empero, que no tuvieron oportunidad de elegir entre volver a sus montes o “vivir en policía” a la usanza hispana. Su historia conjunta no ha sido contada y acaso jamás podrá serlo, porque se la llevaron consigo y ni siquiera sabemos bien a dónde. Me refiero a los centenares, acaso miles, condenados al exilio en condiciones de esclavitud, sobre los cuales apenas figuran hilos desmadejados en algunos documentos.

Entre los más antiguos consta un detallado reporte de los abusos cometidos por el adelantado Francisco de Montejo y sus familiares y protegidos, enviado a España hacia 1540 por Hernando Sánchez de Castilla. Entre otros numerosos

cargos se acusa allí a Montejo de tráfico de esclavos. Otros documentos avalan que don Francisco se valía de este comercio para entonces ilegal, a fin de tener con que retribuir, al menos en parte, las enormes cantidades de dinero, víveres y hasta barcos que le prestaba el comerciante Juan de Lerma para financiar la conquista de Yucatán (Ruz, 1991: 45-48), pero un punto novedoso es que Sánchez de Castilla acote: “Y en esta gobernación de Tabasco y en Yucatán hizo más de 30 mil esclavos, y toda la mayor parte de estos esclavos fue de Tabasco”,²⁷ presuntamente con destino a las Antillas. No es de extrañar si recordamos que desde 1534 los oficiales reales de Cuba habían informado al rey sobre la venta en la isla de esclavos indios traídos desde Nueva España, apuntando que “cada día llegan de la conquista de Montejo [Yucatán], indios e indias” para ser vendidos.²⁸

Años más tarde, en una serie de feroces “Memoriales” en contra de las pretensiones de la hija de Montejo por recuperar lo que perdió su padre, se apuntaba:

...Lo que hizo la primera vez que entró a Yucatán fue matar gran cantidad de indios y cautivar y hacer esclavos en gran número de ellos, los cuales se sacaron en cantidad de navíos, herrados por su autoridad por tales esclavos, que fueron más cantidad de 50 mil ánimas, de cuya causa aquellas provincias quedaron muy despobladas y los indios muy amedrentados y maltratados. Y los esclavos que hicieron los llevaron a Honduras, a las minas, y a las Islas y a México y a otras partes a vender, de adonde hubieron gran aprovechamiento y con que se sustentaban el adelantado y su gente, y andaban ricos.²⁹

Varios ni siquiera llegaron a vivir como esclavos. En la “Tercera probanza” hecha levantar por el propio Montejo en Salamanca de Campeche el 20 de mayo de 1533, con la que buscaba obtener ciertas prebendas reales, uno de los testigos declaró haber presenciado, durante el naufragio de la nave que llevaba a Alonso de Ávila de Quintana Roo a Tabasco, cómo se ahogaron los indios tomados como esclavos por la gente de Ávila. Poco tiempo e interés mostraron los españoles en rescatar a los desventurados mayas, ocupados en

²⁷ AGI, Audiencia de México 359, R. 1, N. 1/1-32.

²⁸ Colección Muñoz, t. I, 80, f. 15v, “Carta de los oficiales reales...”, 1534.

²⁹ Otro memorial nos habla de la salida de ocho navíos cargados de esclavos, mujeres y hombres (AGI, AG 965, “Varios memoriales...”, ff. 1, 7v-8).

salvarse ellos mismos y a sus caballos, que se cotizaban por entonces bastante más alto que un miserable indio americano (Ruz, 1991, *ibid.*).

De Tabasco salieron indios traídos de distintos pueblos de la alcaldía e incluso de Chiapa, Tehuantepec y otros lugares, obligados a ayudar en el transporte de armas, bastimentos, caballos y soldados para la conquista de Yucatán. Algunos eran forzados a continuar a Campeche, a veces con cadenas y atándolos por las noches para evitar las fugas, según declararon tanto los indígenas como sus encomenderos. No pocos fueron vendidos tras llegar a su destino,³⁰ incluyendo mujeres arrancadas a los pueblos de Tamulté, Usumacinta, Ulapa, Tavasco, Tanochel (Tenosique) y Oquiltzapotlán, que eran forzadas a acompañar a los soldados hispanos en su travesía.³¹ Solaz para los guerreros antes de la batalla.

Pese a todo su dramatismo, el fenómeno de la esclavitud registrado en la Península y Tabasco palidece cuando se compara con la brutalidad que hubieron de sufrir los mayas huastecos a manos de Nuño de Guzmán, bajo cuyo desempeño como oidor de la Primera Audiencia de México miles de habitantes de la región, con independencia de su filiación étnica, su edad, sexo, calidad de indio rebelde o “venido de paz” e incluso su conversión al cristianismo, fueron capturados y vendidos como esclavos a las Antillas. Historia que no por ser hartamente conocida (gracias a las denuncias de sus contemporáneos) pierde un ápice de su brutalidad.

Los mayas de Guatemala tampoco escaparon al exilio obligado, pero su suerte fue incluso peor. Obligados a acompañar al conquistador Pedro de Alvarado en su necio intento por conquistar la Mar del Sur, a principios de 1533 en el puerto de Fonseca fueron embarcados más de cuatro mil indios en buena medida reclutados a la fuerza. El 23 de enero de 1534 el puerto nicaragüense de La Posesión vio zarpar a la armada construida por los indios bajo las órdenes del Tonatiuh, para iniciar una empresa que terminó en un total desastre. Justo un año más tarde, el primero de enero de 1535, Alvarado se veía obligado a transar con Diego de Almagro, que se le había adelantado en la conquista de la

³⁰ Es probable que Cuba fuese también el destino final de varios de los tamemes tabasqueños. En 1537 el Virrey Mendoza envió a Tabasco al licenciado Tercero a “entender en lo de los esclavos” (Colecc. Muñoz, t. II, 1ª serie, p. 189, “Carta de don Antonio de Mendoza...”, 10 de diciembre de 1537).

³¹ En el juicio de residencia contra Alonso López arriba mencionado figuran también traslados forzados de mujeres indígenas desde diversos pueblos, para entretener a López y sus compinches, a quienes incluso las ofrecía a cambio de cierto pago o diversos favores (Ruz *et al.*, 2001).

región quiteña, y a renunciar a su capitulación cediendo los derechos a Pizarro. Volvió a Guatemala con los navíos bastante aligerados: la inmensa mayoría de los indios murieron de frío y hambre en los Andes.³²

No debe creerse que los conquistadores fueron los únicos en condenar mayas al exilio. Cuando en 1733 el alcalde mayor de Tabasco, López Marchán, fue apresado por una fragata inglesa y conducido a Jamaica, encontró allí a mujeres de Tenosique y hombres de Campeche, atrapados por los piratas ingleses para venderlos como esclavos.³³

No serían éstos los últimos mayas esclavizados y exiliados. Si bien las Leyes Nuevas de 1542 acabaron con la esclavitud en el mundo colonial español, los criollos y mestizos yucatecos la reinstalaron sin empacho en pleno siglo XIX. En efecto, durante la célebre Guerra de Castas una de las “soluciones” ante la rebeldía de los mayas, fue vender en Cuba a los prisioneros como esclavos, so pretexto de que enviarlos a trabajos forzados fuera de la Península era más humano que darles muerte, como se había estilado con millares de prisioneros. Este brutal comercio, respaldado por decreto del Gobierno de Yucatán en 1848, que condenó a miles de mayas a la esclavitud, se mantuvo hasta 1861, cuando le puso fin el presidente Benito Juárez, en respuesta a las airadas protestas que se levantaron en el centro del país, y después de comprobarse que la venta no se restringía a los prisioneros si no que, codiciosas de las pingües ganancias que les reportaba, las autoridades yucatecas, a fin de satisfacer la demanda de los contratistas, no desdeñaban “robarse a los indios pacíficos de las villas, pueblos y ciudades” (Castillo Peraza, 1979: 339-340).³⁴

EXILIOS SACROS

Las Antillas y los Andes no fueron, sin embargo los sitios más distantes para los exilios mayas coloniales. Hubo otros mucho más lejanos adonde los

³² Altolaquirre (1927: 207-210). Kelly (1971: 183) reduce el número de indígenas embarcados a dos mil y asegura que ninguno regresó, lo que se antoja exagerado. El mismo autor reproduce (pp. 249-253) la carta enviada por Alvarado a Carlos V desde el Puerto de la Posesión el 18-I-1534. Véase también Chinchilla (1975: 158-161).

³³ AGN, Reales cédulas, vol. 53, f. 207. 31 de octubre, 1734.

³⁴ Y no sólo mayas; también fueron capturados y vendidos mestizos. Todo era válido para aprovechar la demanda cubana de fuerza laboral, incrementada por la prohibición de traficar con esclavos africanos en momentos en que se daba un aumento de la demanda internacional de caña de azúcar (Torras Conangla, en prensa).

obligaron a movilizarse los afanes cristianos: desde el Paraíso Terrenal hasta Babilonia, Egipto e Israel.

Preocupados, en efecto por insertar su devenir en histórico en la perspectiva providencialista (única pensable y admisible en la época), los textos mayas coloniales nos muestran a personajes míticos trasplantados a territorios del Antiguo Testamento o realizando hazañas bíblicas, sin que eso implique, como han considerado algunos autores como Carmack, Mondloch o De la Garza, que los escribanos padezcan de errores de perspectiva histórica “al identificar sucesos prehispánicos con sucesos posthispánicos”, o hayan sufrido de “confusión”.³⁵ Sería más lógico y justo pensar que los mayas optaron por sepultar en el baúl de los olvidos parte de sus registros históricos para adecuarlos a la nueva realidad,³⁶ modificando las tradiciones ajenas para encontrar cabida en ellas y de esta manera perpetuarse; recurriendo incluso al mito ajeno que veía en los americanos a descendientes de las tribus perdidas de Israel, como se observa en numerosas fuentes. Legitimando, en fin, su propio discurso a través del empleo del discurso del dominador, en una clara estrategia de legitimación religiosa y política.

Así, el *Popol Vuh* narra cómo surgieron las lenguas mayas en el barullo idiomático de Babel, la *Historia quiché* de don Juan de Torres nos habla de cómo los pueblos mayas: “De allá vinieron, del oriente, del otro lado de la laguna, del otro lado del mar, cuando salieron de allá, de la llamada Babilonia” (1957: 25), y el *Título de los señores de Totonicapán* apunta que el primer caudillo de las “tres naciones” quichés, Balám Quitzé, “cuando llegaron a la orilla del mar... le tocó con su bastón y al instante abrió paso, que volvió a cerrarse luego, porque el gran Dios así lo quiso ... pues eran hijos de Abraham y de Jacob” (1980: 216), mientras que El *Título de Pedro Velasco*, escrito en quiché, al narrar los orígenes de los Tamub habla del Paraíso terrenal, donde se comió “el zapote prohibido”, de los antepasados “egipcios e israelitas”, de la llegada a Babilonia, donde “las parcialidades” convivían “con la gente mexicana y los

³⁵ Carmack y Mondloch, 1989: 89, nota 66ss. De la Garza atribuye tal “confusión” a la idea cíclica de la Historia (1980: XXXV).

³⁶ Cabe recordar que no falta quienes sospechen de una influencia frailuna determinante en su factura. Ciertamente, la impronta cristiana es en ellos patente, pero resulta casi imposible determinar en qué medida los eclesiásticos intervinieron en el hecho o hasta dónde éste obedeció a un acto de volición maya, que no sería de extrañar en un pueblo que desde antiguo se caracterizó por su afán conciliador ante otros credos.

sacrificadores” y desde donde salieron “al pueblo de Tulán Siwán, siete cuevas y siete barrancas” (1957: 173-174).

La *Historia de los Xpantʒay de Tecpan*, redactada en caracteres latinos poco después de la conquista, logra, a pesar de su brevedad, uno de los compendios más sorprendentes entre las antiguas y nuevas tradiciones. Elementos mayas, mexicanos, españoles y hebreos se amalgaman en sus dos primeras páginas, donde apunta:

Nosotros los principales, éste es nuestro título, cómo vinieron nuestros abuelos y padres cuando vinieron en la noche, en la oscuridad. Somos los nietos de los abuelos Abraham, Isaac y Jacob, que así se llamaban. Somos, además, los de Israel.³⁷ Nuestros abuelos y padres quedaron en Canaán... Nosotros también estuvimos en Babilonia, donde hicieron una gran casa, un gran edificio todos los hombres. La cima del edificio creció hasta la mitad del Cielo por obra de todos los hombres. Entonces se hablaba un solo lenguaje por todos los grandes. Luego se separaron en la noche... como eran pecadores, se mudaron las lenguas y se volvieron muy diferentes...

....

Después se levantaron, llegaron a la orilla del mar y pasaron en siete navíos como los de los españoles. Desembarcaron y descansaron allá las siete tribus de los señores: el Ahpozotzil, Ahpoxahil, Ahpotucuché, Ahpoxohinay, Ahtziquinahay, Xpantʒay Noh, Ahau Hulahun Balam.

Luego se levantaron de la orilla del mar; la mitad caminó por el cielo y la otra mitad andando por la tierra, porque eran grandes brujos y encantadores... llegaron al amanecer a Tub Abah y tocaron el tun (*Historia de los Xpantʒay de Tecpan*, 1957: 121-123).

Es claro que, a costa de una movilización histórica inusitada los mayas se apropiaron del discurso del otro para insertar el propio; mantuvieron pautas legadas por sus antepasados a la vez que crearon otras amalgamando en su concepción conceptos, creencias y actitudes aportadas por el dominador. Armados con la plasticidad de su cultura milenaria, *re-crearon* su universo memorioso para encontrar cabida en el nuevo orden que les tocó vivir, y legar a la vez a sus descendientes esa misma posibilidad.

³⁷ Adán, Jacob, Isaac, Abraham, Moisés... Es de destacar que los mayas coloniales extiendan sus raíces a la parte más pura y noble de la tradición hebrea; no reivindican descender de Caín, Cam, Ninus o Indo, como harían algunos cronistas y misioneros, asimilando a los indios a la porción “maldita” del linaje de Israel. Para el caso de los mayas de Chiapas consúltese Núñez de la Vega, 1989: 274ss, 111, 132 y Ordóñez y Aguiar, 1907.

Y si los pueblos mayas podían transportar sus orígenes hasta el mundo bíblico, ¿por qué no podrían los santos católicos hacer el recorrido inverso y convertirse en deidades dema, héroes culturales o fundadores de pueblos y comunidades? Si Balam Quitzé viajó hasta el Mar Rojo, ¿qué hay de extraño en que Juan el Bautista se pasara por Mitontic, Chenalho, Chalchihuitán, El Bosque, Simojovel, Bochil, Soyalo, Ixtapa y Zinacantan antes de decidirse por Chamula (dotado de excelentes pastos para criar ovejas), dividirlo en tres barrios e instituir autoridades civiles para regir la vida del pueblo y religiosas para organizar su propia fiesta? (Gómez López, 1994: 41-43) ¿Qué impide a los chamulas invocar el ejemplo de su santo patrono para explicarse al menos en parte el porqué de su continua diáspora?

¿Por qué habría de escamotearse a Santo Tomasito de Oxchuc la fundación de ese pueblo cuando vino desde Guatemala buscando “dónde quedaba el ombligo del mundo” (Gómez Sántiz, 1994). Y ya que nadie duda de las cualidades de Santiago como jinete y se ha desplazado por tantas partes, ¿que hay de raro en que vele sobre sus hijos, los mam de Chimaltenango, cuando viajan o van a trabajar lejos? (Wagley, 1957: 22, 25, 31, 165, 169). Si los frailes hacían figurar a Eolo, Neptuno y las ninfas del Parnaso en combates navales escenificados a lomos del río Grijalva, ¿por qué extrañarse de que los yucatecos de Dzidzantún sigan narrando hasta hoy cómo Clara de Asís, cuando llegó a pedir la aceptasen como patrona, haya venido con una hermana a quien no quedó más remedio que convertirse en sirena pues ya no había pueblo disponible para señorear? ¿Alguien podría reprocharles que, en consecuencia, año tras año lleven a santa Clarita una semana a orillas del mar y la paseen en andas por la playa para que pueda saludar a su hermana?

En este mundo cada vez más plural y globalizado, donde los bordes, linderos y fronteras parecen poseídos por el frenesí de desdibujarse y reconfigurarse, pocas cosas parecen tan cuerdas y necesarias como el pasear a las imágenes de los santos patronos por el pueblo y las encrucijadas, como si se les urgiera a reconocerlas, a re-apropiárselas; llevarlos incluso más allá, a los poblados vecinos, para reafirmar vínculos y alianzas. Estando en concordia los santos, evitarán sin duda disputas entre sus hijos.³⁸

³⁸ Algunas comunidades pokomames acostumbran incluso propiciar visitas recíprocas de sus patronos para prevenir ataques de pueblos rivales (Gillin, 1958: 344).

EL MUNDO MAYA MODERNO: UNIVERSO EN MOVIMIENTO

Ni siquiera los santos, empero, han sido capaces de evitar que las disensiones políticas desagreguen territorios o que las ambiciones de terratenientes y oligarcas obliguen a sus hijos a abandonar tierras que han ocupado durante milenios.

En el siglo XIX, por ejemplo, las disensiones, tras consagrar una división artificial del mundo maya en tres países durante los procesos de independencia de España, provocaron la fractura territorial yucateca cuando, a resultas de las divergencias entre campechanos y yucatecos, los primeros optaron por separarse y erigirse en 1858 en un estado más de la República mexicana. Los afanes comerciales de las elites, por su parte, se tradujeron en una explotación campesina a niveles nunca antes vistos, durante el auge de la economía de la Península de Yucatán, que despuntó tímidamente con la aplicación de las Leyes de Reforma (1867), las cuales promovieron la liberación de tierras y mano de obra para el creciente mercado, y se consolidó a pasos agigantados una vez que el suelo yucateco, tradicionalmente tenido por pobre, mostró el enorme potencial de la fibra obtenida del henequén o sisal, que terminó por volverse imprescindible para fabricar costales, cables y amarres para los barcos, y comenzó a ser demandada en volúmenes cada vez mayores por los estadounidenses, que descubrieron su utilidad para atar los fardos de trigo.

La explotación en haciendas y desfibradoras resultó tan brutal que los mayas optaron por rebelarse y protagonizar la célebre Guerra de Castas, para terminar abandonando sus comunidades de origen y refugiándose en las selvas del oriente peninsular —el actual Quintana Roo—, donde fundaron en 1850 Chan Santa Cruz, que controlaba al área hasta sus límites con Belice. Entre 1860 y 1871 vivían en esa zona entre 35 mil y 40 mil mayas, conocidos como los cruzoob, “los de la cruz”, a los que sumaban los habitantes de otros tres “territorios”: Ixcanhá, Icaiché y Lochá. Allí se mantendrían, en relativa independencia, hasta que el Gobierno mexicano decidiera, a principios del siglo XX, aplastar definitivamente a los rebeldes y declarar la región como nueva entidad política, separándola de Yucatán.

En el caso guatemalteco el producto detonador de movilizaciones masivas (ni de lejos comparables a la época del auge añilero en El Salvador) fue el café, cuya introducción motivó un nuevo esquema económico agroexportador y la puesta en marcha de distintas formas de trabajo forzado, legalmente sanciona-

das. Cafetales, secaderos y beneficios en las Verapaces y los Suchitepequez, así como puertos de embarque en la Costa descansaron masivamente en la mano de obra indígena, a la que no quedó más que emplearse por jornales, intentar disimularse en las ciudades o huir a las selvas del Petén, mientras los cafetales extendían su reino a las Montañas del Norte y la Sierra Madre chiapaneca, esclavizando a los ch'oles y movilizándolo a nutridos contingentes de jalcatecos, kanjobales, mames y cakchiqueles, que año con año comenzaron a emigrar como jornaleros a los plantíos vecinos al Soconusco.

Hoy, esquematizando, en manera algo burda, pueden diferenciarse en el área guatemalteca al menos cuatro grandes tendencias en lo que emigración definitiva³⁹ se refiere; dos de ellas nacionales y dos extranjeras. Las nacionales muestran a su vez dos rostros, uno rural-rural y otro rural-urbano. Mientras que este último privilegia sin ambages la capital del país, el primero tiene como destino preferencial el extenso territorio norteño del Petén, hasta hace algunas décadas casi despoblado, y que hoy pierde a pasos agigantados su papel como reserva natural, al verse literalmente invadida por enormes flujos migratorios de mestizos del Oriente (en un inicio habitantes de Zacapa) y mayas de todas latitudes (si bien predominan los k'ekch'ís) y sabe de desarticulados proyectos de desarrollo promovidos por el Estado guatemalteco.

La otra tendencia, la de la emigración internacional, incluye como destinos a los tres países de Norteamérica: México, Estados Unidos y Canadá, pero por motivos y con objetivos muy diversos. México, tradicional asiento de emigrantes temporales en la costa del Soconusco y los cafetales de la Sierra Madre desde el siglo XIX como ya mencionaba, supo de un aluvión guatemalteco provocado por el abierto etnocidio que caracterizó a largos periodos de la Guerra Civil en los 80's de la centuria pasada. Si bien las cifras oficiales calculaban cerca de 43 mil refugiados en Chiapas, las ONG's y diversos organismos (como la Iglesia) situaban la cifra en los 100 mil, tomando en cuenta a los numerosos contingentes que intentaban mimetizarse con las poblaciones locales (sobre

³⁹ La emigración temporal interna sigue privilegiando las zonas costeras o tierras bajas, adonde acuden a trabajar como asalariados los integrantes de etnias situadas en Tierras Altas, orillados por la menor potencialidad agrícola de sus terrenos. Los factores patógenos potenciales diversos, el excesivo trabajo, la subalimentación y las precarias condiciones de higiene que por lo general predominan en tales áreas, hacen a los naturales presas idóneas para entidades patológicas tales como el paludismo, la oncocercosis, las gastroenteritis de origen infeccioso o la tuberculosis, por mencionar sólo las más comunes.

todo por temor a las represalias durante las incursiones que el Ejército de Guatemala realizaba en territorio mexicano) y aquellos otros disimulados en las selvas de Chiapas, Campeche y Quintana Roo.⁴⁰ Más tarde, el espectacular crecimiento de la industria turística en Cancún significó un poderoso imán para los emigrantes guatemaltecos.

Aunque el fenómeno se recrudeció también durante la guerra interna, en especial a partir de la octava década del siglo pasado, emigrar a los Estados Unidos y Canadá obedece principalmente a razones económicas. Acrecentado a partir de los 90's, es hoy fenómeno cotidiano y creciente, si bien se carece de datos censales exactos dada la naturaleza a menudo "ilegal" del movimiento. Se vislumbra, sí, que no le es ajeno el cambio religioso hacia credos distintos al católico; un aspecto que apenas comienza a ser analizado por los estudiosos, como lo son también otros como los procesos de reconstrucción cultural que dan fe de la plasticidad de las herramientas que emplean los mayas a modo de vehículos de supervivencia en contextos transnacionales, apostando por una resignificación identitaria, donde —en contraste con lo registrado en el país de origen— el "orgullo étnico" ha venido a jugar un papel aglutinador preponderante.⁴¹

El caso chiapaneco no es particularmente distinto del que se registra en Guatemala, con quien comparte sin duda muchas más cosas que con el resto del territorio mexicano del cual, queriéndolo o no, hoy forma parte. También en él los gobiernos decimonónicos y la pobreza de las tierras en que se asentaban las comunidades indias (en particular en la zona de los denominados "Los Altos") forzaban a cientos de hombres a trasladarse periódicamente a las áreas de plantación (café, azúcar, plátano), a las monterías de siniestra memoria a talar cedros y caobas o a las chiclerías a extraer el látex de donde

⁴⁰ A lo anterior habría que agregar, dentro del territorio, las reubicaciones forzosas de poblados enteros que practicaba el gobierno guatemalteco, buscando desarraigar a los indígenas y socavar las bases de apoyo popular del movimiento revolucionario. Frutos de tal política fueron la estrategia de guerra conocida como "tierra arrasada" y las llamadas "aldeas-modelo", donde se sometía al maya a programas intensivos de alienación ideológica, y se controlan todos y cada uno de sus movimientos. Brutal exilio al que se sumaron más de 102,000 muertos, 38,000 desaparecidos, más de 160,000 huérfanos y cerca de 3/4 de millón de desplazados internos. Y en todos esos rubros el primer lugar lo ocuparon los mayas.

⁴¹ Uno de los estudios más recientes al respecto es el de González Ponciano (2006), quien hace una acuciosa revisión de los trabajos publicados sobre el tema.

se obtenía la goma.⁴² La forma en que se dan la contratación y el desarrollo del trabajo ciertamente han variado, ya no es común hacerlos firmar un contrato muy desventajoso tras emborracharlos, destacar capataces ladinos para evitar fugas de peones o confinar a éstos en cárceles locales y torturarlos si se mostraban “rebeldes” al trabajo. Empero, aún es frecuente ver transportar a los trabajadores hacinados en camiones de carga —de preferencia de noche y cubiertos para evitar problemas con las autoridades—, las jornadas de 10 o 12 horas o el pago a destajo siguen siendo comunes y los salarios de miseria, la norma.



FIGURA 1. Inmigrantes centroamericanos rumbo a Estados Unidos, a la espera del tren en Tenosique

El fenómeno, que se acrecentó a mediados del siglo pasado, desbordó desde hace al menos tres décadas el territorio chiapaneco, provocando una emigración cada vez mayor de mayas y mestizos a los estados vecinos, en especial Tabasco

⁴² Véanse al respecto los estudios históricos de Jan de Vos (1988, 1997), y la espléndida serie de novelas del llamado “Ciclo de la caoba” de Bruno Traven.

y el sur de Campeche, área que los ch'oles han hecho prácticamente suya, al grado de constituirse en el 18% de hablantes de lengua indígena en el estado, asiento exclusivo hasta entonces de mayahablantes.

Al tiempo, tzotziles, tzeltales y tojolabales dirigieron sus pasos a la Selva Lacandona, acicateados por gobiernos federales y estatales, que buscando dar salida a las demandas agrarias no sólo de indígenas chiapanecos, sino incluso de mestizos provenientes de apartados rumbos del país (Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Michoacán, Puebla y el Estado de México, entre otros) promovieron un feroz programa de poblamiento masivo y desarticulado de altísimo costo ecológico, tanto porque los inmigrantes carecían de conocimientos acerca del manejo de áreas selváticas, como por hallarse desprovistos de apoyos técnicos y logísticos gubernamentales que posibilitaran un adecuado manejo silvícola. El acicate de su pobreza y la abundancia de su número fueron capitalizados por los intereses de BANRURAL, INMECAFE y ciertos organismos internacionales para acelerar la deforestación de la Lacandona, transformando enormes extensiones de selva centenaria en magros cafetales y sabanas de exigua pastura.

En escasas cuatro décadas, brutalmente expoliada, la región de la Selva cambió su papel de receptora a la de expulsora de emigrantes, ahora con destino a la Riviera Maya, algunas ciudades medias (San Cristóbal y Tuxtla, entre otras) y los Estados Unidos. Y a ellos habría que sumar las decenas de miles de expulsados de sus comunidades de origen por motivos inicialmente religiosos (a los que se sumaron más tarde otros de franco cariz económico), que transformaron de manera radical los paisajes urbanos de Chiapas, comenzando por San Cristóbal de Las Casas.

El levantamiento zapatista de 1994 tampoco mejoró las cosas; centenares de indígenas que no se adhirieron al movimiento o que temían las represalias oficiales o las de los propios zapatistas, abandonaron los asentamientos selváticos para irse a vivir en las periferias de Comitán o Las Margaritas. Hay quien postula ya la “territorialización india” de las pequeñas, medianas y grandes ciudades de Chiapas como un “fenómeno ascendente”, a la par de una “reindianización” tanto de las zonas eminentemente indias como de aquellos territorios de la entidad considerados tradicionalmente como “no indios” (Gutiérrez Sánchez, s.f.). A ellos, de mantener la figura, habría que sumar la territorialización que tzeltales, tojolabales y tzotziles de Los Altos y la Selva,

en número cada vez mayor, han emprendido en el Oeste y el Noreste de los Estados Unidos.

Este tipo de emigración rural- rural, periódica y temporal, que aún caracteriza a numerosos poblados chiapanecos y guatemaltecos,⁴³ es poco frecuente en la Península de Yucatán, territorio cuyo devenir histórico y económico muestra una impronta bastante *sui generis*, por lo que quisiera detenerme brevemente en ello.

Comienzo por recordar que si bien sus propios pobladores no parecen haber optado por la emigración, el área peninsular supo desde el siglo XIX de importantes oleadas de inmigrantes.⁴⁴ En las primeras décadas del siglo XX, bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas, los extensos terrenos que se habían acumulado en unas cuantas manos durante el auge henequenero volvieron a distribuirse entre los descendientes de sus dueños originales, así como entre los campesinos mestizos, bajo la forma de propiedades ejidales.⁴⁵ Considerando fracasado el modelo, en enero de 1992 se reformó el artículo 27 constitucional, que promovió la parcelación de las tierras y su entrega a los ejidatarios, ahora como propietarios individuales, lo que conllevó el desmantelamiento del ejido. Una vez más, se liberaron para el mercado las tierras y la fuerza de trabajo campesinas. La situación actual de la Península muestra que el objetivo se alcanzó con éxito, en no poca medida gracias al espectacular desarrollo turístico del estado de Quintana Roo, inicialmente centrado en Cancún y ahora extendido a todo el estado. De ello nos hablan, entre otras cosas, los datos demográficos.

Aunque en extensión territorial las tres entidades que conforman la península (Campeche, Quintana Roo y Yucatán) son *grosso modo* comparables, su densidad poblacional es dispar desde hace buen tiempo, respondiendo tanto a características geográficas como a procesos históricos. Así, para 1930, por

⁴³ A diferencia de ellos, en el caso de los huastecos el flujo principal parece darse a las ciudades, en particular Monterrey y el Distrito Federal (véase Pérez Castro en este mismo volumen).

⁴⁴ Algunos por su libre voluntad como los libaneses y coreanos que se integraron al comercio o la construcción de infraestructura en el caso yucateco, o los veracruzanos requeridos para emplearse estacionalmente en el corte del palo de tinte y la extracción del chicle en Campeche; otros a la fuerza, como los yaquis rebeldes al Gobierno que fueron desplazados desde el Norte y obligados a trabajar como esclavos *de facto* en las haciendas henequeneras

⁴⁵ Este proceso, a través del cual se buscó subordinar los recursos productivos de las regiones al proceso de acumulación nacional, se tradujo en el caso henequenero en un bloqueo de la capacidad productiva del ejido, debido a las agudas contradicciones entre los grupos que intervenían en el proceso de producción, manufactura y venta (De Teresa, 1992: 291ss).

hablar sólo de épocas modernas, Yucatán contaba con 380,096 habitantes, mientras que Campeche tenía 84, 630 y Quintana Roo apenas rebasaba los 10 mil. Hoy las distancias se han acortado: para el 2000 Yucatán seguía a la cabeza con 1,658, 210 habitantes, pero Quintana Roo se pobló a pasos agigantados: 703,536 habitantes en 1995, y 874,963 en el 2000. Campeche, con 690,689 habitantes, pasó a ocupar el último sitio ese año (INEGI, *Tabulados básicos*, 2001).

Pese a su baja densidad poblacional⁴⁶ los dos últimos estados se ubican entre los primeros sitios en cuanto a tasas medias de crecimiento anual poblacional de la República. Campeche, cuarto lugar nacional, mostró una tasa de 3.8% en el período 1970-1990, misma que en la década 1990-2000 descendió a 2.6%, en tanto que para el primer lapso Quintana Roo registró una espectacular tasa de 8.9%,⁴⁷ colocándose en el primer sitio. De hecho, se calcula que entre 1970 y el 2000 su población se ha multiplicado casi 10 veces. A nadie escapa que en ambos casos buena parte de tal crecimiento obedeció a la inmigración, ya que en ese último año el 22.6% de los pobladores de Campeche eran nacidos en otro estado mexicano y 0.7% en otro país, mientras que más de la mitad de los moradores de Quintana Roo (56.9%) había nacido fuera de la entidad (INEGI, *Perfil sociodemográfico*, 2003: 15-23).⁴⁸

Otro dato de interés es el que remite a la distribución poblacional según el tamaño de la localidad, pero no puedo detenerme en él, señalo apenas que más del 45% de la población campechana se asienta en dos ciudades (Campeche y Ciudad del Carmen), que casi el 60% de los vecinos de Quintana Roo habitan en Cancún y Chetumal,⁴⁹ y que el municipio de Mérida, la capital yucateca,

⁴⁶ En 1995, frente a un promedio nacional de 46 hbs por km 2, la densidad peninsular era de 40 para Yucatán, 17 para Q. Roo y 12 para Campeche.

⁴⁷ En el quinquenio 1990-2000 disminuyó a 5.94% (*ibid.*).

⁴⁸ Yucatán, en cambio, pese a seguir creciendo por arriba del promedio nacional (que es de 1.85 por ciento), exhibió para 1980-1990 una tasa media de crecimiento anual poblacional de 2.57 por ciento, que entre 1990 y el 2000 descendió a 1.99 por ciento. No parece atraer particularmente a los inmigrantes si tomamos en cuenta que para ese último año apenas el 6.8% de sus pobladores eran nacidos en otra entidad federativa y 0.2% en otro país (*ibid.*).

⁴⁹ De acuerdo al INEGI, para el año 2000 se contaron en Campeche 3,099 localidades, 99.2% de ellas con menos de 2,500 hbs, que en conjunto representan un 29% del total de campechanos. El 18% se aloja en pueblos con 2,500 a 14,999 hbs; el 7.1% lo hace en asentamientos que cuentan entre 15,000 y 49,999 hbs y el 45.9% del total poblacional habita en Campeche y Ciudad del Carmen. Quintana Roo, que pasó de 1,303 localidades en 1990 a 2,167 para el 2000, concentra

concentraba para el 2000 el 43% de la población. Y si a éste se suman los municipios de Umán, Progreso y Kanasín, que forman la zona metropolitana capitalina, el porcentaje alcanza el 50.8% (*ibid.*).⁵⁰

Si a lo anterior añadimos el criterio de etnicidad —aun cuando sea desde la chata perspectiva censal, que sólo considera como mayas a quienes emplean la lengua del mismo nombre— observamos una miríada de pequeñas villas y comunidades rurales, y seis islotes urbanos diseminados por toda la península (dos por estado y cuatro de ellos costeros) que contienen a cerca de la cuarta parte de todos los mayahablantes. Destacan Mérida, que concentra hoy a más de 100 mil de ellos (una octava parte de todos los integrantes de este pueblo)⁵¹ y Cancún, con más de 40 mil, por hablar sólo de los “declarados”. Esto las convierte en verdaderas capitales mayas peninsulares, y junto con San Cristóbal de Las Casas (Chiapas), Guatemala y Quetzaltenango, en bastiones urbanos del mundo maya. Si agregamos a ellas a los indígenas que habitan en las que podríamos llamar capitales mayas regionales (Valladolid, Campeche, Chetumal, Totonicapan y Chichicastenango), y sumamos los totales, obtenemos un 26% de todos los hablantes de alguna lengua maya. No parece aventurado asegurar que hoy las “regiones de refugio” se ubican en las ciudades.

Las condiciones que permiten y determinan la persistencia de una pobreza ya secular y empujan a los mayas a emigrar son demasiadas como para abordarlas aquí con detenimiento.⁵² A manera de ejemplo cabría señalar, a nivel internacional, la condición dependiente de la formación económica y

como ya señalé casi 60% de su población en Cancún y Chetumal, mientras que 6.8% se ubicaba en asentamientos entre 50,000 y 99,999 hbs, el 7.1% lo hace en poblados cuyos vecinos oscilan entre 15,000 y 49,999, 9.3% habitan pueblos que cuentan entre 2 500 y 14 999 hbs, y el restante 17.5% en poblaciones con menos de 2 500 (Ruz, 2007).

⁵⁰ El INEGI no reporta la cantidad de localidades con que cuentan los 106 municipios yucatecos, pero sí señala que en 97 de ellos se agrupa el 36.1% de la población estatal, mientras que los otros nueve albergan al 63.9% restante. Ello significa que en 102 municipios reside menos de la mitad de los pobladores del estado: el 18.7% lo hace en localidades con menos de 2,500 hbs (las cuales representan nada menos que el 97.5% del total estatal), el 22.5% en las que van de 2,500 a 14,999 hbs y el otro 18.9% en aquellas con 15,000 a 49,999 hbs (*ibid.*).

⁵¹ De hecho, a decir de Fortuny, “El intenso crecimiento urbano (ciudad de Mérida, Umán y Kanasín) es inexplicable al margen de la migración rural-urbana, conformada fundamentalmente por población maya” (inédito).

⁵² Véanse los textos de Daltabuit, Sierra, Chávez y Landa en este mismo volumen, y Ruz, 2007, de donde proceden en su mayoría los párrafos que se siguen.

social que caracteriza a los países donde se asientan, mientras que a nivel interno se conjugan los problemas derivados de los regímenes de propiedad de la tierra, el agotamiento de suelos ya de por sí pobres (en particular en el norte de la península), los bajos niveles de educación formal, las precarias condiciones de salud y alimentación, el atractivo desarrollo de las urbes que ofrecen numerosos servicios, el deseo de recomponer familias separadas por la emigración y, por supuesto, la misma condición étnica que, dada la política imperante, coloca a los mayas en una situación marginal con respecto a los mestizos.

Ciertamente erogaciones extraordinarias como aquellas a las que obligan una enfermedad o un festejo pueden solucionarse acudiendo a mecanismos de microahorro o apoyándose en la solidaridad parental e incluso la comunal, pero hacer frente a la pobreza cotidiana requiere de estrategias más radicales y duraderas. Una de ellas, en franco aumento, es la emigración, sea intraestatal, extraestatal e incluso internacional; temporal o definitiva; familiar o exclusivamente masculina; rural-rural o rural-urbana. Hasta donde los datos obtenidos permiten ver, 1) lo más común es que se trate de migraciones temporales, masculinas y que tienen como destino ciudades fuera del estado de origen, 2) en la decisión de emigrar influye de manera preponderante la situación económica local; muy pocos de entre los entrevistados invocaron otras causas, y 3) quienes logran una preparación superior al común del grupo rara vez permanecen en o regresan a su lugar de origen, lo cual provoca la consiguiente descapitalización comunitaria en sus recursos humanos más preparados.

Sea como fuere es claro que cada vez es mayor el número de mayas que emigra a las zonas urbanas, petroleras, ganaderas o turísticas de la península, de los estados vecinos o incluso fuera del país, para emplearse como asalariados. Exceptuando algunos desplazamientos temporales a la costa, en particular durante los períodos de pesca de pulpo, camarón o langosta, los destinos principales de los mayas campechanos son las ciudades de Mérida, Cancún y Villahermosa (en Tabasco), seguidas muy atrás por la de Campeche donde las fuentes de trabajo son escasas.

Mérida parece ser sitio privilegiado para quienes no desean o temen alejarse demasiado de sus comunidades, o prefieren regresar a ellas cada fin de semana. Los empleos más socorridos se ubican en la esfera de la construcción, y dado que pocos de los emigrantes poseen calificaciones mayores, por lo general se

desempeñan como ayudantes de albañil (“chalanés”).⁵³ Las mujeres, a su vez, se ocupan como empleadas domésticas (más de 8 mil mayas hacia el 2000). No obstante el espectacular crecimiento urbano de Mérida (considerada la única ciudad del país donde la oferta de vivienda supera la demanda), el espectro laboral en Cancún y la costa oriental quintanarroense es infinitamente mayor,⁵⁴ de allí que la población masculina joven prefiera desplazarse hacia allá, empleándose bien en la industria hotelera (como meseros, personal de intendencia, cocineros, lavaplatos y botones), bien en la albañilería. Las mujeres, por su parte, casi siempre ingresan a los hoteles como mucamas o personal de limpieza. Dada su precaria economía, a menos que cuenten con un familiar en la localidad, por lo general se asientan en las zonas periféricas de las comunidades de destino (Cancún, Mérida o Villahermosa), habitando construcciones endebles, en condiciones de promiscuidad y hacinamiento y en no pocas ocasiones carentes de servicios públicos.

Pese a su crecimiento, el mercado laboral regional —meca de vecinos de todo México e incluso de fuera del país— resulta ya insuficiente para dar salida al desempleo, por lo que su saturación ha contribuido a alentar nuevos destinos migratorios. En este sentido, el caso peninsular es un claro ejemplo de la extensión cada vez mayor del fenómeno migratorio internacional, que hasta la primera mitad del siglo xx se consideraba circunscrito a los estados del occidente, centro y norte de México, incluyendo la región maya de la Huasteca,⁵⁵ tenidos como “expulsores”. No será sino hasta a mediados de la década de los sesenta cuando, en el marco del programa *Bracero* (1942/1964), unos cuantos campesinos mayas inicien la emigración hacia los campos agrícolas de California. Hoy, Texas, Colorado, Oregon y en menor medida Illinois, se han sumado a los estados meta en el país del norte, de miles de yucatecos, en su mayoría ilegales y de origen indígena. Cálculos conservadores hablan de 50 mil de ellos en California; otros elevan la cifra a 80 mil; algún conteo

⁵³ Aunque algunos mayas campechanos provistos de una carrera técnica o universitaria también se desplazan a la capital yucateca.

⁵⁴ A la abundante oferta de trabajo cabe agregar la expectativa de los jóvenes de aprender inglés y así mejorar su situación, pensando incluso en una posterior emigración a los Estados Unidos o a Canadá.

⁵⁵ Pérez Castro (*vid infra*) postula que en esta zona los movimientos poblacionales se acrecentaron en la segunda mitad de la centuria pasada, incluyendo migraciones a los campos agrícolas, desplazamientos a las ciudades de México, Pachuca y Poza Rica y, en fin, hacia puntos fronterizos y a los Estados Unidos. Hoy, tales movimientos son parte de la cotidianidad huasteca.

asegura que para 2005 tan sólo en la localidad de San Rafael, en la bahía de San Francisco, habitaban 14 mil inmigrados yucatecos, en su mayoría procedentes de Peto,⁵⁶ pueblo situado en la vecindad con Quintana Roo, que se había significado desde décadas antes como comunidad expulsora hacia ese estado.

Aunque a últimas fechas Canadá se ha vuelto otro destino para los mayas, las preferencias peninsulares en cuanto a emigración internacional siguen apuntando a los Estados Unidos, a donde se dirigieron 94 de cada 100 emigrantes de Campeche, 92 de Yucatán y 72 de Quintana Roo.⁵⁷ Para ello se recurre, como en todo el país y en Centroamérica, a “coyotes”, pero, aspecto peculiar, en el caso de México y la franja fronteriza de Guatemala, este papel lo cumplen a menudo los descendientes de guatemaltecos que se asentaron en territorio mexicano durante la guerra. El viaje, marcado por el continuo abuso de autoridades y, en ocasiones, el encuentro con redes delictivas, con todos los riesgos que ello entraña, obviamente no termina al cruzar la frontera sino hasta conseguir un empleador.⁵⁸ En el caso por ejemplo de los campechanos de Champotón, ello significa tener que llegar hasta los naranjales de California, donde son contactados por otro coyote que, por medio de papeles falsos, les consigue trabajo a cambio de 200 dólares, a crédito, que habrán de pagarse cuando se cobre el primer salario.

Desde el destino elegido para migrar, jóvenes y adultos, hombres y mujeres, continúan ayudando a sus familias con el envío de cantidades mayores o menores de efectivo. Y si bien es más frecuente lo hagan las mujeres⁵⁹ y los hombres

⁵⁶ Anne Whiteside, “The Northern California Context”, ponencia presentada en el marco del *Maya Diaspora Working Group*, University of Berkeley, Cal., 1º febrero 2008.

⁵⁷ La situación varía drásticamente si hablamos de migración nacional e incluso si comparamos ambas. La mayoría de yucatecos emigrantes se dirige a Quintana Roo, no a otros países (Ruz, 2007: 65).

⁵⁸ Una constante en los testimonios que recopilamos en Campeche fue apuntar que, mientras que rechazo y maltrato son comunes por parte de los chicanos, los patrones de origen anglosajón protegen y apoyan a sus trabajadores, ofreciéndoles “hasta seguro médico”, algo inusitado para los campesinos de ese estado.

⁵⁹ En Hopelchén se nos aseguró, enfáticamente, que son éstas quienes más ayudan a la economía familiar cuando están fuera, amén de ser quienes con mayor frecuencia retornan a la comunidad: “Dos o tres veces más que los hombres”. En contrapartida, en Iturbide se calcula que “el porcentaje de hombres que trabajan fuera es el doble o triple de alto que [el de] las mujeres que salen a trabajar”.

célibes, tampoco es inusual que los hijos que se casan fuera sigan apoyando a sus padres, por lo común en cantidades menores y, sobre todo, antes de que nazcan sus propios hijos y aumenten así sus necesidades de efectivo. Cuando esto ocurre, la ayuda puede reducirse a entregas ocasionales de dinero en ocasión de alguna urgencia de la familia de orientación (una enfermedad, una defunción, etcétera), o cuando visitan a los padres, en particular para las fiestas del poblado o en sus vacaciones. Otra forma de “ayudar” a la familia es contactar a los parientes interesados en salir de la comunidad y apoyarlos para hacerlo una vez que se “establecen” en el sitio de destino. Tal ocurre, sobre todo, con los yucatecos y campechanos que emigran a Cancún, estableciéndose así claras redes familiares.

Mientras que no pocas de las comunidades de origen (en especial yucatecas) se caracterizan hoy por ser poblados donde los hombres jóvenes son una rareza⁶⁰ y las familias fragmentadas la norma, y muestran no pocos signos de “desvanecimiento” en lo que hace a las configuraciones sociales previas, las comunidades de inmigrados que se han ido conformando en los lugares de acogida exhiben —pese a las políticas estadounidenses, cada vez más adversas al fenómeno migratorio— una vitalidad renovada en varios campos, como lo muestran estudios recientes, que dan cuenta de cómo, a escasos años de asentarse en los países del Norte, los mayas (en particular aquellos que se asumen como *settlers* y no apuestan por el retorno inmediato y ni siquiera mediato) han ido reconfigurando las redes familiares y sociales, a la vez que puesto en marcha numerosas estrategias tendientes a consolidar aquellos que consideran rasgos identitarios primordiales (idioma, danzas, atavío, gastronomía, rituales religiosos y hasta justas deportivas).⁶¹ Rasgos que, a menudo, saben de novedosos e interesantísimos procesos de re-invencción que antropólogos estadounidenses, mexicanos y mexiconorteamericanos estudian cada vez con mayor acuciosidad.

A ello se suman los giros de primer orden en cuestiones como la feminización creciente del flujo migratorio, el interés por la reunificación familiar como causa de emigración cada vez mayor, las diferentes inserciones en el mercado laboral (sin excluir el de las drogas), la apuesta por obtener niveles de

⁶⁰ “En municipios como el de Cenitillo... se sospecha que aproximadamente una tercera parte de la población masculina joven es [e]migrante, y un considerable número de familias ha establecido una doble residencia en México y en los Estados Unidos” (Fortuny, *op. cit.*).

⁶¹ Particularmente ilustrador al respecto es el texto editado por Cornelius, Fitzgerald y Lewin (2007), que comenzó a circular apenas a inicios del 2008. Remito a él al interesado.

escolaridad mayor, el bilingüismo que en las generaciones más jóvenes tiende a ser inglés/maya (aunque con clara merma del segundo⁶²), el binomio salud/enfermedad (marcado por un alarmante *boom* de enfermedades derivadas de una mala alimentación, con consumo excesivo de carbohidratos y lípidos), el fenómeno del pandillerismo creciente entre los jóvenes o el surgimiento de asociaciones mayas de todo tipo, que a la vez que se empeñan en la defensa de los inmigrados —enarbolando a menudo la reivindicación de las minorías étnicas y su derecho a la diferencia—, se disputan las prebendas económicas y políticas que de ello devienen.

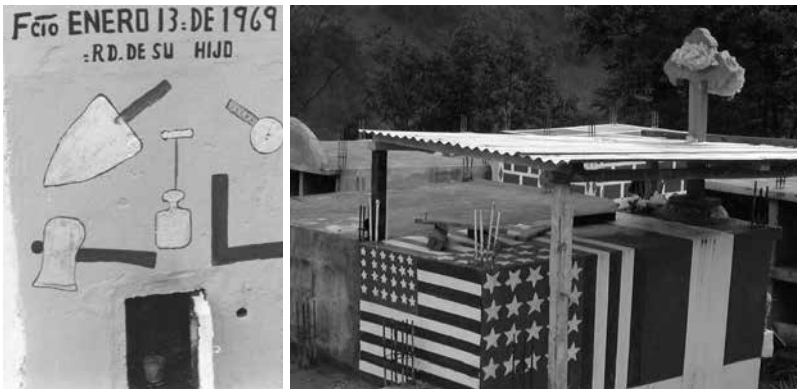
Resulta claro que, en uno u otro sentido, tanto en la comunidad de origen como en la de destino, el fenómeno migratorio produce efectos importantes en el orden de lo económico, lo social y por supuesto lo cultural, ya que las resemantizaciones que buscan proporcionar sentido a un nuevo estilo de vida, plagado de elementos de otras culturas están al orden del día. Una nueva realidad etnográfica que espera por estudiosos capaces de dar cuenta de cómo patrones alimenticios, habitacionales, de indumentaria, lingüísticos, educacionales y hasta mitos y ritos son puestos continuamente al día.

Así, en el cementerio de San Francisco el Alto es posible ver a un “hombre sabio”, un especialista ritual, realizando una invocación a los antepasados para que protejan a uno de sus hijos, mientras dirige el incensario hacia la foto donde un joven posa frente a rascacielos de Chicago, a fin de orientar el humo (y la atención de los antepasados) hacia el quiché emigrado, en tanto que una familia de X-Pichil, Quintana Roo, se afana celebrando el rito prehispánico del *hets-mek* que busca, como desde hace siglos, dotar a los lactantes de capacidades para desempeñarse en el mundo adulto. No colocan ya en sus manos pequeñas réplicas de herramientas agrícolas, sino un libro de texto, cuando no un diccionario de inglés o una computadorcita de plástico; elementos útiles para alternar con los turistas. Cuando la oferta laboral se centra en el sector terciario de Cancún, ¿quién tendría interés en dotar a sus hijos con una memoria milpera?

Y ya que aludimos a muertos, ¿cómo extrañarse de la creación de “Comités binacionales” a la usanza de los que existen en Santa Eulalia, Guatemala, y

⁶² Dato de gran interés en este sentido es el consignado por Lyman, Cen y Tejeda, que cruzaron la proficiencia en maya de los yucatecos emigrados de Tunkás y su deseo o no de asentarse definitivamente en los Estados Unidos (2007: 181-184).

Campeche, México, que se encargan de la repatriación de los cadáveres de aquellos que fallecen en Estados Unidos? Y no sólo se ocupan —a la manera de ciertas cofradías coloniales— de recuperar cuerpos, sino que en ocasiones han llegado a realizar colectas para pagar el viaje aéreo de un especialista ritual que se traslada a “los Estados” a fin de recuperar el alma de un vecino, atrapada por esa tierra distante, por ejemplo en caso de haber muerto asesinado. Y ya que la iconografía tradicional puede optar por representar en la tumba del difunto ciertos marcadores de su desempeño laboral en vida, ¿no resulta comprensible el pintar, en fechas recientes, banderas estadounidenses en las tumbas de aquellos que fallecieron siendo braceros?



Aquí me detengo. No me escapa que no he hecho más que hilar puntadas burdas en ese inmenso y abigarrado tapiz que da cuenta de las diásporas, exilios y migraciones que han caracterizado a los pueblos mayas, pero difícilmente podría ser de otra manera; tres milenios en treinta páginas equivalen a reseñar un siglo en cada una de ellas.

Sin duda las cuestiones más interesantes quedaron en el tintero, pero confío en haber dejado clara la necesidad urgente de sistematizar nuestros conocimientos acerca del fenómeno, a fin de poder dar cuenta de manera más ordenada de su extensión, diacronía y complejidad, pero apostando también a ir más allá de un mero historiar o etnografiar los hechos, con el objetivo de avanzar en el análisis de aspectos tan actuales y trascendentes como la pluralidad de causas que subyacen al fenómeno, o el impacto económico, sociopolítico e ideológico que conllevaron y conllevan las movilizaciones poblacionales, tanto en quienes se van como entre quienes permanecen.

Es claro que deberemos profundizar en el estudio de la incontenible tendencia globalizadora y sus vías de expresión en áreas tan concretas como la educación y los medios publicitarios, el turismo o la internacionalización de las economías agrícolas, la creciente apuesta de algunas regiones por los sectores secundario y terciario, los nichos laborales y sociales que ocupan los emigrantes, su indudable peso en la economía comunitaria y en la nacional, la manera en que recrean (domesticándolos) los paisajes reales o imaginarios, “replican” territorios y lealtades territoriales y reconfiguran sus redes; los enseres culturales que portan en sus valijas de emigrantes y el modo en que éstos —e incluso los que deshechan— contribuyen a “re-inventar” tradiciones; las distintas maneras en que se asumen frente a otras categorías sociales y culturales, o la emergencia de nuevas formaciones sociales medias en las comunidades expulsoras y receptoras.

Hilando más fino, habrá que aproximarse, en fin, a la forma en que todos estos factores influyen en la continua re-significación y re-configuración de las identidades mayas; la manera en que las remodula la coexistencia pluricultural y los avatares de la subalternidad étnica en que los coloca a menudo su posición de inmigrados, dando origen a formaciones sistémicas interrelacionadas, que atraviesan por periodos alternos de fisuras, fracturas, sincretismos, yuxtaposiciones y emergencias de nuevos significantes y significados, perceptibles en aspectos tan evidentes como las preferencias idiomáticas (variables dependiendo del lugar, el contexto y el interlocutor) y las nuevas modas en atavíos

(tatuajes y peinados incluidos), en preferencias musicales o en el área de la construcción de viviendas y las opciones laborales tras el retorno (comercio, ganadería), o en otros más íntimos como las concepciones cosmológicas. Procesos sociales y culturales que a menudo se transnacionalizan a través no sólo de organizaciones binacionales que buscan impactar las políticas públicas, sino incluso en el campo de lo religioso. Díganlo, si no, los “gremios de braceros” que han ido surgiendo por todo Yucatán.

Todo ello nos habla de la apuesta que hacen los mayas por una continua resemantización de su etnicidad. Una etnicidad que desborda a menudo los estrechos marcos a que los occidentales pretendemos ceñirla, e inaugura nuevos espacios —reales o imaginados— desde los cuales explicar sus recorridos identitarios, próximos o lejanos, colectivos o individuales, masculinos o femeninos, temporales o definitivos, pero siempre mayas y continuamente en diálogo con la alteridad; única forma de re-crear la identidad propia en un mundo cada día más globalizado.

BIBLIOGRAFÍA

- Altolaquirre y Duvalé, Ángel de
1927 *Don Pedro de Alvarado, conquistador del Reino de Guatemala*. Madrid: Editorial Voluntad.
- Benavides, Antonio
2000 “El norte de la zona maya en el Clásico”, en *Historia antigua de México*, vol. II, pp. 119-160, L. Manzanilla y L. López Luján (eds.). México: UNAM, INAH y M.A. Porrúa. 2ª ed.
- Bracamonte y Sosa, Pedro
2001 *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña*. México: CIESAS-M. Á. Porrúa-UQROO.
- Breton, Alain
1988 “En los confines del norte chiapaneco: una región llamada Bulujib”, *Estudios de Cultura Maya*, v. XVII, pp. 295-354, traducción de M. H. Ruz. México: UNAM, IIFL, CEM.
- Cabrera Bernat, Ciprián
1992 *La población de Tabasco durante la Colonia*. Tesis inédita de maestría en Historia de México. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Carmack, Robert
1979 *Historia social de los quichés*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- Castillo Peraza, Carlos (comp.)
1979 *Historia de Yucatán. Antología de Textos*. México: Fondo Editorial de Yucatán.
- Cornelius, Wayne, David Fitzgerald y Pedro Lewin Fischer (eds.)
2007 *Mayan Journeys, U.S.- Bound Migration from a new sending Community*. La Jolla, California: UCSD, Center for Comparative Immigration Studies.

Crónica de Chac-Xulub-Chen

1963 En *Crónicas de la conquista*, introducción, selección y notas de Agustín Yáñez, 3a. edición. México: UNAM (Biblioteca del estudiante universitario, 2).

Chinchilla Aguilar, Ernesto

1975 *Blasones y heredades*. Guatemala: "José de Pineda Ibarra".

De Teresa, Ana Paula

1992 *Crisis agrícola y economía campesina. El caso de los productores de benequén en Yucatán*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa.

El libro de los libros de Chilam Balam

1974 Trad. de A. Barrera Vázquez y S. Rendón. México: FCE.

El título de Totoncapán

1983 Trad. y ed. de Robert Carmack y James Mondloch. México: UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 3).

El título de Yax y otros documentos quichés de Totoncapán

1989 Trad. y ed. de Robert Carmack y James Mondloch. México: UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 7).

Eugenio M., María Ángeles

1971 *La defensa de Tabasco, 1600-1717*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Fortuny Loret de Mola, Patricia

Inédito Investigación antropológica de la migración maya yucateca a los EU: procesos binacionales, dinámicas transculturales y políticas públicas, propuesta para un seminario taller. Mérida: CIESAS.

Garza, Mercedes de la (comp.)

1980 *Literatura Maya*. Caracas: Editorial Ayacucho.

Gillin, John

1958 *San Luis Jilotepeque*. Guatemala: Seminario de integración social guatemalteca.

Gómez López, Mariano

1994 "Aparición de San Juan", *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 1, pp. 41-43. México: CIHMECH, UNAM y Gobierno del estado de Chiapas.

Gómez Sántiz, Feliciano

- 1994 “Cómo poblaron el pueblo de Oxchuc y cómo encontraron el ombligo de la tierra”, *Cuentos y relatos indígenas*, vol. 4, pp. 69-75. México: CIHMECH, UNAM y Gobierno del estado de Chiapas.

González Ponciano, Jorge Ramón

- 2006 “Blancura, cosmopolitismo y representación en Guatemala”, *Estudios de Cultura Maya* XXVII: 125 – 148.

Gutiérrez Sánchez, Javier

- En preparación. *Las migraciones indias y los procesos de territorialización en los centros urbanos de Chiapas*, tesis doctoral en Antropología. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Historia de los Xpantziy de Tecpan Guatemala

- 1957 En *Crónicas indígenas de Guatemala*, trad. y notas de A. Recinos, pp. 120-129. Guatemala: Editorial Universitaria.

Historia Quiché de don Juan de Torres

- 1957 En *Crónicas Indígenas de Guatemala*, trad. y notas de A. Recinos, pp. 25-67. Guatemala: Editorial Universitaria

Instituto Nacional de Geografía e Informática

- 2001 *Campeche. Tabulados básicos, XII Censo general de población y vivienda 2000*. México: INEGI.

Jiménez Abollado, Francisco Luis

- 2005 “Rebelión en el Partido de los Ríos. 1668-1671. Los indios hablan”, *Tabasco: antiguas letras, nuevas voces*, pp. 117-139, M.H. Ruz (ed.). Mérida: UNAM, Coordinación de Humanidades, UACSHUM e Instituto de Investigaciones Filológicas (Serie Monografías, 1).

Jones, Grant D, Robert R. Kautz & Elizabeth Graham

- 1983 “The last Maya frontiers of Colonial Yucatan”, *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica. Essays on the History of Ethnic Relations*, pp. 64-91, M. J. MacLeod y R. Wasseerstrom (eds.). Nebraska: University of Nebraska Press.

Jones, Grant D. *et al.*

- 1986 “Tipu: A Maya town on the Spanish Colonial frontier”, *Archaeology* 39 (1): 41-43.

Kelly, John Eoghan

1971 *Pedro de Alvarado, conquistador*. New York & London: Kennikat Press.

Landa, fray Diego de

1978 *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Editorial Porrúa.

Lee Jr, Thomas A. y Carlos Navarrete

1978 “The historical routes of Tabasco and northern Chiapas and their relationship to early cultural developments in central Chiapas”, *Mesoamerican Communication routes and cultural contacts*, T. A. Lee Jr. y C. Navarrete (eds.). Provo. Utah: New World Archaeological Foundation, Brigham Young University (Papers of the NWAFF, 40).

Libro de Chilam Balam de Chumayel

2001 Trad. de A. Mediz Bolio, ed. de M. de la Garza. México: CNCA (Cien de México).

Lyman, Blair, María de Jesús Cen Montuy y Edith Tejeda Sandoval

2007 “Migration and Ethnicity”. *Mayan Journeys, U.S.- Bound Migration from a new sending Community*, pp. 169-192. Cornelius *et al.* (eds.). La Jolla, California: UCSD, Center for Comparative Immigration Studies.

Marcus, Joyce

2000 “La zona maya en el Clásico terminal”, *Historia antigua de México*, vol. II, pp. 301-346, L. Manzanilla y L. López Luján (eds.). México: UNAM, INAH y M.A. Porrúa. 2ª ed.

Markman, Sidney D

1975 “El paisaje urbano dominicano de los pueblos de indios en el Chiapas Colonial”, *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, pp. 165-199, J.E. Hardoy y R. R. Schaedel (comps.). Madrid: Ediciones SIAP.

1977 “Reflejo de las variables étnicas en la urbanización de Centroamérica Colonial. La mestización como una causa determinante del carácter urbano y arquitectónico”, *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva en la historia de América Latina*, pp. 113-127, J. E. Hardoy y R. R. Schaedel (comps.). Madrid: Ediciones SIAP.

Núñez De La Vega, Francisco

1989 *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas*, Ed. crítica de Ma. C. León y M.H. Ruz. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Ochoa, Lorenzo

- 2001 “La zona del Golfo en el Posclásico”, *Historia antigua de México*, vol. III, pp. 13-56, L. Manzanilla y L. López Luján (eds.). México: UNAM, INAH y Miguel Ángel Porrúa. 2ª ed.

O’Flaherty, Edgard

- 1984 *Iglesia y sociedad en Guatemala (1524- 1563). Análisis de un proceso cultural*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Departamento de Antropología y Etnología de América.

Ordóñez y Aguiar, Ramón

- 1907 *Historia de la creación del Cielo y la Tierra*. México: s.e.

Pérez Herrero, Pedro

- 1986 “Producción local e integración económica en el Yucatán del siglo XVI”, *Los mayas de los tiempos tardíos*, pp. 167-196, M. Rivera y A. Ciudad (eds.). Madrid: SEEM - ICI.

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché

- 1984 Trad. y notas de A. Recinos. México: SEP y FCE (Lecturas Mexicanas: 25).

Porro, Antonio

- 1977 *O Messianismo maya no periodo colonial*, Tesis doctoral en Antropología Social. São Paulo: Universidad de São Paulo.

Reyes García, Luis

- 1983 “La represión religiosa en el siglo XVI, la ordenanza de 1539”, *Civilización* 1, pp. 11-35. México: CADAL, CEESTEM.

Rivera Dorado, Miguel

- 2001 “Las tierras bajas de la zona maya en el Posclásico”, *Historia antigua de México*, vol. III, pp. 127-159, L. Manzanilla y L. López Luján (eds.). México: UNAM, INAH y M.A. Porrúa. 2ª ed.

Ruz, Mario Humberto

- 1989 “Una probanza indígena de méritos. Zinacantan, 1641”, *Tlalocan* XI, pp. 339-364, México: IIIH- IIA, UNAM.
- 1991 *Los linderos del agua. Francisco de Montejo y los orígenes del Tabasco colonial*. Villahermosa: Instituto de Cultura de Tabasco.

- 1992 “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, pp. 85-162, M.C. León, M.H. Ruz y J. Alejos. México: CNCA.
- 1994 *Un rostro encubierto: los indios en el Tabasco colonial*. México: CIESAS-INI (Serie Historia de los pueblos indios de México: num. 4).
- 2007 *Los mayas*. México: Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios y PNUD, 2 tomos.

Ruz, Mario Humberto *et al.*

- 2001 *El magnífico señor Alonso López, alcalde de Santa María de la Victoria y aperreador de indios (Tabasco, 1540)*. México: UNAM, CEM – Plaza Valdés Editores.

Smailus, Ortwin

- 1975 *El maya chontal de Acalán. Análisis lingüístico de un documento de los años 1610-1612*. México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.

Solano, Francisco de

- 1977 *Tierra y sociedad en el Reino de Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria.

Título de Pedro Velasco

- 1989 *El título de Yax y otros documentos quichés...* Trad. y ed. de R. Carmack y J. Mondloch, pp. 139-192. México: UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas.

Torres Conangla, Rosa

- En prensa “La Nación mexicana y el estado de Yucatán”, *Geografía e Historia de Yucatán*. México: Secretaría de Educación Pública.

Viqueira Albán, Juan Pedro

- 1997 *Cronotología de una región rebelde, Chiapas*. Tesis doctoral en Historia, École des Hautes Études en Sciences Sociales. París.

Van Oss, Adrian

- 1986 *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vos, Jan de

- 1980 *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona, 1525-1821*. México: Gobierno del estado de Chiapas-FONAPAS (Colección Ceiba, 10).

Wagley, Charles

1957 *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico-social de una comunidad indígena de Huehuetenango*. Guatemala: Seminario de Integración Social Guatemalteca.

Ximénez, Francisco

1971- *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, de la Orden de Predicadores* (libros I-III, paleografía de C. Sáenz; libros V-VII, paleografía de F. Gall). Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

Zamora Acosta, Elías

1985 *Los mayas en las tierras altas en el siglo XVI. Tradición y cambio en Guatemala*. Sevilla: Diputación Provincial.

MIGRACIONES Y LLEGADAS:
MITO, HISTORIA Y PROPAGANDA
EN LOS RELATOS MAYAS PREHISPÁNICOS
EN LAS TIERRAS BAJAS

Alfonso Lacadena
Andrés Ciudad Ruiz
Universidad Complutense de Madrid

La historia del ser humano es una historia de migración, colonización de tierras y cultura. Acostumbramos a relacionar estos desplazamientos con problemas de subsistencia, pero de hecho las motivaciones por las cuales éstos se llevaron a cabo debieron ser muy variadas desde el origen de la especie: el conocimiento del medio circundante, la necesidad de obtener materias primas y productos escasos o estratégicos, y la propia curiosidad se pueden superponer a otras causas más relacionadas con la recolección, con la caza y con la obtención del alimento.

Nuestra actual perspectiva sedentaria presupone una visión estática del hombre, apegado a su campo de cultivo, y con oficios que le retienen en el límite de su asentamiento: sólo las relaciones comerciales y la guerra alteran este tipo de vida; pero de hecho la historia nos enseña de manera recurrente que el ser humano se ha desplazado de manera constante de un sitio a otro. El comercio, la guerra y la anexión territorial, las dificultades económicas y la simple curiosidad humana pueden haber cambiado de formato de un momento a otro, pero se han mantenido casi como una constante a lo largo de la historia de los pueblos y de los territorios. Mesoamérica no es una excepción sobre este particular, y una simple revisión a su pasado nos devuelve a tal realidad. Sin embargo, este enunciado, por lógico que pueda parecer, no es suficiente para determinar los fenómenos migratorios del pasado mesoamericano o, más ciertamente maya, sino que se hace preciso dotarse de herramientas

metodológicas y técnicas eficientes para determinar la naturaleza de este tipo de procesos.¹

Las preguntas en este sentido serían las siguientes: ¿qué huella arqueológica dejan los movimientos de pueblos? ¿Cómo podemos definir este tipo de fenómenos y la importancia que tuvieron en el proceso cultural? ¿De qué manera cuantificamos su impacto? La experiencia de investigación acumulada indica de manera fehaciente que los contingentes varían en número, adscripción social, económica y política, en filiación étnica y lingüística, etcétera. Posiblemente, cada una de estas posibilidades dejó una huella distinta en el registro arqueológico, y su interpretación depende de nuestra pericia metodológica.

En el territorio objeto de nuestro interés, el área maya, se han enunciado para la etapa prehispánica diversas relaciones culturales que han sido consideradas de muy diversas maneras: como imposiciones militares y formación de hegemonías políticas, como migraciones de pueblos enteros, como difusiones estilísticas, como el producto de interacciones comerciales o el resultado de las estrategias propagandísticas de legitimación de las elites sociales y políticas. Así se han tratado el problema de la influencia olmeca en la Costa del Pacífico y Tierras Altas y Bajas Mayas, la influencia teotihuacana en zonas de Tierras Altas Centrales de Guatemala y en las Tierras Bajas Mayas, la más localizada influencia de Tula en el Norte de Yucatán o las pretensiones de origen foráneo proclamadas por las principales dinastías del Posclásico en la Península de Yucatán.

Para la presente ocasión vamos a comentar algunos procesos históricos que competen a la discusión que hemos planteado. Las deliberaciones relativas a esta cuestión han llenado durante casi un siglo la literatura especializada con trabajos que recogen propuestas interpretativas basadas en la arqueología, la epigrafía, la iconografía y la etnohistoria, tomadas individualmente o en su conjunto. Las diferentes propuestas y modelos descriptivos han seguido los vaivenes interpretativos experimentados por la especialidad y la tradición de estudios mesoamericanos, oscilando entre la aceptación de episodios de movimientos de pueblos e incluso de invasiones armadas, y la negación tajante de desplazamientos humanos de relevancia cultural; entre la credulidad acrítica ante las fuentes escritas indígenas y el escepticismo que las considera propaganda y retórica sin fiabilidad histórica alguna; entre las tesis que ven en el

¹ Véanse Rouse 1986 e Iglesias 2008a para un análisis pormenorizado de este particular.

registro material las evidencias de las migraciones, invasiones o desplazamientos sugeridos y las tesis que, basadas en esos mismos materiales, los niegan.

Las discusiones académicas sobre migraciones e invasiones no son en realidad exclusivas del área maya sino que se repiten en otras regiones de Mesoamérica, con debates acerca de la naturaleza de la presencia olmeca en ésta (tomada según los autores como evidencia de imperio, cultura madre, cultura hermana o simple difusión de un complejo iconográfico), acerca de la existencia de un imperio teotihuacano y un imperio tolteca o el cuándo y el porqué de las migraciones de pueblos hablantes de náhuatl al Altiplano mexicano.

En particular las relaciones Teotihuacan y Tierras Bajas Mayas han sido objeto de continua reflexión en la historiografía (Braswell, 2003; Miller, 1983; Nielsen, 2003), que no sólo ha contemplado la valoración de los restos culturales y del estudio de la rica iconografía, sino que ha incorporado a la discusión la documentación escrita durante la etapa prehispánica, la tradición oral y otros repertorios documentales. Recientemente Iglesias (2008a:260) ha comentado al respecto que al día de hoy “nos debatimos entre la visión de un Teotihuacan imperial (Nielsen, 2003), y lo que ello supone de un control temprano sociopolítico y económico, y la idea más moderada que apoya diversas vías de interacción [que implica menor dominio] por parte de Teotihuacan y [menor trascendencia] en el desarrollo cultural maya...”²

Como es natural, podemos concluir que cada nivel de interacción entre culturas debe dejar una huella diferente, indicando cambios mínimos en el registro cultural de una sociedad o transformaciones profundas de ésta, con pérdidas muy significativas de su fisonomía cultural. La interpretación de esto último puede ser fácil, mientras que los cambios puntuales, por importantes que sean, o aquellos muy localizados o mínimos, resultan más difíciles de evaluar, aunque se tenga constancia de su existencia. Sea como fuere, lo cierto es que la polémica dista de haber concluido de manera satisfactoria, y que la arqueología aún no ha podido observar con el necesario consenso este problema.

Interesa reiterar que no estamos sólo ante un problema de interpretación arqueológica surgido en el transcurso de las investigaciones académicas. De hecho, todas las discusiones acerca de la existencia de episodios de migración, invasión o desplazamiento no sólo se refieren a la interpretación de la cultura material sino que incorporan referencias escritas en las fuentes indígenas,

² Consúltese Braswell (*op. cit.*) para una amplia valoración del problema.

jeroglíficas o alfabéticas, o en crónicas españolas que recogen narraciones de informantes contemporáneos. Sin embargo, por paradójico que parezca, lejos de ayudar a clarificar las discusiones surgidas en el seno de la interpretación arqueológica con la información cualificada que proporcionan, las fuentes escritas indígenas han venido a exacerbar y a polarizar más la discusión en posturas enfrentadas. Pero ¿qué es lo que dicen exactamente estas fuentes indígenas escritas?

LOS EVENTOS DE *LLEGADA* EN LAS FUENTES ESCRITAS MAYAS DE TIERRAS BAJAS

Los desplazamientos de personajes o colectivos son un tema recurrente en el género de narración histórica en las propias fuentes indígenas de Tierras Bajas Mayas —y de toda Mesoamérica—, tanto las jeroglíficas compuestas principalmente a lo largo del periodo Clásico, entre los siglos II a X d.C., como las alfabéticas coloniales, que recogen episodios del Posclásico, desde el siglo X hasta la conquista española.

En las fuentes jeroglíficas del Clásico varios verbos se refieren a la llegada de personajes a determinados lugares. Estos verbos son principalmente dos, *bul*, ‘llegar a un sitio’, y *tal*, ‘llegar de un sitio’. Por ejemplo, una inscripción de La Corona narra el viaje de un miembro de la elite local a Calakmul y su



FIGURA 1. Panel 2b de La Corona (según dibujo de S. Houston).

regreso a La Corona tres años después para asumir el trono (Fig. 1) (Martin, 2001).

En otra inscripción de Dos Pilas el texto narra la huida del rey de la ciudad ante el ataque del soberano de Tikal, y su posterior retorno una vez que éste fue expulsado (Fig. 2). El texto, explícito, dice:

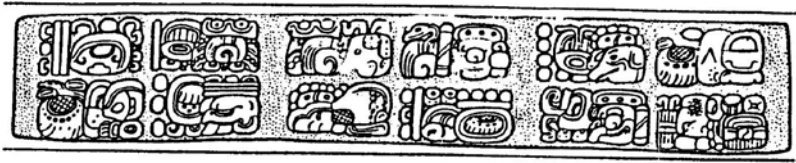


FIGURA 2. Dos Pilas, Escalera Jeroglífica 2, Escalón 4 (según dibujo de I. Graham).

Cinco años, un mes y once días después de que fuera derrotada Dos Pilas entonces ocurrió que en 3 Hix 16 Muwan fue derrotado Puluul; salió Nu'n Jol Chaahk [el rey de Tikal] y subió a Pa'tuun; siete días más tarde, en 9 Imix 4 Paax llegó a Dos Pilas B'ajlaj Chan K'awiil, el guardián de Taj Mo', rey sagrado de Mutu'l [Dos Pilas].

Otros textos clásicos que mencionan la llegada de personajes a o de un lugar han adquirido enorme importancia en los últimos años por la relevancia y alcance político que se les ha atribuido, convirtiéndose en objeto de fuerte discusión. Nos referimos aquí, por supuesto, a la llegada del enigmático Siyaj K'ahk' a Tikal el año 378 d.C. y el desplazamiento desde Wite'naah a Copán del fundador de la dinastía de Copán Yax K'uk' Mo' (Stuart, 2000, 2004; Martin y Grube, 2000).

La llegada de Siyaj K'ahk' a Tikal en 378 d.C. está narrada en varias inscripciones de Tikal (Fig. 3) y también fuera de ella: referencias a Siyaj K'ahk' se encuentran también en El Perú, Uaxactún, Río Azul y La Sufricaya. Siyaj K'ahk', llamado Kalo'mte' del Oeste, es un personaje que actúa presuntamente en nombre de un no menos enigmático personaje llamado Búho-lanzardados, a quien se intitula como rey en los textos mayas, en concreto el cuarto señor reinante de Wite'naah, un lugar mencionado en varias inscripciones de Tierras Bajas, pero que no ha sido identificado en la región. La llegada de Siyaj K'ahk' a Petén coincide con una serie de transformaciones políticas, como en la propia Tikal, donde se produce un cambio dinástico con la muerte del gobernante local y la entronización de un hijo de Búho-

lanzardos, y la aparición en diversos sitios de Tierras Bajas de iconografía de tipo teotihuacano, con representaciones de guerreros con lanzardos, máscaras de Tlaloc, y objetos hechos a imitación de los de Teotihuacan, como la cerámica estucada y pintada. La interpretación propuesta por D. Stuart, que ha trabajado en profundidad estos pasajes, es que Siyaj K'ahk' pudo ser un capitán de guerra a las órdenes de Búho-lanzardos, rey de Teotihuacan, y que su llegada a Tikal y su intervención en otros lugares de El Petén inicia un periodo de control político del área maya por la metrópoli del Altiplano mexicano.



FIGURA 3. Marcador de Juego de Pelota de Tikal (según dibujo de S. Houston).

En relación con estos acontecimientos de El Petén, también en Copán (Fig. 4) una fundación dinástica se asocia a Wite'naah, en un texto que dice que Yax

K'uk' Mo' (el fundador de la dinastía copaneca en Clásico Temprano) vino de Wite'naah, donde había recibido la insignia de poder de K'awiil (Stuart, 2000). El texto de la inscripción dice:

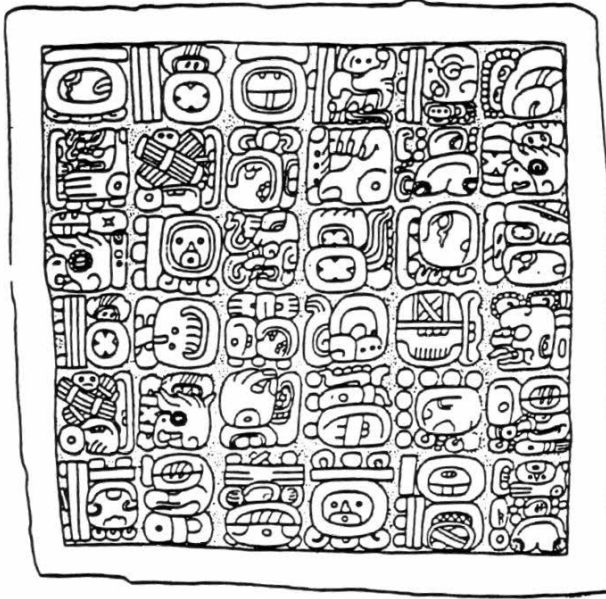


FIGURA 4. Altar Q de Copán (según dibujo de D. Stuart).

‘(En) 5 Kab’an 15 Yaxk’in
 K’uk’ Mo’ recibió el *K’awiil* en Wite’naah;
 (en) 8 Ajaw 10 Yaxk’in
 K’inich Yax K’uk’ Mo’ vino de Wite’naah’

Elementos iconográficos teotihuacanos, como anteojeras de Tlaloc, vuelven a aparecer rodeando a este personaje.

La polémica suscitada por estos textos es grande y todavía existe entre los investigadores que ven en el registro arqueológico la confirmación de estas informaciones y aceptan que Teotihuacan controló políticamente a distancia ciertas regiones mayas de Tierras Bajas durante unas décadas en Clásico Temprano, y los que consideran que las evidencias son insuficientes (Iglesias,

2008b), aceptando una influencia o imitación de la simbología teotihuacana por cuestiones de prestigio por elites mayas de la época, pero no una subordinación política, y denuncian las inscripciones como no fiables como fuentes históricas o, cuando menos, aún no bien comprendidas.

El desplazamiento de personajes o colectivos está también presente en los relatos históricos indígenas coloniales escritos en alfabeto latino en el norte de Yucatán y que se refieren a episodios del Posclásico. Sorprende la enorme continuidad en la estructura narrativa y la retórica que existe entre los textos jeroglíficos clásicos y los alfabéticos coloniales. Como en el Clásico, también en el Posclásico los personajes y colectivos ‘llegan’ y ‘vienen’. Los verbos que describen estas acciones son los mismos, *hul* o *ul* ‘llegar a un sitio’ y *tal* ‘llegar de un sitio’. Acciones relevantes desde el punto de vista político utilizan estos verbos: así, por ejemplo, la llegada de los itzaes a Chichén Itzá, la llegada de Auxauhal, el fundador de la última dinastía chontal, procedente de Cozumel, o la propia conquista española es referida con el verbo *hul* ‘llegar’. Como en el Clásico, las referencias son extremadamente lacónicas, resaltando sólo el episodio de la llegada y no describiendo mucho más, abriendo puerta a la especulación de los investigadores sobre la naturaleza de estas llegadas. Es interesante ver que la irrelevante incursión (posiblemente) caribe en Yucatán y la mucho más significativa conquista española aparezcan en las fuentes narradas de la misma manera, utilizando el verbo *hul* ‘llegar’ (Fig. 5):

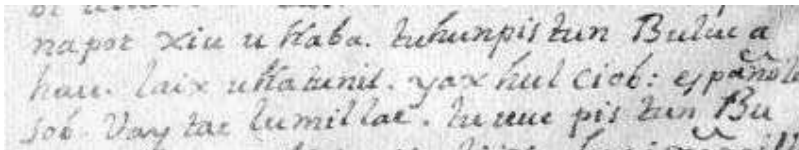


FIGURA 5. La llegada de los españoles en el *Chilam Balam de Chumayel*, folio 43v.

*Y boo abau **ulci***
tz'ul chibil uinic
yx ma pic tz'ul u kaba
ma paxi peten tumenelob.
 (paleografía de Edmonson, 1986: 307-309)

En 5 Ahau **llegaron**

los extranjeros comedores de gente,
los extranjeros desnudos, así llamados.
La tierra no fue conquistada por ellos.

La ix u katunil

yax **hulciob** españolessob

uay tac lumil lae

(Edmonson, *op. cit.*: 354-358)

Este es el katún
cuando los españoles **llegaron** por primera vez
aquí a esta tierra..

En las fuentes clásicas y coloniales existe un interesante contrapunto al verbo *hul* 'llegar'. Es el verbo *lok'* (*luk* en yucateco colonial) 'salir'. Si el verbo *hul* implica 'llegada', y, en algunos casos, según ciertos investigadores, establecimiento y fundación de un nuevo orden político, el verbo 'salir' implica expulsión y pérdida de ese mismo poder. Hemos visto antes en el texto de Dos Pilas el juego de los verbos *hul* 'llegar' y *lok'* 'salir' del victorioso rey de Dos Pilas y el derrotado soberano de Tikal, que pierde finalmente el control de la zona. Este mismo juego se encuentra en los textos alfabéticos coloniales. Por ejemplo, podemos ver el uso del verbo 'salir' en el siguiente texto de la Tercera Crónica del *Chilam Balam de Chumayel* (Fig. 6) en el episodio que narra la destrucción de Mayapán:

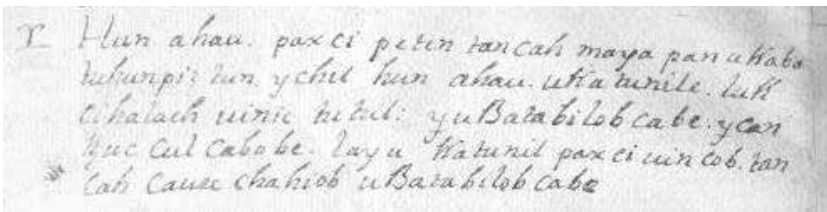


FIGURA 6. La destrucción de Chichén Itzá en el *Chilam Balam de Chumayel*, folio 43v.

Hun ahau

paxci peten tan cab Mayapan ukaba

tu humpiz tun ychil hun abau u katunile
lukei *balach uinic Tutul*
yetel ubatabilob cabe
yetel cantzuc cul cabobe
lay ukatunil
paxci uincob Tan Cab
ca necchabiob ubatabilob cabe
 (Edmonson, *op. cit.*: 313-326)

En 1 Ahau
 fue destruida la tierra de la ciudad de Mayapán, así llamada;
 en el primer *tun* en el *katún* 1 *Ahau*
salieron el *balach uinic* Tutul
 y los gobernadores de la tierra
 y las cuatro particiones de la tierra;
 este es el katún
 cuando la gente de la capital fue destruida
 y los gobernadores de la tierra se dispersaron.

La ‘salida’ es dislocación del orden político, es caos, es estado liminal de búsqueda de un nuevo asentamiento. Los grupos humanos mesoamericanos necesitan asentamientos urbanos, centros de población para su propia existencia como pueblos.

MITO, PROPAGANDA E HISTORIA EN LOS RELATOS MAYAS DE MIGRACIÓN

La referencia en las fuentes escritas mayas jeroglíficas y alfabéticas a migraciones o desplazamientos de personajes y colectivos ha suscitado siempre una enorme controversia entre los estudiosos. Las posturas de los investigadores se han polarizado entre los que consideran los relatos indígenas sobre esos acontecimientos como fuentes históricamente fidedignas y los que los ven como poco más que discursos producidos en el contexto de una retórica propagandística.

Un extremo en esta polarización lo ocupan autores como Tozzer (1957), quien en el pasado tomó la información contenida en las fuentes indígenas coloniales de forma acrítica, usando ciegamente las crónicas históricas de los Chilam Balam para interpretar la compleja arqueología del norte de Yucatán

en el Posclásico. El otro extremo lo ocupan autores como Smith (2007) el cual, refiriéndose al problema de Tula y Chichén Itzá, señala que no se debe considerar los relatos indígenas como fuentes fiables de información histórica. Pero quizá la postura más radical sea la de Restall (2006), quien es tajante al negar cualquier fundamento histórico en las informaciones acerca de migraciones y de orígenes extranjeros para los linajes gobernantes del norte de Yucatán en el Posclásico Tardío. Es cierto que Restall es agudo cuando comenta un pasaje del *Título de Teopán* donde se dice que los linajes gobernantes cakchiqueles vienen de Tulán y Zuyúa y que descienden además de Abraham y los israelitas, preguntándose que por qué vamos a considerar sólo a Abraham y los israelitas como ascendencias falsas y no también a Tulán y Zuyúa. Para este autor, las reclamaciones de los Tutul Xiu del norte de Yucatán de proceder de fuera del área maya, del Oeste de Zuyúa, son tan válidas como las de los cakchiqueles de descender de los israelitas.

Restall se hace eco de las teorías surgidas en los últimos tiempos que interpretan la mención en las fuentes indígenas a migraciones, llegadas o reclamaciones de ascendencia extranjera para las elites como el resultado de una estrategia de legitimación y propaganda política, ubicable en un contexto antropológico mundial más amplio. Según esta visión, las elites gobernantes son una clase o casta que presenta simultáneamente un discurso de pertenencia y alteridad, de ser a la vez de dentro y de fuera, de declarar su pertenencia a la comunidad que gobiernan y al mismo tiempo de distanciarse de ella. La proclamación de ancestros míticos o divinos o de orígenes extranjeros es característica en estos discursos. El discurso de los Tutul Xiu en el norte de Yucatán o de las elites del altiplano guatemalteco alegando proceder de Tollán, de Tulapan, del Occidente de Zuyúa o de Nonoal (o de Cartago, Babilonia, Abraham o los israelitas) responde a esta estrategia. Estos alegatos indígenas, por tanto, no deben ser tenidos en cuenta como sucesos o hechos reales, veraces, históricos. Los textos indígenas son, por tanto, fuertemente sospechosos de manipulación.

Todas estas consideraciones tienen una aplicación inmediata en los textos jeroglíficos del Clásico, donde también hemos visto que hay mención de eventos de llegada, de episodios en los que ciertos personajes declaran venir de sitios presuntamente foráneos, coincidiendo con momentos claves de fundación. En concreto, los dos acontecimientos más importantes de llegada, el centrado en la llegada a Tikal de Siyaj K'ahk' y el de la venida de Yax K'uk' Mo' a Copán desde Wite'naah, puestos a la luz de estas interpretaciones, no

quedan más que como ejercicios de manipulación de dos dinastías reales que buscan adornar sus respectivas fundaciones con elementos fantásticos.

Sin embargo, debemos ser también críticos con esta forma de interpretar estos episodios. Aun aceptando en estos casos el efecto legitimador y propagandístico que produce la asociación de las elites reales mayas a la lejana Teotihuacan y la clara intencionalidad política que hay detrás de estas menciones, debemos preguntarnos, con todo, si es suficiente para negar la historicidad de estos eventos. Pensamos que decir que cualquier relato indígena no es fiable como fuente histórica es tan erróneo como decir que se debe aceptar ciegamente todo lo que contengan. Cada referencia debe ser tratada en su justa medida, en contexto, comprobada y contrastada con la información proporcionada por otras disciplinas.

Quizá sea importante recordar que no fueron los epigrafistas quienes iniciaron el tema de las relaciones entre Teotihuacan y el área maya, sino que la discusión surgió desde la arqueología en los años cincuenta, con las excavaciones de Kaminaljuyú, Tikal y Copán y la identificación de rasgos y elementos que podían ponerse en relación con la gran urbe del centro de México (véase Fash y Fash, 2000). En realidad la epigrafía (Stuart, 2000) vino después a proporcionar sus datos a la discusión, centrados en las ahora ya famosas menciones a los eventos de llegada a Tikal y Copán, en la identificación de los personajes implicados y los títulos y lugares exóticos asociados.

Es preciso volver a las fuentes escritas y ver qué es lo que dicen exactamente. Los resultados de análisis de isótopos de oxígeno de los presuntos restos óseos de Yax K'uk' Mo' de Copán han demostrado que, efectivamente, era extranjero. Pero los resultados no han apuntado al centro de México como su origen, sino al Petén maya. Yax K'uk' Mo' no era copaneco de origen, pero seguía siendo, aparentemente, maya. Para algunos, estos resultados confirman que las fuentes escritas no son veraces, ya que Yax K'uk' Mo' no era de Teotihuacan. ¿Pero realmente eso era lo que decía la inscripción de Copán? En realidad no. Las fuentes escritas no decían dónde nació o creció Yax K'uk' Mo', sino que vino de Wite'naah en edad adulta, donde recibió la insignia de K'awiil. Y no es lo mismo. Confundimos en muchas ocasiones nuestras interpretaciones de los hechos con lo descrito en los eventos mismos.

Pero determinar la naturaleza exacta de las relaciones de Teotihuacan y el área maya de Tierras Bajas es sólo uno de nuestros problemas. Chichén Itzá y Tula (con su arqueología, epigrafía y etnohistoria asociada), la dinámica del

poder en el norte de la Península de Yucatán en el Posclásico y el proceso de consolidación de la hegemonía chontal de Itzamkanac son también otros temas polémicos.

La rica documentación indígena y colonial escrita en grafías latinas que recoge la tradición mesoamericana posterior a la décima centuria, unida a los diversos ritmos de decadencia y transformación que se observan en las diferentes regiones del área maya durante la etapa posclásica, y a nuestra pobre interpretación de los fenómenos y consecuencias involucrados en este proceso, han creado una situación de confusión en la historiografía maya. Si bien con profundas raíces en la tradición cultural del norte de Tierras Bajas, Chichén Itzá muestra al mismo tiempo rasgos que definen modas y sistemas de creencias que comparten diferentes ciudades de Mesoamérica desde finales del Clásico Tardío hasta bien establecido el Posclásico.

Nuevos sistemas de creencias y de cultos, incluido el influyente culto a la Serpiente Emplumada, acompañan a una nueva organización de la urbe, a la introducción de inéditos elementos y tipos arquitectónicos y escultóricos, y a la aparición de una iconografía en piedra y pintura que pone énfasis en temas que no habían tenido tanta importancia en etapas anteriores. Parte de estos rasgos son compartidos por grupos establecidos desde el norte al centro de México, en el Golfo de México y en el área de Oaxaca.

La combinación de este conjunto de factores, la contemporaneidad de rasgos anclados en la tradición del Clásico del Norte de las Tierras Bajas Mayas con otros de amplia distribución en diferentes zonas de Mesoamérica, la incorporación del mito, la tradición oral y la historia recogidas en textos a partir del siglo XVI en la interpretación del pasado, y el hecho de que Chichén Itzá fuera, junto con Tula, la capital política más importante de Mesoamérica después del siglo IX, ha introducido fuertes dosis de confusión en la interpretación de los procesos históricos que afectaron a ambas ciudades.

Los investigadores han debatido a lo largo del siglo XX si Tula influyó y/o conquistó Chichén Itzá (Tozzer, *op. cit.*), o si por el contrario fue la capital maya la que influyó en la metrópoli del Centro de México (Piña Chán, 1980). Temas artísticos, tipos arquitectónicos y objetos de arte menor característicos del centro de México tienen una fuerte presencia en Chichén. En las últimas décadas se ha comprobado que los estilos maya y tolteca en Chichén Itzá no corresponden a etapas cronológicas sucesivas, sino que son ampliamente contemporáneos, lo cual ha ido desplazando la idea de un dominio tolteca en

esta región y en este centro (Lincoln, 1986, 1990); Taube (1994, ver también Schele y Mathews, 1998) ha dejado claro que la iconografía de Chichén Itzá revela una profunda comprensión y aprecio del sistema de creencias mayas del Clásico, a la vez que incluye conceptos cosmológicos y deidades mexicanos, y sostiene que la elite maya del Clásico y Posclásico adoptó vestimenta y símbolos e ideología militar propia del centro de México, quizá como consecuencia del desarrollo de una diferente iconografía del poder.

Estas perspectivas han desterrado la tendencia en la historiografía a considerar el área maya y el Centro de México como regiones culturales antagónicas, y propician el diseño de escenarios más complejos que combinan interacción, complementariedad y colaboración más que competencia; por ejemplo, Thompson (1975) se inclina por una simbiosis entre las dos ciudades más influyentes de la primera parte del Posclásico mesoamericano. Las reconstrucciones actuales confirman la existencia de este tipo de interacción, aunque mientras algunos investigadores mantienen que el eclecticismo artístico y arquitectónico, y las nuevas ideologías y cultos de Chichén Itzá procedentes del centro de México se deben a la introducción consciente por parte de grupos locales mayas (Jones, 1995), otros estiman que esta realidad es fruto de una relación política y económica con el centro de México auspiciada y consentida por las elites políticas mayas (Cohodas, 1989).

En años recientes López Austin y López Luján (1999, 2000) han repensado la cuestión y, después de un detallado análisis de los cambios acaecidos en amplias regiones de Mesoamérica entre los siglos VII y X, consideran que esta área cultural sufrió una profunda reorganización estatal, mediante la cual florecieron gobiernos supra-étnicos, que dieron lugar a dominios regionales capitaneados desde capitales hegemónicas confederadas; estados que tuvieron un decidido carácter militarista y que emprendieron continuas guerras. Este nuevo orden político tuvo una sanción religiosa que explicó su papel central para ordenar el mundo, y fue el eje de un sistema que ha sido denominado por ambos investigadores como “zuyuano”. La imposición de este nuevo orden varió de unas regiones a otras, y pudo venir de la mano de la imposición militar o de la aceptación e introducción consciente por parte de las elites locales. Tula pudo haber jugado un papel importante en la expansión del sistema zuyuano y de su ideología, y este papel puede explicar la complicada interacción entre Tula y Chichén Itzá.³

³ Un estudio reciente sobre la cuestión es el de Kowalski y Kristan-Graham, 2007.

Desgraciadamente, la epigrafía no es de mucha ayuda en la resolución del problema de Tula y Chichén Itzá. Aunque en este caso no tenemos eventos de llegada o narraciones relacionadas que permitan tener la versión maya de los acontecimientos, un dato merece destacarse, y es la aparición en Chichén Itzá de un sistema de escritura distinto al maya y, en convivencia con él, un sistema de escritura perteneciente a la tradición del centro de México, a juzgar por las características de su signario, convenciones escriturarias y especialización en el registro de antropónimos y/o topónimos. Otros casos de ejemplos en Mesoamérica en que aparecen sistemas de escritura desplazados a lugares distintos a los de su área de uso, como por ejemplo glifos zapotecas y mayas en Teotihuacan, no han sido tomados como simple imitación o influencia, sino como presencia efectiva de grupos étnicos que los utilizaban. Quizá debiéramos considerar que la aparición del sistema de escritura no maya en Chichén Itzá es también un dato cualitativo que nos habla, al menos, de la presencia en un momento determinado de un cierto contingente humano y cultural no maya en la ciudad, que utilizaba sus propias herramientas de expresión, aunque no nos describa el porqué y las características de esa presencia. El análisis zooarqueológico realizado por C. Götz en Chichén Itzá (en Schmidt, 2007: 68) ha identificado una especie de perro enano característica del Occidente y centro de México. Podemos seguir debatiendo si hombres del centro de México se desplazaron o no y en qué circunstancias. Al menos se va aclarando que algunos perros sí lo hicieron.

Otra 'llegada' problemática es la recogida en la crónica indígena chontal de los *Papeles de Paxbolón Maldonado* (ver Smailus 1975) donde se declara que el rey fundador de la última dinastía chontal, Auxaual, vino de Cozumel acompañado de cuatro principales (Fig. 7).

Volvemos a encontrar los mismos ingredientes de propaganda, con un evento de llegada asociado a una ubicación remota. Si tomamos esta llegada desde Cozumel como una migración de los chontales a Tabasco desde Cozumel, vemos que no hay soporte histórico para tal aseveración porque hay constancia de la presencia de hablantes de chontal en el área de La Chontalpa desde el Clásico (Lacadena y Wichmann, 2002) y debemos dar la razón a Restall (2006) cuando considera mítico este episodio. Pero el texto no dice que los chontales vinieran de Cozumel, sino sólo el rey y cuatro principales. Lo que narra el texto chontal no es una migración sino la sanción religiosa del reclamo de Auxaual al trono chontal y una fundación dinástica (Lacadena y Ciudad,

1998). Este episodio es paralelo al de Yax K'uk' Mo' de Copán, o a las muchas referencias de las elites del altiplano guatemalteco y el área mixteca en México cuando hablan del regreso de Tula con insignias de rango y poder.



FIGURA 7. La llegada de Auxual en los *Papeles de Paxbolón Maldonado*, folio 155r.

La sanción ritual del poder político en Mesoamérica con peregrinaciones y desplazamientos a centros de importancia política y religiosa es similar a los viajes de monarcas europeos a Roma en la Edad Media a recibir la corona y la sanción de su poder terrenal de manos de los pontífices. Si aplicamos el mismo baremo y e idéntico enfoque interpretativo a estos episodios, las coronaciones de los emperadores alemanes en Roma en tiempos de los Ottones, con los mismos ingredientes de propaganda, legitimación política, llegadas y regresos, pertenencia y alteridad, deberían ser cuestionadas como acontecimientos históricos veraces. Pero en realidad lo fueron. Sacar partido propagandístico de un evento no cuestiona el evento mismo, sólo lo ubica en su contexto socio-político.

Hasta en los relatos que introducen elementos fantásticos podemos encontrar entremezclados elementos históricos veraces utilizables. Porque tampoco la presencia de elementos míticos en un relato debe necesariamente cuestionar la veracidad histórica del acontecimiento en que se insertan. La crónica indígena del *Libro de los Gobernadores y Guardianes de Cuauhtinchan*, hablando de los momentos finales de la conquista de la capital azteca, dice

Aub in Tlatilolco yexpa monextli in Sanctiago ynic quinmopalenili in españoles ynic axcan oncan moquetz in iteopantz in Sanctiago.

En Tlatelolco tres veces apareció Santiago que ayudó a los españoles; por eso ahora allá se levantó el templo de Santiago (Medina, 1995: 32-33[18])

¿Debemos negar la veracidad de la victoria española y la conquista misma de Tenochtitlan-Tlatelolco en 1521 por la inclusión en el relato del elemento fantástico de la aparición del apóstol Santiago? ¿Detectar un elemento fantástico en un relato debe necesariamente anular todo a lo que acompañe? La respuesta es, claramente, no. Estos elementos no invalidan el valor histórico del episodio, sino que lo enriquecen. Es en la adición de estos elementos donde mejor podemos ver el contexto, la intencionalidad y la ideología en que se insertan.

Una gran parte de los problemas que tenemos en la interpretación de estos episodios de 'llegada' en el área maya responden a nuestro incompleto conocimiento histórico y arqueológico de muchas cosas. La Arqueología no ha terminado aún de descubrir y analizar el registro material. En el área maya carecemos de la rica documentación etnohistórica del altiplano mexicano para épocas tardías. Nuestras fuentes son muy pobres cuando las comparamos con un Torquemada, un Durán, un Clavijero, un Chimalpahin, un Alva Ixtlilxochitl, una *Matrícula de Tributos* o una *Historia Tolteca-Chichimeca*.

Es preciso decir que el debate no es, como quieren verlo muchos, entre Historia o Epigrafía y Arqueología, presentándolas como especialidades incompatibles. Se impone un estudio sereno y equilibrado de la información, que huya tanto de la credulidad acrítica en las fuentes indígenas como del nihilismo descalificador, igualmente acrítico.

Encontrar en los relatos indígenas elementos míticos y retórica propagandística entrelazados con datos históricos no tiene, en fin, por qué cuestionar la veracidad de estos últimos. Al contrario, identificar los distintos planos de significación e intencionalidad presentes en los textos permite restituir las fuen-

tes indígenas como relatos extraordinariamente ricos en su expresión formal y, en verdad, tremendamente útiles como fuentes de información, y no sólo por el dato histórico que puedan proporcionar sino por la identificación del contexto en que se producen a través de una intencionalidad propagandística que no ocultan. No desdeñando ninguno de estos niveles, sino integrándolos en nuestro análisis, podremos enriquecer nuestras interpretaciones de los relatos que los contienen.

BIBLIOGRAFÍA

Braswell, Geoffrey E. (ed.)

2003 *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. Austin: University of Texas Press.

Cohodas, Marvin

1989 "The Epiclassic Problem: A Review and a Alternative Model", *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan, A.D. 700-900*, pp. 219-240 (eds.). Washington: Dumbarton Oaks.

Edmonson, Munro S.

1986 *Heaven Born Merida and its Destiny. The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Austin: University of Texas Press.

Fash, William y Barbara Fash

2000 "Teotihuacan and the Maya. A Classic Heritage", *Mesoamerica's Classic Heritage*, pp. 433-463, D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.). Niwot: University Press of Colorado.

Iglesias Ponce de León, María Josefa

2008a "Poblaciones prehispánicas en movimiento: la presencia teotihuacana en Tikal", *El territorio maya: Memoria de la Quinta Mesa Redonda de Palenque*. pp 257-301. R. Liendo (coord.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2008b "Actualizando la controversia: el Clásico Temprano en Petén", *Mayab* 20: 125-144.

Jones, Lindsay

1995 *Twin City Tales: A Hermeneutical Reassessment of Tula and Chichén Itzá*. Niwot: University Press of Colorado.

Kowalski, Jeff, y Cynthia Kristan-Graham (eds.)

2007 *Twin Tollans: Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Postclassic Mesoamerican World*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Lacadena, Alfonso y Andrés Ciudad

- 1998 “Reflexiones sobre la estructura política maya clásica”, *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, pp. 31-64, A. Ciudad et al. (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Lacadena, Alfonso y Sören Wichmann

- 2002 “The Distribution of Lowland Maya Languages in the Classic Period”, *La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, Vol. II, pp. 275-314, V. Tiesler, R. Cobos y M. Green Robertson (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Autónoma de Yucatán.

Lincoln, Charles E.

- 1986 “The chronology of Chichen Itza: a review of the literature”, *Late Lowland Maya Civilization: Classic to Postclassic*, pp. 141-196, J.A. Sabloff y E.W. Andrews (eds.). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1990 *Ethnicity and Social Organization at Chichen Itza, Yucatan, Mexico*. Ph.D. Cambridge: Harvard University.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

- 1999 *Mito y realidad de Zuyuá: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*. Fideicomiso Historia de las Américas. México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- 2000 “The Myth and reality of Zuyuá. The Feathered Serpent and Mesoamerican Transformations from the Classic to the Postclassic”, *Mesoamerica's Classic Heritage. From Teotihuacan to the Aztecs*, pp. 21-84, D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.). Niwot: University Press of Colorado.

Martin, Simon

- 2001 “Court and Realm”, *Royal Courts of the Ancient Maya. Volume I: Theory, Comparison, and Synthesis*, pp. 168-194, T. Inomata y S. Houston (eds.). Boulder: Westview Press.

Martin, Simon y Nikolai Grube

- 2000 *Chronicles of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Londres: Thames and Hudson.

Medina Lima, Constantino

- 1995 *Libro de los guardianes y gobernadores de Cuanabtinchan (1519-1640)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Miller, Arthur G (ed.)

1983 *Highland-Lowland Interaction in Mesoamerica: Interdisciplinary Approaches*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Nielsen, Jesper

2003 *Art of the Empire: Teotihuacan Iconography and Style in Early Classic Maya Society (A.D. 380-500)*. Tesis Doctoral. University of Copenhagen. The Institute of History of Religions. Department of American Indian Languages and Cultures.

Piña Chan, Román

1980 *Chichén Itzá. La ciudad de los brujos del agua*. México: Fondo de Cultura Económica.

Restall, Matthew

2006 "Origin and Myth: Ethnicity, Class, and Chibal in Postclassic and Colonial Yucatan", *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, pp. 269-289, Tsubasa Okoshi Harada, Lorraine A. Williams-Beck y Ana Luisa Izquierdo (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Campeche, Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc.

Rouse, Irving

1986 *Migrations in Prehistory. Inferring population movemet from cultural remains*. New Haven & London: Yale University Press.

Schele, Linda y Peter Mathews

1998 *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Scribner.

Schmidt, Peter

2007 "Los 'toltecas' de Chichén Itzá, Yucatán". *Arqueología Mexicana* 85: 64-68.

Scholes, France V. y Ralph Roys

1948 *The Maya Chontal Indians of Acalan Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula* (with the assistance of Eleanor B. Adams and Robert S. Chamberlain). Washington D.C.: Carnegie Institution of Washington, (Publ. 560).

Smailus, Ortwin

- 1975 *El maya-chontal de Acalán. Análisis lingüístico de un documento de los años 1610-12*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas (Cuadernos, 9).

Smith, Michael

- 2007 "Tula and Chichén Itzá: Are We Asking the Right Questions?", *Twin Tollans: Chichén Itzá, Tula, and the Epiclassic to Postclassic Mesoamerican World*, pp. 579-617, J. Kowalski y C. Kristan-Graham (eds.). Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

Stuart, David

- 2000 "The Arrival of Strangers': Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", *Mesoamerica's Classic Heritage*, pp. 465-513, D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.). Niwot: University Press of Colorado.
- 2004 "A Foreign Past. The Writing and Representation of History on a Royal Ancestral Shrine at Copan", *Copan. The History of an Ancient Maya Kingdom*, pp. 373-394, E. Wyllys Andrews and William Fash (eds.). Santa Fe-Oxford: School of American Research Advanced Seminar Series. School of American Research Press. James Currey.

Taube, Karl A

- 1994 "The Iconography of Toltec Period Chichen Itza", *Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatan Peninsula. Acta Mesoamericana* 7, pp. 212-246. H. Prem (ed.). Möckmühl: Verlag von Flemming.

Thompson, J. Eric S

- 1975 *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI Editores.

Tozzer, Alfred

- 1957 *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice: a Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*. Cambridge: Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 11-12.

A CUESTAS CON SUS DIOSES.
IMPLICACIONES RELIGIOSAS DE LAS MIGRACIONES MAYAS

Ana García Barrios
Rogelio Valencia Rivera
Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Historia de América II

Dentro del contexto narrativo mesoamericano nos encontramos con un tipo especial de textos en los que se hace referencia a eventos migratorios. Estas descripciones las hallamos en documentos provenientes del centro de México y también del área maya. En ellos se describe el proceso migratorio que emprendieron ciertos pueblos antes de llegar a constituirse como entidades políticas. Estos textos suelen mezclar hechos mitológicos con otros que pueden ser verificados de forma histórica (Smith, 1984), lingüística (Kaufman, 2001) y arqueológica (Smith, 2003 y 2006).

Este ensayo¹ no pretende analizar la veracidad de las descripciones que se realizan de los acontecimientos migratorios en cuestión, si no que intenta inferir el uso político que se hizo de los mismos, así como el papel que se atribuyó a los dioses que intervinieron en dichos desplazamientos.² Presentamos de inicio algunas de tales migraciones con el fin de establecer un campo contextual común para el análisis de la participación de los dioses en ellas y poderlas comparar con episodios similares ocurridos durante el periodo Clásico en el área maya,

¹ Deseamos agradecer a Andrés Ciudad Ruiz, a Juan García Targa y al resto de los organizadores del Simposio Internacional de la SEEM su invitación a participar en esta conferencia. Asimismo a Alfonso Lacadena y a Michela Craveri por su interés y comentarios sobre este tema.

² Para análisis más detallados de la historicidad de estas narraciones se recomiendan los estudios de Craveri (2007), Smith (1984) y Sachse y Christenson (2005), en los cuales se analiza la posible información histórica de los textos.

eligiendo como caso de estudio el momento en que se producen las relaciones en el Clásico Temprano entre esta región y Teotihuacan.

LA MIGRACIÓN AZTECA

Los grupos hablantes de náhuatl del centro de México hacen una detallada descripción en un gran número de crónicas: Durán, *Códice Ramírez*, Acosta, Tovar, Clavijero, Chimalhpain, Sahagún, Torquemada, *Códice Aubin*, *Historia de los Mexicanos* (Cf. Smith, 1984) acerca de la localización de sus orígenes en dos lugares míticos, Aztlán y Chicomoztoc (Fig. 1), el lugar de las siete cuevas. Dichas crónicas se dividen en dos líneas narrativas diferentes. Por un lado, tenemos la migración de grupos indígenas no hablantes de náhuatl que llegan al centro de México carentes de “cultura civilizada”, la cual será posteriormente asimilada de los toltecas. Éstos representan al guerrero por antonomasia, convirtiéndose más tarde en aztecas al asimilar las costumbres de emigrantes posteriores (Smith, 2006: 260).

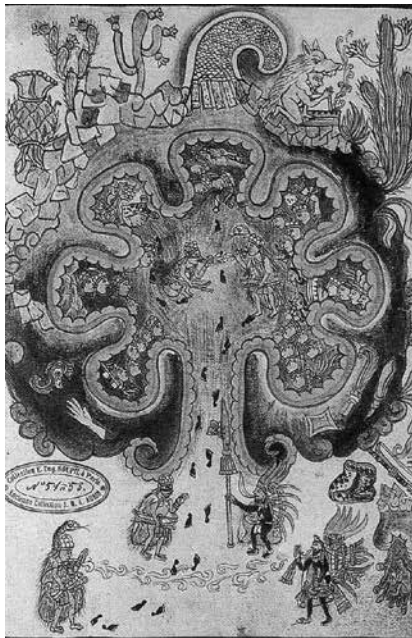


FIGURA 1. Las siete cuevas de Chicomoztoc en la *Historia Tolteca-Chichimeca*.

Por otro lado, tenemos la descripción de los grupos hablantes de náhuatl que, provenientes de Aztlán, llegan al centro de México en distintas oleadas o etapas de migración, dejando muy claro que los últimos en llegar fueron los mexicas (Fig. 2). Después de correlacionar varias fuentes, Smith (1984) propone la siguiente secuencia en la llegada de grupos indígenas al centro de México:

- Chichimecas
- Grupos aztecas que se asientan dentro de la Cuenca de México
- Grupos aztecas que se asientan fuera de dicha Cuenca
- Los mexicas



FIGURA 2. La migración de las tribus provenientes de Aztlán, tal y como se muestra en la *Tira de la Peregrinación* o *Códice Boturini*.

A decir de Smith ambos esquemas narrativos son complementarios, no excluyentes (Smith, 1984:157; 2006); describen las mismas migraciones desde dos puntos de vista que involucran, por un lado, el proceso de adquisición cultural que estos grupos nómadas obtienen de los grupos civilizados que ellos mismos denominan toltecas, estableciendo una historia que habla de cómo pasan —en palabras de Smith— “de la pobreza a la riqueza” (2006: 260), y por otro lado, se describe cuáles son los grupos que migran.

Durante esta migración los mexicas encuentran en una cueva a su dios patrón Huitzilopochtli (Graulich, 2000: 209), el cual les promete una tierra en la que

se podrán asentar. El dios actúa como guía durante la migración, les impone la obligación del sacrificio y, finalmente, les indica el lugar donde se deberán establecer. Asimismo, les conmina a guerrear para conseguir las riquezas a las que serán acreedores por servirle (Taube, 1993:51).

El otro dios que participa en la migración es Tezcatlipoca, deidad de los reyes aztecas (Olivier, 1995; 2004: 140; Graulich, 2000), en especial para los *acolhuaque*. Ambos son transportados en forma de bulto sagrado o *tlaquimilolli* (Fig. 3).

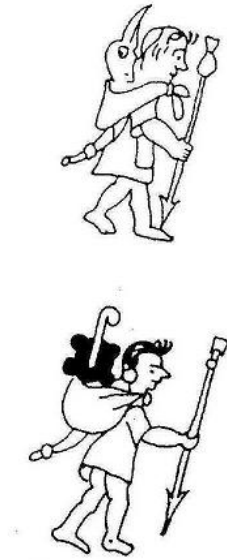


FIGURA 3. Imágenes de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca transportadas como *tlaquimilolli* durante la peregrinación. *Códice Azcatitlan* (según Olivier, 2004: 507, Lam 15e).

LA MIGRACIÓN K'ICHÉ

Temáticamente esta migración es en esencia igual a la de los pueblos aztecas en cuanto al proceso de transformación del grupo que emigra (*Memorial de Sololá*, 1999; Recinos 2003; *Titulo de Yax y otros documentos...*, 1989; *Titulo de los señores de Totonicapán*, 1980). En este caso, los k'ichés parten como un pueblo sin cultura, van vestidos con pieles (Recinos, *op. cit.*: 111) y se dirigen a la ciu-

dad, a Tulan-Zuiva, Vucub-Pec, Vucub-Zivan (Siete Cuevas, Siete Cañones), equivalente directo de Chicomoztoc, a adquirir a sus dioses y los símbolos que les otorgan la autoridad para poder constituir un linaje. En ese sitio les son presentados los dioses a los cuatro líderes de los linajes k'ichés que viajan a Tulan. Curiosamente, en una de las narraciones se menciona que aunque los nombres de los dioses son diferentes, en realidad son el mismo: Tohil.

...Fue Tohil, el icono de la gente quiché, quien salió primero... Entonces salió Awilix, quien era en realidad Tohil. Salió Jakawitz, quien era en realidad Tohil. Salió el de los tamubes quien era en realidad Tohil. Y salió el de los ilocabes quien era en realidad Tohil. En realidad no competían aunque sus iconos tuvieran el mismo nombre, Tohil... (*apud Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala*: 175).

Tohil es considerado por varios autores como el equivalente de K'awiil en las Tierras Altas Mayas (Koontz y Cux, 1993; Taube, 1992, 2001; Tedlock, 1985; García y Valencia, 2006: 28; Sotelo, 2002); un dios estrechamente relacionado con los linajes reales, como es el caso de Tezcatlipoca en el centro de México. En el transcurso de la narración se describe la manera en que los dioses (o como hemos dicho, las múltiples facetas del mismo dios) les proveen del fuego. Esto es mencionado en dos partes en el *Popol Vuh*. En la primera se indica como Tohil provee a los diversos pueblos participantes en la migración de fuego.

... Y no tenían fuego. Solamente lo tenían los de Tohil. Éste era el dios de las tribus que fue el primero que crea el fuego... comenzó a caer un gran aguacero, cuando ya estaba ardiendo el fuego de las tribus. Gran cantidad de granizo cayó sobre las cabezas de todas las tribus y el fuego se apagó... Entonces Balam-Quitze y Balam-Acab le pidieron otra vez su fuego a Tohil... Está bien, no os aflijáis, contestó Tohil y al instante sacó fuego dando vueltas dentro de su zapato... (*apud Recinos, op. cit.*: 112).

El fuego es un instrumento fundamental para la ofrenda de materiales como el copal; es un fuego cultural, curiosamente ofrecido por el mismo dios que actúa como patrocinador de los linajes, quien al final solicita el sacrificio humano como pago por dicho don, siendo la tribu que lo reobtiene —después de desaparecer tras el diluvio—, la elegida por Tohil, la que predomina como más poderosa (Craveri, 2007: 210).

En la segunda referencia se habla de un “bulto de fuego”.

Entonces dejó la señal de su existencia, el bulto de fuego, le dicen. No está claro su aspecto, solamente está envuelto, nunca ha sido desatado. No está clara su costura, porque nadie lo ha visto, solamente lo envolvieron. Así, pues, se despidieron cuando desaparecieron, pues allí sobre el monte Jakawitz (*apud* Craveri, *op. cit.*: 218).

Dicho bulto, según el *Título de Totonicapán*, actúa como nexo de unión con el lugar que confiere el resto de elementos que representan la capacidad del establecimiento de linajes que reciben los k'ichés en su segunda visita a Tulan Suiva. Es un elemento claramente político de afirmación cultural (Craveri, *op. cit.*: 221).

Asimismo este dios patrono, Tohil, les ayuda en las escaramuzas guerreras que deben de enfrentar, actúa como guía, les indica que deben protegerlo para no caer en manos de sus enemigos, profetiza la toma del poder y presagia el futuro. Este último punto es de suma importancia ya que, tal y como se indica en el *Popol Vuh*, no basta con llevar a cabo la conquista de otros pueblos; es necesario hacerlo bajo la supervisión del dios patrono.

... Y esto no se había comenzado a hacer cuando fue profetizada por Tohil la toma del poder y el señorío por Balam-Quitze, Balam-Acáb, Mahucutah e Iqui-Balam... No fue aquí, pues, donde recibieron su poder y señorío, si no que allá sometieron y subyugaron a las tribus grandes y pequeñas, cuando las sacrificaron a Tohil y le ofrendaron su sangre, la sustancia, el pecho y el costado de todos los hombres. De Tulan les llegó al instante su poder... (*apud* Recinos, *op. cit.*: 115)

EL PAPEL DE LOS DIOSES EN LAS MIGRACIONES DEL PERIODO POSCLÁSICO

En su conjunto, estas dos tradiciones narrativas hacen referencia a una misma ideología. La de la exaltación de la migración como proceso de transformación para pasar de un pueblo primitivo a otro avanzado, asimilado a la cultura de las tradiciones dinásticas mesoamericanas, dentro de las cuales era necesario adquirir el derecho a la sustentación de un linaje de la mano de un dios en particular, el cual estaba íntimamente ligado a los reyes y gobernantes.

Durante estos procesos migratorios los dioses realizan las siguientes acciones:

- Constituyen la esencia sobre la que se legitima la sustentación del poder por parte del pueblo que los porta o posee.

- Deben ser transportados por cada pueblo durante el proceso migratorio.
- Predicen un futuro lleno de grandeza y de riquezas.
- Exigen como tributo sacrificios por parte de sus poseedores y de aquellos pueblos a los que subyuguen.
- Proveen de medios a través de los cuales rendirles culto.
- Actúan como guías durante el proceso migratorio.
- Les previenen de la posibilidad de ser capturados por los enemigos, lo cual conllevaría la pérdida de los dones prometidos.
- Exigen la subyugación de los enemigos como paso necesario hacia la grandeza.

EL PERIODO CLÁSICO MAYA

Hasta ahora se ha comentado de forma general cómo actuaban y en qué intervenían aquellos dioses con los que se desplazaban los diferentes grupos mesoamericanos. La información extraída de las narrativas coloniales, tanto del centro de México como del área maya, es sin duda mucho más extensa y detallada que la información ofrecida por los textos clásicos mayas. De hecho, no contamos con pasajes pormenorizados de estos acontecimientos. Sin embargo, los registros epigráficos y datos obtenidos de otros campos como la arqueología han permitido inferir algunos fundamentos sobre tales desplazamientos y el empleo durante ellos de ciertos elementos y dioses.

Dentro del área maya, además de los desplazamientos realizados principalmente por cuestiones político-económicas, contamos con el registro del viaje de un gobernante de Copán a un centro de legitimación para obtener la sanción foránea de su poder. Para poder analizar dicha sanción es necesario examinar la procedencia de los símbolos que emplea.

LA INCORPORACIÓN DE SÍMBOLOS FORÁNEOS

Como han explicado Lacadena y Ciudad,³ en el año 378 d.C. se registra la “llegada” de un personaje extranjero llamado Siyaj K’ahk’ a la ciudad de Tikal. Con su llegada se produce la incorporación de algunos símbolos foráneos provenientes

³ Véase su artículo en este mismo volumen, en especial las referencias a las expresiones de llegada utilizadas en los textos mayas.

de Teotihuacan que permiten la legitimación del poder real en Tikal (Stuart, 2000; Guenter, 2002; Nielsen, 2003). Su viaje deja testimonio escrito en la estela 15 de El Perú,⁴ antes de su llegada a Tikal. Posteriormente, esta entrada se detecta también en ciudades como La Sufricaya, Uaxactún, Río Azul y Dzibanché (Martin, 2001: 107; Nielsen, *op. cit.*: 99-135; Martin y Grube, 2002: 29; Braswell, 2003; Velásquez, en prensa).

El análisis de la utilización de estos símbolos empleados por primera vez en Tikal nos permitirá explicar su posterior utilización en una migración similar ocurrida en Copán.

INCORPORACIÓN DE SIMBOLOGÍA FORÁNEA EN TIKAL

Iconográficamente el viaje que realizan los teotihuacanos hasta el área maya se conserva en una vasija procedente de un depósito problemático de Tikal (Iglesias, 2003) (Fig. 4) que muestra a un grupo de guerreros armados seguidos de un séquito que carga vasijas. Viajan de una ciudad de estilo Talud-Tablero, arquitectura característica de Teotihuacan, hacia una ciudad donde les recibe un señor maya (Martin y Grube, 2002: 29).

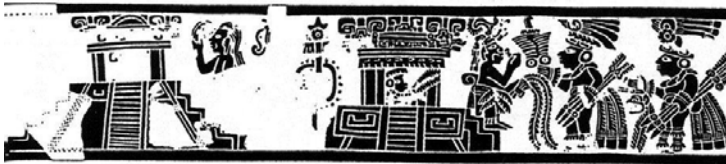


FIGURA 4. Vasija localizada en el Depósito Problemático 50 de Tikal (según Culbert, 1993: Fig. 128a)

De la iconografía y de la epigrafía de este momento se desprende que el señor procedente del oeste, Siyaj K'ahk', introduce en Petén ciertos elementos que coinciden con algunos de los mencionados antes en el patrón de las migraciones posclásicas. Con su llegada se comienza a realizar un tipo de

⁴ Conocemos algunos, aunque escasos, detalles de este viaje. Sabemos por la Estela 15 de El Perú que Siyahj K'ahk' procede del oeste (término que se incluye comúnmente en su nominal) y que se detiene en esa ciudad situada a 78 km. al oeste de Tikal, ocho días antes de su llegada (Stuart, 2000; Martin y Grube, 2002: 29). Esto sugiere una ruta que lo condujo desde el oeste a lo largo del río San Pedro Mártir hasta el Petén.

ceremonias definidas como “Fuego Nuevo”, relacionadas con la legitimidad política y con fundaciones dinásticas en Mesoamérica (Guenter, 2002: 26). Varias escenas procedentes de Teotihuacan muestran personas con grandes antorchas que traen el Fuego Nuevo de la “Ciudad de los dioses”,⁵ lo que también se reconoce entre los aztecas en el *Códice Borbónico* (Guenter, 2002: 26; Nielsen, *op. cit.*: 90). Las antorchas aparecen en monumentos de estilo teotihuacano asociadas a importantes fechas calendáricas y debieron tener un vínculo crucial con las ceremonias de Fuego Nuevo, como se aprecia en la Estela 1 de Piedra Labrada, Veracruz (Fig. 5a) (Nielsen, *op. cit.*: 92). Más curioso resulta que las antorchas van envueltas y son tratadas como bultos (*ibid.*; Velásquez, *op. cit.*), recibiendo el mismo tratamiento que los dioses en las migraciones posclásicas antes comentadas.



FIGURA 5A. Piedra Labrada, Veracruz, Estela 1. Antorcha asociada a fecha calendárica (según Nielsen, 2003: 16, Fig. B10)

La Estela 4 de Tikal muestra a Yax Nu'n Ayiin I, primer soberano que utiliza símbolos teotihuacanos en esta ciudad (Stuart, 2000; Martin, 2001: 108; Martin y Grube, 2002: 29-30), con antorchas de estilo teotihuacano sujetas por el brazo (Fig. 5b).

⁵ Escenas de esta ceremonia han sido localizadas cerca del Templo del Sol en Teotihuacan (ver Nielsen, 2003: 90).



FIGURA 5B. Tikal, Estela 4. Representación al estilo teotihuacano del gobernante Yax Nu'n Ayiin I sujetando un atado de antorchas en su brazo (según Jones y Satterthwaite, 1982: Fig. 55).

Según Guenter los rituales de Fuego Nuevo durante el Clásico Temprano estuvieron relacionados con lo que se considera debió ser una estructura específica de Teotihuacan que fue reproducida en el área maya (Guenter, en Nielsen, *op. cit.*: 90). Este edificio es conocido por el nombre maya *wite' naah*, estrechamente relacionado con fundaciones dinásticas y legitimidad política (Velásquez, *op. cit.*). El argumento para asociar el Fuego Nuevo con *wite' naah* encuentra sentido en que el glifo que define a esta estructura, localizado en sitios como Río Azul, Tikal y Tres Islas (*Ibid.*), está compuesto por un espejo y dos antorchas cruzadas (Fig. 6), un diseño que a veces es sustituido por las anteojeras de Tlaloc (Nielsen, *op. cit.*: 90).

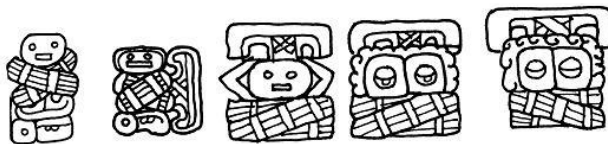


FIGURA 6. Glifo *wite' naah* compuesto por un espejo y dos antorchas cruzadas (según L. Schele).

El significado exacto de este término no se conoce pero podría remitir a la casa del linaje o de origen, ya que *ni* significa “raíz“, “origen”; *te* “árbol” y *naab* “casa” (Nielsen, *op. cit.*: 90), o como exponen otros autores “Casa de la raíz del árbol” (Houston, 2000: 167; Stuart, 2000: 509) o, en sentido literario, “Casa de la raíz del linaje” (Grube y Martin, 2001: II-24). Esta interpretación se debe a los diferentes contextos en los que aparece el glifo *nite’ naab*, siempre asociado con acontecimientos relacionados con el fundador dinástico y con la cuenta de sus sucesores en el trono (Velásquez, *op. cit.*).

Además de la introducción de esta ceremonia de Fuego Nuevo, se comienza a representar y a utilizar a uno de los dioses más importantes del panteón teotihuacano, Tlaloc⁶ (Nielsen, *op. cit.*: 93), tal y como lo reflejan los monumentos realizados en este momento. La Estela 18 de Tikal (Fig. 7) muestra al gobernante Yax Nu’n Ayiin I con la efigie de Tlaloc en sus brazos. A este respecto debemos apuntar que a menudo se encuentran espejos y antorchas cruzadas en el tocado de personajes que personifican a Tlaloc en Teotihuacan, y en el área maya en tocados de gobernantes que incorporan al dios mexicano (Fig. 8) (Nielsen, *op. cit.*: 91), tal vez con la intención de proclamar la legitimidad de su origen dinástico en relación con el poder del dios.⁷

Es interesante remarcar que la adopción de Tlaloc en la región de El Petén maya se produce en su aspecto bélico.⁸ Los gobernantes le personifican y el rostro del dios se incluye en escudos de guerra.

LA MIGRACIÓN LEGITIMADORA DE COPÁN

Todo apunta a que el fundador de la dinastía de Copán del Clásico Temprano, Yax K’uk’ Mo’, aunque procedente de la región de El Petén según los estudios bioarqueológicos, pudo ser un maya imbuido en las tradiciones mexicanas (Sharer *apud* Velásquez, *op. cit.*; Fash y Fash, 2006: 115).

⁶ Iconográficamente Tlaloc es reconocido por sus anteojeras circulares, el labio superior prominente, los dientes en forma de colmillos y, en ocasiones, puede portar una nariguera rectangular.

⁷ En este sentido Velásquez (*op. cit.*) señala que un fragmento de pintura mural sin contexto arqueológico, hoy en el Museo de la Pintura Mural Teotihuacana, muestra la figura de Tlaloc negro con atados de leña o bultos de maderos ardiendo, imagen que está datada para el 300 d.C.

⁸ Pastzory reconoce en la iconografía teotihuacana de Tlaloc dos aspectos, uno pluvial y terrenal y otro bélico, siendo este último aspecto el más representado en el área maya a partir de la entrada teotihuacana (378 d.C.) (Pastzory, 1974 y López Austin, 1994: 176).

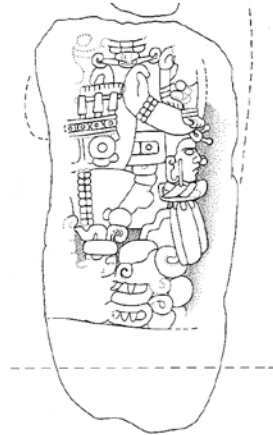


FIGURA 7. Tikal, Estela 18, etapa teotihuacana. Yax Nu'n Ayiin I con la efigie de Tlaloc en sus brazos (según Jones y Satterthwaite, *op. cit.*: Fig. 26a).

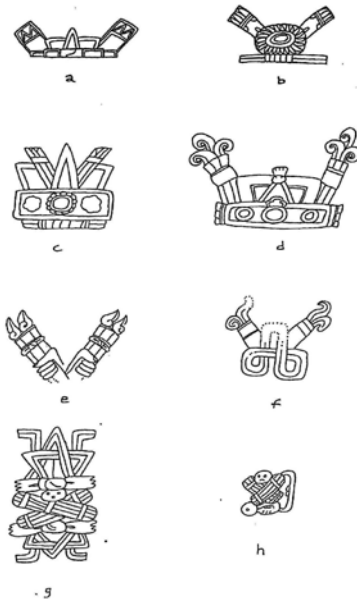


FIGURA 8. Espejos y antorchas cruzadas en Teotihuacan y área maya: a) Atetelco, Palacio Blanco; b) Techinantitla c) Los Horcones, Chiapas; d) Xico, Valle de México; e) Soyaltepec, Veracruz; f) Copán, Templo Yehnal; g) Copán, Estructura 29-L; h) Copán Altar Q (según Nielsen, *op. cit.*: 14, Fig. B9f-h).

El origen de la historia dinástica de Copán, que comienza con la llegada de Yax K'uk' Mo', se menciona en el Altar Q (Fig. 9a), monumento realizado durante el reinado del decimosexto descendiente. El texto de dicho altar registra que el fundador de la dinastía, Yax K'uk' Mo', se desplazó el cinco de septiembre de 427 d.C. a un templo teotihuacano o de estilo teotihuacano, en donde tomó el cetro K'awiil, símbolo de poder real, y se elevó a rango de *ajaw* (Stuart, 2000; Fash y Fash, 2006: 116; Martín y Grube. 2002:193). Aquí debemos señalar que iconográficamente K'awiil es representado por un espejo y una antorcha clavada en su frente, dos de los signos que definen el glifo *wite' naah* y que están estrechamente asociados con las ceremonias de Fuego Nuevo relacionadas a su vez con las fundaciones dinásticas. Si hacemos hincapié en este detalle es porque consideramos que se debe tener en cuenta la gran distancia temporal existente entre la época en que Yax K'uk' Mo' toma el cetro K'awiil, 427 d.C., y el momento en que es descrito el hecho, algo más de tres siglos después.

La literatura del Clásico Tardío menciona la toma de K'awiil, máximo icono de poder real durante esta época, aunque creemos que, en realidad, lo que tomó el gobernante fue la antorcha teotihuacana que permitía la legitimación de los fundadores dinásticos, tal y como se muestra en la iconografía de los monumentos del Clásico Temprano de Tikal y en el propio Altar Q. En él se muestra a Yax Pasaj Chan Yopaat recibiendo, de manos de su ancestro y fundador de la dinastía de Copán, Yax K'uk' Mo', el símbolo que legitima su posición en el poder, representado en este caso por un icono que se asemeja más a una antorcha flameante que a la imagen de K'awiil que conocemos del Clásico Tardío (Fig. 9b).

El relato del desplazamiento de Yax K'uk' Mo' aclara que tres días después de la toma de K'awiil, un acontecimiento “emergente” lo condujo hasta la Casa de la Fundación o *wite' naah*,⁹ lo cual sucedió en una localidad muy

⁹ Según Stuart, el icono de Antorchas Cruzadas servía para designar un espacio ceremonial donde se ejecutaban quemas y rituales ígneos (Stuart, 2000: 509; ver también Velásquez, en prensa). A este respecto hay que señalar que en el Templo 2 de Tutil, Dzibanché, se ha encontrado un mural estucado, fechado a mediados del siglo VI, con una figura frontal con el rostro perdido que porta un tocado de jaguar, similar al del gobernante de la Estela 4 de Tikal, que abraza dos fardos de antorchas (ver Velásquez, *op. cit.*). El templo presenta signos de haber sido quemado, por lo que se considera podría tratarse de una reproducción de Wite' Naah donde se debió celebrar la ceremonia de Fuego Nuevo como elemento vinculante con la legitimación del gobernante. Como explica Velásquez “este edificio se trata [*vis*] de un lugar de culto que revive el tiempo divino y reproduce el espacio primigenio de ‘los orígenes’” (*ibid.*).

lejana (Martin y Grube, 2002: 192). Al igual que en Tikal, este suceso incluyó la investidura de otros nobles de la región, entre ellos la del gobernante de Quiriguá. Según Martin y Grube esto ocurrió 152 días antes de que Yax K'uk' Mo' llegase a Copán (*ibid*). Es posible que este viaje estuviese también acompañado de una imagen del dios mexicano, Tlaloc, ya que son varias las representaciones del dios encontradas en la tumba del fundador. En el periodo Clásico las estatuas de dioses patronos eran acarreadas en palanquines de un sitio a otro, o en literas en las batallas (Freidel, Schele y Parker, 1999: 307-314; Schele y Mathews, 1998; Martin, 1996: 223-236), pudiendo ser arrebatadas y dejando vulnerable al enemigo.

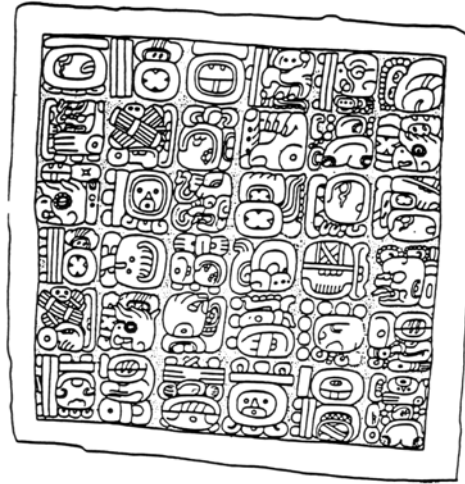


FIGURA 9A. Copán, Altar Q: a) Texto del Altar Q.

A pesar de que los vínculos entre el fundador Yax K'uk' Mo', y Teotihuacan son evidentes, no se le representa ataviado a la manera teotihuacana hasta las representaciones realizadas por sus sucesores durante el Clásico Tardío, especialmente por el decimosegundo y decimotercero en la línea dinástica (Fash y Fash, 2006: 120). Sus sucesores del Clásico Tardío tienen la necesidad de reivindicar su legitimidad política, al igual que ocurre en otros reinos del área maya y es entonces cuando los gobernantes vuelven a insistir en su origen

dinástico a través de los importantes emblemas teotihuacanos: por un lado el tocado de “serpiente de guerra” (ver Martin, 2001) en el que se suele incluir las anteojeas características de Tlaloc o su rostro; por otro, el máximo emblema de poder real, el cetro K’awiiil, muy posiblemente una adaptación maya de las antorchas teotihuacanas trasmisoras del poder real. Con esto no queremos decir que todos aquellos que se representan en el Clásico Tardío a la manera teotihuacana tuvieran un origen dinástico del centro de México, sino que los signos teotihuacanos fueron empleados de manera general como emblemas de poder real (Velásquez, *op. cit.*) adaptados y manejados en momentos críticos de auténtica necesidad de reivindicar su legitimación dinástica.



FIGURA 9B. Detalle de Yax K’uk’ Mo’ entregando las antorchas teotihuacanas a su descendiente, Yax Pasaj Chan Yoaat (Fig. 9A y 9B, según L. Schele, en Freidle, Schele y Parker, 1999: 307, Fig. VII: 16).

CONCLUSIONES

Hemos intentado demostrar la existencia de una vasta tradición mesoamericana de legitimación del poder, que establece un conjunto de reglas mediante las cuales participar en las redes de poder. Dichas reglas establecen la nece-

sidad de utilizar ciertos símbolos y dioses para legitimar el poder real desde, al menos, como hemos podido inferir, el periodo Clásico Temprano hasta el Posclásico, lo que nos lleva a teorizar sobre la idea de que estas tradiciones pan-mesoamericanas fueron establecidas en tiempos remotos. Tal vez procedentes de la primera gran cultura mesoamericana, los olmecas, quienes ya se representaban con espejos y antorchas en los tocados.

En este proceso de legitimación, la validación debe ser foránea, tal y como se aprecia en los textos coloniales aztecas y k'ichés y en las referencias del periodo Clásico. Parece que a pesar de los méritos que cada pueblo pueda tener se requiere de esa legitimación externa.

En este esquema la utilización de dos tipos de dioses es prioritaria. Por un lado, tenemos a un dios guerrero, como es Huitzilopochtli en el Posclásico y Tlaloc en el Periodo Clásico, que patrocinan y promueven la subyugación de otros pueblos. Y por el otro, se requiere de la utilización de un dios relacionado con la realeza, como Tezcatlipoca y su equivalente maya Tohil, en el Posclásico, y K'awiil en el periodo Clásico (García y Valencia, 2007: 23-38).

Hay que señalar que los dioses foráneos que se establecen como nuevos dioses no sustituyen a los ya establecidos sino que conviven con ellos. Este es el caso de Tlaloc y Chaahk en la región de El Petén¹⁰ y Copán.¹¹ También es cierto que el aspecto bélico de Tlaloc no podía rivalizar con Chaahk en este sentido, ya que este aspecto no se reconoce en Chaahk hasta el periodo Clásico Tardío (García, 2008). Tlaloc se instaura desde entonces en el área maya y es empleado ampliamente en las representaciones del Clásico Tardío como distintivo legitimador del poder real y de guerra. Más interesante resulta observar que

¹⁰ Debemos señalar que en Tikal, antes de la incorporación de Tlaloc, se rendía culto, entre otros dioses, a Chaahk. Se empleaba un tipo de adorno en la indumentaria real caracterizado por una cadena que colgaba del cinturón y que sujetaba la figura suspendida de Chaahk (ver Schele y Miller, 1986: 71; Le Fort, 2001: 135-138, García, 2008.).

¹¹ En Copán, al igual que Tikal, aunque la presencia de Tlaloc es evidente desde el principio, como se aprecia en el ajuar de la tumba del fundador donde se registraron varios vasos trípodes con figuras de Tlaloc en el interior de templos Talud-Tablero, convive con la figura de Chaahk, tal y como se reconoce en la fachada de la Estructura Margarita de Copán. Un templo conmemorativo en honor de Yax K'uk' Mo', que fue construido durante el gobierno de su sucesor, Popol Jol, alrededor del año 450 d.C. (Martín y Grube, 2002: 194; Nielsen, 2003: 220-228). La figura de Chaahk modelada en estuco acompaña al nombre del fundador escrito, siguiendo las convenciones teotihuacanas de composición, en emblema.

hasta la incorporación del aspecto bélico de Tlaloc no existía dios alguno en el área maya que mostrase esta faceta de forma tan evidente.

El caso de K'awiil es especial, puesto que es el equivalente clásico de los dioses legitimadores que se describen en las narraciones del Posclásico. Este dios representa la legitimación del poder al igual que las antorchas teotihuacanas presentes en los glifos del *wite' naab*.

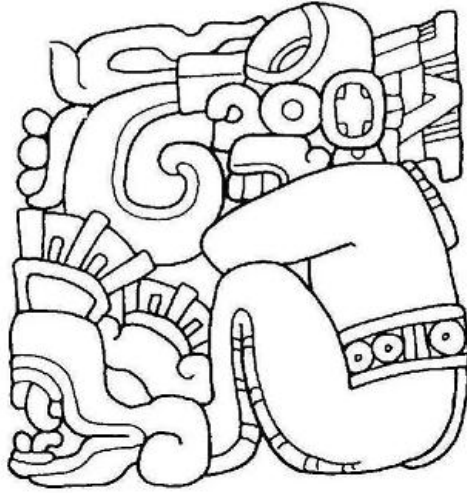


FIGURA 10. Inscripción en templo superior de la estructura 10L-26 de Copán (según Taube, 1992: 134, Fig 72a).

Resulta muy interesante mencionar que su presencia en el texto figura en el templo superior de la Estructura 10L-26 de Copán, donde aparece en una inscripción de figuras de cuerpo completo bilingüe maya-teotihuacano, o, como indica Stuart (2003), en lo que los mayas creían que era escritura teotihuacana, como el equivalente directo de Tlaloc. De un Tlaloc con características propias de K'awiil (Fig. 10), resultando una fusión iconográfica difícil de pasar por alto ya que el equivalente maya de Tlaloc es Chaahk.¹² A la luz de lo que

¹² Chaahk también se encuentra fusionado o con atributos de K'awiil durante el Clásico Tardío. Así se registra tanto en los textos como en las representaciones iconográficas de ese momento (García, 2008).

se ha presentado hasta ahora, resulta más fácil comprender esta equivalencia entre los dos dioses, ya que ambos operan como sancionadores del poder de la realeza; como mecanismos de establecimiento de linajes reales en sus respectivas culturas.

La utilización de un dios sancionador del poder real es consistente desde el periodo Clásico en este complejo Tlaloc-K'awiil hasta la Colonia, tal y como se puede inferir de los textos k'ichés donde es mencionado con el nombre de Tohil y, su forma equivalente en el centro de México, Tezcatlipoca, empleado siempre con los mismos fines legitimadores.

De aquí nuestra propuesta de que esos primeros elementos de legitimación, las antorchas, sean adaptados en el área maya con su equivalente, K'awiil, un dios que en esencia representa el fuego a través de su antorcha humeante clavada en un espejo. Del mismo modo, Chaahk, contraparte maya del dios Tlaloc, aparece durante el Clásico Tardío actuando como dios guerrero que sanciona el poder de una de las dinastías más prestigiosa del momento, la Kaan, en los vasos de La Confrontación (García *et al.*, 2005; García, 2006; García y Carrasco, 2006). Un aspecto bélico de Chaahk que a partir de ese momento se difunde por diferentes regiones del área maya (García, 2008).

BIBLIOGRAFÍA

- Braswell, Geoffrey E. (ed.)
2003 *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*. Austin: University of Texas Press.
- Craveri, Michela
2007 *El Popol Vuh y su función poética. Análisis literario y estudio crítico del texto K'iche'*. Tesis doctoral. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- Culbert, T. Patrick
1993 *Tikal Report n° 25, Part A. The Ceramics of Tikal: Vessels from the Burilas, caches and Problematic Deposits*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Museum.
- Fash, William L. y Barbara Fash
2006 “Ritos de fundación de una ciudad pluri-étnica: Cuevas y lugares sagrados lejanos en la reivindicación del pasado de Copán”, *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*, pp. 105-129. M. J. Iglesias Ponce de León, R. Valencia Rivera y A. Ciudad Ruiz (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker
1999 *El Cosmos Maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García Barrios, Ana
2006 “Confrontation Scenes on Codex-Style Pottery: An Iconographic Review”, *Latin American Indian Literatures Journal*. Vol 22 (2): 129-152. Universidad de Pennsylvania.
2008 *Chaahk, el dios de la lluvia, en el Periodo Clásico Maya: aspectos religiosos y políticos*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia de América II.

- García Barrios, Ana y Ramón Carrasco
 2006 “Algunos fragmentos cerámicos de estilo códice procedentes de Calakmul”, *Los investigadores de la cultura maya* 14, tomo I, pp. 126-136. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.
- García Barrios, Ana y Rogelio Valencia
 2007 “El uso político del baile en el Clásico Maya: el baile de K’awiił”, *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 37 (2): 23-38. J. Adanez Pavón, J. L. de Rojas y M. Smith (eds.). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- García Barrios Ana, Pilar Ascensio y Ana Martín
 En prensa “La confrontación en los vasos de estilo códice: Historia o mito”. Ponencia presentada en el *Segundo Congreso Internacional de Cultura Maya*, 2005. Mérida, Yucatán, México.
- Graulich, Michel
 2000 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Lovain-la-Neuve: Académie Royale de Belgique.
- Grube, Nikolai y Simon Martin
 2001 The Coming of Kings: Writing dynastic Kingship in the Maya Area between the Late Preclassic and Early Classic, *Notebook to the XXVth Maya Hieroglyphic Forum at Texas*. Austin: The University of Texas Press, Maya Workshop Foundation.
- Guenther, Stanley P.
 2002 *Under a Falling Star: The Hiatus at Tikal*. Tesis de Maestría en Arte, School of Archaeology. Faculty of Social Sciences. La Trobe University, Bundoora.
- Houston, Stephen D
 2000 “Into the Minds of Ancients: Advances in Maya Glyph Studies”, *Journal of World Prehistory*, Vol 14 (2): 121-201. New York: Kluwer Academic, Plenum Publishers.
- Iglesias Ponce de León, M^a Josefa
 2003 “Problematical Deposits and the Problem of Interaction: The Material Culture of Tikal during the Early Classic Period”, *The Maya and Teotihuacan. Reinterpreting Early Classic Interaction*, pp. 164-197, G. E. Braswell (ed.). Austin: University of Texas Press.

Kaufman, Terrence

- 2001 *The History of the Nawa Language Group from the Earliest Times to the Sixteenth Century: Some Initial Results.* <http://www.albany.edu/anthro/maldp/Nawa.pdf>. University of Pittsburgh

Le Fort, Geneviève

- 2001 *La royauté sacrée chez les Mayas de l'époque classique (200-900 ap. J.-C.)*. Tesis doctoral, Université Libre de Bruselas, Faculté de Philosophie et Lettres.

López-Austin, Alfredo

- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

Martin, Simon

- 1996 "Tikal's 'Star War' against Naranjo", *8th Palenque Round Table*, pp. 223-236, San Francisco: PARI.
- 2001 "Bajo el signo de una estrella fatal: La guerra en la época clásica maya", *Los Mayas. Una civilización milenaria*, pp. 175-185. N. Grube (ed.). Colonia: Könemann.

Martin, Simon y Nikolai Grube

- 2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas*. Barcelona: Editorial Crítica.

Memorial de Sololá

- 1999 Traducción y edición de S. Otzoy. Guatemala: Comisión Interuniversitaria de Conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América.

Nielsen, Jasper

- 2003 *Art of the Empire: Teotihuacan Iconography and Style in Early Classic Maya Society (A.D. 380-500)*. Tesis doctoral. Universidad de Copenhague, Department of American Indian Languages and Cultures.

Olivier, Guilhem

- 1995 "Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des indiens du Mexique central (XV-XVI siècles)", *Journal de la Société des Américanistes* 81:105-141.
- 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.

Paszatory, Esther

- 1974 *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology: 15).

Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché

2003 Traducción y edición de A. Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.

Sachse, Frauke y Allen J. Christenson

2005 *Tulan and the other side of the sea. Unraveling a Metaphorical Concept from Colonial Guatemala Highland Sources*. Mesoweb. <http://www.mesoweb.com/articles/tulan/tulan.pdf>

Sahagún, fray Bernardino de

1950- *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*. Traducido y

1982 editado por A. J. O. Anderson y Ch. E. Dibble. Santa Fe and Salt Lake City: School of American Research and the University of Utah Press, 12 vols.

1993 *Primeros Memoriales*. Edición facsímil, por F. Anders. Norman: University of Oklahoma Press.

Schele, Linda y Mary Ellen Miller

1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Fort Worth: George Braziller, New York and Kimbell Art Museum.

Schele Linda y Peter Mathews

1998 *The Code of Kings: The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*. New York: Scribner.

Smith, Michael E.

1984 "The Aztlán Migrations of the náhuatl Chronicles: Myth or History?", *Ethnohistory* 31:153-186.

2003 *The Aztecs*. Oxford: Blackwell Publishers, 2ª ed.

2006 "La fundación de las ciudades-estado aztecas: La recreación ideológica de Tollan", *Nuevas Ciudades, Nuevas Patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*, pp. 257-290. M. J. Iglesias Ponce de León, R. Valencia Rivera y A. Ciudad Ruiz (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Sotelo, Laura

2002 "Los dioses, energías en el espacio y en el tiempo", *Religión maya*, pp. 83-114, M. de la Garza y M. I. Nájera (eds.). Madrid: Trotta.

Stuart, David

2000 "The Arrival of Strangers: Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", *Mesoamerica's Classic Heritage*, pp. 465-513. D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.). Niwot: University Press of Colorado.

2003 “A Foreign Past”, *Copán. The History of an ancient Maya City*, pp. 373-394. E. W. Andrews y W. L. Fash (eds.). Santa Fe: SAR Press.

Taube, Kart

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, N. 32, Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

1993 *Mitos aztecas y mayas*. Madrid: Editorial Akal.

Tira de la Peregrinación mexicana

1944 México: Librería Anticuaria G. M. Echaniz.

Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán, Guatemala

1989 Edición facsimilar, transcripción, traducción y notas de R. Carmack y J. L. Mondloch. México: UNAM, IIFI, Centro de Estudios Mayas (Fuentes para el estudio de la cultura maya: 7).

Velásquez García, Eric

En prensa “La Casa de la Raíz del Linaje y el origen sagrado de las dinastías mayas”, *La imagen sagrada y sacralizada. XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte*, E. Espinosa López (ed.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

INTERACCIÓN Y ADAPTACIÓN CULTURAL
DE UNA MIGRACIÓN DE IDEAS:
EL CLÁSICO MEDIO Y SU INFLUENCIA
EN EL NORTE DE YUCATÁN

Carmen Varela Torrecilla
UMR 8096, CNRS

Beatriz Quintal Suaste
Centro INAH Yucatán

Raúl Morales Uh
Proyecto Oxkintok, Centro INAH Yucatán

INTRODUCCIÓN: ALGUNAS “HISTORIAS” SOBRE EL CLÁSICO MEDIO

Desde que a finales de la década de los años 1940 se descubrieran en Kaminaljuyú, Guatemala, rasgos “teotihuacanos” (arquitectura monumental con “talud–tablero”, cerámica, obsidiana e iconografía), su aparición en el área maya fundamentó la idea de una migración y colonización del sudeste mesoamericano por segmentos de la población de Teotihuacan durante el denominado Clásico Medio (400 al 650/700 d. C).

“Migración” implica la acción y efecto de pasar de un país a otro para establecerse en él pero también el desplazamiento geográfico de individuos o grupos, generalmente por causas económicas y sociales (*Diccionario de la lengua española*, 1992: 1371). Es, en efecto, esta última acepción la que se acepta para definir la interacción maya-Teotihuacán y la que impera durante el segundo tercio del siglo xx cuando se suponía que estos “residentes” o colonos teotihuacanos formaron enclaves en algunas ciudades mayas y que, en cierto modo, influyeron en la organización socio-política “estatal” del Clásico Tardío en el área maya.

Los rasgos “foráneos” se interpretaban como una evidencia de que durante el Clásico Temprano los mayas estaban en contacto con otras culturas mesoamericanas, principalmente con la teotihuacana a la que se suponía dominante tanto en el ámbito cultural y como en el económico. Algunos autores (Sanders y Price, 1968; Adams, 1971; Willey, 1974; Sabloff, 1975) entendían el famoso *hiatus* (entre 534 y 593 a.C.), como el reflejo de un periodo de inestabilidad política, relacionada con la intervención y el posterior abandono por parte de Teotihuacan de las Tierras Bajas Mayas, momento tras el cual alcanzan su máximo grado de desarrollo cultural y económico. Esta “versión oficial” de la literatura arqueológica comienza a ser cuestionada al final de la década de los 1960 al replantearse la incidencia que, en la configuración del Clásico Maya, pudieron tener los contactos “rupturistas” teotihuacanos frente a los procesos internos de transición.

Las investigaciones de Parsons (1969, 1978) y Pasztory (1978) pusieron de manifiesto, durante los siglos v a vii d.C., un mayor intercambio comercial y cultural entre las regiones mesoamericanas que en épocas precedentes, sin que se observaran rupturas aparentes en el registro arqueológico (Fig 1). Durante esta fase, el Clásico Medio, parecía posible detectar un proceso selectivo de rasgos estilísticos que posteriormente cada cultura sintetizaría de distinta manera. Según Parsons (1978: 24-32), el eclecticismo evidente en las manifestaciones culturales mesoamericanas de los siglos v al vii d.C. indica que las culturas “periféricas” (Tajín, Monte Albán o Santa Lucía Cotzumalhuapa) comparten un cierto protagonismo con Teotihuacan.

Tanto Parsons como Pasztory (1978) sugieren que el comercio fue el mecanismo a través del cual se difundieron objetos (cerámica y obsidiana entre otros) y estilos artísticos en arquitectura e iconografía.¹ La expansión de las redes comerciales en este momento se hace patente en el incremento de los bienes importados, en el desarrollo de sincretismos en iconografía en los que confluyen motivos de diferentes regiones, así como en las innovaciones en arquitectura monumental (auge del talud con tablero remetido).

¹ Coincidimos con Pasztory (1978: 8) en que del incremento de las relaciones comerciales resulta, para cualquier sociedad, una exposición mayor a otras tradiciones artísticas, cultos religiosos, sistemas sociales, políticos e ideológicos. Este contacto o interacción puede originar o llevar a una reevaluación más cosmopolita de las tradiciones locales. Las ideas foráneas pueden estimular una mejor articulación de las propias ideas y conceptos así como conducir a la experimentación con otras nuevas.

PERIOD	MAYA LONG COUNT GMT Correlation	DATES	CENTRAL MEXICO	OAXACA	GULF COAST	FAR NORTH	GUATEMALA HIGHLANDS	PACIFIC SLOPE	MAYA LOWLANDS	NORTHERN MAYA	
POST-CLASSIC	1521 1350 1150	AZTEC HORIZON	IV aztec	MA V	isla de sacrificios 3						
			II aztec		isla de sacrificios 2	cañera	chinaulta			decadent	
CLASSIC	1040.0.0. 909 913.0.0.0. 682 980.0.0.0. 563 950.0.0.0. 534 ad 90.0.0.0. 435 ad	TEOTIHUACAN HORIZON	tulá-mazapan		isla de sacrificios 1		amatle 3	paor-es-neta	eznab	modified florescent	
			zonnetla coyulaeco		tajin III	ro tunal	amatle 2		tepeu 3 inix tepeu 2		
			oxitocpac			las joyas	ayala	amatle 1		tepeu 1 ik	fluorescent (inix 2)
			nietepac iv	MA IV	tajin II	retono	esperanza			tzakol 3	early ii
			xolajpan inb		upper renogulias 2	calicha	aurora			muluc	
PRE-CLASSIC	100 AD 500 BC 000 BC 2000 BC	OLMEC HORIZON	tlaminikalpa III	MA IIIa	tajin I	alta vista			tzakol 2		
			miccaodli II		upper renogulias 1	caputlillo	miraflores verberna-arenal		tzakol 1 cinni	early 1	
			tzacualli I	MA II-IIIa	lower renogulias		providencia sacaltiquez		tzakol 1 chanel chuen		
			patichique teoyuca hocman	MA Ia	el trapiche 3						
			zacateco	MA I	el trapiche 2						
			ixtaluca	guadalupe san jose mogile	el trapiche 1						

FIGURA 1. Periodización de Mesoamérica según Pastzory (1978: Tabla 2)

Según Pasztory (1978) las evidencias relativas a esta interacción indican que la división del periodo Clásico en las fases Temprana y Tardía oscurece los procesos intermedios de transformación, por lo que, siguiendo a Parsons (1969) define una fase transicional o Clásico Medio (400-700 d.C.) Este último término, Clásico Medio, fue usado ocasionalmente por Kubler (1967) pero fue propuesto por Parsons (1969) para singularizar un intervalo, entre el 400-700 d.C., de intercambio cultural muy intenso en Mesoamérica, manifiesto en la distribución de determinadas cerámicas de comercio (Naranja Fina), obsidiana verde y objetos ceremoniales, así como en la difusión de estilos iconográficos y arquitectónicos.

La propuesta de Parsons (1969) adopta el sistema usado en la arqueología del Perú, donde los periodos de aislamiento regional se combinan con otros de intensa interacción comercial y militar. Los intervalos de contacto “pan-peruanos” son descritos como “horizontes” Temprano, Medio y Tardío que se separan por fases de supuesto aislamiento. En consecuencia el término *Middle Horizon* u Horizonte Medio se refiere, genéricamente, a un periodo de interacción cultural, que se enmarca entre otros dos de relativo aislamiento regional. En esta periodización se destaca la naturaleza cambiante de las relaciones entre las culturas regionales más que la aparición y desarrollo de cada una de ellas.

Sin embargo el propio autor (Parsons, 1969: 158) subdivide el Clásico Medio mesoamericano en dos periodos:

- Temprano: al que llama Fase Teotihuacan (450-550 d.C.) que coincide con la gran expansión e influencia de dicha urbe. Considera el comercio como el mecanismo más importante de difusión al que se asocian militares que mantendrán los enclaves comerciales de la metrópoli en Mesoamérica.
- Tardío: denominado Fase “Teotihuacanoide” (550-700 d.C.), sin influencia teotihuacana directa y con estilos regionales sincréticos debidos al estímulo de la fase precedente.²

² En un trabajo posterior Parsons (1978: 25-34) subdivide Mesoamérica en tres grandes áreas desarrollando el concepto de *Peripheral Coastal Lowlands*. Entre el norte (lo “mexicano”) y el sur (“lo maya”), la banda costera del Golfo de México y la costa pacífica, unidas a través del Istmo de Tehuantepec, constituían otra unidad desde el punto de vista medioambiental y cultural, al formar entre las dos grandes regiones un corredor natural para el comercio, la comunicación y la difusión de rasgos que le eran propios. La creación de esta tercera región cultural sirve para

Si se analiza con detalle, parece claro el reconocimiento tácito de Teotihuacan como gran centro civilizador que irradia cultura mediante mecanismos expansionistas típicos de los imperios³. Naturalmente los 40 años de investigación transcurridos desde la publicación de esta propuesta no han pasado en vano.

Desde finales de la década de 1980 trabajos como el de Laporte (1989) o el de Demarest y Foias (1993) critican el concepto de Clásico Medio argumentando que las evidencias están muy dispersas en el tiempo y en el espacio. Estamos de acuerdo con Demarest y Foias (*ibidem*) en que los modelos de interacción que preconizan que la influencia y “contactos” entre Teotihuacan y el área maya son el resultado del establecimiento de monopolios comerciales o enclaves intrusivos no resisten una crítica detallada. Sin embargo, creemos que en su discusión, centrada en el término *Middle Classic Horizon* y en su adecuación o no al registro arqueológico, hay que deslindar el sentido cronológico del cultural. Es decir, están utilizando los “rasgos teotihuacanos” (obsidiana verde, cerámica naranja fina, estilo arquitectónico o rasgos iconográficos) tanto para datar la interacción como para definirla, sin considerar la naturaleza cambiante de las relaciones y de sus características a través del tiempo. Por ejemplo, al hablar del perfil arquitectónico talud-tablero reconocen la presencia centro-mexicana en la arquitectura monumental del área maya desde el Preclásico hasta el Clásico Terminal pero, en realidad, el talud-tablero propio del Preclásico Maya (moldura en delantal) es distinto de los que se desarrollan en el Clásico Temprano (moldura en delantal y tablero remetido) y Tardío (talud-tablero con perfil en atadura) (Varela, 1998: 17).

La convergencia de investigadores estadounidenses y mexicanos en el papel creador predominante asignado a las culturas del valle de México frente a la cultura maya y a las de otras zonas “periféricas” parecería un reflejo simbólico de la situación política actual. El efecto práctico de este prejuicio es la

justificar, dentro del horizonte Clásico Medio, la difusión de rasgos que no son teotihuacanos, difícilmente explicable si se asume la idea de que es Teotihuacan quien domina en ese momento la escena cultural mesoamericana (Varela, 1998: 15-16).

³ Este esquema difusionista, que trasluce la influencia que la política norteamericana ha tenido en la historia de la investigación de Mesoamérica, sobrevalora la importancia de la cultura del altiplano central mexicano traspasando, consciente o inconscientemente, características del desarrollo histórico azteca a la historia prehispánica de otras áreas mesoamericanas (Varela, 1998: 15).

definición del Clásico Medio a partir de rasgos genéricos descontextualizados, que se entienden como exportaciones de Teotihuacan. Esto excluye el análisis detallado de los mismos que permitiría determinar si tienen o no esa condición, análisis sustituido por hipótesis *ad hoc*. Así Gendrop (1984: 8), tras reconocer que el talud-tablero hallado en Tlalancaleca y Tetla antecede en varios siglos a los que aparecen en Teotihuacan, afirma que *es ahí, en Teotihuacan donde adquiere sus cartas de nobleza*. Si se acepta este punto de vista, en el que aunque Teotihuacan no origina el rasgo es quien lo difunde, nos encontramos con que la variante de talud-tablero “con moldura en delantal” de la estructura E-VII sub de Uaxactún, que es contemporánea de Tlalancaleca y Tetla, es una “originalidad” preclásica maya que nada tiene que ver con su posterior desarrollo en el Clásico Temprano cuando incorpora el tablero remetido o en el Clásico Tardío el perfil en atadura. Es decir hay antecedentes locales autóctonos para un rasgo, el talud-tablero con moldura en delantal, que en épocas más tardías se está interpretando como importado.

En la misma línea difusionista el trabajo de Stuart, basado en las evidencias escritas (inscripciones jeroglíficas), sintetiza el debate en dos modelos: *externalists* (externalistas) que aceptan la presencia militar teotihuacana en el área maya desde finales del siglo IV d. C. y la proponen como causa del desarrollo de los *secondary states* en las tierras Bajas Mayas⁴ e *internalists* (internalistas), en los que las evidencias de la influencia teotihuacana (estilos iconográficos y cultura material) se ven como apropiaciones locales de un simbolismo prestigioso o legitimador y su asociada ideología militar (Stuart, 2000: 465).

Ambos modelos asumen que la “interacción” maya-Teotihuacán existió y ambos modelos dan por sentado el papel “dominante” del supuesto “imperio” Teotihuacano en tal interacción. Los análisis más recientes sobre el tema, reunidos en un volumen por Braswell (2003a) siguen, en su mayoría,⁵ tratando la “interacción” desde ambas perspectivas pero con puntos de vista

⁴ Stuart en las conclusiones de su trabajo adhiere claramente el postulado “externalista” cuando afirma: *If Teotihuacan was in some manner politically dominant in this region during the Early Classic, as I believe it was, Maya kings would nonetheless continue to refer to the great highland center for centuries to come in their own political and ritual texts, even long after Teotihuacan declined it became an idealized concept more than anything else...* (2000: 506). Cabe preguntarse si esa ‘idealización’ no corresponderá más bien al propio investigador, que parte de la expansión y dominio del “imperio teotihuacano” por toda Mesoamérica en el Clásico Medio.

⁵ Destaca el trabajo de Iglesias (2003: 167-198) quien, partiendo de un detallado análisis de los restos materiales de los entierros y depósitos problemáticos de Tikal, demuestra claramente

más críticos como los de Laporte (2003: 199-216) y de Taube (2003: 273-314) que ya introducen un *mutual interaction model*.

A pesar de todo, sigue rechazándose el término Clásico Medio y hasta la fecha apenas si se pone en cuestión la sobrevaloración de Teotihuacan en la escena cultural mesoamericana para dicho periodo⁶. Una de las autoras de este artículo emprendió esa tarea en la década de los 1990 (Varela, 1990, 1998) para servirse de la noción de Clásico Medio en su evaluación de los hallazgos de pretendida “influencia teotihuacana” en el norte de Yucatán. Resumimos aquí esa concepción del periodo puesto que es la base del análisis de los datos que siguen.

En primer lugar, desde un modelo epistemológico convencionalista (Varela, 1998: 18-19) creemos que la reinterpretación del concepto Clásico Medio tendría ventajas y no requeriría renunciar al término como sostiene Braswell (2003b:5). Su potencialidad explicativa reside en concebirlo como “horizonte” representativo de una continuidad espacial de rasgos culturales cuya naturaleza y tipo de aparición permite suponer su amplia y rápida difusión.

Definimos el Clásico Medio como un periodo de interacción caracterizado por un alto grado de innovación que, en Mesoamérica, se fecha convencionalmente entre los siglos v y vi d. C. y se corresponde con un incremento del intercambio de obsidiana y estilos cerámicos, arquitectónicos e iconográficos entre las distintas regiones del área mesoamericana.

Los datos disponibles hasta el momento indican que ni todas las regiones de Mesoamérica participan igual de este fenómeno, ni todos los rasgos tienen la misma difusión. La interacción entre Monte Albán o Maticapan y Teotihuacan parece mayor que la que mantienen estos centros con el área maya si tenemos en cuenta las importaciones y homologías. Ello no excluye que algunos rasgos y motivos iconográficos, incluyendo sistemas calendáricos y jeroglíficos mayas, conecten particularmente el Petén maya y Monte Albán (Clancy, 1979). En Tikal los rasgos foráneos e importaciones para este periodo proceden asimismo de

la “sobrestimación” de la cultura material de Teotihuacan presente en Tikal y cuestiona el supuesto gran “impacto” teotihuacano sobre la historia de dicho sitio.

⁶ Como ya afirmamos en su día, esta sobrevaloración de Teotihuacan deriva, en buena medida, de una concepción “ahistórica” o “estática” del tiempo “indígena” sobre la que se basa una supuesta continuidad cultural “Teotihuacana-Azteca” que sirve de justificación para el “centralismo” mexicano y sus intereses nacionalistas vinculados tradicionalmente con la historia de la investigación (Varela, 1998: 25).

Monte Albán (Clancy, 1979, Coggins, 1983) y Costa del Golfo (Laporte, 1989; Iglesias, 1987, 2003). Ya Parsons (1978) identificó una serie de rasgos que se difunden principalmente por las tierras costeras periféricas y afectan muy poco o nada otras zonas. Sólo estudios coordinados entre las distintas áreas culturales determinarán el sentido, intensidad y extensión de cada rasgo en tanto haya secuencias históricas detalladas y precisas que permitan aclarar estos extremos.

Lo característico del periodo es el “interregionalismo” que conlleva el conocimiento y empleo generalizado de estilos y lenguajes iconográficos en arquitectura y cerámicas que parecen estar asociados con el prestigio y el poder y evidencian una posible transformación ideológica pan-mesoamericana en su naturaleza. Este hecho lo diferencia del periodo anterior, el Clásico Temprano, cuando, a pesar de la existencia de contactos comerciales a larga distancia, cada región cultural mesoamericana parecía inmersa en un proceso socio-político propio y relativamente aislado.

El grado de interacción posterior parece estar relacionado con el volumen o intensidad de las relaciones comerciales y/o de poder. La diferente respuesta ideológica al impacto comercial se traduce en los distintos grados de evidencias que hallamos en cada centro o región cultural. Así la sola presencia de bienes importados (por ejemplo, obsidiana o cerámica) indica un nivel de participación distinto en la red que cuando aparecen innovaciones o adaptaciones en arquitectura, arte monumental o sistema cerámico. En el segundo caso podría suponerse que, por distintas razones, existe un interés por parte de las élites locales en asociarse con elementos considerados de prestigio en función de su lejanía o rareza, entre otras posibles causas. Un ejemplo típico en el área maya podría ser Tikal donde, aparentemente, un linaje maya se apropia de una serie de rasgos foráneos para consolidar su prestigio e instaurar una nueva dinastía gobernante (Marcus, 2003: 348-322). Algunos de ellos se incorporarán al sustrato cultural maya y, modificados, perdurarán en el Clásico Tardío como el talud-tablero remetido que incorpora el perfil en atadura en la fase Ik (550-700 d.C.).⁷ En cambio, los cilindros trípodes o la decoración de aplicaciones con granos de café desaparecerán. La policromía, característicamente maya, alcanzará alguna de sus más logradas manifestaciones en El Petén, mientras que en el norte de las Tierras Bajas se desarrollará una producción monocroma,

⁷ La definición, evolución y cronología del Talud-Tablero en Tikal constan en Juan Pedro Laporte, 2003: 199-216.

la conocida *Muna Slate* o cerámica Pizarra, sin paralelos en otras zonas. Este cambio en el sistema cerámico nos parece muy relevante ya que podría ser un indicador de un cambio socio-político en la región Puuc y en las relaciones que mantenía el noroeste yucateco con otros centros mayas.

EL PARADIGMA OXKINTOK Y LAS NUEVAS EVIDENCIAS DEL CLÁSICO MEDIO EN EL NORTE DE YUCATÁN

Si tenemos en cuenta el esquema tradicional y los datos hasta ahora conocidos de la cultura maya prehispánica, durante el Clásico Temprano las Tierras Bajas Mayas gozan de un sustrato cultural bastante uniforme: tanto la arquitectura como el registro epigráfico y la cerámica son similares. A partir del Clásico Medio esta relativa uniformidad se transforma, apareciendo toda una pléyade de estilos arquitectónicos que caracterizan a diferentes regiones arqueológicas en el norte de Yucatán. En términos históricos ello se interpreta como la eclosión de diferentes estados en una zona que previamente había seguido las pautas del Petén Central.⁸

Desde que en 1988 se descubrieran en el sitio arqueológico de Oxkintok los “rasgos Clásico Medio” se ha sucedido toda una serie de trabajos en el noroeste yucateco que han enriquecido considerablemente los datos disponibles. Las excavaciones posteriores en el propio Oxkintok y en Acanceh, Aké, Dzibilchaltún, Chunchucmil, Yaxuná y Chac II (Fig. 2) han puesto de manifiesto arquitectura monumental con “talud-tablero remetido”, cerámica e iconografía que concuerdan con el paradigma planteado hace 10 años por una de las autoras (Varela, 1998).

Las limitantes de extensión de este texto nos condicionan a evaluar tan sólo un rasgo foráneo: el “talud con tablero remetido”, especialmente llamativo

⁸ La naturaleza de esa interacción “centro-periferia” está lejos de ser explicada, pero el impresionante volumen y calidad de las realizaciones culturales del Petén central han focalizado allí la historia de la investigación explicándose la historia del resto de las regiones mayas en términos de “dependencia”, “dominio” e “influencia”. Creemos que, a la espera de secuencias culturales refinadas y con dataciones absolutas, sería más indicado hablar de “paralelos”. Los datos conocidos indican características peculiares en cada una de las regiones “periféricas”, estando los investigadores lejos de poder comprender o definir la dinámica o interacción de los rasgos culturales.

puesto que afecta a la arquitectura monumental y ello sólo en tres de los sitios: Oxkintok, Acanceh y Aké.⁹

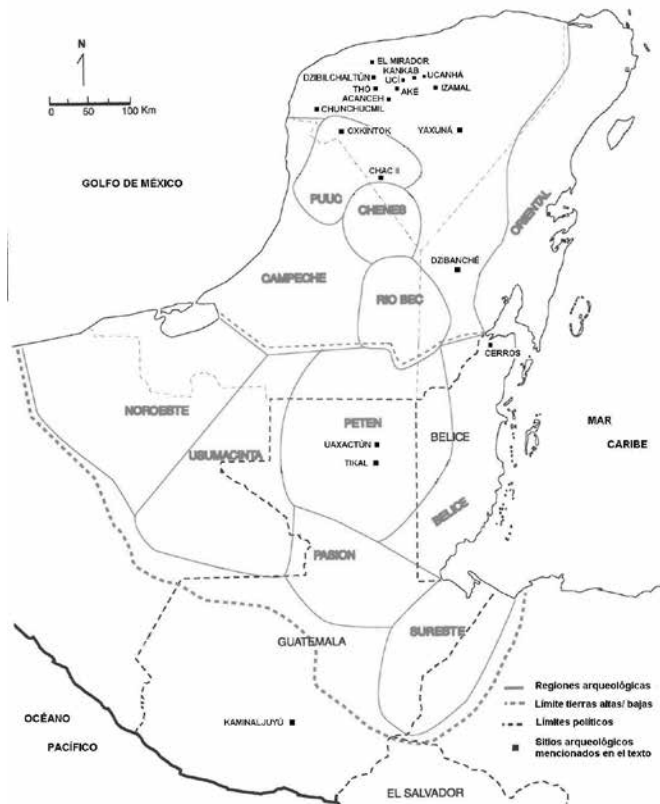


FIGURA 2. Mapa arqueológico de la Tierras Bajas Mayas mostrando la distribución de los sitios mencionados en el texto.

⁹ Las recientes excavaciones de Chunchucmil (Bond y Brown, 2006), Yaxuná (Shuler, Arden y Johnstone, 1998) y Chac II (Smyth y Rogart, 2004) no han proporcionado hasta ahora arquitectura monumental con talud-tablero remetido pero sí cerámica del Clásico Medio en contextos arqueológicos aún por evaluar. Respecto a Chac II, coincidimos con el detallado análisis de las evidencias de Stanton (2005) para rechazar la postura radicalmente “externalista” de Smyth y Rogart que consideran el sitio como un “enclave” o “colonia” teotihuacana desde el Clásico Temprano al Medio.

EL PARADIGMA OXKINTOK

Este centro urbano prehispánico se localiza en el noroeste yucateco, a unos 50 km al sur de Mérida, capital del estado de Yucatán, en el extremo noroccidental de la denominada región Puuc (Fig. 3) y a unos 50 Km al suroeste de Acanceh. En esta área el estudio de la sociedad del Clásico Medio reviste un interés particular ya que, mientras se ignora casi completamente su origen y proceso de formación con anterioridad al siglo VII d.C., es bien conocido su gran desarrollo socio-económico y político muy singular durante el Clásico Tardío.

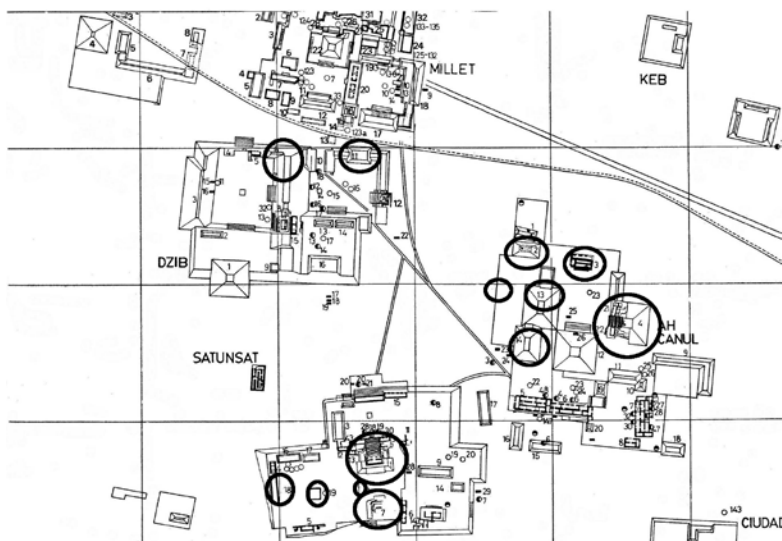


Fig.3: Plano del sector central de Oxkintok. Se señalan con un círculo las estructuras donde se ha documentado el talud con tablero remetido (Proyecto Oxkintok, MAEM 1992).

Las excavaciones de la Misión Arqueológica de España en México (MAEM) entre 1986-1991 y las del Centro INAH Yucatán entre 1996-2000 en los grupos arquitectónicos May, Dzib, Ah Canul y en la estructura laberíntica Satunsat han caracterizado a Oxkintok como un sitio de rango I, al menos desde el 300-400 d. C. El asentamiento, que tiene una extensión de unos 12 Km², presenta el mayor volumen conocido de arquitectura de estilo Oxkintok Temprano, aso-

ciada al periodo Clásico Temprano. Dentro del siguiente estilo se definieron dos fases: Proto-Puuc A y B (Muñoz, 1990: 99-111). En la primera aparecen basamentos escalonados decorados con talud-tablero remetido, desconocidos en el sitio, y hasta ahora en la zona Puuc, antes del siglo VI d.C.¹⁰

La cerámica policroma Timucuy (Smith, 1971), característica del Clásico Temprano, se halló asociada al primer estilo arquitectónico, el Oxkintok Temprano. Por su parte, el Proto-Puuc A se vinculaba al complejo cerámico Oxkintok Regional, aislado por Brainerd (1976) y definido por las llamadas influencias teotihuacanas: cilindros trípodas, decoración aplicada de “grano de café” y patas losa caladas (Fig. 4), así como por una sorprendente falta de cerámica policroma. Esta ausencia luego caracterizará los conjuntos cerámicos de los sitios Puuc del Clásico Tardío y Terminal.

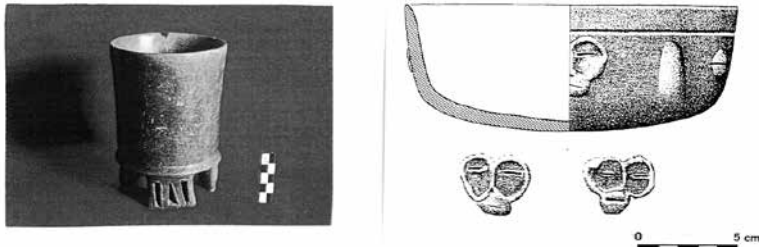


FIGURA 4. Cerámicas Oxkintok Regional halladas en el sitio del mismo nombre (Proyecto Oxkintok, MAEM)

Las investigaciones en Oxkintok han identificado, hasta ahora, 11 estructuras con talud-tablero remetido y moldura en delantal¹¹ diseminadas en los tres grupos arquitectónicos del sector central. Así, además de en el Satunsat, estructura laberíntica en torno a la que se agrupan los grandes conjuntos arquitectónicos, el talud-tablero remetido y moldura en delantal se observa en:

¹⁰ En el Clásico Temprano, la escalinata de la fachada principal de las estructuras Oxkintok Temprano contiene también muros en talud y con un paramento liso, pero sin los elementos distintivos del talud-tablero: zócalo, entrecalle y tablero.

¹¹ Oxkintok desarrolla un tipo de talud-tablero con moldura en delantal que es característicamente maya pero que incorpora el tablero remetido de tradición “Tlacaxteco-Teotihuacana” adoptado en el área maya y en otras zonas de Mesoamérica (Oaxaca y Veracruz) con variantes locales durante el siglo VI d.C.

- Grupo May: MA-1 (pirámide), MA-19sub (altar central de la plaza suroeste), MA-7, MA-8 y MA-18 (palacios con ligeras variaciones en la forma redondeada de sus esquinas retranqueadas).
- Grupo Ah Canul: escalinata oeste de la plataforma basal, estructuras CA-2¹², CA-3 (palacios) y CA-4 (pirámide).¹³
- Grupo Dzib: estructuras DZ-8sub (palacio) y DZ-11sub (subestructura de arco).



FIGURA 5. Ejemplo de talud con tablero remetido y moldura en delantal. Esquina noroeste de la estructura CA-4. Oxkintok (Fotografía Raúl Morales)

¹² El CA-2 es el único edificio que contiene cuartos orientados respecto a los cuatro puntos cardinales, tres accesos escalonados, y la particularidad de un patio interior que comunica con todos los cuartos, excepto el occidental oeste. Esta estructura sirvió como palacio unos 100 años terminando su ocupación hacia el 650-750 d.C. con el enterramiento de cuatro personajes de alto rango a juzgar por la riqueza de sus ajuares (Velázquez y García, 2002: 459-480).

¹³ Suponemos, por su forma de bóveda y la decoración de los frisos, respectivamente que las estructuras CA-13sub, CA-14sub también podrían contener basamentos con talud-tablero remetido. Esta última presenta piedras saledizas que soportaban mascarones de estuco hoy desaparecidos. Otros ejemplos probables pero poco seguros por encontrarse parcialmente destruidas son las estructuras CA-27sub y CA-28.

Más de la mitad de ellas presentan el tablero remetido “de influencia Tlaxteca-Teotihuacana” (Fig. 5) que siempre aparece flanqueando las escalinatas que dan acceso a plataformas, altares, palacios y pirámides y en casi todas se superponen claramente los dos estilos arquitectónicos (Oxkintok Temprano *versus* Proto-Puuc A)¹⁴. La mayoría de ellas contenían enterramientos típicamente mayas con ajuares particularmente ricos que incluyen cerámica Oxkintok Regional, elaborados objetos en concha y en hueso y máscaras de jade.¹⁵

Según los datos publicados (Varela, 1998; Velazquez y García, 2002) el Clásico Medio en Oxkintok se caracteriza por ser una de las etapas de mayor actividad arquitectónica, la construcción de tumbas más elaboradas y con ajuares más ricos, así como por un cambio notable en la producción cerámica: abandono de la policromía e incorporación de modas e iconografía alóctonas. Estos rasgos “foráneos” se repiten al norte y en la franja costera adyacente a Oxkintok y a la región Puuc (Varela, 1998: 213-238; 2002) y su aparición podría estar vinculada al control y expansión del comercio de la sal.¹⁶ Los procesos de innovación y adaptación de nuevas ideas, así como el crecimiento de la riqueza que acompañan al comercio, pudieron estar asociados a la formación de clases o elites gobernantes. Su voluntad de centralización del poder en su zona de dominio pudo generar, entre otras causas, un estilo tan particular como el Puuc.

Una expresión “arqueológica” de dicha centralización podría observarse en la evolución arquitectónica del sitio. En Oxkintok, parece claro que los edificios del Clásico Temprano¹⁷ sufren una remodelación importante durante

¹⁴ La estructura más emblemática de dicha superposición es la pirámide MA-1 (Fernández, 1990: 31-47).

¹⁵ Consideradas como un símbolo de alto estatuto y riqueza, resaltamos que, hasta ahora, Oxkintok es el único sitio del norte de Yucatán en el que se han hallado tantas máscaras de jade (dos faciales y una de cinturón) asociadas a un mismo periodo, el Clásico Medio.

¹⁶ Considerando el volumen y la densidad de vestigios arquitectónicos, los sitios arqueológicos de mayor rango se sitúan en zonas donde se puede contar con un aprovechamiento óptimo de los recursos naturales. Es plausible que los sitios arqueológicos más importantes del interior controlarán de alguna manera los sitios costeros, mucho más pequeños, donde los medios de subsistencia son más precarios (escasez de tierra y de agua dulce) pero con una proximidad estratégica los grandes yacimientos saliníferos del oeste de Yucatán.

¹⁷ Enrique Nalda (2007) describe perfectamente las características arquitectónicas asociadas al Clásico Temprano de las Tierras Bajas mayas cuando aprecia en Dzibanché (Quintana Roo) un cambio en el patrón arquitectónico similar y contemporáneo del noroeste yucateco que también denomina Clásico Medio: “Hacia mediados del Clásico (500-700 d.C.) se produjo en Dzibanché una declinación del proyecto arquitectónico básico prevaleciente. Hasta entonces

el Clásico Medio, aunque conservando algunos componentes del periodo anterior (esquinas redondeadas y moldura en delantal). Sin embargo, durante el Clásico Tardío algunas estructuras fueron parcialmente demolidas. Las escalinatas de acceso fueron desmanteladas, cambiando su función original por la de “mausoleos” o zonas de enterramiento (por ejemplo en las estructuras CA-2 y CA-3); sobre otras, como las estructuras CA-13sub y CA-14 1sub, se superpusieron nuevas construcciones que, en algún caso como en el Satunsat, cambiaron radicalmente su orientación (Ferrándiz, 1990: 80-84).

Estamos aún lejos de comprender qué significan estas “destrucciones” y remodelaciones, lo que sí parece claro es que dan paso, a la “afirmación” y desarrollo de la altamente idiosincrática cultura Puuc. Aún no se puede determinar cómo la “influencias foráneas”, características del Clásico Medio, se relacionan con el posterior desarrollo de la región Puuc. Sí parece claro que aumentan la riqueza y la complejidad social durante este periodo, permitiendo la formación de elites o jerarquías que pudieron promover la posterior trayectoria cultural. Por otro lado, tanto los rasgos de la arquitectura monumental (talud con tablero remetido) como algunas características del complejo cerámico asociado trascienden la propia secuencia del sitio. Su conformación dentro del mismo no se comprende sin introducirlo en la corriente “interregional” mesoamericana del Clásico Medio. Durante este periodo las características del registro participan de las de la fase anterior (Clásico Temprano), anteceden a las del posterior Clásico Tardío y demuestran la influencia, por primera vez en el noroeste yucateco, de una red exterior de ámbito mesoamericano.

ACANCEH

El sitio arqueológico de Acanceh se localiza a 25 Km. al sureste de la ciudad de Mérida y a unos 50 Km. en línea recta de Oxkintok. Los restos arqueoló-

la arquitectura monumental había seguido patrones peteneros. Típicos de esa época previa son los basamentos con molduras basales remetidas que alternan con molduras tipo delantal, y con esquinas remetidas, redondeadas; lo son también los templos de planta tripartita, así como los frisos trapezoidales con figuras modeladas en estuco y cresterías que se apoyan en los muros de la crujía posterior del templo (...). Conocido como ‘estilo Petén’ ese proyecto arquitectónico se encuentra en toda el área maya. Aunque con variantes regionales y locales, es posible reconocerlo sin mayor dificultad; opera como marcador temporal y rasgo unificador de ‘lo maya.’” (2007: 1).

gicos se encuentran dispersos entre las construcciones coloniales y las casas de la población moderna del mismo nombre, entre las que sobresalen por su monumentalidad y características especiales el Palacio de los Estucos, la Pirámide y la estructura 1-A (Fig. 6).

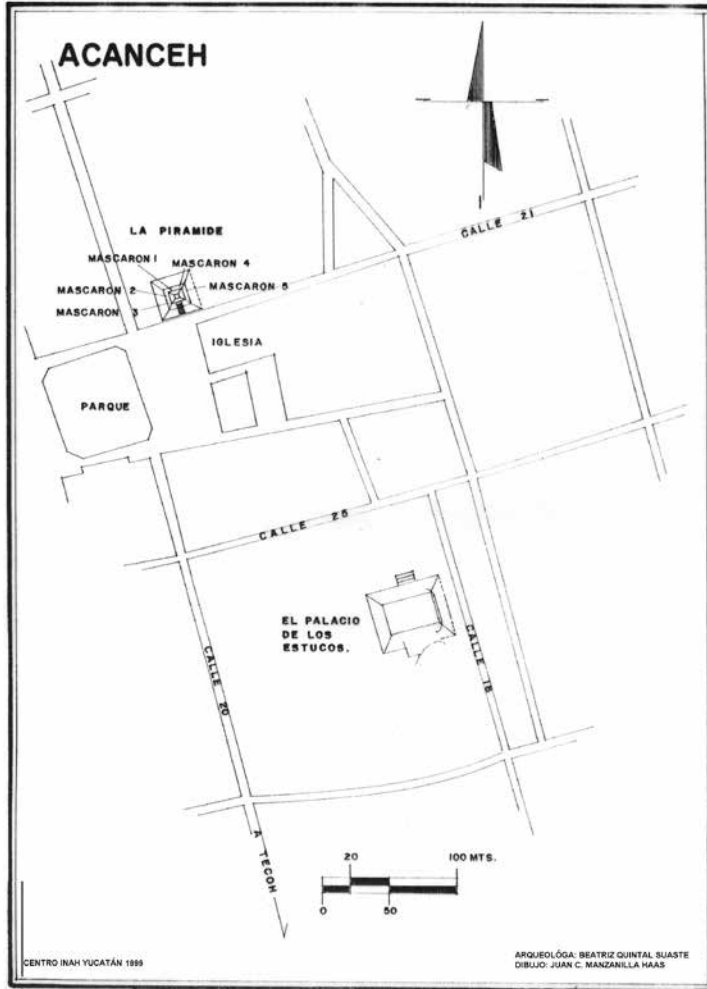


FIGURA 6. Plano arqueológico del sector central de Acanceh (Proyecto Acanceh, Centro INAH, Yucatán, 1999).

Los objetivos principales del proyecto arqueológico Acanceh (1996-2000 Centro INAH Yucatán), dirigido por una de las autoras, Beatriz Quintal Suaste, fueron la elaboración del plano del sitio, cuya extensión y forma se desconocían, y la restauración de sus estructuras principales: la pirámide, el palacio de los estucos, la estructura 1A y la 6A. Esta última se une a las estructuras del núcleo central por medio de un sacbé de casi 900 m de largo.

Gracias a los datos obtenidos durante cinco temporadas de campo ahora sabemos que Acanceh tiene una extensión cercana a los 3 Km². En su núcleo central están la pirámide, el palacio de los estucos y la estructura 1-A y, a su alrededor, la zona habitacional donde se han registrado diversas estructuras. Los restos consisten en cimientos de formas rectangulares, absidales y redondas e, incluso, basamentos que miden 35 m de largo por 20 de ancho y una altura aproximada de 1,50 m.

La estructura 1 o Pirámide tiene una altura aproximada de 11 m y 32 m por lado; está decorada con dos mascarones de estuco por lado, ocho en total, que aún conservan restos de pintura negra y roja (predominante). El rasgo arquitectónico que nos interesa resaltar es el talud con moldura en delantal conocido desde el Preclásico Maya y contemporáneo de los que se documentan en El Petén guatemalteco (principalmente en estructuras como la E-VII-sub de Uaxactún, y la 5C-54 de Tikal) y en Belice (la 5C-2 de Cerros). El material cerámico recuperado durante las labores de exploración de la Pirámide la fecha en el Preclásico Tardío con tipos muy representativos del periodo como el Sierra Rojo, el Ucu Negro o el Chancnote Estriado (Smith, 1971). Creemos que dicha “contemporaneidad” contribuye a validar su “idiosincrasia” maya, así como a cuestionar su “importación” del Petén Central. Insistimos en que, hasta que cronologías más refinadas y dataciones absolutas demuestren su “origen” petenero, sería más conveniente hablar de “paralelos”. Hasta la fecha son muy escasos los datos disponibles sobre el Preclásico yucateco por lo que cualquier teoría basada en modelos “centro (Petén) - periferia (Norte de Yucatán)” carece de elementos empíricos suficientes que la sustenten.

El Palacio de los Estucos, así llamado por el “friso teotihuacano” modelado en estuco de su fachada norte (13 m de largo por 2 m de altura), es una subestructura que mide 13 m de largo por 3 de ancho. Se asienta sobre un gran basamento de unos 50 m por lado y tiene una altura aproximada de 8 m. Su primera excavación tuvo lugar en 1941-42 por E. W. Andrews IV y George

Brainerd. A partir de la excavación de varias trincheras ambos dataron la estructura en el Clásico Temprano, entre 250 y 600 d.C (Andrews IV, 1965; Brainerd, 1976). Posteriormente, Andrews V (Andrews y Andrews, 1980: 146), basándose en similitudes entre la arquitectura y la cerámica de Dzibilchaltún y Acanceh, propone una fecha entre 600 y 700 d. C. En 1996 Beatriz Quintal durante los trabajos de restauración del edificio, realizó dos pozos estratigráficos, uno en la crujía este, y otro en el basamento que lo sustenta en el mismo costado, localizando al mismo tiempo una tumba abovedada en la crujía norte.¹⁸ En el primer pozo predominaron las cerámicas Clásico Temprano (300 - 600 d.C.), mientras que la estratigrafía del basamento del segundo proporcionó cerámicas del mismo periodo en el nivel IV y materiales del Clásico Tardío (600-700 / 1000-1200 d.C.) en sus niveles II y III. En el escombros del edificio se hallaron también materiales del Postclásico (1000-1200 d.C.). Estos nuevos datos confirman, por tanto, la cronología propuesta por Andrews IV (1965) y Brainerd (1976).



FIGURA 7. Fachada norte de la Estructura 1 (la Pirámide) de Acanceh.

Resaltamos entre las interpretaciones del programa iconográfico del friso “teotihuacano” la de Von Winning (1985), quien enfatiza el carácter celeste del friso bajo la advocación de Itzamná, vinculado a la lluvia benéfica y a la

¹⁸ Descrita en Quintal y Barrales, 2006:172.

fertilidad. Virginia Miller (1991), por su parte, concibe la fachada como una alegoría acuática relacionada con el autosacrificio, la muerte y el inframundo. Ambos autores observan una fuerte influencia del centro de México y, en particular, de Teotihuacan en la totalidad de los motivos. No obstante, en fecha reciente (Quintal y Barrales, 2006b) hemos establecido que la concepción de la fachada es maya, con cierta influencia estilística de elementos eclécticos que podemos denominar “pan-mesoamericanos”.

Esta cuestión tampoco pasó desapercibida a los autores citados. Ya Von Winning (*op. cit.*: 36, Fig. 40) asocia las volutas azules de la parte superior del friso a nubes portadoras de lluvia e identifica este elemento como una variante del ojo y gota de la iconografía teotihuacana, pero interpreta la banda completa como el aspecto celeste de Itzamná. Por su parte, Virginia Miller (*op. cit.*: 25) describe esas gotas azules como símbolos de agua representados no sólo en Teotihuacan sino también en casi toda el área mesoamericana. Propone con acierto que la fachada del palacio de los estucos expresa un estilo ecléctico en el que ciertos rasgos propios y externos son retomados del pasado reciente o remoto y son refundidos de manera deliberada en un nuevo programa iconográfico con una probable finalidad política o ideológica.

El estudio conjunto de Quintal y Barrales (2006a) demuestra que, en realidad, el llamado “friso teotihuacano” de este edificio corresponde a un programa iconográfico en el que se expresan conceptos vinculados con el cielo y con las deidades o entidades sobrenaturales mayas que quizás estén sustentando al linaje gobernante de la ciudad.¹⁹

AKÉ

Aké es un asentamiento de rango II situado a 32 Km al sur de la ciudad de Mérida y a 20 Km al norte de Acanceh (Fig. 8). Los trabajos investigación se iniciaron en el 2003 y siguen en curso. Sus principales objetivos eran la elabora-

¹⁹ Tanto las molduras horizontales como las aves colosales que encuadran el friso están simbolizando la locación celestial de la escena, mientras que los marcos individuales indican que los personajes están situados entre el plano celeste y el terrenal, conjurados mediante rituales relacionados con el bulto Ikats (Barrales, 2000). Puesto que se representan deidades y animales y no seres humanos marcados con la insignia del sak hunal (emblema exclusivo de los gobernantes), es poco probable que se trate de ancestros deificados. Proponemos interpretarlos como los espíritus compañeros o way'ob' del linaje gobernante (Quintal y Barrales, 2006: 171).

ción del plano del núcleo urbano, iniciado en los años 1980 por el arqueólogo Rubén Maldonado, y la restauración de las principales estructuras.

Este centro prehispánico consta de dos sectores separados que se encuentran delimitados por sendas murallas. Una circunscribe la parte central donde se localizan las estructuras más monumentales mientras la otra debió de encerrar gran parte de la zona habitacional de la urbe (Quintal *et al.*, 2004: 324).

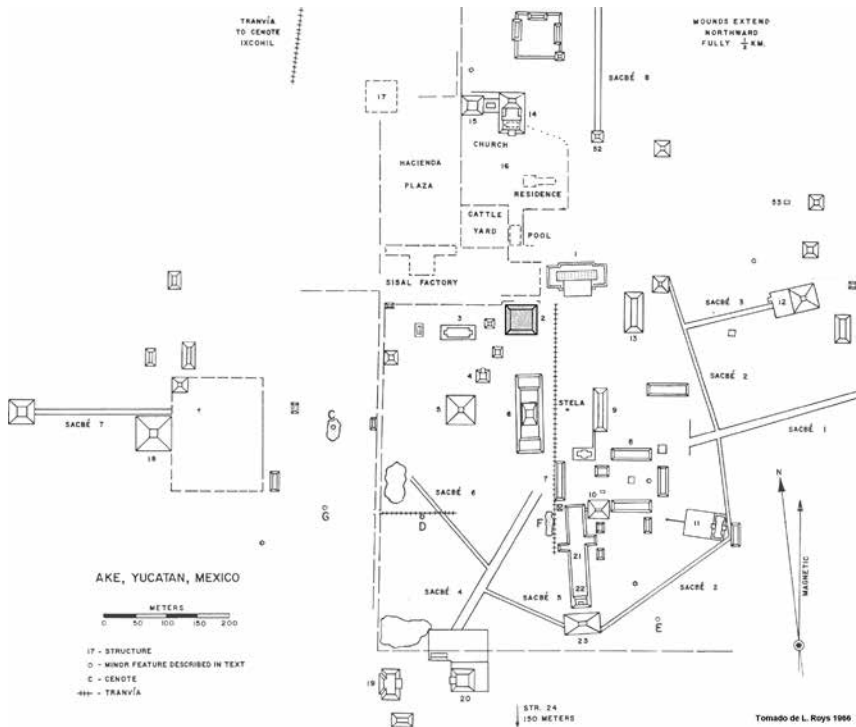


FIGURA 8. Plano de Aké (Tomado de L. Roys y E. Shook, 1966). En sombreado la estructura 2, que presenta el talud con tablero remetido.

Los recorridos y prospecciones efectuados hasta ahora permiten suponer que Aké tuvo una extensión de 4 km² de los cuales se ha cartografiado exhaustivamente una octava parte. Se han registrado hasta el momento 500 estructuras,

lo que nos da una idea de la increíble densidad arquitectónica del área urbana. Su ocupación se extiende desde el Preclásico Tardío hasta el Clásico Terminal, siendo su periodo de máximo auge el Clásico Tardío.²⁰

En el 2003 se inició la exploración y restauración de la estructura 2 situada al este de la plaza central del sitio. Mide 63 m por lado y tiene una altura de 14 m (Fig. 9) El edificio presenta dos etapas constructivas: la primera, fechada en el Clásico Temprano, se asocia al estilo descrito como “arquitectura me-



FIGURA 9. Estructura 2 de Aké. Costado noroeste de la fachada oeste, donde se puede apreciar el talud-tablero con moldura en delantal.

²⁰ Hasta la fecha parece que, durante el Preclásico Tardío, Aké fue una aldea independiente constituida únicamente por algunas construcciones perchedas. Posteriormente, en el Clásico Temprano, el sitio adquiere importancia como un centro agrario autosuficiente ya conformado por un núcleo central con algunas construcciones públicas y una zona habitacional organizada en unidades domésticas aisladas. Durante este periodo se construyen los cuatro sacbés internos y parece probable que Aké ya fuera una entidad política independiente, que controlaba su propia región (Quintal, 1993: 150).

galítica” también documentado en otros centros prehispánicos de la zona como Izamal y Tho y más al norte en Ucí, Ucanha, Kankab, etc. La segunda recubre claramente a la anterior y corresponde al estilo Proto-Puuc en Oxkintok con basamentos decorados con un talud con tablero remetido y moldura en delantal que flanquean una escalinata central. Rasgos semejantes también han sido registrados en Dzibilchaltún: en la subestructura de las Siete Muñecas, en la estructura 46 y en El Mirador: la 612 de (Maldonado Cárdenas, 2003).

CONCLUSIONES

Hemos podido localizar dos problemas principales al investigar el tema:

Uno es el modelo epistemológico convencionalista de partida, empleado para el establecimiento de la periodización de la etapa prehispánica de la cultura maya. Los tres estadios culturales que usamos —Preclásico, Clásico y Postclásico— al concebirse como generalizaciones se transforman inevitablemente en términos teóricos, sin contenido arqueológico. En el caso que nos ocupa, la identificación entre el concepto abstracto “Clásico Medio” y el registro arqueológico disponible, y la confusión entre el valor cronológico y el histórico-cultural implícitos en el término nos llevan al actual estado relativamente “estanco” de la investigación. Éste se define por el rechazo del concepto y de los modelos teóricos propuestos a partir del mismo, que no lleva aparejada la formulación sin nuevas alternativas teóricas consensuadas.

En el terreno del contraste empírico los problemas parecen deberse a:

1. La identificación entre Clásico Medio e influencia Teotihuacana
2. La identificación de Teotihuacan como un Estado/imperio colonial y/o militarista.
3. La sobrevaloración de Teotihuacan en particular y de las culturas del valle de México en general, respecto a las de otras zonas, que se consideran culturas periféricas por factores que tienen más que ver con la configuración socio-política actual que con el pasado

Alternativamente, proponemos una lectura histórica que valore el propio proceso de transición a la “autonomía estatal” que tiene lugar en las Tierras Bajas Mayas. Las sociedades que las ocupan durante el Clásico Temprano parecen estar inmersas en una dinámica socio-política y económica que uniformiza las características de los rasgos culturales: bóvedas escalonadas,

cerámica policroma de estilo Tzakol, etc., sin que podamos aún determinar sus modos de interacción.

El incremento generalizado de la riqueza, evidente en las manifestaciones arquitectónicas, escultóricas y funerarias del Clásico Medio parece ir asociado a la formación de clases o elites gobernantes que centralizan el poder en su zona de dominio. Esta tendencia se percibirá durante el Clásico Tardío en estilos culturales regionales muy definidos (Petén Central, Río Bec, Chenes y Puuc).

La acumulación de riqueza y prestigio social en un sector de la población se inicia desde el Formativo. Es probable que coexistieran distintas áreas nucleares (Teotihuacan, Oaxaca, Veracruz, Altiplano de Guatemala, Petén Central, Norte de Yucatán, etc) intermitentemente contactadas, de manera directa o indirecta, mediante intercambios comerciales y/o intereses políticos determinados. Describiríamos estas unidades territoriales autónomas probablemente interactuantes a través del tiempo como *peer polities* (Renfrew y Cherry, 1986).

La generalización de determinados bienes, arquitectura e iconografía asociada a las elites, visible durante el Clásico Medio, podría ser el resultado de ese proceso a largo plazo que cristalizó en la centralización del poder en los distintos centros culturales y en el surgimiento de otros nuevos.

Estudiar y definir la mecánica del clásico Medio en el noroeste de Yucatán es especialmente relevante ya que existen indicios suficientes para suponer que en este momento se producen los cambios socio-políticos necesarios para la génesis y desarrollo de la región Puuc. Estos cambios se vinculan con la “migración de ideas” que caracteriza el Clásico Medio a través de procesos de adaptación de estilos y modas arquitectónicas (tablero remetido), cerámicos (motivos cerámicos como el grano de café, patas losas caladas, cilindros trípodes) e iconográficos (motivo de gota de agua, representaciones de Taloc, etc.) Aún desconocemos las causas del por qué se da, den tro del área maya, una participación regional diferencial en el Horizonte Clásico Medio. En las Tierras Altas y las Tierras Bajas meridionales hay más cerámica importada de otras regiones mesoamericanas y mayor desarrollo de la iconografía “ecléctica” asociada al periodo que en el noroeste de Yucatán. La explicación de estas diferencias es una de las cuestiones a resolver en un futuro en el que quizás convendría reflexionar sobre las palabras de G. Deleuze: *Les sciences de l'homme ne sont pas séparables des rapports de pouvoir qui les rendent possibles, et qui suscitent des savoirs plus o moins capables de franchir un seuil épistémologique ou de former une connaissance* (2004 : 81).

BIBLIOGRAFÍA

Andrews Iv, E. Wyllys

1965 “Archaeology and Prehistory in the northern Maya Lowlands: An Introduction”, *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2. G. R. Willey (ed.), R. Wauchope (ed. gral.), pp. 288-330. Austin: University of Texas Press.

Andrews Iv, E. Wyllys y E. Wyllys Andrews V.

1980 *Excavations at Dzibilchaltun, Yucatan, Mexico*. New Orleans: Tulane University (Middle American Research Institute, 48).

Adams, Richard E.W.

1971 *The ceramics of Altar de Sacrificios*. Cambridge: Harvard University. Papers of the Peabody Museum, vol. 8, n.º 1.

Barrales Rodríguez, Dehmian

2000 *Breves reflexiones en torno a las ofrendas denominadas Cachés y su posible relación con los contextos funerarios*. Mecanoescrito inédito. Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Bond-Freeman, Tara y Eugenia Brown Mansell

2006 “Análisis cerámico preliminar del Proyecto Pakbeh, programa de la economía regional de Chunchucmil”. *Los Mayas de Ayer y Hoy*, A. Barrera Rubio y R. Gubler (eds.), pp. 62-72. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán (Patronato Cultur), CONACULTA, INAH y UADY.

Brainerd, George W.

1976 (reimpresión de la edición de 1958). *The archaeological Ceramics of Yucatán*. Berkeley and Los Angeles: University of California (Anthropological Records, vol. 19).

Braswell, Geoffrey E. (Editor)

2003a *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction*. Austin: University of Texas Press.

2003b “Introduction: Reinterpreting Early Classic Interaction”. *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction*, pp. 1-43, G. E. Braswell (ed.). Austin: University of Texas Press.

Clancy, Flora S.

1979 “A reconsideration of the Mexican artistic traits found at Tikal, Guatemala”. Ponencia presentada en el *43 Congreso Internacional de Americanistas*, Vancouver, 1979.

Coggins, Clemency C.

1983 “An instrument of expansion: Monte Albán, Teotihuacan and Tikal”, *Highland-Lowland Interaction in Mesoamerica: Interdisciplinary Approaches*, pp. 49-68. A. G. Miller (ed.). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Deleuze, Gilles

2004 *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Demarest, Arthur A. y Antonia E. Foias

1993 “Mesoamerican Horizons and the Cultural Transformations of Maya Civilization”, *Latin American Horizons*: pp. 147-191. D. S. Rice (ed.). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Diccionario de La Lengua Española

1992 Madrid: Real Academia Española. 21ª ed.

Fernández Marquínez, Yolanda

1990 “Nuevos datos de la estructura MA-1”, *Oxkintok* 3, pp. 31-47. Madrid: Quinto Centenario y Ministerio de Cultura.

Ferrándiz Martínez, Francisco

1990 “El interior del laberinto”, *Oxkintok* 3, pp. 73-85. Madrid: Quinto Centenario y Ministerio de Cultura.

Gendrop, Paul

1984 “El Tablero-Talud en la arquitectura Mesoamericana”, *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, n° 2, pp. 5-27. México.

Iglesias Ponce de León, Mª Josefa

1987 *Excavaciones en el Grupo Habitacional 6D-V, Tikal, Guatemala*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- 2003 “Problematical Deposits and the Problem of Interaction: The Material culture of Tikal and Teotihuacan during the Early Classic Period”, *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction*. pp. 167-198. G. E. Braswell (ed.). Austin: University of Texas Press.

Kubler, George

- 1967 “The Iconography of the Art of Teotihuacan”, *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, n.º 4. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Laporte Molina, Juan Pedro

- 1989 *Alternativas del Clásico Temprano en la relación Tikal-Teotihuacan: el Grupo 6C-XVI, Tikal, Petén*. Tesis Doctoral. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2003 “Architectural Aspects of Interaction between Tikal and Teotihuacan during the Early Classic Period”, *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction*. pp. 199-216. G. E. Braswell (ed.). Austin: University of Texas Press.

Maldonado Cárdenas, Rubén

- 2003 “El talud tablero remetido de Dzibilchaltún. ¿Desarrollo regional o de influencia teotihuacana?”, *Los investigadores de la Cultura Maya*, no. 11, t. II, pp. 484-492. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Marcus, Joyce

- 2003 “The Maya and Teotihuacan”, *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction*. pp. 337-356. G. E. Braswell (ed.). Austin: University of Texas Press.

Miller, Virginia

- 1991 “The frize of the Stuccoes, Acanceh, Yucatán, México”, *Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology*, no. 31. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Muñoz Cosme, Alfonso

- 1990 “Laberintos, pirámides y palacios. Las fases arquitectónicas de la ciudad de Oxkintok”, *Oxkintok* 3, pp. 99-111. Madrid: Quinto Centenario y Ministerio de Cultura.

Nalda, Enrique

- 2007 “La dimensión coyuntural de la arquitectura de Dzibanché en el Clásico Medio”. Ponencia presentada en el *Encuentro Internacional GERM. Variantes y variaciones entre los mayas*. 10-12 de diciembre, París.

Parsons, Lee A.

- 1969 *Bilbao, Guatemala: An Archaeological Study of the Pacific Coast Cotzumalhuapa Region*. 2 vols. Milwaukee: Milwaukee Public Museum. Publications in Anthropology, n° 11-12.
- 1978 “The Peripheral Coastal Lowlands and the Middle Classic Period”, *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700*, pp. 25-34. E. Pasztory (ed.). New York: Columbia University Press.

Pasztory, Esther (Editora)

- 1978 *Middle Classic Mesoamerica: A.D. 400-700*. New York: Columbia University Press.

Quintal Suaste, Beatriz

- 1993 *Los Asentamientos arqueológicos de Aké, Yucatán. Una aproximación a su organización social*. Tesis de Licenciatura. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Quintal Suaste, Beatriz, Roberto Rosado, Elizabeth Puch y David Ortegón

- 2004 “Investigaciones recientes en Aké, Yucatán (Primera Temporada 2003)”. *Los Investigadores de la Cultura Maya*, Tomo II, n.º 12. pp. 320-331. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Quintal Suaste, Beatriz y Dehmian Barrales Rodríguez

- 2006 “Representaciones de entidades sobrenaturales en el friso del Palacio de los Estucos”. *Los Mayas de Ayer y Hoy. Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya*, Tomo I, pp. 156-174. A. Barrera Rubio y R. Gubler (eds.). Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán (Patronato Cultur), CONACULTA, INAH y UADY.
- 2006 “Ciclos de Fuego: análisis iconográfico de la Estructura 1 de Acanceh, Yucatán, México”. *Los Mayas de Ayer y Hoy. Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya*, Tomo I. pp. 175-202. A. Barrera Rubio y R. Gubler (eds.). Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán (Patronato Cultur), CONACULTA, INAH y UADY.

Renfrew, A. Colin y John F. Cherry (eds.)

- 1986 *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sabloff, Jeremy A.
 1975 *Excavations at Seibal: Ceramics*. Cambridge: Harvard University. *Memories of the Peabody Museum*, vol. 13, n.º 2.
- Sanders, William T. y Bárbara J. Price
 1968 *Mesoamérica: The Evolution of a civilization*. Nueva York: Random House.
- Smith, Robert E.
 1971 *The Pottery of Mayapan*, 2 vols. Cambridge: Harvard University. *Papers of the Peabody Museum*, vol. 66.
- Smyth, Michael P. Y Daniel Rogart
 2004 “A Teotihuacan presence at Chac II, Yucatan, Mexico”. *Ancient Mesoamerica* 15 (1): 17-47.
- Stanton, Travis W.
 2005 “Taluds, Tripods, and Teotihuacanos: A Critique of Central Mexican Influence in Classic Period Yucatan”. *Mayab* 18: 17-35.
- Stuart, David
 2000 “The Arrival of strangers”. Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History”, *Mesoamerica’s Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, pp. 465-513. D. Carrasco, L. Jones y S. Sessions (eds.). Niwot: Colorado University Press.
- Suhler, Charles K., Tracy Arden y David Johnstone
 1998 “The chronology of Yaxuna: evidence from excavation and ceramics”. *Ancient Mesoamerica* 9 (1): 176-182.
- Varela Torrecilla, Carmen
 1990 “Un nuevo complejo en la secuencia cerámica de Oxkintok: el Clásico Medio”. *Oxkintok* 3, pp.113-126. Madrid: Quinto Centenario y Ministerio de Cultura.
 1998 “El Clásico Medio en el Noroccidente de Yucatán. La fase Oxkintok Regional”, *Oxkintok (Yucatán) como paradigma*. Oxford: BAR Internacional Series 739.
 2002 “La génesis de la estructuración política del área Puuc: una cuestión pendiente”. *Estudios de Cultura Maya*, 22: 63-74.
- Varela Torrecilla, Carmen y Geoffrey E. Braswell
 2003 “Teotihuacan and Oxkintok: New perspectivas from Yucatán”, *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction*, pp. 249-271. G. E. Braswell (ed.). Austin: University of Texas Press.

Velázquez Valadez, Ricardo y Ana García Barrios

2002 “Descubrimientos en Oxkintok, Yucatán. La estructura CA-2 del Grupo Ah Canul un mausoleo”, *Memorias de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, vol I, pp. 459-480. V. Tiesler, R. Cobos y M. Greene (coords.). Mexico: CONACULTA-INAH.

Von Winning, Hasso

1985 *Two Maya Monuments in Yucatan. The Palace of the Stuccoes at Acanceh and the Temple of the Owls at Chichen Itzá*. Highland Park: Southwest Museum. Southwest Museum Publication XII.

Willey, Gordon R.

1974 “The Classic Maya Hiatus: a Rehearsal for the Collapse?”, *Mesoamerican Archaeology*, pp. 417- 444. N. Hammond (ed.). Austin: University of Texas Press.

EMIGRACIONES Y NUEVOS ASENTAMIENTOS
EN EL CLÁSICO TARDÍO.
UNA VISIÓN DESDE LA ARQUEOLOGÍA
Y LA ARQUITECTURA¹

Cristina Vidal Lorenzo
Universidad de Valencia

Gaspar Muñoz Cosme
Universidad Politécnica de Valencia

El estudio de las ciudades cuya principal fase de ocupación se produce en el Clásico Tardío y cuya vida es, por tanto, muy limitada, supone una novedosa aportación para el estudio de la cultura e historia de los antiguos mayas. Las emigraciones que favorecieron los asentamientos de nueva planta en el Clásico Tardío en busca de lugares periféricos de las grandes urbes y que a su vez fueron abandonados en el Clásico Terminal, según las investigaciones arqueológicas, permiten estudiar esta forma de “ciudad colonial maya” del Clásico Tardío que se ha conservado sin grandes transformaciones hasta que, en los momentos finales del Clásico Terminal y en el Postclásico Temprano fueron circunstancialmente ocupadas por grupos foráneos.

LOS ASENTAMIENTOS PERIFÉRICOS MAYAS DEL CLÁSICO TARDÍO Y TERMINAL EN
EL ORIENTE DE EL PETÉN

En el período Clásico Tardío surgen nuevos asentamientos en la periferia de los grandes centros urbanos mayas en buena parte de la región oriental de El

¹ Los autores agradecen el apoyo del Ministerio de Educación y Ciencia, a través del financiamiento del proyecto de investigación con número de referencia BIA2007-66089, cofinanciado con los fondos FEDER, y el patrocinio del Ministerio de Cultura a través de la financiación

Petén. Vinculadas al parecer a redes comerciales o a producciones específicas, estas urbes tienen una vida relativamente breve en lo que es el contexto general de la cultura maya ya que, en muchas ocasiones, desde su principal fase de ocupación hasta su abandono no transcurren más de tres siglos, y las transformaciones y remodelaciones que sufren son muy limitadas.

Por lo general se trata de organizaciones políticas de pequeño tamaño que al surgir trazadas de nueva planta presentan un diseño urbanístico estructurado en unos ejes dominantes claramente perceptibles, ya que aunque en algunos casos se hayan fundado sobre los restos de alguna ocupación anterior, no han tenido que acomodarse a arquitecturas dominantes de esa ocupación originaria.

La mayoría de estos centros sufrió importantes transformaciones en el Clásico Terminal, que parecen estar vinculadas a radicales cambios en la organización política regional así como a la introducción de nuevas redes de comercio (Laporte 2004: 229). Este hecho debió propiciar la llegada de nuevos inmigrantes a la región y, en consecuencia, posibles cambios de costumbres e incluso lingüísticos.

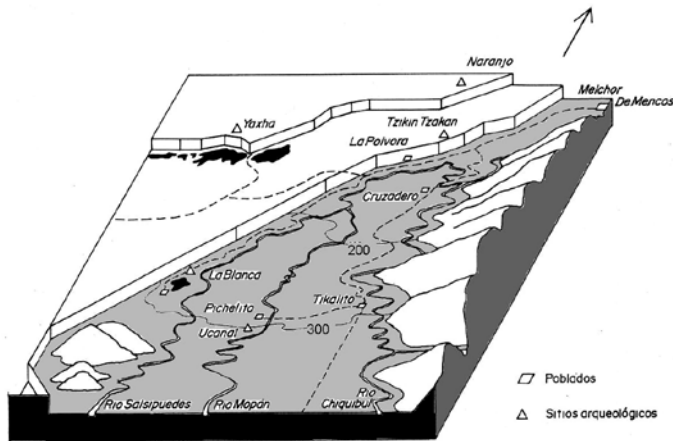


FIGURA 1. Esquema de la estructura orográfica del río Mopán (Tomado de Quintana, 2005: 23).

obtenida por el Proyecto Arqueológico La Blanca dentro del programa de ayudas para proyectos arqueológicos en el exterior de la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales, que han contribuido en forma determinante a hacer posible las investigaciones y la obtención de los resultados que aquí se exponen.

Es de destacar la importancia de la investigación de estas estructuras urbanas, tanto por las características de sus asentamientos, que pueden ser estudiados y analizados desde los planteamientos y trazas de su asentamiento inicial sin grandes interferencias evolutivas, como por el estudio de las modificaciones y transformaciones de urgencia finales que nos hablan de ese período turbulento del Clásico Terminal.

Para ilustrar lo anterior vamos a referirnos a algunos datos procedentes de los asentamientos de la cuenca del río Mopán (Fig. 1).

ASENTAMIENTOS TARDÍOS EN EL VALLE DEL RÍO MOPÁN. EL CASO DE LA BLANCA

La cuenca del río Mopán se sitúa en el sureste del actual Departamento de El Petén, en el norte de Guatemala. El río Mopán fluye de sur a norte, en paralelo con sus dos afluentes: el río Salsipuedes por el oeste y el río Chiquibul por el este, formando un valle de más de 50 kms de longitud que está flanqueado por unas suaves serranías que llegan a alcanzar casi los 500 m de altitud. Su recorrido discurre tangente a la actual carretera de Flores a Melchor de Mencos y, tras cruzar la frontera y una vez unido al río Macal, conforma el río Belice, que desemboca en el Mar Caribe.

En la actualidad el paisaje que se observa es de pastizales y potreros destinados a ganadería, habiendo perdido la imagen autóctona original de bosque tropical húmedo que posiblemente mantuvo hasta la época colonial. La tala indiscriminada para aprovechamiento de los árboles maderables y la creación de pastizales han sido el motor de esta transformación del ecosistema. El río Mopán es el protagonista del valle y sin duda fue una vía fundamental de comunicación entre los territorios del sur (Alta Verapaz) con la costa del Caribe, sirviendo de nexo de unión para todo el valle, ya que de hecho el Mopán y el Chiquibul continúan siendo navegables en la actualidad (Fig. 2).

Se tiene noticia de que los mayas ocuparon estos territorios desde el Preclásico Tardío, posiblemente motivados por la fertilidad de los suelos que eran periódicamente inundados por las aguas del río, tal y como ocurre en algunas zonas hoy en día, y por la posibilidad de establecer algunos asentamientos sobre la serranía que encauza el valle, en zonas de gran visibilidad, lo que ha permitido aventurar más de una hipótesis acerca de la existencia de una estructura de relación visual entre estos núcleos de población (Fig. 3). En la cuenca se han registrado numerosos asentamientos prehispánicos, pero sin

duda uno de los más relevantes es la ciudad de Ucanal, situada a orillas del río Mopán, en el centro de su cuenca.

La tipología urbana de estas pequeñas poblaciones exhibe algunas características singulares, tales como la ausencia de grandes templos piramidales y de campos de juego de pelota en gran número de ellas, así como la presencia habitual de acrópolis, generalmente con una arquitectura de muy buena factura, lo que se podría asociar con funciones de carácter administrativo o comercial, vinculadas a ciertos grupos de elite emigrados de los grandes centros como Naranjo, Yaxhá o Caracol.

En el Clásico Tardío esas grandes metrópolis habrían visto en este territorio un importante recurso de producción agrícola altamente productivo, necesario para sustentar su expansión demográfica, lo que podría explicar la creación de algunos asentamientos a cargo de individuos dirigidos por grupos de elite que vinieron a colonizar esas áreas agrícolas para abastecer mediante un sistema comercial las grandes poblaciones.

Según Laporte y Mejía (2002) hay una importante inflexión en el Clásico Terminal, cuando se aprecia un descenso drástico de población en la zona, en beneficio de otras zonas próximas en el actual territorio de Belice, y que continúa en el Postclásico con una gran actividad constructiva en Ucanal (que llega hasta el siglo XI o XII) y en algunos otros sitios hacia el sur de la cuenca, pero abandonando y perdiendo su importancia, desde esos momentos, las poblaciones de la cuenca baja.

El *Atlas Arqueológico de Guatemala* (Laporte, 2004: 223; www.atlasarqueologico.com) estructuró el territorio en más de 26 entidades políticas asociadas con el sistema del río Mopán, dividido, a su vez, en cinco subcuencas: seis entidades con 27 sitios arqueológicos para la subcuenca del alto Mopán, cuatro entidades con igual número de sitios para la subcuenca media, cinco entidades y 16 sitios para la subcuenca del bajo Mopán, ocho entidades con 12 sitios en la subcuenca del río Salsipuedes y seis entidades con 21 sitios para la subcuenca baja del río Chiquibul (Laporte y Mejía, *op. cit.*: 65). Lo anterior supone un total de 103 sitios arqueológicos en el área; 49 de ellos en la cuenca baja.

La Blanca es una de esas poblaciones de la cuenca baja del Mopán, asentada en la cuenca de su tributario, el Salsipuedes. En la actualidad se encuentra a una distancia de 1500 m del cauce del río y con una altitud entre los 240 y los 255 m, en las proximidades de la serranía que delimita el valle por el norte, la cual alcanza una altitud máxima, en esta zona, de 490 m (Fig. 4).



FIGURA 2. Imagen del río Mopán, junto a la población de La Pólvara, en la actualidad.



FIGURA 3. Paisaje de la cuenca baja del río Mopán (Vista desde la entidad política de Yok'ol Witz, en el norte de la cuenca baja).



FIGURA 4. El sitio arqueológico de La Blanca, sumergido en la espesa vegetación, con el río Salsipuedes al fondo (Vista desde el norte).

ALGUNOS DATOS SOBRE LA FUNDACIÓN, EL OCASO Y EL ABANDONO

Las investigaciones arqueológicas que el Proyecto La Blanca viene realizando en este sitio desde el año 2004 (Muñoz y Vidal Eds., 2005, 2006 y 2007) han permitido determinar que sus dos principales períodos de ocupación fueron el Clásico Tardío y el Clásico Terminal.² Fue en el Clásico Tardío cuando aparentemente se diseñó la ciudad y se construyeron sus principales conjuntos monumentales, dominados por la presencia de una elevada Acrópolis en cuya cima se erigieron palacios de soberbia arquitectura que conforman un cuadrángulo con patio central. Los lados norte, oeste y sur de ese cuadrángulo los forman un palacio que tiene forma de “C”, con sus tres fachadas mirando al exterior, mientras que el cuarto lado del cuadrángulo consiste en un palacio independiente, cuya fachada principal mira hacia el interior del patio

² Hasta el momento los resultados del análisis del material cerámico procedente de La Blanca han arrojado los siguientes resultados: Postclásico (2%), Clásico Terminal (90%), Clásico Tardío (6%) y Clásico Temprano (2%). La mayoría de estos fragmentos procede de la liberación del derrumbe que cubrió los palacios y de los pozos de sondeo practicados en el sitio.

central. De esta manera, los habitantes de dicho palacio -el señor principal y su familia, sin lugar a dudas- podían disfrutar de una gran privacidad y, al mismo tiempo, sentirse protegidos tras las imponentes fachadas ciegas interiores del palacio (Fig. 5).

La construcción de este conjunto hace gala de una potente arquitectura con sillares de piedra caliza de gran tamaño y muestra espacios interiores cubiertos con bóvedas de muy buena factura y grandes dimensiones. La composición arquitectónica de sus fachadas da muestra de un refinamiento compositivo que, sin duda, proviene de arquitectos o maestros de obras de gran calidad procedentes de otras ciudades mayores (Muñoz, 2005 y 2006) (Fig. 6).

Esta Acrópolis está situada en el límite sur de una plaza cuadrada de grandes dimensiones —unos 70 m por lado—, rodeada por edificios alargados y elevados. De esta plaza parte una calzada de 30 m de ancho y unos 300 m de longitud que se dirige, tangencialmente, a la Acrópolis, hacia el Grupo Sur del sitio, cuyos edificios presentan una disposición que difiere ligeramente con la del resto de los conjuntos monumentales, ubicados todos ellos siguiendo una misma dirección norte-sur, con una desviación aproximada de 12° al oeste.

La aparición de materiales del Clásico Temprano en el nivel inferior de unos de los pozos realizados en el Grupo Sur podría estar indicando una primitiva ocupación de este sector de la ciudad, lo que explicaría que sus edificios no sigan la misma orientación que la de los demás de La Blanca.

Aunque aún es muy pronto para poder aportar datos definitivos y concluyentes, sí creemos que hay suficientes indicios como para pensar que La Blanca fue fundada en el Clásico Tardío en un territorio en el que ya existía una pequeña población. No obstante, las nuevas trazas no se construyen sobre las preexistencias sino más al norte, estableciendo una vinculación con ese Grupo Sur que, sin duda, también se renovó o reconstruyó en esta época. Fue entonces cuando La Blanca conoció su máximo esplendor a juzgar por la calidad y magnificencia de su arquitectura.

Sin embargo, unos siglos más tarde, en el Clásico Terminal, sus edificaciones sufrieron importantes transformaciones, indudablemente ligadas, como decíamos, a cambios en la organización política de la región y a la aparición de nuevas redes de comercio. Al parecer el sitio siguió gozando de una época de bonanza, pero no pudo escapar a los sucesos de finales del Clásico Terminal, tal como lo atestiguan los numerosos vestigios materiales recuperados durante el proceso de excavación, de los que hablaremos más adelante.

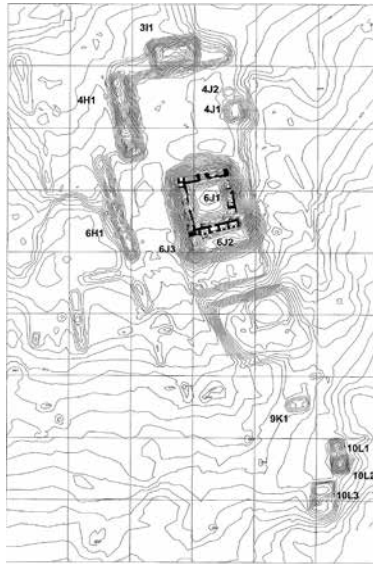


FIGURA 5. Plano de La Blanca con indicación de sus principales conjuntos monumentales.



FIGURA 6. Detalle de la fachada trasera del Palacio de Oriente de la Acrópolis (6J1).

Las reformas del Clásico Terminal implicaron un movimiento masivo de tierras, ya que tanto el hermoso basamento de la Acrópolis sobre el que se erigieron los edificios del Clásico Tardío como el resto de las edificaciones de la ciudad fueron cubiertos por poderosos rellenos, que ampliaron considerablemente el tamaño de esos basamentos o montículos (Fig. 7). Asimismo, el nivel de piso de algunos de sus cuartos (cuartos 5 y 6 de 6J2 y cuarto principal de 6J1) fue notablemente recredido, construyéndose banquetas que prácticamente ocupan toda la superficie de dichas estancias.



FIGURA 7. Vista parcial del basamento escalonado (6J2 sub) sobre el cual se erigieron los palacios de la Acrópolis de La Blanca y que fue cubierto por un potente relleno en el Clásico Terminal.

Finalmente, el sitio fue objeto de una tímida ocupación en tiempos del Postclásico Temprano, al igual que ocurrió en otros centros de la cuenca del río Mopán que compartieron una historia similar a la de los pobladores de La Blanca. Cuando estos pobladores, que muy bien pudieron ser personas desplazadas en busca de refugio, llegaron a La Blanca, gran parte de los hermosos

edificios ya habían colapsado, de ahí que se hayan instalado junto a las ruinas de los grandes palacios, creando pequeños recintos con piedras extraídas de esas edificaciones, lo que explicaría el que algunas de ellas hayan aparecido parcialmente desmontadas, en especial el edificio 6J3.

El nivel de destrucción de estos palacios en esa época ha podido ser constatado en las excavaciones realizadas ya que en uno de sus cuartos (el número 3) apareció un enterramiento (PLB/Enterramiento 1) en el nivel de derrumbe, llegando éste a la altura del arranque de la bóveda. Su adscripción al Post-clásico Temprano ha sido posible dado que unos centímetros más abajo del individuo se halló una vasija completa del tipo Chilo sin engobe. Otra vasija prácticamente idéntica fue encontrada en la temporada de campo 2007, en el derrumbe que cubría otro de los cuartos (cuarto 6), también a la altura del arranque de la bóveda.

INDICIOS DE CRISIS SOCIALES EN LA ARQUITECTURA DEL CLÁSICO TERMINAL

El estudio de las transformaciones que sufrieron los edificios en esta fase final de su ocupación nos puede indicar algunos indicios sobre la problemática social y cultural de ese momento. Entre éstos, destacaremos cuatro categorías que a nuestro entender son las más significativas:

1. Sistemas defensivos y de protección

En algunas ciudades mayas se produce la clausura de algunos accesos a las zonas más privadas y el cierre de puertas para obtener un sistema controlado de paso a determinados recintos, transformando zonas que presumiblemente eran públicas en sus orígenes en recintos protegidos y custodiados por guardianes.

También se han encontrado huellas de reducción de las puertas de entrada y vanos de los edificios en un posible afán de proteger a los habitantes del interior de peligros externos. Todo esto revela una situación de inestabilidad social que repercute en las modificaciones arquitectónicas de estas ciudades.

En la hipótesis de una época de inestabilidad hay que pensar que si La Blanca fue un centro comercial boyante en sus orígenes, en una situación así los sistemas y redes comerciales no habrían podido sobrevivir a esa inestabilidad social, lo que habría conllevado la rápida desintegración de las redes comerciales. Todo ello habría provocado la pérdida inmediata de la

capacidad económica y la necesidad inicial de atrincherarse dentro de los espacios urbanos más protegidos, terminando, a la postre, con el abandono de las ciudades.

Algunos indicios de estas situaciones pudieron ser comprobados tras la excavación de los edificios de La Blanca, especialmente en lo que atañe a su Acrópolis.

Uno de los casos más evidentes es el tapiado del cuarto 3 de 6J2, habitación que fue concebida para comunicar la terraza sur de la Acrópolis con el patio del cuadrángulo. Las excavaciones de la temporada de campo 2007 nos han permitido encontrar la escalinata que asciende desde el piso del patio hasta el vano norte de esa estancia y que a raíz del tapiado del cuarto habría quedado anulada (Fig. 8). Unos años más tarde ese muro de tapiado fue roto de forma brutal en uno de los extremos, posibilitando de nuevo el paso a la terraza sur, en un momento en el que evidentemente los palacios ya habían sido abandonados. Estas acciones que denotan cierto “vandalismo” estuvieron con seguridad relacionadas con los agujeros y marcas muy toscas aún visibles en la pared oriental de ese cuarto y que destrozaron algunos de los bellos grafitos que antaño decoraban las paredes.



FIGURA 8. Descubrimiento de la escalinata que comunicaba el patio del cuadrángulo con la terraza sur de la Acrópolis de La Blanca y, al fondo, muro construido para clausurar ese acceso.

No obstante, una de las clausuras más espectaculares que hemos registrado en la Acrópolis es la de la escalinata de su fachada norte, recientemente descubierta. Se trata de una escalinata cuyos peldaños tienen unos 0,35 m de alto y 0,56 m de huella, totalmente recubierta de estuco de color blanco. El hecho de que este estuco se haya conservado tan bien se debe a que, como consecuencia de esas remodelaciones del Clásico Terminal, la escalinata se recubrió con un relleno muy compacto compuesto por piedra caliza y mortero (cuya extracción, por cierto, resultó muy complicada dada la dureza del mismo). Con estas obras se clausuró el acceso a la entrada norte de la Acrópolis, al igual que ocurriera en el lado sur (Fig. 9).



FIGURA 9. Escalinata central de la fachada norte de la Acrópolis de La Blanca durante su excavación.

2. Enterramientos en superficie

La liberación del derrumbe que cubría los edificios de la Acrópolis y la excavación de la primera terraza sur permitió el hallazgo de cinco enterramientos colocados prácticamente sobre la superficie.

Tanto el ritual de enterramiento como la postura en que aparecieron dichos individuos indican un cambio importante en el tratamiento de la muerte propio de épocas anteriores. Ninguno de ellos tenía ofrenda y, como decíamos, se encontraron bien sobre la superficie, bien cubiertos con una ligerísima capa de tierra.

Quizás el más significativo sea el Enterramiento 3, que apareció rodeado por cuatro piedras dispuestas más o menos en círculo en el umbral del vano principal del palacio 6J1. Al igual que los otros entierros, tenía el rostro apoyado en el piso y el cuerpo totalmente flexionado. Se trata de un individuo al parecer masculino, con una edad comprendida entre los 15 y 20 años (Fig. 10).

Los enterramientos 2, 4 y 5 se encontraron en la primera terraza del sur de la Acrópolis. El hecho de que precisamente sea de ese sector de donde procede la mayor cantidad de puntas de flecha de La Blanca nos hizo pensar que tal vez dichas muertes estuvieran vinculadas a algún hecho violento en el momento del abandono del sitio, sin embargo el análisis paleopatológico de dichos restos no nos ha permitido, de momento, corroborar esa hipótesis.



FIGURA 10. Enterramiento 3 de La Blanca, hallado sobre el piso en el umbral del cuarto principal del palacio 6J1.

3. Actividad ritual

Otros vestigios materiales íntimamente ligados al momento del abandono del sitio son gran cantidad de concentraciones de ceniza, cerámica, lítica, caracoles y restos óseos animales encontrados sobre el piso de los cuartos hasta ahora excavados y frente a los vanos de acceso a los mismos, que hemos interpretado como depósitos rituales vinculados al momento del abandono del sitio (Vidal, 2006).

4. Expresiones plásticas angustiosas. Los grafitos de La Blanca

Esta época de angustia e inestabilidad también quedó plasmada en la iconografía del sitio mediante grafitos que representan a seres con mandíbulas descarnadas y otras escenas violentas y que fueron realizados sobre otros de época anterior entre los que predomina la representación de hermosas escenas de la Corte, animales, personajes en actitudes amables, músicos, procesiones, etc.

El minucioso registro que se lleva de todos ellos nos está permitiendo corroborar estos hechos también documentados a través del estudio de los materiales y de las transformaciones arquitectónicas antes indicadas.

CONCLUSIONES

La magnificencia de la arquitectura de los palacios de La Blanca nos obliga a pensar que aquellos que los construyeron poseían un alto estatus social y, sin duda, estaban vinculados a las elites de las grandes poblaciones de donde procedían. Las razones de su emigración (o quizás exilio) habría que buscarlas, como ya hemos dicho, en la colonización de nuevos territorios. Su dependencia inicial sería de la ciudad origen de sus moradores. Pero ¿es posible que La Blanca haya sido absorbida por alguna nueva entidad política en el Clásico Terminal?

Ello explicaría las radicales transformaciones de las que fueron objeto los basamentos y otros montículos de la ciudad en ese período, con el fin de aumentar su superficie y altura. No obstante es constatable la existencia de un período inestable final que obliga a realizar múltiples obras urgentes de protección para atrincherar el recinto interno de la Acrópolis y defenderlo de los peligros que se le avecinaban.

La aparición de los enterramientos de superficie antes citados no deja dudas de que son consecuencia de ese período final turbulento que culminará

con el abandono de la urbe. Llegados a este punto nos surge la pregunta de si esos entierros corresponden a los individuos que mandaron atrincherar la Acrópolis o si, por el contrario, pertenecen a otro grupo de inmigrantes que se instaló en ella en los momentos finales del Clásico Terminal, una vez que La Blanca fue abandonada por la élite que habitaba en los palacios. De ser así, aún quedaría por definir el lugar de origen de los nuevos ocupantes, que bien pudieron ser campesinos y pobladores del entorno de La Blanca o, incluso, población emigrada de la región de Petexbatún-Pasión, muy afectada por la práctica continua de guerras, como parece haber ocurrido en otros asentamientos de Petén (Rice y Rice, 2007:153-4).

Estos nuevos ocupantes utilizaron los palacios como un lugar donde refugiarse y llevar a cabo sus tareas domésticas, de ahí la presencia de un basurero en el patio interior de la Acrópolis, a muy poca distancia de la fachada principal del palacio donde supuestamente en otro tiempo habitaba el señor principal y su familia (6J1), y de restos de material cultural relacionados con el consumo de alimentos en los cuartos de 6J2. Por otro lado, los enterramientos encontrados a nivel de superficie testimonian una falta de respeto por el antiguo ritual de la muerte y sepultura propia de las elites (Valdés y Vidal, 2007: 179), lo que parece reforzar nuestra hipótesis de que en el ocaso del Clásico Terminal La Blanca estaba habitada por población foránea, protagonista de los dramáticos sucesos que sin lugar a dudas marcaron el colapso de la civilización maya clásica.

En definitiva, en una situación de crisis e inestabilidad política como desde hacía tiempo estaba padeciendo gran parte del área maya, se debieron producir periódicos movimientos migratorios en busca de nuevas tierras y lugares de refugio que ocasionaron cambios sustanciales en las propias estructuras urbanas existentes, y modificaron de forma radical el uso que de ellas y de sus edificios se hacía.

Esta misma inestabilidad fue la causa de que los pobladores de la zona tomaran medidas, muchas veces provisionales o apresuradas, de fortificación o atrincheramiento que modificaron los edificios más notables e importantes de las urbes para transformarlos en recintos más seguros ante los posibles ataques externos. Definir su lugar de procedencia es una línea de investigación en la que actualmente está trabajando el Proyecto La Blanca.

BIBLIOGRAFÍA

Laporte, Juan Pedro

- 2004 “Terminal Classic Settlement and Polity in the Mopan Valley, Peten, Guatemala”, *The Terminal Classic in the Maya Lowlands*, pp. 195-230, A. Demarest, P. Rice y D. Rice (eds.). Boulder: University Press of Colorado.

Laporte, Juan Pedro y Héctor E. Mejía

- 2002 “Ucanal: una ciudad del río Mopán en Petén, Guatemala”. En *Utz’ib*, Serie Reportes, vol. 1, n° 2. Guatemala: Asociación Tikal.

Muñoz Cosme, Gaspar

- 2005 “La arquitectura palaciega de La Blanca”, *La Blanca. Arqueología y desarrollo*, pp. 25-33, G. Muñoz y C. Vidal (eds.). Valencia: Editorial UPV.
- 2006 “Proporción y arquitectura” *La Blanca. Arquitectura y clasicismo*, pp. 27-36, G. Muñoz y C. Vidal (eds.). Valencia: Editorial UPV.

Muñoz Cosme, Gaspar y Cristina Vidal Lorenzo (eds.)

- 2005 *La Blanca. Arqueología y desarrollo*. Valencia: Editorial UPV.
- 2006 *La Blanca. Arquitectura y clasicismo*. Valencia: Editorial UPV.

Quintana Samayoa, Óscar

- 2005 “La cuenca baja del río Mopán (Petén, Guatemala) y su patrimonio cultural maya”, *La Blanca. Arqueología y desarrollo*, pp. 17-24, G. Muñoz y C. Vidal (eds.). Valencia: Editorial UPV.

Rice, Prudence M. y Don S. Rice

- 2007 “The Terminal Classic-to-Early Postclassic transition in the Central Petén Lakes Region”, *La Blanca y su entorno. Cuadernos de arquitectura y arqueología maya*, pp. 145-159, C. Vidal y G. Muñoz (eds.). Valencia: Editorial UPV.

Salas Pol, Miriam E. y Juber E. Orozco Edelman

- 2006 “La cerámica”, *La Blanca. Arquitectura y clasicismo*, pp. 89-113, G. Muñoz y C. Vidal (eds.). Valencia: Editorial UPV.

Valdés Gómez, Juan Antonio y Cristina Vidal Lorenzo

2007 “Observaciones sobre el colapso y el período Clásico Terminal”, *La Blanca y su entorno. Cuadernos de arquitectura y arqueología maya*, pp. 173-179, C. Vidal y G. Muñoz (eds.). Valencia: Editorial UPV.

Vidal Lorenzo, Cristina

2006 “La arqueología”, *La Blanca. Arquitectura y clasicismo*, pp. 11-26, G. Muñoz y C. Vidal (eds.). Valencia: Editorial UPV.

Vidal Lorenzo, Cristina y Gaspar Muñoz Cosme (eds.)

2007 *La Blanca y su entorno. Cuadernos de arquitectura y arqueología maya*. Valencia: Editorial UPV.

UNA APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DEL ORIGEN LINGÜÍSTICO DE LOS HUAXTECOS O *TEENEK*

Lorenzo Ochoa
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

INTRODUCCIÓN

La intención de este trabajo es dar a conocer algunos pormenores acerca de la época en que pudieron haber llegado los hablantes de lengua huasteca o *teenek* a las tierras que los conquistadores oyeron que llamaban *Huaxtecapan* (mapa 1). Hace un par de años, en noviembre de 2005, me ocupé del asunto en una Mesa Redonda en la cual también participó Ángela Ochoa, quien habló de las diferencias entre el huasteco de Veracruz y el de San Luis Potosí (2007). Después de escucharla, y una vez que leí más detenidamente su texto, estimé la necesidad de abordar nuevamente el problema, ya que, en su oportunidad, Leonardo Manrique lo había estudiado, sólo que en relación con el desplazamiento de los grupos mayanses que él planteó en sentido norte-sur (1979: 91-92).

Por lo anterior, volver a este problema no sólo me pareció un reto, sino un ejercicio de gran importancia que nos podía ayudar a conocer un poco más acerca del origen de los hablantes de esta lengua en la Huasteca. Hacerlo no es tan simple; es necesario recurrir a otro tipo de información, como los materiales arqueológicos, que sugieren una antigüedad si no igual, bastante acorde con los que nos señala la glotocronología, con un desplazamiento de sur a norte por la costa del Golfo (McQuown [1964] 1971). Entonces, como antes de escuchar el planteamiento de A. Ochoa, con base en el estudio de los materiales cerámicos que recuperé en los setenta, lo consideré como un movimiento bastante temprano originado en un territorio cercano a la frontera entre Guatemala y México (L. Ochoa, 1979: 25 y 27).



MAPA 1

En modo alguno se debe pensar que únicamente los lingüistas se hayan preocupado por explicar el origen del idioma huasteco. Gordon F. Ekholm (1944), a partir tan sólo del análisis de sus materiales cerámicos, apuntaba que las asociaciones de la lengua huasteca tenían particular interés. Ekholm escribió que siendo ésta muy cercana al tronco maya de las Tierras Bajas, era el único idioma geográficamente aislado de las lenguas que lo conforman, ya que se encuentran separados por un largo espacio ocupado por hablantes de totonaco y náhuatl. Esto, para él, sólo indicaba que originalmente los hablantes de maya se extendían arriba del este de la costa del Golfo de México desde Centro América, y que el grupo huasteco quedó aislado en el norte desde tiempos remotos por la intrusión de otras lenguas. El hecho que no se encontraran vestigios mayas característicos en la Huasteca le sugería que la separación del huasteco del resto de los idiomas mayas había sucedido mucho antes del desarrollo de la típica cultura maya. Por el contrario, no dudaba en considerar que la filiación lingüística del huasteco, tan cercana a las lenguas mayenses, señalaba que su

separación tampoco había sucedido en tiempos muy remotos. Y subrayó, que este aparente contrasentido debía ser contestado por los trabajos arqueológicos en la Huasteca, aunque se hacía necesario agregar los análisis lingüísticos.

Pero no queda ahí. Gerardo Gutiérrez Mendoza, en 2003, fue uno de los últimos arqueólogos que enfrentó este asunto. Si bien no apunta el supuesto de Ekholm, exhibe esta consideración discutiendo el problema. Para ello, desarrolló una serie de mapas, un poco jugando con los movimientos poblacionales como lo hiciera en su momento Wigberto Jiménez Moreno (1942), y décadas después Leonardo Manrique (1979 y 1983), para apuntar la llegada de otros grupos que finalmente separaron a los huastecos de su tronco lingüístico original. Gutiérrez Mendoza concluye que el grupo huasteco pudo llegar “hasta arriba del río Nautla alcanzando también las márgenes del río Pánuco entre 350 y 100 a.C.” (*op. cit.*: 34), especialmente porque “las fases cerámicas Pavón, Ponce y tal vez Aguilar no son producto de pueblos huastecos sino de culturas asociadas probablemente a la sierra de Tamaulipas que se asimilaron a los primeros huastecos que alcanzaron la zona de Pánuco” (*ibidem*). Sólo cabe preguntar el porqué de esas fechas y por qué adjudica los materiales de esas fases tempranas a grupos de la sierra de Tamaulipas. Me parece que Gutiérrez Mendoza no confrontó esa cronología con los materiales arqueológicos de los grupos recién llegados o huastecos, por lo cual su supuesto se antoja cuestionable.

Por el contrario, el estudio de los materiales de las cuencas del Pánuco y del Tecolutla, entre otros lugares, tienden a señalar que los primeros hablantes del idioma huasteco o *teeneké* llegaron a esas tierras desde hace más de 3,000 años, donde se fusionaron con otros grupos que ya se encontraban allá desde unos siglos antes. De esta manera, es claro que el desarrollo de las expresiones culturales huastecas va de la mano con la presencia de los protohuastecos en este territorio, aunque éstas, con algunas de sus características, no empiezan a manifestarse antes de los primeros siglos de nuestra era (mapa 4).

Tiempo después que A. Ochoa presentara su trabajo en la Mesa Redonda de 2005, el cual indudablemente se complementa bastante bien con el estudio de Leonardo Manrique Castañeda, le pregunté si acaso las diferencias dialectales entre los *teeneké* veracruzanos y potosinos no se deberían a que se trató de grupos distintos de hablantes de huasteco llegados en épocas diversas al territorio de lo que se conoce como la Huasteca. Una pregunta difícil de responder y eso después de una discusión bien fundamentada, especialmente si no se ha pensado en tal posibilidad. Ahí quedó la idea, toda vez que me fue imposible

añadir argumento alguno que sustentara mi supuesto, por lo cual publiqué mi trabajo tal como lo leí en 2005, basado en mis observaciones anteriores (L. Ochoa, 2007). Posteriormente tuve oportunidad de conocer el resultado de los estudios de algunos materiales arqueológicos de la cuenca del Pánuco, con lo cual la explicación a la presencia de grupos huastecos en ese territorio puede sufrir algunos cambios, quedando como hipótesis que ciertas cerámicas “emparentadas” con otras del sur sugieren la posibilidad de que hubo distintos movimientos de grupos de sur a norte y no solamente uno.

Esto último, junto con los planteamientos de Á. Ochoa y Manrique Castañeda, sugiere que el problema es bastante más complejo de lo pensado con anterioridad. Sin embargo, debo decir que si bien en lo general mi supuesto coincide con lo señalado por el segundo, no es menos cierto que la antigüedad de este fenómeno ni remotamente se acerca al tiempo que este autor planteó ni al espacio que manejó (*vid infra*). En efecto, todas las evidencias llevan a suponer que la separación de estos idiomas y el desplazamiento de estos grupos debe remontarse temporalmente al período Preclásico y no al Posclásico Temprano y que, espacialmente, el movimiento se llevó a cabo de sur a norte y no de norte a sur. No obstante, las observaciones de Manrique Castañeda acerca de la separación entre el *teeneké* y el chicomucelo o cotoque¹ son bastante importantes:

A pesar de que la estimación glotocronológica arroja solamente entre uno y dos siglos de divergencia... para el huasteco potosino... y el huasteco veracruzano... es difícil que tan marcado contraste se hubiera desarrollado entre dos variantes que se mantenían en contacto estrecho. Parece más bien que la comunicación, sin que fuera muy escasa y estuviera interrumpida, se mantuvo durante largo tiempo a un nivel medio y que sólo tardíamente las dos variedades se aproximaron más. No es posible dar una fecha, con los datos lingüísticos solamente, para esta aproximación, pero el hecho de que el chicomucelteco tenga /ê/ en las mismas condiciones en que la tiene el huasteco veracruzano sugiere un parentesco ligeramente más próximo entre estos dos que entre el chicomucelteco y la variedad de San Luis Potosí... (1973: 92).

¹ La denominación correcta, de acuerdo con M. H. Ruz debe ser *cabil*, observación que me hizo en la reunión donde presenté este trabajo, ya que según se desprende de los documentos coloniales, cotoque o cotoc [*k'atoc*: nuestra lengua] es apelativo que no corresponde al idioma de Chicomucelo sino a su vecino de Motozintla, el hoy llamado mochó (1989: 13). *Cabil* fue el idioma “que hablaron los habitantes de Chicomucelo, Comalapa, Yayagüita y Huitatán” (Ruz, *ibidem*).

EL ASPECTO LINGÜÍSTICO

Es bastante claro que lingüística y arqueología son indispensables para sugerir la hipótesis que he dejado esbozada en líneas anteriores. En este trabajo, aun cuando la imaginación juega un papel relevante, la información sobre la cual me apoyo es el fundamento que me condujo a plantear tal supuesto. Y queda, así, necesitado de bases más firmes para su confrontación. Por lo mismo, será éste un vistazo muy general de los primeros pasos del grupo *teenek* original en su territorio de la costa del Golfo. Para ello, es necesario preguntar: ¿de dónde procedían los protohuastecos o huastecos antiguos? ¿Cuándo se escindieron del tronco protomaya? ¿Hacia dónde se dirigieron y cuáles habrán sido las rutas que siguieron? Preguntas nada sencillas que requieren de una respuesta más puntual.

Sin embargo, mucho más difícil se antoja tratar de buscar las causas que motivaron la separación de los huastecos del resto de las lenguas mayenses que, con la información disponible, por el momento llevaría a una discusión bastante estéril si no se cuenta con las respuestas a las preguntas arriba formuladas. En este trabajo trataré de abordarlas desde la posición de los estudios de la glotocronología o léxicoestadística, mientras que, confieso, aunque hago una confrontación con trabajos arqueológicos, éstos no son aún suficientes para fundamentar de manera más firme las sugerencias que daré en éste, que considero apenas como un ensayo.

Ver el problema únicamente desde la perspectiva lingüística sólo conduce a obtener una imagen parcial del mismo, minimizando su importancia. Por el contrario, si se agrega el concurso de la arqueología es factible acercarse a respuestas más sólidas, dando la verdadera dimensión que encierra este problema. Hasta ahora, por desgracia, insisto, se carece de los estudios necesarios que ayuden a confrontar los datos de ambas disciplinas. En este sentido, si bien los trabajos lingüísticos en torno al idioma huasteco son todavía escasos, se cuenta con un buen número que aun cuando no siempre llevan la intención de dilucidar las preguntas planteadas, son de gran valor para complementar las respuestas. Por supuesto aquí no haré un recuento de los estudios lingüísticos en torno al idioma *teenek*, ya que, por fortuna, B. Edmonson (2004) llevó a cabo el más completo de éstos, bien que inexplicablemente en su recuento omitió un estudio fundamental para el propósito que me interesa, me refiero a uno de Morris Swadesh (1953), padre del método glotocronológico que aplicó al huasteco.

Y aquí abro un paréntesis, porque Günter Zimmermann en 1955 [1966] dio a conocer sus consideraciones acerca del *cotoque* o chicomucelteco que, como aclaré, es el *cabil* que se habló entre otros lugares en Chicomucelo (*vid supra*), un idioma ya desaparecido, estrechamente relacionado con el idioma huasteco del cual se separó tardíamente de acuerdo con Swadesh y muy temprano según McQuown (*ibidem*), pero que se quedó en el sur de Chiapas, aun cuando Manrique Castañeda anotó:

Las estimaciones glotocronológicas indican que el huasteco y el chicomucelteco se separaron hace unos diez siglos, es decir, aproximadamente entre 900 y 1000 de nuestra era, que es el mismo tiempo en que hubo varios movimientos de pueblos (incluso migraciones) en Mesoamérica... (*op. cit.*: 90).

Algunos más agregan que dicho idioma pudo llegar a Chiapas después de la Conquista. Al respecto, apunta Zimmermann, que “La posibilidad de que los chicomuceltecos sean «tan sólo una colonia huasteca tardíamente emigrada» fue tomada en consideración ya por Sapper” en 1905 (1966: 29).

Como anoté, el estudio que tiene un valor fundamental para el ensayo que aquí me ocupa es el de McQuown (1971), quien se enfrentó al problema del origen y diferenciación de las lenguas mayanses (cuadro). En varias ocasiones Manrique Castañeda se ocupó de exhibir sus puntos de vista acerca del origen de los huastecos (1979 y 1983) y, si bien no compartió los planteamientos de Swadesh ni de McQuown, dio a conocer su contrargumentación de manera bastante clara, para fijar su propia posición. Finalmente otro estudio es el de Terrence Kaufman (1985), que si bien coincide en el origen sureño del huasteco, muestra ciertas diferencias con los de estos últimos autores.

UNAS LÍNEAS ACERCA DEL TERRITORIO DE LOS HUAXTECOS

Antes de continuar con mis argumentaciones, es necesario aclarar que con base en los trabajos que he llevado a cabo en esta área cultural, me atrevo a plantear que a la llegada de los españoles, y desde varias centurias atrás, probablemente después del siglo XI, salvo cambios menores en su expansión y retracción de las fronteras, la Huasteca debió extenderse por un amplio territorio que comprendía lo que ahora son el norte de Puebla, oriente de Hidalgo, el sureste de San Luis Potosí, sur de Tamaulipas y el norte de Veracruz.

**CUADRO DE LA DIFERENCIACIÓN
DE LAS LENGUAS MAYAS ADAPTADO DE N. MCQUOWN**

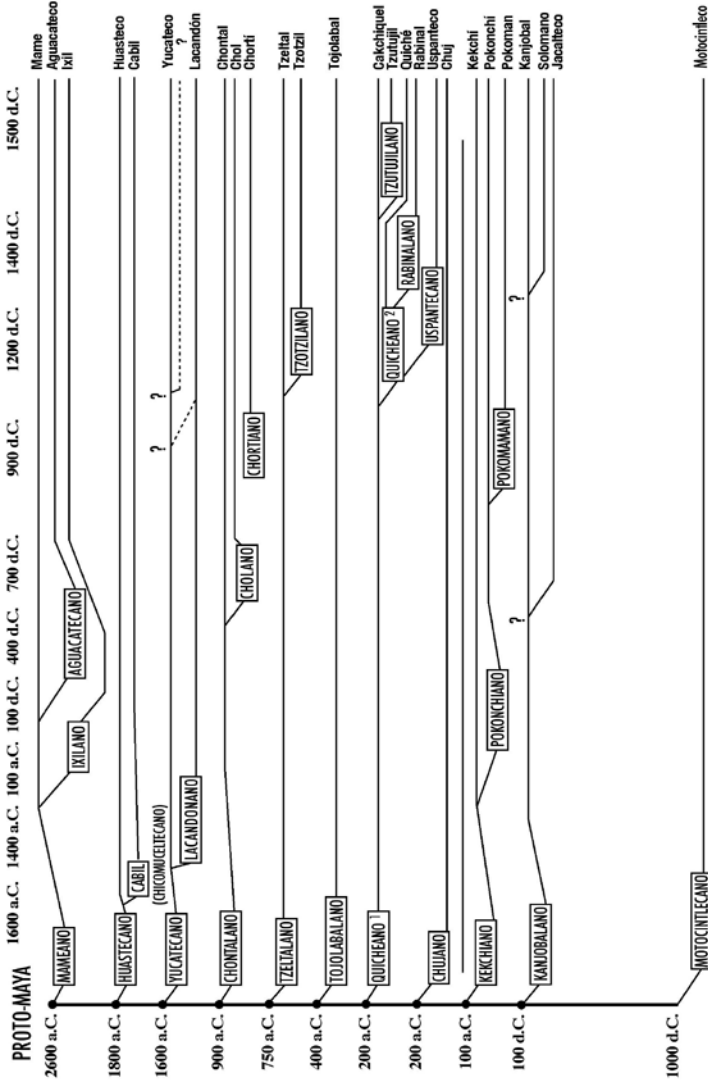


FIGURA 1. Cuadro de la diferenciación de las lenguas mayas adaptado de N. McQuown.

El abanico ambiental que comprende costas, llanuras costeras y sierras, con climas que varían del tropical lluvioso a zonas semisecas y temperaturas que oscilan entre los 18° y 40° C es diferente al del pasado. No obstante, en los últimos años no es raro que el termómetro, con mucho, rebase esa media anual. El avance de la ganadería extensiva ha conllevado a la tala inmoderada de las selvas. A ello, debe agregarse la forma como se ha contaminado y ensuciado el paisaje con plásticos, petróleo, estiércol animal, basura industrial y de todo tipo. Los abundantes pantanos y manglares, antes tan llenos de vida, ahora parecerían consumirse en sus propios miasmas. Algo semejante sucede con las lagunas, ríos y arroyos que hace poco tiempo todavía eran limpios y transparentes. Tanto se han contaminado que primero poco a poco y ahora de manera acelerada, el hombre está terminando con su fauna y con el caudal de sus aguas que, irremediamente, están condenados a desaparecer en buena medida a causa de la acelerada deforestación.

Unas cuantas décadas atrás las aguas no sólo estaban limpias y llenas de vida, sino que jugaban un papel primordial en las manifestaciones culturales y en la economía de los habitantes, tanto por su uso como medio de comunicación cuanto por la explotación que hacían de la fauna y flora, en particular de los manglares. Aquella imagen, casi paradisíaca, ha desaparecido. No hay más selvas, los manglares se encuentran en inminente peligro de extinción, tanto como las aves y los peces, y desgraciadamente ya no existen lagartos, tortugas ni los mamíferos medianos.

Pero no todo fue siempre así. Junto con aquel paraíso perdido, en la economía de los antiguos grupos de la Huasteca tuvo enorme importancia el cultivo del maíz, de la calabaza, del frijol y de una amplia variedad de chile —hasta ocho tipos asientan las fuentes escritas— sin olvidar el del algodón, cuyo empleo en el tejido de ricas mantas dio gran fama a esta cultura. Tan prósperos eran estos lugares que fray Bernardino de Sahagún en unos cuantos párrafos destaca la riqueza que había hace más de 450 años:

Y en este lugar hace grandísimos calores y se dan muy bien todos los bastimentos, y muchas frutas [...]. Hay también todo género de algodón y arboledas de flores o rosas, por lo cual le llaman Tonacatlapan, “lugar de bastimentos”, y por otro nombre Xuchitlapan, “lugar de rosas” (Libro Décimo, cap. XXIX).

De igual forma, la pesca, la recolección y la caza, así como la explotación de otros recursos naturales: madera, plumas, conchas, pieles y sal, entre otros, fue

relevante. La sal, especialmente, no sólo era importante en la alimentación, sino como medicina y, algo más, en la modalidad de moneda: “En estas regiones no toman ni oro ni plata en intercambio por nada, sino solamente sal, la cual estiman en demasía, y la usan como una medicina primordial contra cierto tipo de gusanos que se gestan en sus labios y en sus encías” (John Chilton [1589] en Richard Hakluyt 1927: 273). Tales productos, que comerciaban en mercados locales y regionales, llevó a que sus habitantes desarrollaran una red de caminos que comunicaban la costa y la llanura costera con las sierras y los altiplanos. Las corrientes interiores y aun el mar fueron de gran trascendencia como vías de comunicación e intercambio cultural, de materias primas y objetos suntuarios que se distribuían por la extensa red hidrológica conformada por ríos, arroyos, lagunas y caminos interiores.

UNA MIRADA A LA HISTORIA ANTIGUA DE LA HUAXTECA

Hasta hace poco más de dos décadas el conocimiento de la antropología y la historia de la Huasteca era bastante pobre, aunque empezaba a despertarse bastante interés por esta cultura en todos sus aspectos. A partir de los ochenta y especialmente en los noventa la combinación de investigaciones en esas disciplinas, junto con el estudio y publicación de importantes documentos originales recuperados en archivos de México y el extranjero, sin olvidar los estudios del medio geográfico, han permitido avanzar de manera considerable en el conocimiento de los grupos de la Huasteca de ayer y de hoy.

Antes del siglo VII, las manifestaciones culturales de la Huasteca eran muy diferentes a las de otros pueblos del México prehispánico. A pesar de ello no es posible hablar de una “cultura huasteca” con el conjunto de características que exhibirá en siglos posteriores: edificios de planta circular o absidal, cerámica de pasta fina y la decorada con colores negro o guinda sobre crema, escultura en la cual sobresale el gorro cónico y resplandor de papel o carrizo sobre la nuca representando deidades difíciles de identificar si se las compara con las encontradas en otras culturas contemporáneas. Otras características serían los tejidos de mantas de mil colores, exagerada perforación del tabique nasal por donde atravesaban cañutos de oro adornados con plumas de colores, el uso de objetos de concha y pectorales de caracol cortado, entre otras.

Con anterioridad a los siglos VII-VIII, la interrelación con otras culturas era más bien somera, tanto que sus huellas son difíciles de apreciar en la Huax-

teca. De igual forma, no es fácil detectar la presencia de esta cultura en otras áreas. Curiosamente, hacia los siglos VIII-IX se dan los primeros cambios. Para entonces la Huasteca comenzó a nutrirse de la ideología de otros pueblos del México antiguo, a la vez que contribuyó a enriquecer la de muchos pueblos que conformaban el área mesoamericana.

Más tarde, hacia los siglos XI-XII la presencia tolteca y en el XV de la Triple Alianza en la Huasteca, y de ésta en el Centro de México es clara en las tradiciones escritas, en códices y en el registro arqueológico. En los relatos de las fuentes históricas se da cuenta de las relaciones entre huastecos y toltecas, rodeadas de noticias más cercanas al mito pero no muy alejadas de la historia, que se entretajan para adentrarse en las relaciones económicas y de rivalidad que hubo entre ambos grupos.

Siglos más tarde los texcocanos, por codiciar las riquezas de la Huasteca, se empeñaron en una empresa de conquista, desde Xicotepec sobre Tzicóac y Tochpan. Posteriormente los ejércitos mexicanos siguieron la misma derrota y retomaron la que abrieron los toltecas al ir sobre Metlaltoyuca-Tihuatlán-Castillo de Teayo. Corría el siglo XV. Los mexicas reconquistaron el sur de la Huasteca: Tzicóac, Tochpan, Temapach. Después, sin ser totales ni homogéneas, en diferentes momentos las conquistas mexicanas se extendieron por la Sierra de Otontepec y la Huasteca Meridional a Huexotla, Oxitipan, Tamuín [Tamoí] y Tempatal, entre otros lugares. De esta suerte, la presencia mexicana en la Huasteca quedó plasmada en la plástica.

Pero no quiero dejar de enfatizar que en este territorio no sólo vivieron huastecos; en mayor o menor medida el territorio lo compartían con nahuas, otomíes, pames, totonacos y tepehuas, que llegaron por distintas vías, desde diversos lugares y en diferentes fechas. Si bien aquí sólo me propuse discutir los orígenes de los hablantes del idioma mayense conocido como huasteco o *teenek*, que Leonardo Manrique Castañeda, para diferenciarlo, denominó *inic* y *winic* al resto de los idiomas mayas (1983), haré una consideración general acerca de la posible llegada de otomíes y nahuas, por la importancia que tuvieron para la cultura huasteca.

OTOMÍES Y NAHUAS EN LA HUAXTECA

Al arribo de los españoles, los huastecos o *teenek* no eran un grupo más en la Huasteca y, aunque era el más importante, compartían su territorio con los

grupos señalados. De todos ellos sabemos un poco. Sin embargo, es bastante claro que los otomíes jugaron un papel muy importante en algunos aspectos de su cultura, sólo que hasta ahora no se ha podido delimitar sus alcances, especialmente en el aspecto religioso (Ochoa y Gutiérrez, 1996/1999). Tampoco se sabe cuándo llegaron, aunque es posible que arribaran entre los últimos siglos del primer milenio y los primeros del segundo después de Cristo. Finalmente, la presencia del grupo lingüístico nahua quizás fuera la más importante a lado de los *teenek*. Se tiene más información acerca de la lengua y cultura de éste en relación con los *teenek* que la conocida para pames, otomíes, tepehuas y totonacos de la Huasteca.

Ahora bien, veamos este problema en su marco histórico. Todo parece indicar, tratando de no caer en la conjetura, que tanto arqueológica como lingüísticamente la presencia y ocupación nahua de la Huasteca se evidencian con las invasiones toltecas en Teayo y zonas inmediatas que, posteriormente, se magnificó con las conquistas de la Triple Alianza, primero las texcocanas y después las mexicanas. En las fuentes históricas escritas quedó registrada la sucesiva interrelación de toltecas, texcocanos y mexicas con los huastecos, misma que corrobora la cultura material. La de los toltecas es muy clara en Castillo de Teayo y la presencia de los huastecos en Tula se encuentra en las fuentes escritas y en los materiales arqueológicos, al igual que ocurrió en las relaciones violentas que se dieron primero con las conquistas texcocanas sobre los mercados del sur de la Huasteca y después las de los mexicas que se extendieron hasta el noroeste.

Si antes que llegaron los *teenek* había nahuas en la Huasteca, hasta ahora carecemos de pruebas que lo confirmen. A pesar de ello, en un trabajo publicado en el año 2005, Guy y Claude Stresser Péan dubitativamente sugieren que en la región de Huejutla el nahuatl, un dialecto del nahua, acaso empezó a reemplazar al huasteco desde fines del Clásico (¿700-800? d.C.), donde todavía se conserva: “Es posible que este grupo [el nahuatl] haya llegado antes del final de la época clásica, pero esto todavía no se ha comprobado” (p.775). Sin embargo, de manera contradictoria, en un párrafo anterior asentaron: “Parece probable que en la época clásica, la lengua huasteca se hablara en toda la extensión de la Huasteca así como en la Sierra Norte de Puebla” (*ibidem*). Por el momento no encuentro evidencia alguna que lleve a suponer una profundidad temporal mucho mayor de alguna variante del idioma nahua en la Huasteca antes de la llegada de los toltecas y sí, en cambio, por lo menos para los siglos XVI-XVIII, la esfera del idioma huasteco aún cubría una buena parte del territorio que ocuparan en la época

prehispánica. Sólo en algunas zonas, de acuerdo con algunos documentos del Archivo General de Indias y de la Biblioteca Nacional de Madrid, la presencia del idioma nahua es clara, sin haber llegado a ser más importante que el *teenek*, como sucedió en el siglo XVII en Tantoyuca, Tamiahua y en algunos lugares de San Luis Potosí. De acuerdo con la documentación, para esa época el idioma *teenek* era preponderante desde el Pánuco hasta el Tuxpan por la costa y, tierradentro, predominaba en la llanura costera y seguía estando presente en algunas partes bajas de la sierra (Ochoa y Pérez Castro, 2007). No obstante, para esas fechas la lengua nahua ya era muy importante al pie de la Sierra Madre Oriental y en la Sierra de Otontepec, así como desde mucho antes en la llamada Huasteca Meridional, sin que hubiera desplazado totalmente al *teenek*.

Esta es una cuestión sobre la cual se ha polemizado desde hace varias décadas. No quise dejar pasar la oportunidad para anotar y discutir algunas de las ideas vertidas en torno a otros idiomas que se encuentran en la Huasteca. Mi propósito fue llamar la atención acerca del asunto por la importancia que reviste. Aunque por lo pronto sólo me referí a las huellas dejadas en la cultura material, en la esfera ideológica el papel de nahuas y otomíes fue relevante (Ochoa y Gutiérrez, 1996/99). No se trata, por supuesto, de un trabajo acabado, pero considero que agrega algunos puntos específicos que, en un futuro, podrán ser considerados en las investigaciones relacionadas con la presencia de esos grupos en la Huasteca.

QUIÉNES ERAN Y DE DÓNDE LLEGARON LOS HUAXTECOS

Pero vayamos un poco más atrás en el tiempo. Hasta ahora se ignora quiénes fueron los habitantes originales de la Huasteca antes del año 1200 a.C., ya que todo tiende a indicar que hacia esas fechas comenzaron a arribar los hablantes del protohuasteco o huasteco antiguo, cuando ya había otros grupos en el área. De la filiación lingüística mayense de este grupo no cabe duda, aunque las cuestiones relativas a cómo y cuándo llegó a la zona que ocupó, y aún ocupa en el norte del actual estado de Veracruz y el sureste del de San Luis Potosí, ha dado lugar a ciertas discrepancias entre los especialistas. ¿Por qué esas dudas? Sencillamente porque todavía llama la atención que sea el único idioma de esa familia que se habla fuera y tan alejado del área donde se concentran los idiomas mayenses: Yucatán, Tabasco, Campeche, Quintana Roo y Chiapas, en México, y Belice, Guatemala y Honduras, en Centroamérica.



MAPA 2

En tiempos prehispánicos el área de expansión del idioma huasteco comprendió además de las mencionadas porciones de Veracruz y San Luis Potosí, el sur de Tamaulipas y partes de Hidalgo y Puebla. Voy al asunto relativo a su origen. Morris Swadesh, a partir de sus estudios de glotocronología, planteó que el huasteco tal vez pudo separarse del tronco mayense hace unos 32 siglos, y sugirió la posibilidad de su llegada al norte de la costa del Golfo alrededor del primer milenio antes de Cristo (1953). Por su parte, Norman McQuown (1971), consideró que hacia el segundo milenio a.C. habría podido ocurrir la separación del idioma huasteco del tronco lingüístico protomaya en los Cuchumatanes, frente a la frontera actual entre México y Guatemala (mapa 2). Pero no fue lejos, “se asentó en las Tierras Bajas inmediatamente al norte, donde se les unió, pasados unos 200 años, otra porción del grupo original, los yucatecos” (p. 69). Estos últimos siguieron su propia derrota, y aunque cercanos a los huastecos se separaron de aquéllos antes del 1400 a.C. De esta suerte, un poco después los protohuastecos comenzaron a desplazarse hacia la costa para, más tarde, avanzar por las llanuras costeras hacia el norte, movimiento que coincide con algunas cerámicas tempranas (Ochoa, 1979).

Barbara Edmonson (2004), parece no conceder mayor importancia a “la patria maya” de los huastecos y deja en el aire este problema e incompleta la discusión al pasar por alto el trabajo de Morris Swadesh. Anota, en cambio, que Terrence Kaufman, al igual que Norman McQuown, da como patria original del protomaya los Cuchumatanes y “que los hablantes del huasteco comenzaron a emigrar de esta región... [antes del] 2,000 a.C., hacia el norte y oeste de la Huasteca de hoy, adonde llegaron entre 1,500 y 1,000 a.C.” (*op. cit.*: 299). Estas fechas, de acuerdo con lo visto, coinciden en lo general con las de las cerámicas.



MAPA 3

Un poco antes del desplazamiento del protohuasteco, el *cabil* habría de separarse del huastecano. Finalmente, el *cabil* quedó al sur del Grijalva (McQuown, 1971) y, probablemente, se desplazó a lo largo de esa cuenca. Después de unos siglos puede suponerse que un remanente del huastecano también avanzó hacia la costa del Golfo y siguió una derrota semejante al del protohuasteco (mapa 3).

Este supuesto lo fundamento en dos premisas. Primera: las diferencias léxicas y gramaticales que existen entre el *teenek* de Veracruz y el de San Luis

Potosí (Manrique, 1979 y A. Ochoa, 2007), así como su separación cronológica (Manrique, *ibidem*), y segunda: las semejanzas que existen entre las cerámicas de la costa del Pacífico chiapaneco y sur de Veracruz con las del norte y las de la parte media de este estado, que son consecuentes con la cronología, más tempranas en el sur que en el norte. Todo ello me lleva a plantear que ese segundo desplazamiento pudo ocurrir alrededor del año 1000 a. C. Las cronologías cerámicas de la costa del Golfo parecen sostener la posibilidad de que hubo un segundo desplazamiento del huasteco antiguo.

En efecto, después de conocer el resultado de los estudios de algunos materiales arqueológicos de la cuenca del Pánuco recuperados por Ángel García Cook, estudiados por A. R. Espinosa, la explicación a la presencia del grupo huasteco en ese territorio puede sufrir algunos cambios, por lo menos en el terreno hipotético, ya que este tipo de materiales también se encuentran en la ruta de desplazamiento posiblemente seguida por aquellos grupos que llegaron a la Huasteca (cfr. Jeffrey K. Wilkerson, 1981). Espinosa encontró que algunos tipos cerámicos de Pánuco, especialmente los que tienen decoración raspada, sin ser los únicos, guardan similitud con tipos de la zona olmeca (comunicación verbal) que también Wilkerson encontró junto con otros en sus excavaciones, y acota que un poco más al sur José García Payón también recobró cerámicas semejantes a las que él obtuvo. Aunque Espinosa en un principio pensó, y no se si aún lo considera, en la llegada de grupos olmecas al territorio ocupado desde unos siglos antes por los “huastecos antiguos” o “protohuastecos”, Wilkerson anotó que la presencia de estos materiales permitiría hablar de una influencia, pero no de verdaderos asentamientos olmecas (1981: 189).

De esta suerte, la argumentación anterior permite suponer que esos tipos cerámicos acaso fueron adoptados por grupos “huastecos” en una segunda entrada al territorio que ahora reconocemos como la Huasteca, después de que el *cabil* se separara del huastecano. Este supuesto podrá encontrar bases más firmes una vez que Espinosa publique sus materiales y dé a conocer los detalles de su estudio. Aquí aclaro que, en todo caso, quien llevó esa tradición cerámica no fueron los portadores de la cultura olmeca, sino que posiblemente se trató de un segundo movimiento de grupos huastecanos.²

² Agradezco a A. R. Espinosa permitirme mencionar los resultados de sus análisis cerámicos, pero los pormenores de los mismos sólo se conocerán cuando los publique.



MAPA 4

Hasta aquí todo parece indicar que hay una coincidencia entre los planteamientos derivados de la lingüística histórica y los materiales arqueológicos. Pero hay posiciones contrarias. Tal es la de Leonardo Manrique Castañeda, quien en 1983 resumió lo que había venido planteando en trabajos anteriores. Explica que, considerando que la diversificación de los idiomas mayas comenzó alrededor del 2500 a.C.:

Y si la posición del huasteco, así como la del léxico que puede reconstruirse para la familia, marcan la ubicación que tenía, entonces debe haberse extendido por la llanura costera del Golfo de México y por las sierras contiguas, aproximadamente desde el río Tuxpan al norte hasta la Sierra de los Tuxtlas o sus cercanías... Por este mismo tiempo, el paleo totonaco y el paleo zoqueano deben haberse hablado más al norte, el último posiblemente en Tamaulipas, sobre la llanura costera, y el primero en las sierras o llanuras interiores (*op. cit.*: 466)

“La diferenciación del antiguo mayance en dos grandes grupos, el inik (o huastecano) y el winic (todas las demás lenguas) se fija hacia 1800 a.C.” (*op.*

cit.: 467), le sirve para postular que una serie de dialectos se extenderían desde la Huasteca hasta el sureste. Sin embargo, considera que varios de los dialectos mayas antiguos desaparecieron por la intrusión de los grupos mixe-zoqueanos, aislando a los protohuastecos al norte y al idioma maya original hacia el sur y el este. Los grupos mixe-zoque se estarían infiltrando entre la Sierra de Chiconquiaco y la de los Tuxtlas (*ibidem*). Por lo mismo, plantea que los olmecas originalmente fueron hablantes de un idioma mayense y no mixe-zoque como se ha dicho. Pero si bien este asunto, tal como lo plantea Manrique Castañeda, es interesante y parece “lógico”, desde el punto de vista de la distribución de los materiales arqueológicos, no hay corroboración alguna.

El problema aún se discute, pues persisten serias dificultades para su solución. Por lo tanto, para abordar el asunto a partir de la arqueología, como dije, se debe considerar la distribución de algunas de las cerámicas según sugirió Ekholm (1944). En este sentido, como he exhibido, la cronología de estos materiales es más temprana que las fechas que plantea Manrique Castañeda, por lo que considero más viables las ideas expresadas por Swadesh y McQuown.

En efecto, visto desde esta perspectiva, me parece que glotocronología y cronología cerámica son un buen punto de partida para suponer que es factible pensar que los primeros hablantes del idioma huasteco quizás arribaran al norte de Veracruz hacia finales del segundo milenio antes de la era cristiana. Ya a finales de los setenta asenté que esa idea no debía descartarse, pues hay bases firmes para explorarla con otros datos (1979). Ahora, como he planteado, es posible sugerir que un segundo grupo hablante de huasteco pudo salir más tarde, después de la separación del *cabil*.

Lo cierto es que hasta ahora ignoramos quiénes vivían en la Huasteca con anterioridad a la llegada del grupo *teeneké*, y que antes del siglo VII de nuestra era las manifestaciones culturales de la Huasteca eran bastante distintas a las de otros pueblos del México prehispánico (mapa 4). Con todo, para esas fechas no es posible hablar de una “cultura huasteca” con las características por las cuales es reconocida en épocas tardías, aunque el arribo de los primeros hablantes de *teeneké* se estime hacia finales del segundo milenio antes de Cristo, mientras que el segundo movimiento habría tenido lugar entre los años 1000 y 800 a.C.³

³ En relación con estas fechas no dejo de mencionar que los materiales arqueológicos recuperados por Guillermo Ahuja en Tamtok, San Luis Potosí, le sugieren para el Preclásico estrechas relaciones con el sur (comunicación personal). Habrá que esperar a la publicación de sus fechas y la interpretación de sus materiales para conocer la explicación que dé acerca del particular.

BIBLIOGRAFÍA

Chilton, John (Véase R. Hakluyt)

Edmonson, Barbara

2004 “Investigación lingüística del huasteco”, *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, pp. 295-318, J. Ruvalcaba Mercado, J. M. Pérez Zevallos y O. Herrera (coords.). México: CIESAS, El Colegio de San Luis y El Colegio de Tamaulipas.

Ekholm, Gordon F.

1944 “Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, Mexico”. *Anthropological Papers of the National Museum of Natural History*, vol. XXXVIII, pp. 321-509. New York (Parte V).

Gutiérrez Mendoza, Gerardo

2003 “Interacción de grupos lingüísticos en la costa del Golfo de México: el caso de la separación Geográfica del idioma huasteco del resto de las lenguas mayas”, *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, pp. 25-39, J. M. Pérez Zevallos y J. Ruvalcaba Mercado (coords.). México: CIESAS y El Colegio de San Luis.

Hakluyt, Richard

[1589] *The Principal Navigations Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, 1927 vol. VI. London-Toronto-New York.

Jiménez Moreno, Wigberto

1942 “El enigma de los olmecas”, *Cuadernos Americanos* V(5): 113-145.

Kaufman, Terrence

1985 “Aspects of Huastec Dialectology and Historical Phonology”, *Internacional Journal of American Linguistics* 51: 473-476.

Manrique Castañeda, Leonardo

1979 “La posición de la lengua Huasteca”, *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol. IX-B, pp. 88-102. París.

1983 “Conclusiones”, *Antropología e historia de los mixte-zoques y mayas (Homenaje a Franz Blom)*, pp. 461-481, L. Ochoa y Th. A. Lee Jr (eds.). México: UNAM-BYU.

Mcquown, Norman

1971 “Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayanas”, *Desarrollo cultural de los mayas*, pp. 49-80. México: UNAM, Coordinación de Humanidades y Centro de Estudios Mayas.

Ochoa, Ángela

2007 “El huasteco veracruzano y el huasteco potosino. Dos variantes de un mismo idioma”, *Cinco miradas en torno a la Huasteca*, pp. 37-44, L. Ochoa (coord.). Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular.

Ochoa, Lorenzo

1979 *Historia prehispanica de la Huasteca*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica 26).

2007 “Una aproximación a la lengua y la cultura huastecas”, *Cinco miradas en torno a la Huasteca*, pp. 13-24. L. Ochoa (coord.). Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular,

2008 “La vara, el abanico y el tiburón: denotación del poder político-religioso en la costa del Golfo”, *Símbolos de poder en Mesoamérica*, pp. 133-161, G. Olivier (coord.). México: UNAM, IIH-IIA.

Ochoa, Lorenzo y Gerardo Gutiérrez

1966/99 “Notas en torno a la cosmovisión y religión de los huastecos”, *Anales de Antropología XXXIII*: 91-163.

Ochoa, Lorenzo y Ana Bella Pérez Castro

Inédito “Documentos para la historia antigua de la Huasteca”, ponencia presentada en el XV Encuentro de Investigadores de la Huasteca, Cd. Valles, S.L.P.

Ruz, Mario Humberto

1989 “Presentación”, *Las lenguas del Chiapas colonial (Manuscritos en la Biblioteca Nacional de París)*, Vol. 1: Lenguas mayas, pp. 9-28. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

Sahagún, fray Bernardino de

2002 *Historia general de las cosas de Nueva España (Versión íntegra del texto castellano conocido como Códice Florentino)*, Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de A. López Austin y J. García Quintana. México: CONACULTA.

Stresser Péan, Guy y Claude Stresser Péan

2005 *Tamtok. Sitio arqueológico huasteco*. México: CONACULTA, INAH, Instituto de Cultura de San Luis, Fondo Cultural Banamex A.C. y CEMCA.

Swadesh, Morris

1953 "The Language of the Archaeologic Huastecs", *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, vol. IV, nums. 91-115, pp. 223-227. Washington D.C.: Carnegie Institution.

Wilkerson, Jeffrey K.

1981 "The Northern Olmec and Pre-Olmec Frontier on the Gulf Coast", *The Olmec and their Neighbors*, pp. 181-194, E. P. Benson (editor). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University.

Zimmermann, Günter

1966 "El cotoque, la lengua mayense de Chicomucelo", *Traducciones Mesoamericanas*, tomo 1, pp. 27-71. México: Sociedad Mexicana de Antropología.

POLÍTICAS DE CONCENTRACIÓN Y DISPERSIÓN EN EL YUCATÁN COLONIAL: MODELOS DE ESTUDIO

Juan García Targa
vinculado a la Universidad de Barcelona

ALGUNAS PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

Teniendo en cuenta que el tema del simposio llevado a cabo en Sitges entre los días 5 y 8 de noviembre fue *Díasporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, consideramos relevante revisar la definición de cada uno de estos términos en diccionarios de uso habitual en los niveles de escolarización media en España.¹ Esta breve consulta puede ayudar a introducirnos en el tema de forma clara, marcando algunas líneas a desarrollar posteriormente.

El término *diáspora* se asocia a dispersión o diseminación de individuos, siendo los antónimos conceptos como agrupamiento, concentración o reunión. Parece que no implicaría una acción violenta o la obligatoriedad a que deba efectuarse a resultas de presiones externas. *Migración*, por su parte, se define como acción de marcharse a un país extranjero para establecerse. Se le asocian conceptos como emigración, desplazamiento, destierro, éxodo, marcha, partida o traslado. Conceptos antónimos serían asentamiento y permanencia. En este caso, palabras como destierro o éxodo llevan ya implícita una obligación o necesidad ineludible de buscar nuevos espacios fuera del contexto habitual y tradicional de la comunidad como forma de persistir ante una situación dada. Finalmente, la palabra *exilio* se define como destierro, confinamiento, desarraigo, expatriación, expulsión, extrañamiento, fungiendo como antónimos acciones como repatriarse y volver. Este término se asocia en mayor medida con el anterior, migración, llevando asociadas ideas que se vinculan con una realidad violenta respecto a una comunidad.

¹ *Diccionario Anaya de la Lengua*. 1978 y *Diccionario de sinónimos y antónimos de la lengua española*.

Teniendo en cuenta estas diferencias terminológicas, parece evidente que si centramos el análisis en el período colonial temprano en el área maya, al referirnos a los movimientos de población fruto de la nueva política de las autoridades españolas, se deben utilizar términos como migraciones, segregaciones, exilios, desarraigos, expulsiones, todo ello envuelto en otros conceptos que clarifican ese proceso como serían: movimientos forzados, erradicación, congregación forzosa, nuevos asentamientos, reagrupamientos, reubicación, fundaciones, re-fundaciones, etc. Son términos claramente relacionados con una dinámica violenta con el objetivo de generar de forma rápida un nuevo espacio común para la población indígena y los españoles llegados a los nuevos territorios americanos.

Aunque los movimientos migratorios y los contactos culturales fueron comunes en el territorio mesoamericano en general y maya en particular durante el período prehispánico, es con posterioridad al proceso de conquista que la nueva dinámica acentúa la importancia de la población como valor o como único valor único en la zona maya dada la ausencia de bienes atractivos para la población española desplazada a esa parte de la Nueva España en busca de fortuna.

La importancia de la población en sentido genérico, como mano de obra aplicable a un sinnúmero de actividades, gravada fiscalmente, utilizada bajo presión para compensar esas carencias de los territorios, generó toda una serie de dinámicas sociales que facilitaban el uso indiscriminado de las comunidades indígenas sin tener en cuenta, en ningún momento, los rasgos propios de esos colectivos que los ligaban a espacios concretos importantes en su imaginario.

Por lo tanto, el objetivo que se persigue en esta ponencia es esclarecer algunos de los aspectos que definieron esa política de actuación estructurada por unas autoridades desconocedoras de una nueva realidad cultural, y cómo las poblaciones locales mayas generaron ciertas respuestas ante una situación que incidía directamente en las bases de su tradición.

LAS VÍAS DE ESTUDIO

El intento por llevar a cabo un acercamiento riguroso a la realidad de los primeros dos siglos del control colonial se puede efectuar desde dos perspectivas complementarias: por un lado aquella que se genera de la utilización de la documentación escrita y por otro la información que pueda desprenderse de los estudios arqueológicos llevados a cabo en algunos sitios coloniales, o bien del análisis de la realidad material plasmada en ciertas manifestaciones.

Si se repasa buena parte de las crónicas de la segunda mitad del siglo XVI y el XVII para la zona maya, los temas recurrentes asociados a los movimientos de población acontecido son: políticas de congregación, erradicación de los lugares de origen, desplazamiento reiterado de grupos humanos, errores en las reubicaciones, expansión de las enfermedades infecciosas como fruto de espacios de convivencia más próxima, entre otros.

La importancia de ese proceso de concentración/segregación poblacional se manifiesta, por ejemplo, en la existencia de cargos administrativos como los “jueces congregadores”, que junto a los demarcadores cumplían funciones de supervisión de los territorios y comprobaban la puesta en práctica de las normativas relacionadas con el control de la población (De la Torre, 1995: 27).

Algunas referencias generales pueden aproximarnos a la realidad material en lo referente al modelo de patrón de asentamiento de rejilla o damero que debía imponerse como condición básica para el control de la población, siendo tema recurrente en la documentación y ampliamente mencionado en las normativas que afectaban a los nuevos territorios americanos (Solano, 1996).²

El pueblo es de mucha vecindad y tiene las casas y las calles bien concertadas; hay en él una gran plaza y en la plaza una fuente hecha de ladrillos con mucho primor y galanía, es de bóveda y tiene quince arcos y un caracol, por el cual suben a lo alto, y una pila muy grande en que por muchos caños cae el agua. Sin esta fuente hay otras dos, una en la entrada del pueblo y otra a la salida... (Ciudad Real, 1976: 42).

Aunque la mayoría de las ciudades importantes cumplían de forma más o menos rigurosa esas directrices urbanísticas que facilitaban a través de la organización del espacio el control de la población, en contextos rurales muchas de esas normas desaparecían, generándose modelos muy diversos que en muchos casos no siguieron esas normativas de obligado cumplimiento:

El asiento de este pueblo no es formado, como el de la cabecera, porque por estar en una loma, como está dicho, está todo recogido y en poco campo, y tiene su

² Un ejemplo de esa normativa legal es la real cédula ordenando que los indios se juntasen en pueblos y eligiesen alcaldes, emitida en Valladolid, 9 de octubre de 1549 (AGI, México 1089. Libro 4, fol. 107).

iglesia en medio. No son tan dóciles los naturales como los de la cabecera, aunque los que se han criado en la iglesia saben rezar la prima, y vísperas y completas, y oficiar las misas... (*Relaciones de Guatemala*, 1982: 102).

En este proceso de “*adecuación*” de la población indígena a las normativas de la nueva realidad social reside buena parte de esa dinámica de forzosa adaptación, que si tenemos en cuenta las referencias compiladas en las *Relaciones Histórico Geográficas de la Gobernación de Yucatán*, se radicalizó en el caso de los frailes franciscanos dado su afán por disponer de la población indígena para diversas actividades.

Despoblando la villa de allí los frailes queriéndolos acercar a su cabecera de doctrina les quemaban las casas y ellos, de congoja de verse apartados de su natural, se morían y muchos se huían, que hasta hoy no han vuelto a su vecindad; queriéndolos volver habrá tres años a su asiento antiguo, no se hallaron sino 20 indios, y éstos están poblados en su cabecera: tiénese creído que el mudar aguas y temple y haber trabajado tanto en pasar sus arreos les causó la disminución tan grande que este pueblo tuvo” (RHGGY 1983, Vol. II: 32).

Esta referencia de las *Relaciones de Yucatán*, escritas durante el último cuarto del siglo xvi en respuesta a unos cuestionarios emitidos desde la metrópoli, sintetiza algunos de los aspectos de la nueva organización del territorio y su afectación a la población local. Es además una crítica directa a la gestión de los ordenes mendicantes, en concreto a los franciscanos, centrados en el control de la población, ya fuese quemando las casas de los asentamientos preexistentes, ubicándolos en lugares de interés para la política religiosa de la Orden o bien obligándolos a participar en los grandes programas arquitectónicos que se llevan a cabo en la zona desde la década de los sesenta del siglo xvi (Fig. 1).

Toda esa estrategia de poder para con las poblaciones que se encontraban bajo su control determinó, según los encomenderos, una reducción poblacional fruto del excesivo trabajo, poco tiempo para dedicar a la producción agrícola, malas elecciones de los nuevos asentamientos, etc. Es decir, un drástico programa carente de conocimiento del entorno y de muchas de las dinámicas generales de la zona.

Y así por esto como por la mudada y junta de los pueblos y castigos que so color de la doctrina los religiosos hacían, y otras cosa de apremio y cepos de que han

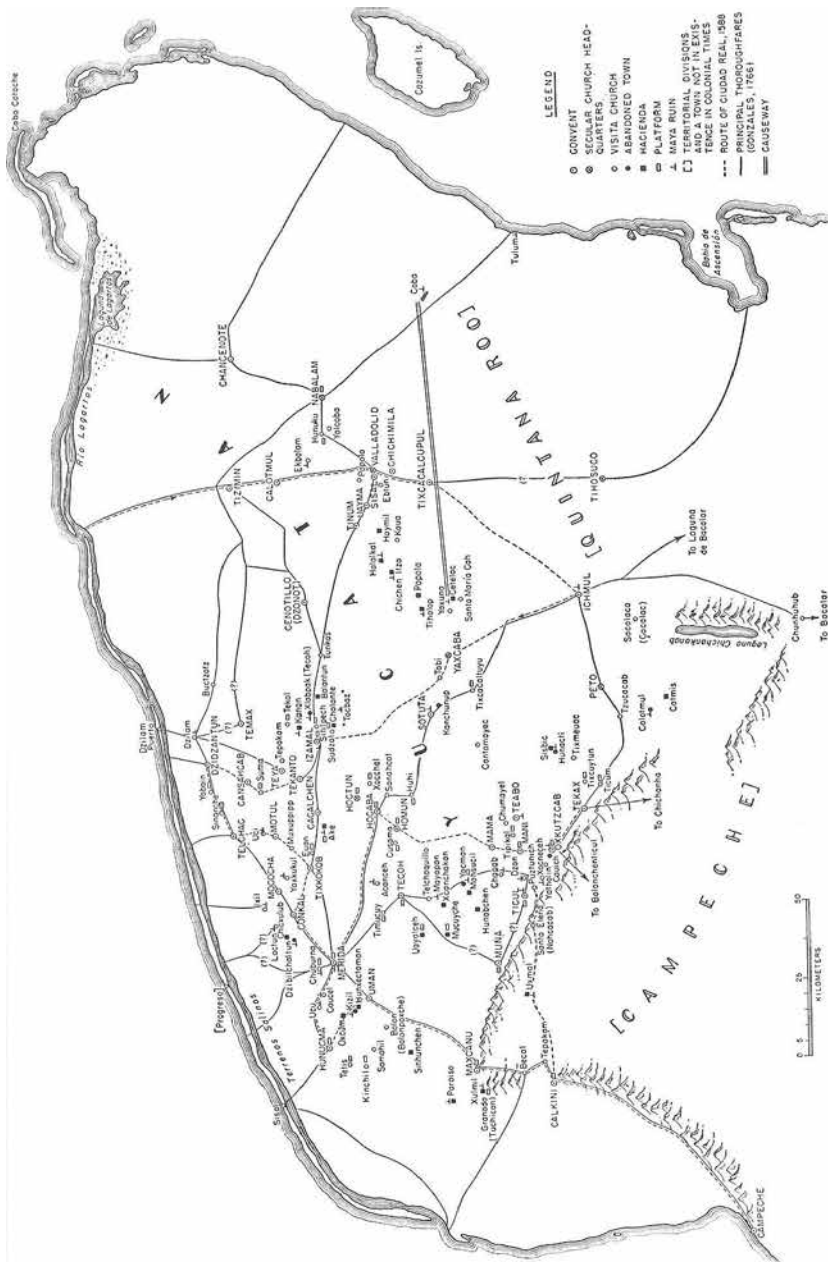


FIGURA 1. Mapa de Yucatán (Rois, 1952: 135)

usado y usan, los naturales han venido en la disminución referida y les son tan temerosos que tan solamente se han huido a los montes sin más parecer, pero algunos se han muerto de puro pesar y tristeza se han despoblado muchos indios que dicen estar poblados en las islas de la Bahía de la Ascensión que dista de esta villa treinta leguas (RHGGY, *op. cit.*, vol. II: 40-41).

En la segunda referencia se alude directamente a cómo estas líneas de actuación incidieron sobre la disminución demográfica y provocaron la huida hacia espacios distantes a todo ese proceso, entornos en los que se podía “sobrevivir” a las nuevas reglamentaciones, “reviviendo o recordando” las formas de vida ancestrales.

Además, hace mención a la apatía vital como parte de la explicación de esa imposibilidad de continuar viviendo en unas condiciones nada favorables a la vida familiar, en número crecido y tal como era entendida por las comunidades.

Sin duda, las *Relaciones* son una fuente interesante de referencia, pero debe tenerse en cuenta que retratan la visión condicionada de los “encomenderos” como grupo de poder que gestionaba una parte considerable de las tierras en representación de la Corona. Lógicamente en el afán por perpetuar su estabilidad económica culpabilizaban de forma directa a los frailes franciscanos de los problemas generales de ciertos territorios y ciertas actuaciones respecto de la población indígena bajo su control.

Si observamos la opinión que de esta misma situación ofrecen los franciscanos, la realidad es diametralmente opuesta. A través de algunos documentos se aprecia otra versión sobre la realidad de la población indígena y, sobre todo, del trato que se le daba, en este caso, por parte de las autoridades civiles y los encomenderos fundamentalmente. Un primer ejemplo se encuentra en la carta de fray Luis de Villalpando datada en 24 de julio de 1550: “Y así les sacan la sangre a los míseros indios en los tributos y servicio personal excesivo que sirven todos a manera de esclavos” (AGI, México 280).

Una segunda referencia significativa es la del obispo fray Francisco Toral, fechada en 20 de junio de 1556: “...son tan vejados y hanse muerto tantos por respecto de esa vejaciones y malos tratamientos que de cada día se les hace así de cargas, servicio personal como de otras cosas, que si no remedian presto harán fin” (AGI, México 280).

En estos casos, las circunstancias que explican la reducción demográfica y las deficientes condiciones de la población maya son el mal trato proporcionado

por los encomenderos en su afán por aprovechar en extremo esa mano de obra local. También se dispone de referencias en las que la población indígena se queja del trato recibido a través de las instancias legales y de cuáles fueron las respuestas de la administración colonial.

Es significativa en este sentido la real cédula de 1579 en la que figura, “Para que provea y remedie lo que pasa en ciertos agravios que los indios de la provincia de Yucatán dicen que les hacen” (AGI, México 2999, Libro 2, fol. 201), por cuanto da respuesta a las quejas emitidas por algunos colectivos mayas a través de Francisco Palomino, “defensor de los indios”. Se mencionan los malos tratos y abusos dados por los religiosos utilizando a la población en los programas arquitectónicos religiosos y civiles, sin que por ello se les diese retribución alguna.

Por otro lado, aunque de forma menos evidente, en las referencias escritas se pueden destacar aspectos relacionados con la población indígena: la aceptación de la nueva situación, la huida a espacios fuera del control colonial, la generalización de una más que evidente apatía vital y como consecuencia de ésta, la reducción de las expectativas de vida y la disminución poblacional.

En buena medida, en palabras de Farriss (1979), una parte considerable de la estrategia indígena ante esta situación de opresión y sobreexplotación se centra en la alternancia entre la concentración y la dispersión demográfica, siendo más evidente en las zonas cercanas al poder real de la administración colonial (urbana o rural, civil o religiosa).

Juntos, unos y otros, se entró por las montañas al medio día de esta tierra, y hallando en ellas muchos indios fugitivos, que vivían rancheados en diversos sitios sin policía, ni sacramentos los fue congregando, y llevó a los montes, que llaman de la Pimienta. Formó pueblo con ellos en el sitio donde estuvo el que se llamó Sacalum, cuando el padre Fr. Juan de Santa María pobló las guardianías... (López Cogolludo, 1957: 286).

En esta referencia de mediados del siglo XVII queda sintetizada buena parte de la terminología asociada a aquellos grupos fuera del control colonial y de esa resistencia de las comunidades a ser subyugadas. Conceptos como “montaña”, “indios fugitivos”, “rancheados” o “sin policía”, se asocian claramente a la “vida salvaje”, es decir, a aquella fuera de control y al regreso a sus tradiciones ancestrales, y fundamentalmente al miedo hispano por el retorno a los cultos tradicionales, definidos como “idolátricos”.

... fue a unos adoratorios que estaban un poco adelante en una placeta, y eran tres cajas labradas de piedras, y allí halló muchos ídolos de barro, unos como caras de demonios, otros de mujeres, altos de cuerpo, otros al parecer de indios que estaban cometiendo sodomías (López Cogolludo, *op. cit.*: 4).

EL REGISTRO ARQUEOLÓGICO

Desde la perspectiva arqueológica, ¿qué indicios materiales definen la nueva situación histórica? ¿Qué rasgos pueden ser indicativos de ese proceso migratorio masivo en el que se ve envuelta mayoritariamente la población indígena, y también, de forma más reducida, la población hispana llegada a la zona maya?

Los movimientos migratorios masivos o los altos grados de influencias culturales se ponen de manifiesto en el registro arqueológico a través de la presencia de ciertos elementos de cultura material ajenos a la tradición local y coherentes con esa nueva dinámica. En la mayoría de los casos son tipos cerámicos novedosos los que sirven para visualizar esas inflexiones, dada la presencia de formas, decoraciones, acabados o tendencias nuevas dentro de los repertorios generales.³

No obstante, el proceso de consolidación ideológica, cultural y material de los nuevos territorios no llevaba directamente implícita la generalización de nuevas vajillas de loza o vidriada, sino la progresiva introducción de esas nuevas formas dentro de los grupos hispanos y una aproximación a esa nueva estética por parte de los grupos indígenas locales, como parte de la “aculturación” o “hispanización”. El asumir el uso de un nuevo objeto para las rutinas diarias (manipular alimentos, almacenar, comer, etc.) requiere de un cierto período de adaptación, teniendo en cuenta la existencia de un bagaje cultural largo en el tiempo del uso de ciertas formas cerámicas locales.

Para la población hispana la continuidad en el uso de los repertorios cotidianos constituía la normalidad, y para la población no acostumbrada a ellos suponía un cambio drástico y el hecho de que esos nuevos platos, vasos, cuencos, etc., fueran parte material de esa nueva forma de vida que iba imponiéndose, sirviendo además como marcador social.

³ Gran parte de la periodización cultural de la prehistoria y protohistoria europea está definida por tipos cerámicos que dotan a comunidades humanas de una entidad cultural, sin que se conozca en muchos casos nada o casi nada sobre otros aspectos de su realidad material o cotidiana. Tal es el caso de culturas como “la del vaso campaniforme” o “la de los campos de urnas”.



FIGURA 2. Lamanai (Belice) Estructura N11-18
(Foto cortesía de David Pendergast y Elizabeth Graham)

No se trata entonces de un proceso lineal y rápido, sino al contrario, desigual según las zonas, constatándose en algunos de los sitios trabajados como los materiales de importación se concentran en espacios específicos de los nuevos asentamientos, como sucede en Tipú (Belice) con los fragmentos de jarras oliveras o en Lamanai con los objetos de prestigio según los parámetros generales de las nuevas comunidades (Fig. 2) (Pendergast y Graham, 1993).

En el otro extremo tenemos sitios como Oceloalco en Chiapas (Gasco, 1993), donde la importancia de la producción y comercialización del cacao determinó que durante el desarrollo ocupacional del sitio los porcentajes de cerámica de importación poblana y chiapaneca fueran superiores a los de zonas del Altiplano Central de México, dado el alto poder adquisitivo de una buena parte de la población, que a cambio de los beneficios del cacao disponía de vajillas al uso hispano, ya fuesen importaciones de la Nueva España o bien de otras zonas con relaciones comerciales estrechas.

Algunos informes de campo mencionan porcentajes muy bajos de materiales de importación para muchos de los asentamientos estudiados, siendo mayoritarios aquellos conjuntos en los que las formas y técnicas de elaboración

siguen siendo las tradicionales, como sucede en enclaves chiapanecos de la Depresión central como son Coapa, Coneta o Copanaguastla (Lee y Bryant, 1980). También se pone de manifiesto en otros casos la ausencia de recipientes habituales en ciertos rituales religiosos, sustituyéndose éstos por imitaciones locales, como sucede en Tipú (Pendergast y Graham, *op. cit.*).

En el caso de los materiales de importación cerámica típicos del período colonial (mayólica española y novohispana, porcelana china, francesa, etc.), los de mejor calidad se destinaban a los mercados urbanos, mientras que los de calidad inferior se introducían en los espacios rurales o en aquellas zonas de menor poder adquisitivo (Fournier, 1998: 55-56). La mayor o menor presencia de ciertos marcadores cronológicos y de estatus social también dependía de la fluidez de las vías de comunicación y de las redes comerciales nuevas que debían generarse para la redistribución de materiales con el objetivo de compensar las carencias y uniformizar culturalmente a las comunidades.

En este sentido, es habitual constatar una reducción en los repertorios formales de las producciones locales inmediatamente después de cualquier conquista, como fruto de la ruptura de esas redes comerciales y de la disminución de los grupos de artesanos que continúan dedicándose a los trabajos de alfarería. Procesos de este tipo se detectan por ejemplo en la zona caribeña (Deagan, 1995).

De forma tentativa se puede pensar que a resultas de la nueva situación los cambios fueron rápidos, tanto en lo conceptual como en lo material, y generales y/o generalizables a todos y cada uno de los extremos de los nuevos territorios. Sin duda la realidad fue muy diferente y en cada caso especial, pudiéndose diferenciar entre zonas más cercanas a o distantes de los centros de poder, algunas de mayor interés económico y otras marginales, grupos sociales más favorecidos por la nueva coyuntura y aquellos que, a pesar de un cambio histórico de tal magnitud, siguieron disfrutando de los mismos o muy similares repertorios materiales en su vida cotidiana.

También es significativo que a diferencia de otros territorios, por ejemplo de la zona caribeña, para el área maya no disponemos de excavaciones en extensión de sitios coloniales como en el caso de los trabajos de Deagan en Florida o Santo Domingo, en los que una excavación minuciosa ha permitido recuperar repertorios de cultura material que posibilitan llevar a cabo valoraciones más precisas sobre la realidad colonial de esos asentamientos.

En el ámbito de lo *arquitectónico y constructivo* también se pueden ver algunos rasgos que ponen de manifiesto esos movimientos de población, de adecua-

ciones a nuevos espacios y entornos. Además, como sucede con la cerámica, la afectación de la nueva realidad no es igual en los diferentes grupos sociales de los antiguos y nuevos asentamientos.

En sitios como Izamal, Acanceh o Aké (Fig. 3), entre otros, es evidente la superposición de lo hispano sobre lo indígena, como marcador material claro del cambio y de apropiación simbólica de esos espacios importantes para la comunidad. El proceso de destrucción consciente de los referentes visuales y materiales, y el cambio de líneas arquitectónicas y de la ritualización que se lleva a cabo son algunos de los rasgos que definen ese período.

El convento de Izamal, cuya [ad]vocación es de San Antonio, está acabado, con su claustro alto y bajo, dormitorios e iglesia, hecho todo de cal y canto y de bóveda; está edificado sobre un *mul*, y súbese a él por muchos escalones. Para edificarle se abajó el *mul* un poco, habiendo primero que derribar un edificio antiguo, muy soberbio, labrado de cal y canto, con piedras de extraña grandeza... (Ciudad Real, *op. cit.*: 332).



FIGURA 3. Hacienda san Lorenzo Aké, Ruinas de Aké, Yucatán
(Foto: Juan García Targa)



FIGURA 4. Casa de los frailes de Dzibilchaltún, Yucatán.
(Foto: Juan García Targa)

En las poblaciones rurales, tan sólo algunas familias mayas se benefician de una nueva realidad material, arquitectónico-constructiva, que se les ofrece como parte de su colaboración con las autoridades españolas en el proceso de “normalización” de la situación. Es en esos “pueblos de indios” donde se encuentra la mezcla entre un porcentaje mayoritario de construcciones de tradición prehispánica y algunos ejemplos de tradición europea, fundamentalmente los espacios destinados al descanso y almacenamiento de bienes relacionados con la ritualización cristiana (Fig. 4).

En otros espacios o contextos geográficos, además del disfrute de espacios similares al de los hispanos, su ubicación dentro del nuevo asentamiento les otorga ese valor social y de prestigio dentro de la comunidad y de la tradición. Los estudios llevados a cabo en Coapa, Coneta, Copanaguastla (Fig. 5) y Ocelocalco, todos ellos en Chiapas, o en Tipú y Lamanai, en Belice, ponen de manifiesto con desigual complejidad según los casos y el grado de investigación, ese acceso minoritario a los nuevos espacios de habitación en las comunidades rurales.

Por otro lado, también es evidente la continuidad del uso de unidades habitacionales posclásicas por la mayor parte de la población en sitios como Tipú, Lamanai, Tecoh, Tancah, Xcaret, etc.



FIGURA 5. Modelo de casa de Copanaguastla, Chiapas.
La flecha indica la calle y la relación espacial con la casa
(Foto: Juan García Targa)

Esa continuidad en el uso de formas de construir (Fig. 6), aunado a la escasa distribución de los marcadores cerámicos de época colonial explica las dificultades para definir los rasgos de esas ocupaciones en ciertos contextos, además de las pocas o nulas referencias en los textos a sitios de poca significación económica para la administración colonial.

A esas limitaciones propias del registro material se debe sumar que los sondeos estratigráficos —metodología arqueológica más utilizada— tampoco ayudan a esclarecer la aproximación a la rutina social de las comunidades coloniales en ciertos contextos.

Dentro de la zona estudiada se observan diferentes grados de adaptación a la nueva situación. Esta gradación se pone de manifiesto a través de los desiguales porcentajes de representatividad de los materiales de origen hispano, dentro de conjuntos mayoritariamente dominados por formas propias de la tradición indígena. La pervivencia de formas cerámicas, tipología de herramientas líticas son algunos de esos rasgos de pervivencias materiales de la tradición local.

Casos como la persistencia de la tradición de la deformación craneana en algunas tumbas coloniales en Tanchah, la documentación de ajuares con figurillas cerámicas en Xcaret, o urnas zoomorfas como ofrendas de construcción de edificios religiosos en Tipu y Lamanai, son habituales en los registros de estos

espacios de frontera, distantes de los centros administrativos coloniales. Por otro lado, presencia de motivos iconográficos que no responden a la tradición cristiana en fachadas o decoraciones murales, así como la utilización de recursos arquitectónicos de la tradición local para resolver problemas técnicos son comunes en sitios de la depresión central chiapaneca o en iglesias que se encontraban incluso en centros importantes del poder religioso colonial.

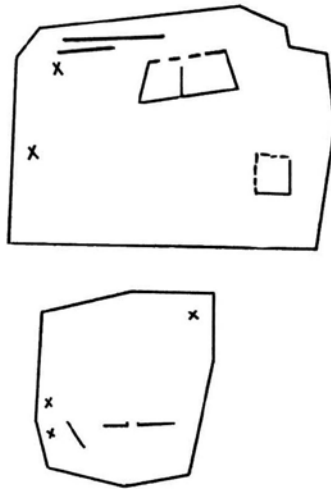


FIGURA 6. Modelos de plataformas habitacionales de tradición posclásica en Tecoh, Yucatán. (García Targa, 2000).

No obstante, dentro de estos ejemplos caracterizados por su aislamiento cultural dentro de esa vorágine de cambios de los primeros cien años del dominio colonial, destacaría el caso de Lamanai, donde se constató la erección de dos estelas ante la fachada de la segunda iglesia, poco después del abandono de la población, acaecido durante la segunda mitad del siglo XVI.

VALORACIÓN GENERAL Y DISCUSIÓN

La política de concentración de población fue estrategia fundamental de las autoridades coloniales para organizar el territorio teniendo en cuenta el redu-

cido número de personas desplazadas a esta zona de la Nueva España. Ante una presión coercitiva de tal calibre, además de constante a lo largo de gran parte del período colonial, la respuesta de la población maya fue diversa, pero en ningún caso pasiva, como en muchas ocasiones se podría interpretar de la lectura de ciertas fuentes o literatura histórica.

La resistencia activa camuflada de seguidismo riguroso y la huida a los espacios fuera del control de las autoridades fueron dos extremos de una misma realidad, que a través de las fuentes escritas se presenta como de cierta homogeneidad, mientras que la todavía escasa información arqueológica ofrece un mayor abanico de matices —aunque muy dispersos— sobre la materialización de esas adaptaciones.

Entre los dos extremos de la aceptación de la realidad nueva, la gama de repertorios materiales puede ser tan amplia como los sitios arqueológicos que se estudien, siendo lo relevante en muchos casos la persistencia de la cultura material de tradición posclásica como reflejo de los ritmos lentos en la adopción de ciertas formas materiales que, más allá de su valor simbólico como parte de un estatus, no reportaban un beneficio real a aquellos grupos que lo usaban de forma cotidiana.

Es evidente que la documentación escrita no desciende habitualmente al nivel de la cotidianidad que podría interesar a los arqueólogos para dotar de significado a ciertas evidencias de difícil interpretación. También es cierto que ni el tipo de metodología utilizada, ni las hipótesis o planteamientos iniciales de algunos arqueólogos integran o tienen en consideración los aportes posibles desde las fuentes escritas para generar una interpretación más coherente de ciertas manifestaciones materiales. En consecuencia, sería interesante llevar a cabo trabajos de síntesis sobre el resultado de investigaciones arqueológicas muy dispersas sobre la realidad colonial, ya que de esa síntesis integradora podría desprenderse una interpretación mucho más rica, viendo modelos diversos, urbanos y rurales, en zonas de control y en zonas de frontera, tanto en núcleos con abundante población de origen hispano como en aquellos sitios sin ese aporte europeo.

Para finalizar, considero de interés ir más allá de las grandes cifras demográficas, de los grandes movimientos de población acontecidos, e intentar analizar la continuidad de tales procesos y su diverso grado de consolidación a lo largo de los siglos XVI y XVII.

BIBLIOGRAFÍA

Ciudad Real, Antonio

- 1976 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, Ed. crítica de J. García Q. y V. M. Castillo F. México: UNAM, IHH (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias: 6), 2 vols.

Deagan, Kathleen

- 1995 *Puerto Real. The archaeology of a sixteenth century Spanish town in Hispaniola*. Miami: University of Florida.

De la Torre Villar, Ernesto

- 1995 *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase final: aprobaciones y rectificaciones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Diccionario Anaya de la Lengua

- 1978 Madrid: Editorial Anaya.

Diccionario de sinónimos y antónimos de la lengua española. Manual básico

- 1994 Barcelona: Verón Editores.

Farriss, Nancy M.

- 1979 “Nucleation versus dispersal: the dynamics of population movement in colonial Yucatán”, *XLII Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. VIII, pp. 67-81.

Fournier-García, Patricia

- 1997 “Tendencias de consumo en México durante los períodos colonial e independiente”, *Approaches to the Historical Archaeology of México, Central and South America*, pp. 49-58, Janine Gasco, G.C. Smith, y P. Fournier-García (eds.). Los Angeles: University of California, The Institute of Archaeology (Monograph 38).

García Targa, Juan

2000 “Análisis histórico y arqueológico del asentamiento colonial de Tecoh (Estado de Yucatán, México), siglo XVI”. *Ancient Mesoamerica* 11: 231-243.

Gasco, Janine

1993 “Socioeconomic Change within Native Society in Colonial Soconusco, New Spain”, *Ethnohistory and Archaeology. Approaches to Postcontact Change in the Americas*, pp. 163-180, J.D. Rogers y S.M. Wilson (eds.). New York: Plenum Press.

Lee, Thomas

1988 “Household Features and Social Process in a Modern Maya Community”, *Ethnoarchaeology among the Highland Maya of Chiapas, México*, pp. 45-60, T.A. Lee y B. Hayden (eds.). Provo, Utah: Brigham Young University (Papers of the New World Archaeological Foundation, 56).

López Cogolludo, Diego

1957 *Historia de Yucatán*. México: Editorial Academia Literaria (Colección de Grandes Crónicas Mexicanas, 3).

Pendergast, David M. y Elizabeth Graham

1993 “La mezcla de arqueología y etnohistoria: el estudio del período hispánico en los sitios de Tipú y Lamanai, Belice” *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*, pp. 331-353. M.J. Iglesias Ponce de León y F. Ligorred Perramón (eds.). Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala

1982 René Acuña (ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica, 45).

Relaciones Histórico-Geográficas de la gobernación de Yucatán

1983 Mercedes de la Garza, Ana Luisa Izquierdo, María del Carmen León y Tolita Figueroa (eds.), paleografía de María del Carmen León. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2 tomos.

Roys, Ralph L.

1952 “*Conquest Sites y the Subsequent Destruction of Maya Architecture in the interior of Yucatan*”. Washington D.C.: Carnegie Institution (Publication. 596, Contr. 54).

Solano, Francisco

1996 *Normas y leyes de la Ciudad Hispanoamericana 1492-1600*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Biblioteca de Historia de América.

MIGRACIÓN Y SOBREVIVENCIA.
LOS MAYAS ANTE LAS HAMBRUNAS
EN EL YUCATÁN COLONIAL

Paola Peniche Moreno
CIESAS – Unidad Peninsular

INTRODUCCIÓN

Cuando en 1772 las autoridades coloniales en Yucatán hicieron un recuento de contribuyentes, reportaron una baja del 40% con respecto a la matrícula de 1765. Para los cálculos de la época, un decremento de 22,869 indios varones entre 14 y 60 años, sumando mujeres y niños, significaba la pérdida de 70,000 indios.¹ El motivo: una severa crisis agrícola que desde 1766 había generado hambruna, sobre todo, entre la población maya.

Aunque la muerte fue una de las principales responsables de la mengua, no se tenía claro cuántos de esos indios habían en efecto perecido y cuántos otros habían abandonado sus pueblos. Para los mayas migrar fue una forma de acceder a recursos alternativos y, así, sortear la inanición. Emigrar, asimismo, permitió a muchos de ellos evadir el contagio de enfermedades asociadas con el hambre. Pero también fue una estrategia para escapar de las exigencias tributarias que en tiempos de calamidad se hacían más difíciles.

El objetivo de este trabajo es exponer dos hipótesis que buscan explicar el vínculo que existió entre emigración y hambruna en el Yucatán del siglo XVIII:

La primera es que emigrar fue uno de los principales mecanismos mediante los cuales los indios de Yucatán intentaron eludir el hambre y las enfermedades. De ahí la posibilidad de plantear que, lejos de reaccionar de manera desespe-

¹ Cada quinquenio se actualizaban los padrones de tributarios, hubo uno en 1765 y otro debió hacerse en 1770, pero se pospuso hasta 1773 por la situación que atravesaba la provincia. AGI, México 3052, Contador de las cajas de Mérida, marzo 1774. f. 49v.

rada, los mayas intentaron subsistir mediante acciones ancladas en su propia dinámica social, pues la emigración tenía ya una larga historia como forma de resistir y sobrevivir, tanto física como culturalmente.

La segunda hipótesis parte del hecho de que la hambruna de 1770 incrementó de manera importante la emigración de los mayas a las haciendas agrícolas y ganaderas y, al mismo tiempo, debilitó los pueblos de indios que habían funcionado como el eje a partir del cual se articularon las políticas de control y exacción económica de la población maya. Si bien este proceso ya había comenzado desde la tercera década del siglo, la hambruna lo aceleró e intensificó. De ahí la idea de proponer que esta crisis de subsistencia y los movimientos de población que generó pueden ser entendidos como factores que contribuyeron a los conocidos cambios que caracterizaron a la configuración colonial en su último siglo.

He dividido la presentación en cuatro partes que buscan una correlación con este planteamiento: para mostrar que la emigración fue una práctica característica de la sociedad maya, en el primer apartado se presentará un perfil general de las rutas y los patrones migratorios que los indios pusieron en marcha en el siglo XVIII; en la segunda parte se hará una reconstrucción historiográfica de la hambruna que permita situar el contexto de los movimientos migratorios; en la tercera se mostrará que los movimientos de ese tipo que se generaron en medio de la hambruna siguieron destinos conocidos, y se detallarán algunas de sus especificidades en tiempos de calamidad. Finalmente se bosquejará una reflexión acerca del vínculo que existió entre emigración y hambruna. Reflexión que dista de ser conclusiva, pues se trata de una investigación en proceso que exige todavía un análisis exhaustivo de fuentes primarias, sobre todo de índole cuantitativa, que permita profundizar en la dimensión demográfica de los movimientos de población que aquí se exponen.

LA MIGRACIÓN INDÍGENA EN EL SIGLO XVIII

La movilidad espacial de los mayas fue una característica presente en su vida social a lo largo de todo el periodo de dominación española.² A pesar de la

² Nancy Farriss (1978: 202) ha propuesto una clasificación de los movimientos poblacionales en el Yucatán colonial según sus características particulares: huida, deriva y dispersión. El primer tipo de movimiento hace referencia al traslado de los indios a la zona no colonizada conocida como “la montaña”; el segundo se relaciona con la migración que se registró en la

proscripción de los colonizadores, los indios se desplazaron por todo el territorio peninsular, allende las fronteras de la zona colonizada, llegando incluso hasta el Petén Itzá.³ Mediante la migración los mayas opusieron una tenaz resistencia a la colonización extranjera. Sin embargo, ésta fue apenas una faceta de la movilidad espacial de la población maya, acaso la más referida en la documentación de los siglos XVI y XVII por la afrenta que representaba para el sistema en su conjunto.

En el siglo XVIII los destinos de la migración indígena acortaron distancias y mantuvieron a los mayas dentro del área colonizada. Algunos autores han señalado que el principal móvil de la emigración era la agricultura itinerante, pues los indios se veían en la necesidad de caminar grandes distancias en busca de tierras aptas para el cultivo y, una vez lejos de la mirada de los sacerdotes y autoridades locales, construían asentamientos permanentes contra la voluntad de aquellos.⁴ De acuerdo con Angel Palerm (1972: 67), el incremento demográfico en los lugares en donde se practica este tipo de agricultura trae consigo problemas de falta de tierra que obligan a los grupos de producción y consumo a migrar en busca de tierras nuevas. De tal suerte, es factible que el crecimiento de la población en la segunda mitad del siglo XVIII haya incidido en un aumento en los movimientos migratorios de los mayas que, temporal o definitivamente, se iban de sus pueblos en busca de terrenos aptos para el cultivo.

Acaso esta hipótesis ayude a explicar una clara influencia del ciclo agrícola en la curva de nacimientos (Gráfica 1, Tabla 1) que se empezó a registrar a partir de 1763.⁵ Probablemente durante los meses en los que la milpa requería del trabajo de los indios varones éstos se alejaban de sus esposas a una distancia tal que les era imposible volver, interrumpiendo temporalmente la actividad sexual y la concepción. Cuando se esperaban las lluvias, y los cultivos no exigían la presencia física de los agricultores, éstos podrían haber regresado a sus

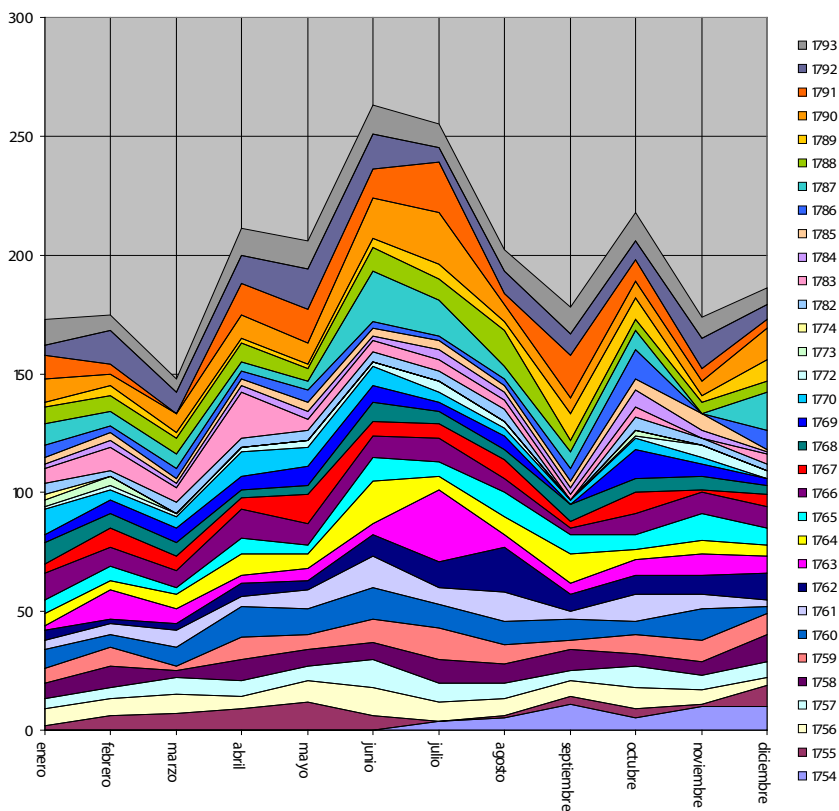
época colonial entre pueblos de indios; y el tercero, con la formación de asentamientos satélite en el área colonizada, tales como ranchos o estancias.

³ Estudios detallados sobre la huida a “la montaña” los encontramos en Bracamonte (2003) y Caso (2002). Sobre su empleo como una forma de resistencia al régimen colonial, véase Peniche (1999).

⁴ Patch, 1993: 50.

⁵ Con base en los libros de bautizos se advierte que un pequeño recibía este sacramento entre dos y cuatro semanas después de nacido.

hogares e incrementar los nacimientos nueve meses después. Antes de 1760, por el contrario, los nacimientos no corrieron en concordancia con el ciclo agrícola porque habrían recorrido distancias cortas para trabajar el campo, pudiendo estar cerca de sus familias de manera permanente y así procrear en cualquier tiempo del año.



GRAFICA 1. Estacionalidad de los bautizos por año, Acanceh 1754-1793

De ser así, podríamos decir que en la segunda mitad del siglo XVIII la emigración indígena se vio influida, entre otras cosas, por dos factores vinculados entre sí: el incremento de la población y la falta de tierras propicias

para cultivar. Una parte de los migrantes, como se ha dicho, podrían haber sido varones que se movían solos de manera temporal para cumplir con el trabajo agrícola. Los destinos serían las rancherías dispersas por los montes cercanas a los campos de trabajo, otros pueblos, o las fincas ganaderas y agrícolas de los españoles.

TABLA 1. Cálculo de la concepción en relación con el ciclo agrícola

Mes del nacimiento	Mes probable de la concepción	Fase del ciclo agrícola
Enero	Marzo – abril	Tumba y quema
Febrero	Abril – mayo	Quema y siembra
Marzo	Mayo – junio	Siembra
Abril	Junio – julio	Fin de la siembra / inicio de las lluvias
Mayo	Julio – agosto	Lluvias
Junio	Agosto – septiembre	Lluvias
Julio	Septiembre – octubre	Lluvias / primicias
Agosto	Octubre – noviembre	Cosecha de maíz de ciclo corto
Septiembre	Noviembre – diciembre	Cosecha de maíz de ciclo corto / tumba de ese terreno
Octubre	Diciembre – enero	Fin de la cosecha de ciclo corto
Noviembre	Enero – febrero	Cosecha de maíz de ciclo largo
Diciembre	Febrero – marzo	Cosecha de maíz de ciclo largo / inicio de la tumba

Sin embargo, a la par de esta migración estacional hay múltiples datos que indican que conforme avanzaba el siglo los mayas se movilizaban cada vez más de forma definitiva y por grupos de parientes. La apertura de las estancias ganaderas y su desarrollo como haciendas agrícolas y ganaderas, hicieron de éstas el principal destino de quienes abandonaban sus pueblos.⁶ Ahí, a cambio

⁶ Farriss (1978: 187-216; 1992: 334-347); García Bernal (1972: 2-4; 1994: 373-392); Hunt (1974: 253-279).

de un día de trabajo, podían establecer su vivienda y cultivar en las tierras de la finca.⁷

Colectivos formados por parientes patrilineales poblaron estos nuevos centros de producción y refuncionalizaron en un espacio diferente los criterios de organización social que los sustentaban.⁸ Para la economía esta migración fue sustancial, pues dio a las estancias la mano de obra que necesitaban para expandirse y competir con los pueblos de indios por la producción agrícola. Pero ello fue posible sólo gracias al traslado de mano de obra de un lugar al otro. A las fincas migraban familias, pero familias compuestas en su mayoría por gente joven en edad de producir. El alto porcentaje de población infantil menor de 14 años en las estancias, en comparación con los pueblos, revela que en efecto quienes migraban estaban en edad reproductiva y, por lo tanto, productiva. En tiempos de escasez fueron comunes las quejas de autoridades locales de que era muy difícil recuperar la producción agrícola porque la juventud había abandonado los pueblos y los “viejos cansados” no podían cumplir con el trabajo propio además de suplir el ajeno.

A lo largo de los tres siglos de dominación española fue también común el desplazamiento entre pueblos indios.⁹ La urdimbre de las relaciones sociales tejidas por los mayas rebasaba las fronteras de la localidad y funcionaba como puntal de la migración: individual o colectivamente, muchos mayas dejaban sus lugares de origen para unirse a agrupaciones parentales que residían en otros pueblos. Ello les permitía, entre otras cosas, acceder al cúmulo de derechos y obligaciones que importaba la membresía a una colectividad de este tipo como el uso de la tierra y la participación en redes de ayuda mutua. A cambio, debían pagar las contribuciones civiles y religiosas a su nueva república.

En suma, en el siglo XVIII un conjunto de factores internos y externos influyó en un cambio sustancial en los patrones migratorios que habían practicado los mayas desde la temprana época colonial. Entre ellos, el incremento demográfico y la creciente presión sobre tierras fértiles para practicar la agricultura itinerante —aunados a los conflictos políticos internos, la sobreexplotación y los malos tratos por parte de autoridades indígenas y españolas—, motivaron a muchos indios a buscar en otros sitios los recursos indispensables para su

⁷ Peniche, 2001.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Peniche (2006); Patch (1993: 65); Farriss (1992: 334-347); Robinson y McGovern (1980: 99-125).

sobrevivencia. Establecieron en la espesura de los montes numerosos asentamientos independientes, conocidos como “ranchos”, o se trasladaron a las fincas de españoles que se encontraban en franca expansión. Ello, al mismo tiempo, redundó en una mayor presión y demanda de tierra por parte de estas empresas privadas.

En el tercer apartado se mostrará que las grandes oleadas migratorias que se suscitaron ante la hambruna de 1770 no modificaron los patrones de movilización existentes ya en el siglo XVIII, sino que los intensificaron. Los puntos de destino fueron los mismos y las formas de acceder a recursos, si no idénticas, semejantes. Pero antes me permitiré hacer una breve reseña de la crisis de subsistencia que asoló a Yucatán por casi una década, para poder ubicar el contexto en el cual se emprendieron los movimientos poblacionales que en seguida se analizarán.

LA HAMBRUNA

Entre 1765 y 1774 en Yucatán se vivió lo que ha sido calificado como la hambruna más severa en la historia colonial de la región (Tabla 2, Mapa 1).¹⁰ La interacción entre diversos fenómenos naturales peligrosos y una sociedad que se encontraba en proceso de transición, conformaron en la segunda mitad del siglo XVIII un medio ambiente riesgoso, especialmente para la población maya que se encontraba en la base de la escala social y económica del sistema.

La amenaza llegó con una voraz plaga de langosta que había migrado por todo el territorio comprendido entre Tamaulipas y Costa Rica.¹¹ Una vez en la península, encontró las condiciones climáticas óptimas para gregarizarse y reproducirse durante años, causando severos daños a los cultivos. En consecuencia, los guarismos de cereal cosechado fueron cada vez más reducidos y desde 1766 el hambre, con sus efectos colaterales, embistió con apremio.¹²

Ante los problemas con la recolección de granos surgieron la especulación y el alza desmedida de precios y, así, lo que en principio parecía obedecer a variables naturales, con la distribución desigual de alimentos devino en una crisis generalizada.¹³ Además, en agosto de 1767 un huracán impactó la región

¹⁰ Patch (1993: 218); Farriss (1992: 433).

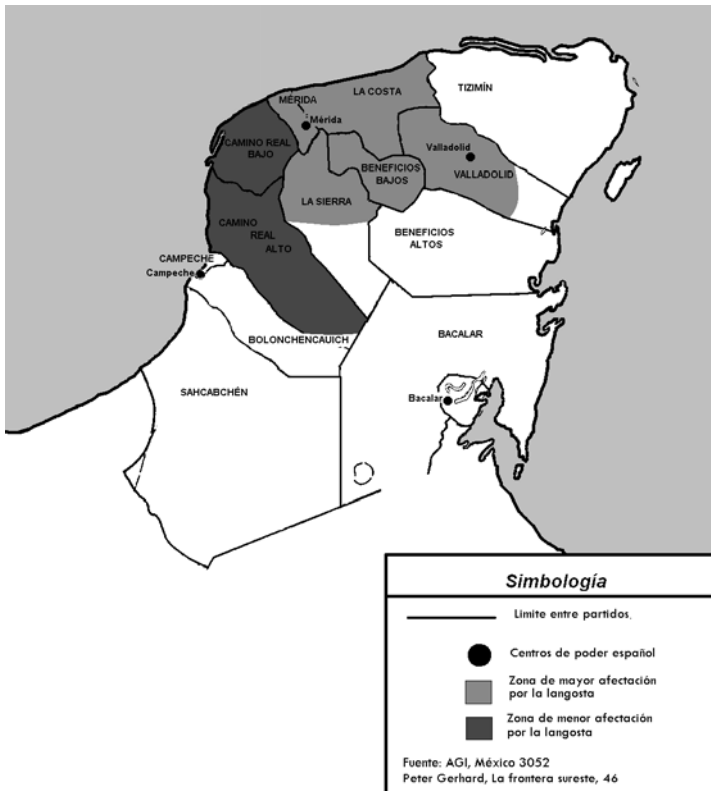
¹¹ Patch, *op. cit.*: 219

¹² AGI, México 3052, 11 de septiembre de 1770, f. 6r.

¹³ AGI, México 3052, 11 de septiembre de 1770, ff. 5v-7v.

TABLA 2. Fenómenos naturales y “calamidades” sucedidas en Yucatán, 1766-1774

Año	Fenómeno
1766	Plaga de langosta
1767	Langosta / Huracán
1768	Langosta / Sequía
1769	La langosta se intensificó / Sequía
1770	Langosta / Sequía / Hambre
1771	Cesó temporalmente la langosta y hubo lluvia
1772	Regresó la langosta / Huracán
1773	Langosta / Sequía
1774	Hambre



MAPA 1. Mapa de la provincia de Yucatán, siglo XVIII

noreste de la península y arrasó con buena parte de las milpas que surtirían de víveres al año siguiente.¹⁴ Otra dura sequía en 1768 favoreció la oviposición de las langostas, que causaron daños totales a los cultivos del ciclo agrícola de 1769.¹⁵ En este periodo el hambre se volvió endémica y generó muerte y desolación.¹⁶ Al mismo tiempo, otra sequía terminó de destruir la cosecha que se esperaba recoger a más tardar en enero de 1770.¹⁷ Las langostas comenzaron fortalecidas un nuevo ciclo reproductivo y los cultivos no reunían las condiciones mínimas necesarias para lograrse.

En 1771 una copiosa temporada de lluvias permitió el crecimiento de los cultivos e inhibió la eclosión de gran parte de los huevecillos de langosta. Pero en 1772 el clima fue otra vez adverso: hubo un incremento en la temperatura acompañado de vientos bajos y depresiones atmosféricas que dieron lugar a otro huracán, condiciones que, por otra parte, favorecieron una intensificación de la plaga que terminó con cuanto verde encontró.¹⁸ Paralelamente, desde los años anteriores el hambre había debilitado a gran parte de la población indígena y a otra fracción la había desplazado por todo el territorio peninsular.¹⁹ Estos fenómenos restaron los brazos indispensables para recuperar la producción agrícola ya tan lastimada. Y en este y el siguiente año de 1770 la crisis alcanzó su cenit. Las cosechas se frustraron por completo, las reservas se agotaron y la inanición causó la muerte de un gran número de indios.

Sin embargo, la recuperación demográfica fue rápida y para la novena década del siglo la población indígena se había recuperado a la cifra que tenía en 1765.²⁰ A largo plazo causó más mella la gran cantidad de indios que huyó de sus pueblos para irse a los montes, a la selva del sur o a las fincas privadas de los españoles, pues su abandono provocó una ruptura en el sistema económico colonial que se sustentaba en los pueblos de indios y su organización social.

¹⁴ AGI, México 3054, 11 de agosto de 1767.

¹⁵ AGI, México 3052, 6 de septiembre de 1770, ff. 11r-11v; 20 de septiembre de 1770, ff. 19v.

¹⁶ AGI, México 3052, 6 de septiembre de 1770, f. 11r.

¹⁷ AGI, México 3052, 1º de marzo de 1774, f. 44r.

¹⁸ AGI, México 3052, 4 de marzo de 1774, s/fo; 1º de marzo de 1774, ff. 43v.

¹⁹ AGI, México 3052, 6 de septiembre de 1770, f. 11r.

²⁰ Según los cálculos de Robert Patch (1993: 139), en 1765 la población maya de Yucatán era de 230,156, en 1773 descendió a 141,268 y en 1792 se recuperó a 237,224. Cook y Borah (1978: 118) estiman que en 1794 la población india de la provincia era de 254,000.

LA MIGRACIÓN EN TIEMPOS DE CALAMIDAD

Según finalicé el primer apartado, los indios que abandonaron sus pueblos durante el desastre agrícola de 1770 no exploraron nuevos senderos. Varones solos, en cuadrillas o acompañados de sus familias fueron atraídos por las ciudades de Mérida, Valladolid y Campeche, los pueblos cabecera, las estancias y los montes.

La ciudad de Mérida fue el mayor polo de atracción para quienes salían en busca de víveres. Aquí llegaban principalmente hombres solos que se valieron de la mendicidad para conseguir de manera inmediata el sustento mínimo indispensable para no fallecer de inanición, pero también raciones adicionales para llevar a sus familias que, hambrientas, esperaban su regreso.²¹ No pocos morían en el intento. No obstante, es dable suponer que para muchos otros ésta fue una opción asequible, o quizá la única, pues la migración de varones adultos y lo que los españoles juzgaban como el “abandono” de mujeres y niños aparece de manera reiterada en la documentación de entonces.²² Así es posible explicar la sorpresa que expresaban los curas de la ciudad acerca de la elevada cuantía de cadáveres masculinos a los que diariamente daban sepultura. El cura del barrio de indios de San Cristóbal, por ejemplo, subrayó que en sólo tres meses y medio había enterrado a 92 mujeres y a 1,115 hombres.²³

Y no es de sorprender que los centros urbanos se hayan convertido en un fuerte polo de atracción para los migrantes expulsados por el hambre, pues estos lugares eran los primeros en abastecerse con el poco cereal que había en circulación. Este suministro se hacía mediante la alhóndiga o revendedores particulares por tres medios: intermediarios, estancieros e importaciones.

Apenas se asomaba la escasez, los especuladores se precipitaban sobre las cosechas difícilmente logradas para ocultarlas por un tiempo y luego revenderlas en las ciudades. Lo mismo con los estancieros, quienes gracias a sus influencias con el Cabildo de la ciudad de Mérida obtenían fructíferos contratos para surtir a la alhóndiga en tiempos difíciles. Incluso, en los años más críticos

²¹ AGI, México 3052, Certificación del Br. Don Francisco Ancona, cura beneficiado de Octún, jurisdicción del partido de Los Beneficios. Mérida, 27 de agosto de 1770, ff. 9r-9v

²² *Ibidem*.

²³ AGI, México 3052, Certificación de Diego Antonio Loria, cura beneficiado de la iglesia del barrio de San Cristóbal, Mérida, 20 de septiembre de 1770, f. 12r.

de la carestía fueron acusados por el gobernador de ocultar el maíz para luego hacerse de jugosas ganancias.²⁴

Por otra parte, las acciones puestas en marcha por los funcionarios coloniales de más alto nivel, como el gobernador o el Cabildo de Mérida, estuvieron encaminadas a surtir la alhóndiga de la ciudad. Si bien lograron aliviar algunos efectos de la falta de alimentos en la urbe, la zona rural continuó sumida en una grave situación de hambruna.²⁵ Se enviaron embarcaciones a Veracruz, Nueva Inglaterra, Nueva Orleans y Movila en busca de maíz, arroz y legumbres para dotar a la provincia.²⁶ En 1771 se importaron víveres de los puertos de La Habana, Veracruz y Luisiana. Después del huracán de 1772 se importaron 25 mil cargas más de maíz de Veracruz.²⁷

En Mérida, las labores de asistencia social entre los mendigos, en su mayoría inmigrantes, fue emprendida por instancias religiosas.²⁸ Aunque también algunos encomenderos y vecinos españoles se sumaron a la tarea, pues dar de comer y repartir limosnas en tiempos de calamidad era altamente estimado como un acto de piedad cristiana.²⁹ En el ámbito sanitario, los párrocos procuraron que se enterraran los cadáveres que quedaban tendidos en la vía pública. En los patios de las iglesias de los barrios de San Cristóbal, Santiago, Santa Ana y San Sebastián hicieron cavar zanjas donde se inhumaban los cuerpos que se trasladaban diariamente en carretones. Pero cuando su capacidad se vio rebasada, intervino el Ayuntamiento de Mérida y dispuso algunos solares en donde se colocaban los muertos, de 12 en 12, en fosas que se abrían de un

²⁴ AGI, México 3052, Carta del gobernador Antonio Olivier al rey. Mérida, 1º de marzo de 1774, f. 43r.

²⁵ AGI, México 3052, Representación de la Audiencia de México al rey. México, 3 de julio de 1773, ff. 37v-38v; Testimonio de una carta del rey al gobernador de Yucatán, f. 34v.

²⁶ AGI, México 3054, Licencia dada por el gobernador de Yucatán Cristóbal de Sayas para que se envíe un barco a cualquier puerto extranjero en busca de víveres. Mérida, 2 de junio de 1770, ff. 15v-16r.

²⁷ AGI, México 3052, Carta del gobernador de Yucatán Antonio Olivier al rey. Mérida, 1º de marzo de 1774, ff. 42v-46v.

²⁸ A diferencia de otros lugares de la Nueva España, en Yucatán el proceso de secularización de la asistencia pública fue muy lento. Incluso la beneficencia pública, a cargo del poder civil, tuvo durante la época ilustrada rasgos propios de la caridad católica (Castillo, 2002: 7, 19, 20, 31).

²⁹ AGI, México 3052, Certificación Francisco Solís, cura beneficiado de Hecelchakán, 19 de agosto de 1770, ff. 15r; certificación de Don Francisco Nari en Dias del Valle y Patrón, teniente de capitán a guerra del partido de Maní, ff. 17r-17v.

día para otro. Luego, cuando ya no cupieron, los cuerpos se llevaron al paraje vecino de Santa Catarina.³⁰

De igual manera repartían comida. Existen testimonios de varios párrocos y otros españoles que afirmaban que diariamente daban raciones a los indios, que se dice, las solicitaban con “llantos y gemidos” por las calles.³¹ En efecto, la posibilidad de paliar el hambre de esta manera parece sido uno de los factores que animó la oleada migratoria de indios hacia la capital.³²

Otra ruta de migración que se intensificó durante la hambruna fue la que se daba entre pueblos de indios. La movilización entre pueblos sujetos y pueblos cabecera se vio animada por algunas acciones de asistencia social que, como en Mérida, emprendieron curas y encomenderos.³³ Varios religiosos aseguraron que durante un tiempo habían alimentado a los hambrientos de sus pueblos, pero el abastecimiento era una traba para poder cubrir las necesidades, al menos, de algunos pocos. Así informaron a sus superiores los curas de Muna y de Tecoh, quienes incluso se lamentaron que sus esfuerzos no fueran suficientes para retener a ningún indio en sus pueblos, pues todos se habían ido.³⁴ Los encomenderos, por su parte, atribuyeron a su gremio y a los párrocos la manutención de los pocos indios que no habían escapado.³⁵

³⁰ AGI, México 3052, Solicitud del contador juez oficial real Pedro de Urriola para que sean examinados los cobradores de tributos. Mérida, 4 de diciembre de 1770, ff. 1r-2r.

³¹ AGI, México 3052, Certificación de Diego Antonio de Loria, cura beneficiado de la iglesia parroquial de Nuestra Señora de Guadalupe en el barrio de San Cristóbal en la ciudad de Mérida. Mérida, 20 de septiembre de 1770, ff. 11v-13v; Certificación del cura de Maxcanú Br. Manuel Correa sobre el estado de su pueblo, jurisdicción del Camino Real. Mérida, 27 de agosto de 1770, ff. 8v-9r.

³² AGI, México 3052, Declaración del protector general de los naturales Joseph Loucel. Mérida, 7 de diciembre de 1770.

³³ AGI, México 3052, Certificación Francisco Solís, cura beneficiado de Hecelchakán, 19 de agosto de 1770, f. 15r; certificación de Don Francisco Nari en Días del Valle y Patrón, teniente de capitán a guerra del partido de Maní, f. 17r-17v.

³⁴ AGI, México 3052, Certificación del Br. Don Matías de la Cámara, cura beneficiado de Muna, jurisdicción de La Sierra. Mérida, 6 de septiembre de 1770, ff. 11r-11v; Certificación de Lorenzo Mateo Caldera, cura de Tecoh, 11 de julio de 1770, ff. 22r-22v.

³⁵ AGI, México 3052, Interrogatorio para tomar testimonio a diversos individuos acerca de las consecuencias padecidas por la escasez y la hambruna. Presentado por Juan Díaz de Castro, juez oficial real y encomendero de Cacalchén; Manuel Bolio, regidor y encomendero de Mocochoá y Santa Catarina, y Andrés Cepeda, encomendero de Baca. ff. 13v-14r.

También es factible que el flujo de población entre repúblicas se haya dado sobre la base de una amplia red social tejida con los hilos del parentesco y reforzada con los de la cooperación y el intercambio. En época de crisis, muchos indios habrían buscado su sobrevivencia en la base de su propia sociedad, de modo que los grupos de parentesco funcionaran como un sistema de ayuda mutua para encarar el hambre y las enfermedades, así como también para hacer trabajo conjunto en las milpas y superar la escasez de alimentos.³⁶

Otro punto de destino eran los llamados “montes”. Se trataba de cualquier espacio que estuviera fuera de la circunscripción de los pueblos y lejos del alcance de las autoridades coloniales. Incluso podrían ser las milpas apartadas que se encontraban en la fase de barbecho. Se dice que ahí los indios iban “vagantes” a alimentarse con frutas silvestres y raíces.

Esta movilización se hacía bajo dos modalidades: hombres solos o familias enteras.³⁷ Los varones que dejaban atrás a sus familias, iban a conseguir alimentos para luego volver, pero cuando familias completas se trasladaron a los montes, se unían a caseríos dispersos que ya existían, o asentaban nuevos.³⁸

Pero más que a la deriva y dispuestos a comer cualquier planta o animal que se cruzara por su camino, como juzgaban los españoles, los mayas se valieron de su conocimiento del medio para granjear alimentos. Así, el manejo de diversas plantas y múltiples espacios que ha caracterizado al sistema milpero en Yucatán desde tiempos prehispánicos habría jugado un papel de primer orden en las épocas de escasez.³⁹ Los montes ofrecían recursos alternativos que se cultivaban intencionalmente en los espacios de barbecho como prevención para épocas de carestía,⁴⁰ y otros víveres silvestres que se obtenían mediante la recolección. El sistema de policultivo permitía enfrentar, con alimentos alternativos, cosechas frustradas de los principales productos durante uno o dos años.

³⁶ AGI, México 3052, Carta del gobernador de Yucatán Antonio Olivier al rey. Mérida, 1° de marzo de 1774, ff. 42v-46v; Interrogatorio para tomar testimonio a diversos individuos acerca de las consecuencias padecidas por la escasez y la hambruna. ff. 13v-14r; Testimonio del regidor don Joseph Ignacio Pantaleón en la causa promovida por los encomenderos en lo tocante a la exención de tributos. Mérida, 20 de septiembre de 1770, ff. 14v-15v.

³⁷ AGI, México 3052, Certificación del Br. Don Francisco Ancona, cura beneficiado de Octún, jurisdicción del partido de Los Beneficios. Mérida, 27 de agosto de 1770, ff. 9r-9v.

³⁸ AGI, México 3052, Certificación Francisco Solís, cura beneficiado de Hecelchakán, 19 de agosto de 1770, ff. 15r.

³⁹ Teran y Rasmussen, 1994: 11.

⁴⁰ *Ibidem*: 65.

En épocas de escasez, algunas de las especies como el makal, la yuca, la raíz de papaya, el ramón (Figs. 1 y 2), el cocoyol y el bonete (Figs. 3 y 4) se mezclaban con el maíz para aumentar el nixtamal y hacer la masa básica para tortillas y atole. Los tubérculos, por su parte, tienen la ventaja de que se mantienen almacenados bajo tierra por algunos años, resguardados de los ataques de langostas y resisten la falta de agua.⁴¹ Las frutas constituían un complemento alimenticio en años buenos y un recurso esencial en los años de escasez.⁴² Igualmente, los montes brindaban la opción de la cacería y la recolección de miel de las abejas silvestres.



FIGURAS 1 Y 2. Ramón (*Brosimum alicastrum*)



FIGURAS 3 Y 4. Bonete (*Jacaratia mexicana*)
(Fotos: Mario Humberto Ruz)

⁴¹ *Ibidem*, 66.

⁴² *Ibidem*, 72.

Según los informes de las autoridades indígenas de Tixhualactun, partido de Valladolid, los indios de su pueblo también migraron hacia las playas.⁴³ Desde el siglo antecedente, indios fugitivos de la zona de Valladolid repoblaron antiguos asentamientos dispersos ubicados en la costa que corre entre El Cuyo y Cabo Catoche. Sin embargo, la actividad pirata fue motivo para que hacia 1670 esos asentamientos quedaran nuevamente deshabitados.⁴⁴ Con la crisis de 1770 algunos puntos de la costa se volvieron a ocupar, como El Cuyo, en donde incluso fue preciso nombrar un cura que administrara a los indios que hasta ahí condujo la necesidad.⁴⁵ Es dable suponer que las playas fueron un punto de atracción importante en tiempos de hambre, en parte, por la variedad de especies que brindaba el mar y que resultaba una fuente proteica fundamental, pero también existen datos que indican que estos indios, considerados por el poder español como fugitivos, se unían a las prácticas de contrabando y piratería llevadas a cabo por buques ingleses.

Finalmente, el punto de destino más importante durante la hambruna de 1770 fueron las fincas ganaderas y agrícolas que los españoles estaban expandiendo por la zona rural yucateca, en especial en el área norte y los alrededores de los centros urbanos.⁴⁶ En tiempos críticos, estos sitios cobijaron a varias familias mayas del hambre y las enfermedades, pero también del cobro de tributos atrasados.

Muchos de estos centros de producción estaban en proceso de abandonar su vocación meramente ganadera y los dueños, esperando los tiempos de malas cosechas, almacenaban granos en sus trojes para obtener ganancias cuando hubiera carestía y subieran los precios de maíz. En los años más duros, algunos dueños de haciendas emplearon parte de esos granos para ofrecer raciones de comida a algunos de sus trabajadores, antiguos y nuevos, quienes a cambio se comprometían a levantar la cosecha entrante y entregarla al hacendado.⁴⁷ A pesar de que formalmente la mayoría de los indios que residían en las fincas no

⁴³ AGI, México 3052, Declaración de Nicolás Poot, escribano del pueblo de Tixhualactun. Valladolid, 15 de octubre de 1770, ff. 29r-v.

⁴⁴ Gerhard, 1991: 108.

⁴⁵ AGI, México 3052, Carta de Juan Crisóstomo de Salas al provisor del obispado, Valladolid a 16 de octubre de 1770, 32v-34v.

⁴⁶ AGI, México 3052, Auto de la Audiencia Real de la Nueva España. México, 1º de junio de 1775, ff. 62v-64r.

⁴⁷ AGI, México 3052, Carta del contador real de las Cajas de Mérida Manuel Esteban de la Peña al rey. Mérida, 24 de marzo de 1774, ff. 46v-50v.

quedaba exenta del pago de sus obligaciones fiscales, al dispersarse las evadían, y para los cobradores se hacía prácticamente imposible recaudar los tributos atrasados, dado que ignoraban el paradero de gran parte de los contribuyentes. Es factible que esta movilización haya tenido un carácter más permanente y que se haya dado por grupos de familia.

CONSIDERACIONES FINALES

La documentación analizada muestra que la migración fue una de las estrategias más practicada por los mayas para intentar sobrevivir a la hambruna de 1770, acaso la más evidente para los observadores no indios de la época, que advirtieron la trascendencia de este fenómeno. Pero la migración tenía ya una larga tradición como un mecanismo propio de la sociedad maya por medio del cual resistieron y subsistieron en el contexto impuesto por la colonización. De ahí que la gran movilidad espacial que se desató ante los momentos más críticos de los años de hambre y epidemias, no haya sido una respuesta emergente ante una situación repentina.

El conocimiento de su entorno natural, la utilización de sus redes sociales y la adaptación a nuevas relaciones sociales fueron factores que permitieron a los mayas desplazarse por todo el territorio peninsular y buscar por medios diversos los recursos necesarios para su sobrevivencia.

Me interesa subrayar que durante las calamidades de 1765-1774 el polo de atracción más importante parece haber sido las fincas españolas que, a cambio de trabajo, garantizaban a los indios al menos el acceso a alimentos mínimo necesario para su sobrevivencia física. Dado su carácter definitivo, estos desplazamientos contribuyeron a modificar el espacio yucateco y el sistema económico que hasta entonces se había basado en los pueblos de indios y en su organización social. De tal suerte, esta calamidad aceleró el proceso de absorción de mano de obra por parte de estas empresas, coadyuvando a su transformación y crecimiento.

BIBLIOGRAFÍA

Caso Barrera, Laura

- 2002 *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itz'áes, siglos XVII-XIX*. México: El Colegio de México/FCE.

Castillo Canché, Jorge Isidro

- 2002 *La pobreza en Yucatán. Ideas, instituciones y prácticas sociales, 1786-1856*, Tesis de doctorado en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Cook, Sheburne F. y Woodrow Borah

- 1978 *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, Tomo II. México: Siglo XXI.

Farriss, Nancy

- 1978 "Nucleation versus Dispersal: The Dynamics of Population Movement in Colonial Yucatán", *Hispanic American Historical Review* 58 (2): 187-216.
- 1980 "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial. Algunas observaciones acerca de la pobreza española y la autonomía indígena", *Historia Mexicana* XXX (2): 153-208.
- 1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid: Editorial Alianza.

García Bernal, Manuela Cristina

- 1972 *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- 1994 "Desarrollos indígena y ganadero en Yucatán", *Historia Mexicana* XLIII (3): 373-400.

Gerhard, Peter

- 1991 *La frontera sureste de la Nueva España*. México: UNAM, IIH, IG.

Hunt, Martha

- 1974 *Colonial Yucatán: Town and Region in the Seventeenth Century*, tesis de doctorado en Historia, Michigan University.

Palerm, Ángel

1972 *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*. México: SEP.

Patch, Robert W.

1993 *Maya and Spaniard in Yucatán, 1648-1812*. California: Stanford University Press.

Peniche Moreno, Paola

1999 *Resistencia indígena: la respuesta maya yucateca al proyecto reductor, 1560-1697*, tesis de licenciatura en Antropología. Mérida: UADY.

2001 *La diáspora indígena a las estancias yucatecas del siglo XVIII*, tesis de maestría en Antropología. México: CIESAS.

2003 “Grupos de filiación y movilidad poblacional: los ch’ibales y la migración de los mayas en el siglo XVIII”, *Revista Desacatos* 13: 32-45.

2006 “Migración y parentesco en una parroquia del norte de Yucatán, siglo XVIII”, *Problemas demográficos vistos desde la historia: análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*, pp. 289-319, A. Molina y D. Navarrete (coords.). Zamora: CIESAS y COLMICH.

Robinson, David y Carolyn Mc Groven

1980 “La migración regional yucateca en la época colonial -el caso de San Francisco de Umán”. *Historia Mexicana* 117, vol. XXX (1): 99- 125.

Terán, Silvia y Christian Rasmussen

1994 *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noreste de Yucatán*. Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán.

DESPLAZAMIENTOS Y EXILIOS MAYAS EN LA GUATEMALA DECIMONÓNICA

Arturo Taracena Arriola
CEPHCIS, UNAM

LA PROBLEMÁTICA

El tema de las diásporas, las migraciones y los exilios en el mundo maya en Guatemala durante el siglo XIX casi no ha sido investigado en los archivos.¹ Sin embargo, estudios generales y locales permiten llegar a ciertas conclusiones. Los fenómenos de desplazamiento interno y externo maya están íntimamente ligados a dos hechos históricos decimonónicos: primero, la penetración de *contingentes de ladinos* —denominación bajo la cual quedaron englobados los miembros de las antiguas *castas* coloniales, mayoritariamente compuestas de mestizos y pardos— en un altiplano que hasta entonces era profundamente indígena, tanto por la herencia prehispánica como por la lógica territorial construida a lo largo de 300 años de sistema colonial. Segundo, la implantación de la cafecultura como cultivo destinado al mercado mundial y el lugar que tanto ladinos como indígenas habrían de ocupar en el sistema económico mono-exportador guatemalteco. Dos fenómenos que se siguieron en un tiempo relativamente corto.

Los estudios históricos demográficos para finales del siglo XVIII y principios del XIX han demostrado que los ladinos de la región occidental de Guatemala se fueron asentando a través de los ejes carreteros hacia México y, por ende,

¹ Por ello, en gran medida, la información de este ensayo tiene como base el material que proporcionaron investigaciones de orden general en las que he participado: Taracena *et al.*, 2002, y Palma, Taracena y Baumeister, 2004. Asimismo, con la integración de datos de estudios contemporáneos que han ofrecido precisiones en el ámbito de la historia local y regional: Gallini, 2002; Torras, 2004; González, 2002 y Martínez Velasco, 1994.

en torno a las vías de comercio intracoloniales desde la ciudad de Guatemala a las ciudades de Oaxaca y Veracruz, y de la región de Los Altos hacia Chiapas, Soconusco y Tabasco. Ello produjo que los ladinos empezaran a incursionar en áreas indígenas a partir de ejercer el pequeño comercio, el oficio de arrieros y de empleados de las postas y, sobre todo, como miembros de las milicias, instrumento fundamental para mantener el control de los “pueblos de indios”. Luego, la cada vez mayor posibilidad de denuncias de tierra y de obtención de permisos para ejercer estancos de aguardiente habría de facilitarles las cosas en el marco del acceso a la ciudadanía con la adopción del sistema republicano; medida que los sacaba del limbo jurídico en que los había mantenido la Colonia.²

De esa forma, producto de iniciativas individuales o de redes familiares, los ladinos fueron construyendo cuñas de penetración en el altiplano indígena desde las ciudades de Quetzaltenango, Huehuetenango, Totonicapán y San Marcos. Asimismo, iniciaron su expansión por el litoral Pacífico. Una franja de tierra fértil, que desde la época prehispánica era un territorio de producción complementaria a la del altiplano y que luego de siglo y medio de depresión debida a la crisis del cacao a mediados del siglo XVII, se vio revalorada como el principal punto de denuncias de tierras realengas. Precisamente en la parte alta de esa franja, denominada la *bocacosta* —entre los 500 y los 1600 m de altura—, habría de sembrarse café, por la acción desbrozadora de pioneros, esencialmente ladinos.

Para desarrollar la cafecultura, el Estado guatemalteco necesitaba reformar el régimen de tenencia de la tierra y el del trabajo agrícola; una reforma que habría de golpear directamente a las comunidades indígenas y a sus habitantes. De hecho, la lógica territorial del café crearía dos grandes espacios en los que se vería involucrada la población indígena. Por un lado, el territorio propiamente productor de café, con sus montañas, pueblos, productos y vías de comunicación sujetas a la fundación de “fincas” y, por el otro, los territorios periféricos, donde los cafetos no crecían, pero cuya densidad poblacional terminó por involucrarlos como aporte al sistema de mano de obra compulsiva y al surgimiento de las denominadas *fincas de mozos*. ¿A qué me refiero? En algunos casos, los finqueros de la bocacosta adquirieron tierra en el altiplano para rentar parcelas a los campesinos a cambio de mano de obra estacional en

² Taracena, 1997.

sus fincas cafetaleras. Una forma de colonato a distancia, cuya figura no está recogida en los documentos oficiales guatemaltecos.³

Todo ello, como se verá, creó un sistema interno de flujos demográficos estacionales entre pueblos y zonas productoras de café bajo el régimen de los *mandamientos y habilitaciones*. La clave de esa subalternidad hay que buscarla en la torcedura de mano que se le dio a la construcción de la ciudadanía republicana con miras a justificar el sistema económico imperante.

EL CERROJO DE LA CIUDADANÍA

Para los indígenas la implantación del régimen ciudadano habría, primero, de convertirse en un elemento de destrucción de su lógica corporativa, lo que no sólo mellaba su añeja capacidad de negociación colectiva con el Estado, sino que los concebía como ciudadanos de segunda clase y terminó por obligarlos a continuar prestando servicios laborales de forma planificada. Desde la misma Constitución liberal de 1825 se arguyó la necesidad de restricciones en el ejercicio de la ciudadanía por razones de orden étnico, muchas veces camufladas bajo el pretexto de la servidumbre, el monolingüismo, el analfabetismo y la pobreza. En sí, jurídicamente se empezó a diseñar una *ciudadanía diferenciada* para los indígenas.

Esa dimensión legal de restricción del acceso al voto, a la educación, al trabajo asalariado y al reparto de tierras por razones de diversidad étnica se profundizó a lo largo del régimen conservador, como queda claro en la serie de artículos “Los indios”, publicada en la *Gaceta de Guatemala* en 1869.

Desde que la experiencia de los hechos —[escribía el editorialista anónimo]— vino a demostrar lo inadaptable de ciertas teorías de gobierno por medio de las cuales se pretendió nivelar todas las clases de la sociedad, sin consideración a su estado y circunstancias, se trató de remediar el mal que con ellas había comenzado a producirse en lo relativo a los indígenas, cuya situación por su ignorancia y miseria había empeorado notablemente después de la Independencia. Al efecto, la Asamblea Constituyente de 1839 inició el restablecimiento de las Leyes de Indias...⁴

Sin embargo, el mundo tutelar hacia las comunidades indígenas establecido por los conservadores pronto empezó a estallar en pedazos por la mano de

³ Torras, *op. cit.*, p. 173.

⁴ *Gaceta de Guatemala*. Guatemala, 28 de enero de 1867, pp. 288-289.

obra forzada que exigía el desarrollo de la cafecultura. Ésta se desarrollaba en medio de montañas de selva virgen de la bocacosta, muchas de ellas propiedad baldía de municipios directamente pertenecientes al *común* de pueblos indígenas. Ayudados por el dominio del *idioma* castellano y teniendo cada vez más acceso a la *educación* y a la *ciudadanía* que trajo el nuevo sistema republicano, como grupo social, los *ladinos* del Occidente del país se convirtieron en el alma del despegue cafetalero, el cual los llevó al poder nacional con el triunfo de la Revolución liberal de 1871, desplazando la hegemonía de los *criollos*, basada en la ya decadente exportación de grana.

La Reforma liberal que siguió continuó denunciando el freno que resultaba la población indígena para el “progreso nacional” y lo oportuno que se promulgasen leyes para que ésta contribuyese a él con lo que sabía hacer: trabajar. Por ello, denunciaban el aumento de la vagancia y de la embriaguez como males enraizados en las comunidades, los que afectaban el desarrollo de la agricultura. La culpa era de los conservadores, en su afán de querer mantener intactas las ligaduras que unían las comunidades al pasado colonial,⁵ pero sobre todo tomando en cuenta el grado de autonomía que éstas aún mantenían al haber sacado ventajas de la segregación a la que eran sometidas. Por lo tanto, era imprescindible una reforma de los regímenes municipal, laboral y de propiedad de la tierra que permitiera efectivamente insertarlos o, mejor dicho, sujetarlos a la economía cafetalera.

UNA REFORMA DEL SISTEMA LABORAL

Pronto quedó en evidencia la relación existente entre la práctica de trabajo forzado para la cafecultura que se venía desarrollando desde los años de dominio conservador. Tal situación fue expresada en toda su amplitud por el jefe político de Chimaltenango en su primer informe al nuevo ministro de Fomento y Justicia, luego del triunfo de la Revolución de 1871:

Entre cuatro o cinco personas de las más acomodadas tienen monopolizado el ramo de mozos con cantidad de dinero prestada a cada uno, que jamás podrán desquitar porque les abonan fuera de manutención desde 12 hasta 24 reales mensuales el máximo; cuyo jornal no siendo suficiente para un hombre solo, lo será menos para el que tiene familia que alimentar, y para llenar sus necesidades tienen

⁵ *El Boletín Oficial*. Guatemala, 5 de julio de 1873, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 287.

que ir aumentando su deuda a proporción de ellas, hasta ser esclavos, pues los hijos vienen reconociendo la deuda de sus padres...⁶

Las noticias de prensa de la época evidencian que el problema de brazos para la agricultura parecía resolverse de diferentes formas en las diversas regiones del país.⁷ El Estado requería que tanto campesinos ladinos como indígenas aportasen su cuota de trabajo, aunque el sistema político y ciudadano abanderado por los liberales habría de encontrar fórmulas para que los primeros lograsen soslayarlo. Así, el jefe político de Chiquimula informaba que en el poblado de Jilotepeque se conminó a que los *ladinos* pagasen a dos reales el jornal y le diesen al gobernador dos reales de gratificación por cada *mandamiento* pedido que los afectase, mientras los *indígenas*, incapacitados para poder pagarlo, ofrecían concurrir a trabajar a las fincas que los necesitasen, siempre y cuando estuviesen desocupados de sus siembras.⁸

A su vez, desde Cobán, Alta Verapaz, el jefe político indicaba que, con el avance de la frontera agrícola por la cafecultura en expansión, los indígenas de Senahú ya habían hecho 11 leguas de camino ancho y bien cortado a través de las montañas vírgenes y se mostraban anuentes a construir el que iría hacia Carchá. Sin embargo, a pesar de que sobraban brazos para atender desahogadamente a un número tres veces mayor de cafetales, las fincas padecían dificultades en encontrarlos. Por tal motivo, había decidido nombrar una comisión compuesta de dos individuos municipales y dos empresarios para que presentasen un proyecto de reglamento sobre la mano de obra.⁹ Individuos que, por supuesto, no eran indígenas.

Aunque en ninguna de esas leyes, decretos o circulares se hace alusión explícita a la etnicidad de los requeridos, la circular dirigida a los jefes políticos el 3 de noviembre de 1876 reforzó oficialmente la práctica de suministrar trabajadores indígenas a las fincas. Con tal fin, se argumentó que era necesario emplear la “multitud de brazos”, que permanecían “fuera del movimiento general que se opera en el desarrollo de los diversos elementos productores” para la explotación agraria de extensos territorios. Los jefes políticos debían colaborar con los agricultores evitando el daño que se les hacía con los “fraudes

⁶ *El Boletín Oficial*. Guatemala, 27 y 31 de julio de 1872, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 288.

⁷ Castellanos, 1985; Smith, 1990 y McCreery, 1994.

⁸ *El Boletín Oficial*. Guatemala, 5 de julio de 1872, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 289.

⁹ *Idem*.

constantes” de los *jornaleros*, que luego de habilitarse no acudían al trabajo. También debían considerarse las pérdidas que traían a los empresarios tal falta de *mozos*. Y agregó explícitamente: “Comprende el señor Presidente: que dejando á los agricultores abandonados á sus propios recursos, sin que cuenten con la más eficaz cooperación de parte de los ausentes del gobierno, inútiles serán sus esfuerzos por llevar a cabo empresas que siempre fracasarán *ante la negligencia [sic] de la clase indígena...*, tan propensa al engaño”.¹⁰

En consecuencia, se comunicó en la circular que cada jefe político debía suministrar, de los pueblos de su jurisdicción, el número de mozos que los dueños de las fincas necesitaran, hasta 50 o 100, según la importancia de la empresa. El suministro se mantendría constante por medio de “relevos” tantas veces como la magnitud de la empresa lo requiriera, por períodos de dos semanas. El pago de los jornales se haría anticipadamente entregando el importe al alcalde o gobernador del pueblo que suministraba los mozos. Además, el Estado recomendó a los jefes políticos que castigaran “con todo el rigor que señalan las leyes de policía” a aquellos que evadieran el cumplimiento de “su obligación” defraudando a los agricultores y, además, “reprimir la ociosidad y la vagancia entre los jornaleros, con cuyo objeto podrá usted imponerles penas económicas”.¹¹

En 1880 el Estado guatemalteco realizó el primer Censo Nacional que arrojó los siguientes datos en materia de disponibilidad de mano de obra para el agro, tomando en cuenta de que la población total del país era de 1 224 602 personas (844 774 indígenas y 379 838 ladinos):

73 272	trabajadores agrícolas no propietarios.
72 339	indígenas minifundistas, trabajadores temporales.
Total: 145 611	campesinos (11.9% de la población total). ¹²

Con ello se tenía la certeza de que, para garantizar con éxito la oferta de mano de obra por parte de un campesinado cada vez más obligado a trabajar

¹⁰ “Circular de 3 de noviembre de 1876, ordenando a los jefes políticos proporcionar trabajadores indígenas a los dueños de fincas”, Skinner-Klee, 1954, p. 34.

¹¹ “Circular. Guatemala, noviembre 3 de 1876”. 1883. *Leyes emitidas por el Gobierno Democrático de la República de Guatemala, desde el 3 de junio de 1871, hasta el 30 de junio de 1881*. Guatemala: Tipografía El Progreso, pp. 457-458.

¹² Cazali, 1973, p. 3.

en las grandes plantaciones a fin de completar su dieta, se debía perfeccionar el sistema de *habilitaciones* y, así, garantizar la creciente demanda de mano de obra de los finqueros.

LOS DESPLAZAMIENTOS TEMPORALES

Ahora se sabe con precisión que en Guatemala existieron dos formas de *habilitaciones*. La emanada del sistema *oficial*, es decir de aquél que era controlado directamente por las autoridades departamentales y municipales para satisfacer la demanda de los cafetaleros y que consistía en presentarse ante el gobernador departamental o el alcalde municipal de un pueblo y decirles que se necesitaban 20, 100 o más hombres en edad laboral —15 a 50 años— para que en tal fecha fuesen a tal finca durante una semana. En contraparte, se les entregaba el valor de varios jornales, con lo cual el finquero o el habilitador designado recibía una constancia y la seguridad de que las cuadrillas de *mozos* llegarían puntualmente a cumplir con el contrato, escoltadas por los *mayores*, es decir los miembros indígenas encargados de ayudar al alcalde.

Una vez cumplido el trámite, éste ordenaba a los *alguaciles* practicar las *habilitaciones* respectivas casa por casa. Éstos llegaban a las puertas de los ranchos de las comunidades donde hubiese varones en edad de ser habilitados y tiraban en su interior 12 reales y decían en el idioma del lugar el día en que debían de presentarse en el cabildo “con su *fierro* y su *totoposte*” —su machete y bastimento—. ¹³ Tal “contrato de habilitación” era el proemio a la *libreta* que poseía cada mozo habilitado y en la cual el finquero le llevaba su cuenta de cargo y data.

Por otra parte, estaba el sistema *directo*, que consistía en una “cacería” de *jornaleros* por parte de un *habilitador* particular, bajo contrato o como empleado de una finca. La lógica partía de considerar que quien daba a indígenas dinero adelantado tenía por seguro que éstos no llegarían a amortizar la deuda, ni su familia tampoco, y, quien daba tal cantidad de dinero estaba dispuesto a hacer cuanto pudiese para recuperarla. Por ende, existía un personal *ad hoc* de *habilitadores*, que contaba con el apoyo de los *caporales*, indígenas de la comunidad, que se encargaban de reunirlos y eran pagados por ello. ¹⁴ Toda esta estructura

¹³ *La República*, No. 4553. Guatemala 14 de mayo de 1907, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 317.

¹⁴ Estaba compuesto por un *habilitador general*, que dirigía las operaciones desde la cabecera departamental y poseía una cantidad importante de caballos y mulas; de los *habilitadores*, quienes

vivía a costa de ciertas fincas, ganando dinero con relación con el puesto que ocupaba en la escala. Por su parte, los cafetaleros se quejaban constantemente de las cantidades invertidas en mantener tal jauría.¹⁵

Esta compleja realidad sobre el papel de las fincas, de los habilitadores y de las autoridades locales en el sistema del trabajo forzado guatemalteco la confirmaba en 1902 la Dirección General de Agricultura en el “Ligero Estudio sobre la Producción y Cultivo del café”:

Agentes de las fincas recorren los pueblos de las regiones donde no existen fincas de café ni caña, para habilitar y enganchar mozos y llevarlos a las haciendas cafeteras. Las autoridades ayudan a los *habilitadores* en estos contratos, persiguen a los que faltan a su compromiso, y hacen llegar a los fugos que se van de las fincas sin desquitar en trabajo lo que han recibido en dinero..¹⁶

En tales circunstancias, muchas veces los alcaldes preferían meter al *mozgo* a la cárcel acusándolo de estafa, para librarlo de las brutalidades de “aquellos bárbaros, que representaban los intereses del café, es decir, los de la civilización y del progreso”. Maltratos que continuaban para los cazados a lo largo de un camino de 40 y 60 leguas —de 160 a 240 kilómetros— hasta llegar a las fincas, por lo que no era raro que aprovecharan la primera oportunidad para fugarse.¹⁷ Tal peregrinación laboral, realizada tres o cuatro veces al año, casi siempre en familia, resultaba fatal para sus vidas debido a las distancia y a los cambios bruscos de temperatura. De ahí que las formas de huir del sistema de trabajo forzado, se multiplicasen.

LOS DIVERSOS AUTOEXILIOS

Frente a la cada vez mayor presión del trabajo forzado, miembros de las comunidades indígenas van a optar por cuatro formas de autoexilio: la *fuga* hacia las montañas vírgenes de la bocacosta y los bosques del altiplano; el *co-*

incursionaban periódicamente en los pueblos para seleccionar los mozos; y de *habilitadores locales*, en su mayoría ladinos.

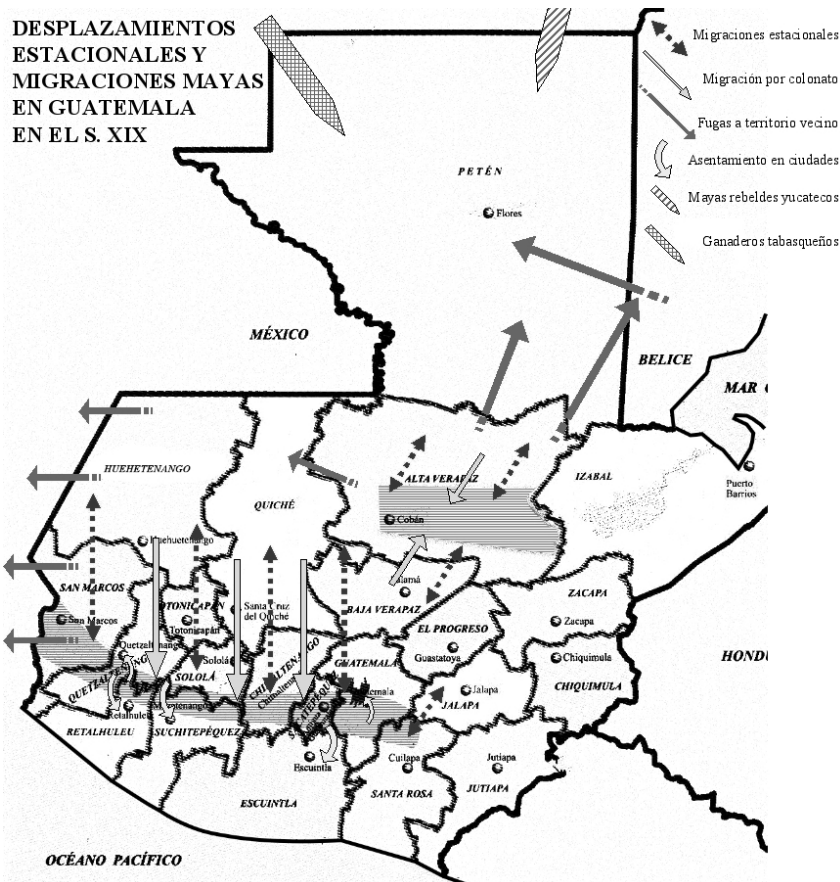
¹⁵ *La República*, No. 4565. Guatemala, 28 de mayo de 1907, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 320.

¹⁶ *Memoria de la Dirección General de Agricultura*. 1902. Guatemala: Tipografía Nacional, 1902. pp. 35-45.

¹⁷ *La República*, No. 4570. Guatemala, 4 de junio de 1907, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 320.

lonato en las fincas productoras de café, abandonando de forma voluntaria sus poblados para escapar a la migración estacional forzada; la *huída* a los países vecinos, México y Belice, con miras a residir en ellos sin por tanto abandonar sus parcelas en suelo guatemalteco, y la decisión de trasladarse a las cabeceras y ciudades departamentales, o a la propia ciudad de Guatemala.

Hasta la fecha no existen datos ni investigaciones concretas sobre los procesos migratorios indígenas de la segunda mitad del siglo XIX, que evidencien numéricamente esas formas de evasión de las *habilitaciones* y de la *Ley contra la vagancia*. Sin embargo, sí contamos con testimonios precisos.



Ya en 1864 el corregidor de Suchitepéquez decidió nombrar un *juex de campo* en su departamento para que se ocupara específicamente de “proveer de mozos a todas las haciendas” de la zona, matricular a todos los habitantes de las rancherías dispersas de las montañas y “procurar” que todos éstos se ocupasen¹⁸ pues, con el restablecimiento de los *mandamientos*, en un inicio los terrenos comunales pudieron mimetizar u ocultar a los fugitivos, pero pronto éstos tuvieron que penetrar selva virgen para escapar a quienes estaban encargados de reclutarlos.

Tres años más tarde, la *Gaceta de Guatemala* publicó un artículo en el que se manifestaba la preocupación del régimen conservador en torno al creciente fenómeno de la “fuga” de indígenas de los pueblos donde se estaba desarrollando la cafeticultura. Llamaba la atención a que los indígenas “no abandonen los pueblos para vivir en los montes y anden vagando, previendo que se les recoja y se les obligue a reconocer el pueblo de su vecindario”. Tal medida se justificaba bajo el pretexto que, de lo contrario, volverían al estado salvaje. Asimismo, se les recordaba a los corregidores que procurasen que los indígenas no incurriesen en “vicios”, es decir en la “vagancia” y la embriaguez, considerada esta última como un verdadero delito.¹⁹ De hecho, las comunidades indígenas vivían nuevamente la práctica colonial de la *reducción*, como el método más propicio para encarar el problema de la cada vez mayor necesidad de brazos para la agricultura de exportación.

El resultado de tanto sufrimiento ante las vejaciones de las autoridades locales —escribía en 1893 un editorialista del *Diario de Centro América*— tenía como efecto que “muchísimos indios, se remontan a las montañas, prefiriendo las penalidades del aislamiento, la tristeza de la soledad, a las amarguras de la esclavitud disfrazada”.²⁰ Empero, eso no les valía, pues tras el indio fugitivo iba el ladino o el extranjero a denunciar como baldío el monte que provisionalmente lo amparaba.

En una serie de artículos de prensa aparecidos a inicios del siglo xx, el agrimensor Juan Arzú Batres —perteneciente a dos de las principales familias criollas del país— dejó un testimonio de primera mano sobre los efectos causados por el trabajo forzado. Sus recorridos en los diferentes departamentos

¹⁸ Castellanos, *op. cit.*, pp. 147-151.

¹⁹ *Gaceta de Guatemala*. Guatemala, 24 de febrero de 1867, p. 311.

²⁰ *Diario de Centro América*, 3545. Guatemala, 5 de octubre de 1893, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 308.

productores de café le permitían asegurar que, para entonces, el *colonato* en las fincas de café de la bocacosta se había convertido en la forma en que muchos indígenas y sus familias podían escaparse de las *habilitaciones*, pues preferían mantenerse en ese régimen a independizarse nominalmente, como era el caso de los *jornaleros estacionales* que seguían viviendo en sus pueblos. Pero pronto quedó claro que el número de colonos tenía límites concretos, mientras que el de los trabajadores estacionales, no. En efecto, la experiencia acumulada mostraba que la posesión de un terreno individual en la comunidad de origen no emancipaba necesariamente al indígena, pues debido a la repartición generacional de la propiedad familiar y al expolio de las tierras comunales, la falta de parcelas terminaba por ser un cebo para los *habilitadores*.²¹

Asimismo, por razones de escasez de parcelas en el pueblo de origen, habían indígenas que vivían en una *finca de mozos* con sus familias. Por ejemplo, en Huehuetenango, departamento fronterizo con México, se ganaban 18 pesos anuales y la ración alimenticia, que consistía en maíz, frijol y sal. A cuenta de ello, debían de pagar el impuesto de baldía, es decir, *trabajar gratis* en la preparación del terreno, la siembra, el deshierbe y la recolección o *tapisca* de maíz y frijol de la finca, de suerte que el patrón gastando casi nada, los amarraba laboralmente para bajar a la bocacosta en época de corte de café. Y como durante el año el indígena necesitaba dinero para celebrar una fiesta, comprar ropa o beber *comiteco*, resultaba que en cada liquidación debía siempre algo, quedando así atado legalmente a la tutela patronal más allá de su deuda específicamente laboral, y condenado a ser trabajador estacional.²²

En forma paralela, las *habilitaciones* eran la razón del éxodo de muchos indígenas hacia los países vecinos; los de las Verapaces hacia Belice, los de San Marcos y Huehuetenango a territorio mexicano. Precisamente, indígenas marquenses habían fundado en la frontera, del lado chiapaneco, la colonia Ciscaco. De esa forma, tenían sus casas en territorio mexicano, pero las tierras en el guatemalteco, lo que provocaba que mantuviesen un ir y venir continuo, cuidando no ser sorprendidos por las milicias de Guatemala. Pronto el contrabando se convirtió en una actividad complementaria de muchos de ellos, actividad que perpetuó el trasiego por la frontera. A su vez, el Tratado de lími-

²¹ También se podría hablar de una emigración laboral en el Oriente del país, de indígenas pokomames de los departamentos de Jutiapa y Jalapa hacia el de Santa Rosa, productor de café, pero no se tienen datos concretos al respecto.

²² *La República*, No. 4554. Guatemala, 15 de mayo de 1907, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 317.

tes entre Guatemala y México (1882) impulsó al gobierno de Porfirio Díaz a decretar al año siguiente el derecho de ocupación de terrenos nacionales a lo largo de la línea fronteriza, el cual fue aprovechado por población k'anjobal, chuj, jacalteca y mam para asentarse del lado mexicano.²³

Helen Seargeant testimonia cómo en la finca “San Antonio Nexapa”, fundada en la bocacosta chiapaneca a inicios de la década de 1890, los trabajadores mames conservaban sus parcelas en el pueblo de origen, Tutuapan, al otro lado de la frontera.²⁴ Para 1910, la población de origen guatemalteco viviendo en territorio chiapaneco se elevaba a 20 872 personas.²⁵

Ahora bien, el hecho de que en Chiapas se diera inicio a la actividad cafetalera en la década de 1880, abrió la posibilidad de enganchar estacionalmente para la cosecha de café a los indígenas guatemaltecos de los departamentos fronterizos [Huehuetenango, San Marcos y Retalhuleu] y así tener mejores condiciones de trabajo. Empero, como lo recuerda Germán Martínez Velasco, ya en las primeras décadas del siglo xx, resultó común ver, por una parte, a los finqueros y autoridades municipales y migratorias guatemaltecas solicitar a los mexicanos la captura de “mozos suyos” para ser devueltos al país y, por la otra, a los cafetaleros chiapanecos pagarles menos que a los trabajadores mexicanos, aprovechando su vulnerabilidad como extranjeros (*op. cit.*: 83).

Por su parte, varios finqueros del norteño departamento de Alta Verapaz reconocían en 1892 que la escasez de *mozos* para la limpia y cosecha se veía agravada por la emigración de más de 2 000 familias k'ekchi's hacia el departamento de Quiché y de varios centenares hacia Belice, y no dejaban de protestar contra la orden del secretario de Fomento, por autorizar que varios de ellos fuesen destinados a la construcción de la línea telegráfica hacia el departamento de El Petén.²⁶ Ya en 1879 el jefe político de Izabal había informado al Ministerio de Gobernación que muchas familias procedentes de Lanquín y Cahabón “vagaban” por las selvas “a consecuencia de tantas fatigas que dicen les ha impuesto la autoridad de este Departamento”, situación que seguía siendo denunciada en 1884 al constatarse el aumento de *indios fugos* que huían por Benque Viejo

²³ García de León. 1985.

²⁴ Seargeant, 2000, p. 338.

²⁵ Martínez, *op. cit.*, p. 40.

²⁶ *Diario de Centro América*, 3199. Guatemala, 26 de julio de 1892, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 300. Sobre las condiciones del trabajo indígena en El Quiché, véase: Piel, 1995.

hacia Belice.²⁷ A su vez, algunos finqueros afirmaban que la fuga de los k'ekchis resultaba ser una treta, para luego introducirse en el Petén y trabajar libremente la tierra en selvas vírgenes, escapando a sí a las habilitaciones en una región cafetalera dominada por los emigrantes alemanes.²⁸ En territorio petenero habrían de toparse con varios cientos de rebeldes mayas yucatecos refugiados en ese Departamento por la prolongada y cruenta “Guerra de castas”. De hecho, a lo largo de todo el siglo XIX, el occidente de El Petén venía siendo colonizado por ganaderos tabasqueños.

La propia Dirección de Agricultura del Ministerio de Fomento reconocía en 1902, que:

Las otras leyes que se dictaron para proteger y alentar la siembra del café, con detrimento de la libertad del indio, provocaron la emigración de gran número de éstos a los vecinos países de México y Honduras Británica, de manera que si a la hora presente la escasez de brazos no ha revestido el carácter de un problema de difícil solución, para un porvenir lejano éste será uno de los grandes obstáculos que tendrán que vencer las empresas cafeteras para mantener sus cultivos.²⁹

Finalmente, además de la migración campo–campo, estaba la de campo–ciudad. Aquellos mozos que, en el trayecto a la bocacosta, huían de la vigilancia de los *habilitadores* y buscaban trabajo en los principales pueblos de la Costa Sur. Las pocas noticias de prensa señalan que se empleaban como “vendedores de buñuelos”, “músicos de cofradía” u otros menesteres artesanales, lo que provocaba las airadas protestas de propietarios y habilitadores. En sí, resultó la constatación de la emergencia de nuevos actores urbanos, muchos de los cuales terminaron refugiándose en la ciudad de Guatemala, que duplicó su población entre 1880 y 1920.³⁰ Para ellos era la apuesta por la *ladinización* como actitud de supervivencia.

La situación no cambiaría en esencia hasta la década de 1970, a pesar de que en 1934 el presidente Jorge Ubico decretó la suspensión del trabajo forzado por deudas (pues lo suplió con un endurecimiento de la ley contra la

²⁷ Castellanos, *op. cit.*, pp. 270-273.

²⁸ *La República*, No. 4559. Guatemala, 21 de mayo de 1907, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 319.

²⁹ *Memoria de la Dirección General de Agricultura*. 1902. Guatemala: Tipografía Nacional, 1902. pp. 35-45.

³⁰ *Diario de Centro América*, 3144. Guatemala, 17 de mayo de 1892, *apud* Taracena *et al.*, *op. cit.*, p. 300.

vagancia), ni el que en 1948, con la emisión del *Código de trabajo*, se prohibiese legalmente el trabajo forzado, puesto que la contrarrevolución de 1954, apoyada por los cafetaleros, dejó sin efecto sus disposiciones en el agro. De esa forma, Guatemala tiene la desgracia de haber vivido uno de los sistemas de trabajo forzado más longevos de América Latina, que por el hecho de conllevar una movilidad laboral forzada, necesariamente también implicó la movilidad como forma de resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

Castellanos Cambranes, Julio C.

- 1985 *Café y campesinos: los orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala*. Guatemala: Editorial Universitaria, UASC.

Cazali Dávila, Augusto

- 1973 *El desarrollo del cultivo del café y su influencia en el régimen de trabajo agrícola*. I Congreso Centroamericano de Historia Demográfica, Económica y Social. San José: CEDAL.

Gallini, Stefania

- 2002 *La rivoluzione del caffè in un agrosistema Maya, Guatemala: 1830-1902: una storia ambientale*. Tesis doctoral, Università degli Studi di Genova.

García de León, Antonio

- 1985 *Resistencia y Utopía*. México: Ediciones Era. 2 tomos.

González, Matilde

- 2002 *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio quiché, 1880-1990*. Tesis de licenciatura, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Leyes emitidas por el Gobierno Democrático de la República de Guatemala, desde el 3 de junio de 1871, hasta el 30 de junio de 1881

- 1883 Guatemala: Tipografía El Progreso.

Mc Creery, David

- 1994 *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press.

Martínez Velasco, Germán

- 1994 *Plantaciones, trabajo guatemalteco y política migratoria en la frontera Sur de México*. Tuxtla: Gobierno del Estado de Chiapas/ Instituto Chiapaneco de Cultura (Serie Nuestros Pueblos).

Memoria de la Dirección General de Agricultura, 1902.

1902 Guatemala: Tipografía Nacional.

Memorias del Gobierno de la República de Guatemala, 1895

1896 Guatemala: Tipografía Nacional.

Palma Murga, Gustavo, Arturo Taracena Arriola y Eduardo Baumeister

2004 *Cambios en la tenencia de la tierra. Tendencias históricas.* Guatemala: PNUD.

Piel, Jean

1995 *El Departamento del Quiché bajo la dictadura liberal (1880-1920).* Guatemala: FLACSO-DRSCT.

Seargeant, Helen H.

2000 *San Antonio Nexapa.* México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Colección Ceiba, 11).

Skinner-Klee, Jorge

1954 *Legislación indigenista de Guatemala.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

Smith, Carol Ann (ed.)

1990 *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988.* Austin: University of Texas Press.

Taracena Arriola, Arturo

1997 *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1871.* Guatemala: CIRMA.

Taracena Arriola, Arturo *et al.*

2002 *Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1945.* Vol. I. Guatemala: CIRMA.

Torras Conangla, Rosa

2004 *Conformación de un municipio marginal guatemalteco: tierra, trabajo y poder en Colotenango (1825-1947).* Tesis de maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, San José.

MOVIMIENTOS POBLACIONALES EN LA HUASTECA MAYA

Ana Bella Pérez Castro
UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas

Los movimientos poblacionales son parte de la historia de la Huasteca maya. Desplazamientos motivados en épocas diferentes y por causas diversas que me llevan a nombrarlos de distinta manera. Me explico. Al señalar que hace unos 3 500 años, por razones todavía desconocidas, un grupo de hablantes del idioma maya, se escindió del tronco macromayanense emprendiendo un largo viaje hacia la costa del Golfo con rumbo al norte de lo que ahora es México, nos encontramos con un tipo de movimiento que presenta características diferentes al caso del desplazamiento obligado realizado en el siglo XVI y al de las migraciones actuales. Mientras que en primer caso es posible considerar que el movimiento poblacional fue realizado por todo un pueblo que dejó sus tierras, por motivos que ignoramos, en el segundo nos enfrentamos al desarraigo y reacomodo de pueblos como acciones que respondieron a la acción violenta emprendida por una sociedad que conquista a otra. En el tercer acontecimiento, hablamos de la decisión “voluntaria” individual o de pequeños grupos que salen de sus comunidades para buscar un ingreso que les permita enfrentar las condiciones de pobreza de sus lugares de origen, ingreso que les posibilite lograr la reproducción de su fuerza de trabajo y la de su familia. Por ello, el interés de este trabajo es presentar estos tres tipos de movimientos poblacionales ocurridos en la Huasteca maya, intentando dar cuenta de sus particularidades y, en los casos en que es posible, presentar las respuestas sociales y culturales que se generaron.

LA DIÁSPORA¹ MAYA

¿Qué llevó a todo un grupo de población maya a desplazarse a nuevas tierras, a territorios lejanos? Es una pregunta a la que se pudieran dar distintas respuestas, pero la escasez de datos desaconseja ofrecerlas. Lo que si puedo aventurarme a considerar es que pudo tratarse de una diáspora, término que aplico siguiendo la forma en que lo utiliza Stefano Varese, “... en su sentido literal de dispersión geográfica del pueblo y, por lo tanto, como concepto que define a pueblos que residen lejos de sus territorios ancestrales” (2003: 3). Y si bien tampoco es posible saber a ciencia cierta cómo llegaron a establecerse en el norte de lo que hoy es el estado de Veracruz y al sur del de Tamaulipas, en Hidalgo y San Luis Potosí, a través de la lingüística autores como Mauricio Swadesh, Norman McQuown y Leonardo Manrique Castañeda, sin ponerse de acuerdo, plantearon probables fechas de su arribo a tales lugares.²

Lo que también es posible suponer es que fue un andar que se prolongó por varias generaciones y que aquellos caminantes tuvieron que cruzar selvas, sierras y llanuras, valles y montañas, ríos, lagunas y pantanos para llegar al territorio donde se asentaron. Al igual que ellos, los nahuas, otomíes,³ tepehuas, totonacos y pames procedentes de lugares distintos, con historias disímiles, de diferente filiación lingüística y cultural, también ocuparon estas tierras.

Unos y otros se apropiaron de este espacio como la materia prima sobre la cual manipularon líneas que les llevaron al trazo de las fronteras del área huasteca. Allí florecieron las identidades, se acentuaron las diferencias en un

¹ Del griego: $\delta\iota\alpha\sigma\pi\omicron\rho\alpha$ [diasporá], ‘dispersión’.

² Mauricio Swadesh consideró que el idioma huasteco se pudo separar del tronco mayense hace unos 32 siglos, y que los hablantes de esta lengua posiblemente arribaron al norte de la costa del Golfo alrededor del primer milenio a. C. Por su parte, Leonardo Manrique Castañeda planteó una separación en dirección contraria y en fechas anteriores a las que sugirió Swadesh. En tanto, para Norman McQuown la separación de este idioma del protomaya pudo ocurrir hacia mediados del segundo milenio a.C.; más tarde, sus hablantes habrían emigrado rumbo al norte. De acuerdo con este autor, el huasteco se escindió del tronco lingüístico macromayense en el área de los Cuchumatanes, en la actual frontera actual entre Guatemala y México. Sobre estos autores y el tema, remito al artículo de Lorenzo Ochoa incluido en este volumen.

³ Todo parece indicar que la presencia nahua probablemente llegó con las invasiones toltecas hasta Teayo y se expandieron con las conquistas mexicanas; en cambio, el arribo de los otomíes resulta más difícil de explicar desde el punto de vista temporal. Carrasco (1987) sugirió que los rasgos culturales de este grupo en el área son bastante antiguos, si bien se ignora aún su profundidad temporal.

proceso complejo de interacción y se forjaron las memorias. Por ello, el grupo mayense se autorreconoció como teenek,⁴ mientras que los otros les llamaron huastecos.⁵ En este sentido, la Huasteca se convirtió en lugar de inscripción de historias y tradiciones, tierra de deidades y de los antepasados, recinto sagrado, repertorio de geosímbolos, reserva ecológica, bioambiental, patrimonio valorado, referente de la identidad de los habitantes huastecos.

MOVILIZACIONES FORZADAS: LA DEPORTACIÓN Y LAS REUBICACIONES DE PUEBLOS

Siguiendo el curso de los acontecimientos sociales encontramos otro tipo de movimiento poblacional en la Huasteca: las movilizaciones forzadas. Bajo tal denominación podemos entender la acción que un grupo emprende contra la voluntad de otro a través de la deportación y las reubicaciones de pueblos.

En efecto, la llegada de los españoles fue el inicio de una nueva etapa en la vida de los pueblos indios de la Huasteca, una fase marcada por la codicia y la crueldad. Período que se inicia cuando Hernán Cortés, junto con “40 mil acolhuas y algunos mexicanos”, xochimilcas y talxcaltecas, lograron conquistar el “reino de Pánuco” y fundaron Santiestéban del Puerto, llamada más tarde Villa de Pánuco, a finales de 1522 (Pérez Zevallos, 2001: 23). La nueva provincia contaba con gran población, 152 056 tributarios de acuerdo con lo señalado por Cook y Borah,⁶ que fue disminuyendo drásticamente debido a las guerras establecidas entre huastecos y españoles. Más tarde, el desdoblamiento se agravó cuando, bajo el gobierno de Hernán Cortés (1522-1526), los vecinos de la Villa de Pánuco y otros españoles, como el teniente de la villa, Alonso de

⁴ El nombre es asociado en algunos casos a una antigua deidad o antepasado fundador, “teenek Bichou”, cuyo nombre desviaron los misioneros agustinos. El término tiene varios sentidos de acuerdo a lo que refieren los propios teenek. De tal forma, uno de ellos es: “teenek quiere decir: los que viven en el campo con su idioma y sangre y comparten la idea”. En otros casos, se indica que el vocablo es una contracción de Te’ Inik (Te’, “aquí”, e Inik, “hombre”), que significa “los hombres de aquí”. Lo cierto en todo caso es que los huastecos se autodesignan teenek, gentilicio de donde derivan teenek cauintalab, palabra o lengua huasteca, y teenek bitsom, pueblo huasteco. Este vocablo se utiliza en contraposición a ejek, que significa “negro o mestizo”, a *thac tzam*, “culebras blancas” o nahuas, y a *unub* “piojos” u otomíes.

⁵ En su propia lengua, que pertenece al tronco mayense.

⁶ Cook y Borah, 2007. Cifra que, de acuerdo con José Manuel Pérez Zevallos, debe tomarse con reserva, ya que los padrones y registros de tributos no incluyeron a toda la población existente (*op. cit.*: 23).

Mendoza, sacaron a muchos esclavos hacia las Antillas y otras partes para cambiarlos por caballos, yeguas y otros ganados. No obstante, como señala Pérez Zevallos, "... el tráfico de esclavos indios, años más tarde, adquirió características alarmantes con Nuño de Guzmán. Este nuevo personaje en el escenario huasteco fue nombrado gobernador de la provincia de Pánuco por el rey, en un claro intento de limitar el creciente poder de Hernán Cortés" (*op. cit.*: 27).

Nuño de Guzmán llegó a Pánuco el 24 de mayo de 1526 y al no encontrar oro, ni plata, ganado o granjerías, decidió organizar el trueque de indígenas de la Huasteca por ganado de las Antillas. Acción, que a su modo de ver, beneficiaba a los indios al evitar que fuesen vendidos a los chichimecas de la otra parte del río y porque en las islas, alejados de sus costumbres, se volverían buenos cristianos. Aún más, argumentaba que si Hernán Cortés había "herrado e sacado más de cuatro mil [indios] para México, con un precio de tan sólo un peso de tepuzque por indio, él había aumentado su precio en "cuatro pesos de minas y que éstos no diesen a trueco de ropa ni vino ni otra cosa alguna a mercaderes sino a trueco de ganados y que no diesen más por un caballo o yegua de quince esclavos con saca, siendo entre ellos costumbre de dar ciento y más por un caballo".⁷

El flamante gobernador emprendió su propio negocio de venta y con gran crueldad se dedicó a organizar verdaderas cazas de indios, que luego vendía en las Antillas a cambio de bastimentos y ganado. De tal magnitud fue la acción emprendida, que fray Juan de Zumárraga señaló en una carta lo destruida y asolada que estaba la gobernación del Pánuco "... a causa de haber sacado della nueve o diez mil almas herradas por esclavos, y enviádoslos a las islas, y de verdad, aún yo creo ser más, porque han salido de allí veinte e un navíos y más cargados".⁸ El religioso calculaba en más de 15 mil indios los que fueron sacados de su territorio, mientras que Jerónimo López consideró que se habían cargado más de 20 navíos, haciéndose gran fortuna a costa del desdoblamiento de la provincia,⁹ que se vio acrecentado por que muchos de sus habitantes huían hacia los montes para evitar el destierro y los hombres que quedaban evitaban "participación con su mujer por no hacer generación que a sus ojos hagan esclavos y se los lleven fuera de su naturaleza...".¹⁰

⁷ "Memoria de los servicios", *Epistolario*, XVI, 171, citado en Pérez Zevallos, *op. cit.*: 28.

⁸ Zavala, "Nuño de Guzmán", 413, CDIA, XIII, 144-147.

⁹ En una carta enviada a la Corona entre 150 y 1531 (Pérez Zevallos, *op. cit.*: 30)

¹⁰ Carta dirigida al rey de España por el obispo de México, fray Juan de Zumárraga, el 27 de agosto de 1529, citada en Meade, 1962, I: 210. Esta actitud le condujo a uno de los tradicionales

El siglo transcurría y pese a los reclamos de Zumárraga para terminar con la esclavitud indígena en Pánuco, ésta no acabaría prácticamente sino hasta el siglo xvii pues todavía en 1590 el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique, advirtió que Luis de Carvajal y de la Cueva aprovechó estar al frente del gobierno del “Nuevo León” para capturar indígenas “como quien iba a caza de liebres”, sacando, cada vez que hacía una incursión, unos 800 ó 1000 indios que se vendían en México o en los asientos de las minas.

La penuria de los pueblos sólo iniciaba. En efecto, la administración colonial reorganizó las bases sociales prehispánicas instrumentando un proceso de fragmentación de los pueblos, con la incorporación de nuevas instituciones, como el sistema de encomiendas y tributos. El territorio fue reestructurado dándose un nuevo movimiento poblacional obligado: la congregación de pueblos. Traslación que sin duda provocó grandes penas a los indios porque fueron forzados a dejar sus tierras, sus muertos, sus lugares sagrados, tal como le sucedió a Talcoso y Tamante¹¹ que con otro cinco pueblos fueron congregados en la Villa de Pánuco. Teacastla, Tamapache, Tantima y Tantumul que pasaron a ser parte de Tantoyuca. Al pueblo de Asiseca se le unieron Tasetuco y Santiago; a Tempual, Tanjoso, Tansanche, Tamemas, Tamumicu y Tanyastaconas. Por su parte, Tantahon y Tamintea se congregaron con Tancuiche.

Los pueblos se movían acorde el interés de los conquistadores y de la misma manera se les despojaba de sus tierras en favor de los conventos agustinos, de las autoridades civiles y de los españoles que necesitaban de ellas para la introducción de la ganadería y nuevos cultivos, como la caña de azúcar, los cítricos y el plátano, además de la agricultura tradicional de maíz, chile, frijol, calabaza y algodón.

Fue tiempo también en el que se realizó una repartición *de facto* entre los indígenas y los colonos españoles en cuanto a la ocupación del territorio y a su explotación. Los primeros siguieron en los lomeríos y en la sierra cultivando maíz, frijol, chile y calabaza, y en algunos casos caña de azúcar. Los segundos

enfrentamientos que mantuvo con el obispo Zumárraga en particular y con los franciscanos en general. Durante el gobierno de la Segunda Audiencia de México, se recomendó a su presidente, Sebastián Ramírez de Fuenleal, que empadronase a los indios e impidiese se hicieran nuevos esclavos en aquellas latitudes.

¹¹ Información obtenida de *Las Relaciones Geográficas de México*, realizadas por Pedro de Valencia entre la primera y segunda décadas del siglo xviii. En ellas, de los siete señalados, sólo se menciona el nombre de estos dos pueblos.

habitaban en las planicies arrebatadas a los indígenas, donde criaban su ganado a las orillas de los ríos.

LA EMIGRACIÓN Y SU FISONOMÍA

¿Por qué iniciar este apartado hablando de la fisonomía de la emigración? y ¿Por qué utilizar este concepto para dar cuenta de otras etapas en la vida social, económica y política de la Huasteca maya?

Empiezo por la segunda pregunta. Considero que a partir del siglo XIX los desplazamientos de la población teenek responden a la pobreza que se vive en el campo. Los hombres, en forma individual o en pequeños grupos, deciden salir de sus comunidades en busca de un salario que les permita sostener a sus familias y lograr con ello la reproducción social. Abandonan temporalmente la comunidad y cambian de ámbito sociocultural para después regresar. Y es en este sentido que al incluir las variables de “tiempo” y “distancia”, aunadas al criterio de “decisión de uno o varios hombres”, puedo plantear que nos encontramos con el fenómeno de la migración.

La fisonomía de las migraciones cobra sentido al plasmarlas en un mapa (fig. 1). Las líneas que salen de la Huasteca hacia otros estados de la República Mexicana y aún a los Estados Unidos son las huellas de miles de pies que a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI se desplazan a otras regiones, cruzan las fronteras estatales e incluso las nacionales para emplearse en diversos tipos de trabajos. Las huellas siguen distintos derroteros, por lo que cabe preguntarse ¿A quiénes pertenecen unas y otras huellas? y ¿Por qué son diferentes los lugares de destino? Son preguntas cuyas respuestas iré dando al esbozar los diferentes procesos sociales ocurridos en la Huasteca al finalizar el siglo XIX e iniciar el XXI.

MIGRACIONES EN EL MÉXICO MODERNO

La necesidad de construir una nación independiente y la instauración de un Estado moderno conllevaría la realización de profundas transformaciones entre 1850 y 1870, enfiladas a destruir el control eclesiástico y la propiedad comunal indígena.¹² Benito Juárez, fomentando el desarrollo de los ferrocarriles y la

¹² La República liberal no ayudó a los indios, no los consideró como protagonistas de la nación mexicana; incluso los perjudicó al despreciar sus formas ancestrales de producción, propiedad,

fusión entre Estado y clase dominante, sería la clave para realizar una intensa obra económica y legislativa que permitiera la transformación del país para lograr construir el México moderno.



FIGURA 1. Fisonomía de las migraciones en la Huasteca.

Composición: Ana Bella Pérez Castro

Dibujó: César Fernández, IIA-UNAM

En este sentido, en su último año como gobernante y a un paso de reelegirse,¹³ Juárez impulsó el desarrollo capitalista en México al expropiar a los productores de sus medios de producción para brindar recursos y mano de

organización y cultura. Los indios llegaron a ser enemigos y víctimas de la modernidad liberal y fueron despojados hasta de los mínimos derechos que la administración novohispana había condescendido en reconocerles.

¹³ En efecto, en 1871 Juárez entabla una lucha electoral para reelegirse. Muere el 18 de julio de 1872 y Sebastián Lerdo de Tejada, presidente de la Suprema Corte de Justicia le sucede como presidente interino. De 1872 a 1876 ocupa la presidencia y propicia una decidida intervención del Estado en la economía.

obra a las naciones europeas. Con esta acción surgen y se bifurcan las brechas de la proletarización, cobra auge el asalaramiento y nos encontramos con la presencia de hombres libres poseedores sólo de su fuerza de trabajo. Proceso que puede entenderse si por otra parte consideramos que a nivel mundial se inicia la etapa de las grandes exportaciones de capital que llevan a que los países centrales se disputen los mercados, las fuentes de materias primas y los lugares más adecuados para la inversión. México, en este sentido, fue una buena opción. Sus gobernantes, Juárez y Lerdo,¹⁴ y más tarde Porfirio Díaz, buscaron la apertura a la inversión extranjera.

De tal manera, es posible considerar que el siglo XIX en la Huasteca es un tiempo marcado por el poderío de las grandes haciendas productoras de ganado y granos, basadas en la explotación de la mano de obra indígena. Y si bien todo a hecho suponer a los historiadores que tal función era realizada por la mano de obra indígena despojada de su tierra, no es insensato pensar que parte de tal fuerza de trabajo procedía de comunidades vecinas que se desplazaban a las haciendas a vender mano de obra por períodos cortos o largos de tiempo, tal como sucedía en otros lugares. Asimismo conviene señalar la importancia que seguía teniendo la explotación mineral y el papel que jugó en lo que se refiere a la contratación de mano de obra indígena asalariada, y lo es si recordamos que en una de las escenas descritas en la obra de Bruno Traven *La Rosa Blanca* se hace referencia al peso con 75 centavos que le pagan al indígena en las minas de plata.¹⁵

La modernización del país, sin lugar a dudas, provocaría el desplazamiento de gente del campo y de los que no tienen tierra en busca de mejorar sus condiciones de vida. Tal movimiento fue más fácil de realizar si consideramos que es precisamente a finales de tal milenio cuando se pretende desarrollar las vías de comunicación, se da el auge de nuevos tipos de explotación económica y aumentan las condiciones de pobreza en las comunidades al despojarlas de sus tierras. Factores que aunados dan pie a otro tipo de movimiento migra-

¹⁴ Tal vez fue Lerdo el más importante personaje en esta actividad, ya que su cercanía a Juárez y el ser ministro de Relaciones y Gobernación, diputado y presidente de la Suprema Corte le acercaban a los países europeos. Al contrario de Juárez y Díaz, Lerdo fue profundamente antinorteamericano. Por ello, ante la posibilidad de construir una vía ferrocarrilera que uniera México con los Estados Unidos, respondió con su famoso apotegma “Entre la fuerza y la debilidad, el desierto”.

¹⁵ Queda la duda respecto a qué minas se refiere, si a las de Zacatecas o a las de Hidalgo.

torio dirigido a los lugares donde se realizan las obras de construcción de las vías del ferrocarril, la innovación tecnológica más importante de la época, como bien apunta Joan Coatsworth (1976:87). La mano de obra indígena, sin calificación alguna pero diestra en el manejo del machete, se vuelve necesaria para realizar faenas de limpia y roza de campos, transportar materiales, abrir brechas y tender las líneas de acero por donde pasaría el ferrocarril. Así, tal mano de obra trabajó en la línea que unía el estado de Hidalgo con la ciudad de México cruzando áreas productoras de pulque y los distritos mineros de Pachuca y Real del Monte (Riguzzi, 1999: 47), y en la del Golfo que unía Tampico con Aguascalientes (Grunstein, 1999: 79). Fuerza de trabajo retribuida con salarios miserables.

Cuentan los más viejos, como Pedro, que los traían enganchados,¹⁶ otros dicen que los teenek y nahuas salieron de sus comunidades en busca de un salario por su “voluntad”.¹⁷

Pero lo que se iniciaba en el siglo XIX cobraría fuerza al entrar el nuevo milenio. En efecto, en los albores del siglo XX, se descubre en la Huasteca la existencia de subsuelos petrolíferos con un alto valor. La prospección y la explotación a gran escala del petróleo surgieron bajo disposiciones de Porfirio Díaz aprobando la Ley del Petróleo (1901) que otorgaba a los inversionistas extranjeros y a las compañías petroleras como la “Huasteca Petroleum Co.”, a la “Mexican Petroleum Co.” y a la compañía “El Águila”, excesivas concesiones, amplias franquicias y ventajosas condiciones fiscales. Con tales prerrogativas la industria petrolera inicia sus actividades en 1904 con el brote del pozo del cerro de La Pez,¹⁸ cerca de Ébano, en el estado de San Luis Potosí. Perforación que dio 1 500 barriles diarios, sosteniéndose durante cinco años. Poco más tarde se instalan una refinería en Ébano y otra en Mata Redonda, con terminal marítima en el río Pánuco frente a Tampico. El trabajo abundaba y de toda la región y aun de otros estados empezaron a llegar trabajadores indígenas y mestizos. Los teenek no fueron la excepción.

El olor a petróleo de la Huasteca pronto atrajo también la atención de otras empresas extranjeras respaldadas por poderosos magnates como la

¹⁶ Pedro Patrocinio me contó que su abuelo relataba que los enganchadores llegaban ofreciéndoles dinero para ir a las obras y la gente salía de Tancoco y Naranjos para irse a trabajar en el tendido de rieles (plática del 18 de febrero de 2008 en Naranjos, Ver).

¹⁷ Juanita López, entrevista del 18 de febrero de 2008 en Naranjos, Ver.

¹⁸ Pertenece a Doheny, el dueño de la “Mexican Petroleum Co”.

Standart Oil Co. de John David Rockefeller, la Royal Dutch Shell formada en 1907 por la unión de la Royal Dutch Petroleum Co.¹⁹ y la Shell Transport and Trading.²⁰

Por demás es conocida la gran explotación que giró alrededor del crudo; tal se hizo con el subsuelo y con mayor crueldad con la mano de obra. De los hechos que giraron alrededor de esta historia, Bruno Traven, en *La Rosa Blanca*, recrea en forma literaria algunas escenas suscitadas por el rumbo de Tuxpan, territorio teenek. Nos habla de la astucia y artimañas de que se valió la Oil Co. Inc. LTD. S.A para expropiar las tierras donde había crudo y en sus escritos nos va dejando ver la forma como el paisaje cubierto de selvas y campos agrícolas se va pintado con la gama de tonalidades negras del crudo. De su texto parecieran escapar también los sonidos que describe:

... [y donde] tiempo atrás había reinado una quietud celestial, se escuchaban ahora gritos, órdenes de mando, chocar de metales y silbidos de vapor...

Largas filas de indios sudorosos, transportando sobre los hombros tubos de metal, eran espoleados por capataces, y parecían esclavos sujetos unos a otros por aquellos tubos (Traven, 1969: 746)

Leyendo la obra no puede uno dejar de lado la imagen de don Jacinto, el dueño de la hacienda Rosa Blanca, codiciada por la compañía petrolera, y menos aún ignorar las palabras que cruzó con uno de sus descendientes, al que encontró marchando entre la fila de esclavos:

“¿Qué te parece esto, mi hijito?” –pregunta don Jacinto– y el descendiente contestaba: “Muy bien, padre. Gracias. Me pagan dos cincuenta, en las minas de plata sólo me daban uno setenta y cinco. Pero verá usted, padre; tengo ocho hijos, y me resulta muy difícil sostenerlos. El maíz está a veintidós centavos kilo, y hay que tirar más de la mitad porque el grano está agorgojado. Ahora, padrecito, perdóneme, no puedo detenerme a hablar con usted; el capataz me está mirando y si pierdo unos segundos más me despedirá, y no debo olvidar a mis ocho hijos”... (Traven, *ibidem*)

El enganche volvió a ser un recurso que la Oil Co. Inc. Ltd. S.A. utilizó para hacerse de trabajadores indígenas que, entre otros lugares, llegaron de Tancoco

¹⁹ Propiedad de la casa reinante de Holanda.

²⁰ De capital inglés, ligada a la Corona británica.

y Tamalín, Veracruz. A través del mismo se reclutó a los jefes de familia y a sus jóvenes hijos para trabajar en la explotación petrolera a cambio de unos pesos que, como adelanto, les daba el enganchador.

Como en ese entonces, en lo que hoy es considerado un mundo globalizado, el trabajo asalariado sigue siendo un recurso para poder alimentar a los hijos. Por ello, los movimientos de población que siguen a esta historia gravitan alrededor de la demanda laboral, logrando a través de redes diversas insertarse en los mundos del trabajo asalariado. La edad, el género, la condición social, nivel educativo y la experiencia laboral se vuelven factores que determinan, tanto el lugar al que habrán de emigrar como su temporalidad.

Por ello, cuando volvemos nuevamente la vista al mapa de las migraciones laborales podemos considerar que a los anteriores desplazamientos le siguieron cuatro tipos de emigraciones laborales: los que se salieron del ámbito rural para irse a los campos agrícolas. A las ciudades emigraron los que buscaban un trabajo mejor remunerado. Unos más dejan el campo agrícola para acudir a la industria y emplearse en los nuevos campos petroleros y en las maquiladoras de la frontera. Los movimientos más recientes se antojan paradójicos, en tanto salen del campo para emplearse en el campo, sólo que ahora en un contexto internacional: los Estados Unidos.

MIGRACIONES LABORALES A LOS CAMPOS AGRÍCOLAS

Las migraciones laborales a los campos agrícolas de otros estados de la República Mexicana se inician como consecuencia de la pobreza imperante en el campo o por la falta de tierras. El desplazamiento se facilitó gracias a la construcción de caminos, lo que permitió los flujos migratorios laborales,²¹ la ruptura del aislamiento regional y la introducción de influencias exteriores. En efecto, las vías de comunicación se inician en 1935 con la ruta México-Ciudad Valles-Nuevo Laredo, en los años cincuentas. A iniciativa de y por interés de Petróleos Mexicanos (PEMEX), se construye el tramo de carretera de Cerro Azul a Tantoyuca, abriendo también una brecha hacia Chicontepepec, Ixcatepec y Chontla. Después se abrió la ruta México-Tuxpan-Tampico y en los años setenta se construye la vía corta México-Pánuco-Tampico, pasando por Atotonilco y Huejutla.

²¹ Romer, en prensa.

Los caminos fueron comunicando municipios y estados, facilitando el desplazamiento de campesinos teenek a los lugares donde se solicitaba mano de obra para el corte de tomate y chile. De esta forma se impulsaron las contrataciones en San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo. Pedro, habitante de Tanquián de Escobedo, cuenta que se promocionaban las contrataciones por medio de las radiodifusoras locales, como “La voz de las Huastecas” ubicada en Tancanhuitz, S.L.P. anunciando el lugar donde se les citaba como era el centro de Huejutla, Tantoyuca o Tamazunchale. Recuerda que se mandaban camiones por la gente para ir a trabajar a los campos agrícolas de esos estados y también al de Sinaloa.²² “Pagaban \$60.00 por jornada, relata Manuel Pérez,²³ mientras que acá donde vivimos [se refiere a Tampacan] apenas si nos pagaban a \$20.00”. Les depositaban enganche de 500 o 600 pesos, por temporadas de tres meses y solicitaban cerca de 400 gentes mayores para trabajar.

Los indígenas campesinos más pobres y los sin tierra, los que andaban descalzos o calzaban huaraches acudieron al llamado, al igual que en los años noventa lo hicieron los teenek que habitan en los municipios de la Sierra de Otontepec para ir a la cosecha de cebolla y algodón en Tamaulipas, y en la actualidad lo hacen otros huastecos que van a la cosecha de melón en Guerrero. Acuden porque no tienen dinero y porque no tienen que gastar en transporte, hospedaje, ni comida.

Salían y salen de sus comunidades formando cuadrillas, pero acuden también en familia pues los “enganchadores” contratan mano de obra por grupos y para períodos cortos de tiempo. Estos esclavistas modernos,

... enganchadores o contratistas, [que] se arreglan económicamente con los rancheros [propietarios de los campos de jitomate y algodón] y son ellos quienes se encargan de conseguir a los jornaleros en las regiones más pobres del país. Al momento de la contratación, entregan al campesino 500 pesos como enganche y les ofrecen que al final del contrato recibirán otra cantidad de acuerdo al número de días que trabajaron (Velasco 2006: s/p).

Ahí tiene lugar otra expresión de explotación y engaño por parte del enganchador. Desde el principio les resta a los jornaleros un porcentaje promedio de 50% de su jornal. Ya les descontará luego otros porcentajes por cobro de

²² Entrevista realizada en enero de 2004 en Tanquián de Escobedo, San Luis Potosí.

²³ Entrevista realizada en febrero de 2004 en Aquismón, San Luis Potosí.

alimentación, hospedaje y transporte, entre otros conceptos. Durante su estancia de varias semanas en el rancho, los trabajadores son obligados a comprar en tiendas de raya. Al final de su contrato de varios meses, los que viajaron cientos de kilómetros, reciben a cambio sumas inferiores a tres mil pesos.

Dentro de los ranchos, las vejaciones que sufren los trabajadores agrícolas llegan al nivel de esclavitud. Son frecuentes las muertes por inhalación de plaguicidas, ya que no se les proporciona equipo de protección para las fumigaciones o no se les instruye para usarlo de manera adecuada. Asfixia por el hacinamiento en las habitaciones en que duermen, enfermedades ocasionadas por las sustancias tóxicas que manejan, heridas que no son atendidas oportunamente, pues no existe servicio médico (Velasco, *ibidem*).

Estas migraciones laborales se caracterizan por ser temporales. Los contratados terminan el contrato y regresan a sus poblados para la siembra o para la cosecha, para prestar sus faenas y para las fiestas de su comunidad. De esta manera podemos considerar que pueblos como Aquismón, Tamuin y San Vicente Tancuayalab, en el estado de San Luis Potosí, o Chontla, Tempoal y Tancoco, en el de Veracruz, entre otros, son espacios expulsivos ocasionales de este tipo de mano de obra.

MIGRACIONES A LAS CIUDADES

Iniciaban los años setenta cuando los movimientos de población de la Huasteca maya empezaron a tomar diversos derroteros. Uno de ellos sería llevado a cabo por jóvenes, hombres y mujeres, que decidieron probar fortuna fuera de sus ámbitos locales.

La ciudad de México pronto llamó la atención convirtiéndose en espacio privilegiado para emigrar. Tal fue el atractivo que hace una veintena de años, Estela, nacida en Tancoco, Veracruz, no dudó en salir de su pueblo para irse a vivir a la capital. Se fue cuando tenía 16 años para emplearse como sirvienta porque unas amigas la recomendaron y se quedó a vivir en Chalco, donde nacieron sus tres hijos. Estela me dice que dos de ellos están en un internado en Cuernavaca donde hay gente que los beca y se encarga de ellos. Sus dos hijos, uno de 16 y otro más pequeño han tendido suerte con sus padrinos.²⁴

²⁴ Entrevista realizada el 10 de diciembre de 2007 en la basílica de Guadalupe.

Originario del mismo pueblo, Juan vive en Santa Martha Acatitla. Emigró a la ciudad desde hace como 25 años, aquí se casó y nacieron sus hijos. Su primer trabajo fue de albañil, más tarde se empleó en el comercio. Después de él llegó su hermana Rosa para trabajar en el servicio doméstico. Aquí conoció a Felipe, se casó y tuvieron dos niños.

La importancia de las redes sociales, el apoyo de familiares y el considerar que en la ciudad siempre se encuentra trabajo fue motivo para mayores desplazamientos, de tal forma que ya para 1995-97 el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática registró 1 157 huastecos (teenek) que habitaban en la ciudad.

Guadalajara también fue, para esos años, lugar de recepción teenek. Ahí acudían los jóvenes de Ciudad Valles, se iban cuando tenía vacaciones y se quedaban en esa ciudad para trabajar, ganar dinero y estudiar.

Buscar nuevos rumbos se fue convirtiendo en aspiración sobre todo de jóvenes que, con su equipaje en mano y sus certificados de primaria, secundaria o carrera técnica, decidieron emigrar en forma definitiva a ciudades y cabeceras municipales de mayor importancia económica. Tal fue el caso de los jóvenes de Loma Larga, en el municipio de Tantoyuca. Su deseo por salir, sin embargo, no fue entendido por los pobladores de la rancharía. Dos relatos, contados por Anath Ariel, nos muestran la forma en que en el imaginario de los teenek tiene su explicación la desaparición de los jóvenes que terminan sus estudios.

Eduardo, del poblado de Aquismón... un joven brillante y además muy atractivo... no se había presentado en la escuela secundaria el día de la entrega de diplomas de graduación. Ese día su cuerpo se cubrió de pelos largos como el los de un tigre, y se fue a vivir al monte. Desde entonces, no quiere verse con nadie porque su carácter ha cambiado y sólo su madre lo visita todos los días a medianoche. Vive solo en una casita y sale únicamente de noche, volando. "Probablemente fue así como consiguió las láminas para el techo de su casa; además, su casa está llena de carne..." (Ariel, 2003: 379).

En el segundo relato, ella misma fue blanco de las sospechas por la desaparición de otro joven. Cuenta que un muchacho de la rancharía, del cual era madrina de graduación, desapareció poco tiempo después de la ceremonia.

Los rumores que circulaban en la región me responsabilizaban de su ausencia, porque seguramente yo había llevado a mi ahijado a Tancanhuitz, donde su destino

permanecía incierto. Afortunadamente el muchacho apareció varios meses después. Se había ido a trabajar a Ébano (*op. cit.*: 380)

De acuerdo con la autora, el hecho de terminar la escuela secundaria es bastante raro en este medio y deja ver un gran deseo en aquellos que terminan sus estudios por distinguirse del resto de los habitantes de la ranchería. Los muchachos graduados no regresan a trabajar en las milpas y escogen desde un principio un modo de vida diferente y exterior a la comunidad. Cuando deciden salir lo hacen generalmente a las ciudades cercanas como Tantoyuca,²⁵ Poza Rica, Tampico, San Luis Potosí o Pachuca. Pero también hay algunos que, al contar con parientes, deciden irse la ciudad de México o a la de Monterrey en busca de un mejor trabajo.

De Chontla, Tancoco y Tempoal salieron entre 1970 y 1995 jóvenes entre 15 y 20 años para emplearse en diversas actividades. Algunos llegaron a Tantoyuca para trabajar en el empleo doméstico y la construcción. Su presencia se fue haciendo más notable en esta ciudad, ya que en ese lapso de tiempo su población aumentó en un 57.3%, mientras que en Tancoco y Tempoal se registró un descenso en los índices demográficos.²⁶

Otros jóvenes decidieron traspasar los ámbitos regionales para explorar nuevas oportunidades, más allá de las fronteras territoriales de la Huasteca. Esta vez, las redes de parentesco, amistad y paisanaje constituyeron el capital social del que se valdrían para lograr conseguir vivienda y trabajo. Así, jóvenes indígenas emigraron a ciudades como Monterrey, lugar donde de acuerdo a Sèverine Durín,

Paseando por la ciudad es perceptible la presencia indígena. En el primer cuadro de la ciudad, la Alameda Mariano Escobedo es un famoso lugar de reunión de indígenas, cuyo color de piel, cabellos largos y hábito para reunirse en la plaza del pueblo los delata. Ahí se juntan jóvenes de la región Huasteca quienes trabajan en el empleo doméstico, la construcción y la jardinería (2006: 6-7).

Su presencia, de acuerdo a esta autora, es más notable cuando se les escucha. Hablan huasteco, la segunda lengua indígena más empleada en la

²⁵ Tantoyuca es de los municipios que registra un constante aumento de población, siendo también uno de los polos de atracción de la región.

²⁶ La diferencia en Tancoco fue de -49.7%, mientras que en Chontla se situó en -36%.

ciudad.²⁷ Durín, quien apunta haber encontrado 2 457 individuos, señala que mantienen un tipo de residencia dispersa en tanto viven en unidades domésticas diseminadas en el área metropolitana de Monterrey. Los barrios en los cuales residen suelen ser muticulturales, pues comparten espacios con indígenas huicholes, nahuas y mazahuas (*op. cit.*: 12). Por su parte, Adela Díaz Meléndez, basada en los datos de conteo de población y vivienda de 2005, señala que en Nuevo León había para esos años 3 553 hablantes de huasteco mayores de cinco años (2007: 46), destacando asimismo su inserción en mercados laborales específicos como el empleo doméstico y la construcción (*op. cit.*: 1). La presencia femenina, es para la autora, consecuencia de la idea de que “en Monterrey hay trabajo para mujeres” lo que provoca que las jóvenes nahuas y teenek dejen sus comunidades para insertarse en el empleo doméstico y experimentar la vida urbana. Parte de tal experiencia es reunirse los fines de semana en la Alameda, lugar de encuentro de inmigrantes de la Huasteca. Su presencia, de acuerdo con Díaz Meléndez, ha provocado actitudes racistas y no dejan de señalar que el otrora espacio de encuentro de familias y de distintas clases sociales regiomontanas, es hoy “la embajada de San Luis” o la “Nacalameda” (*op. cit.*: 2).

MIGRACIONES E INDUSTRIA

Al finalizar el siglo xx, otro tipo de trabajo atraería la mirada de peones, campesinos y jóvenes sin tierra: las obras de reconfiguración de la refinería “Francisco I. Madero”, localizada en Ciudad Madero, Tamaulipas. Tal proyecto permitiría aumentar el proceso del crudo denominado “Maya”, obtener una mayor producción de productos petrolíferos de mejor calidad y disminuir las importaciones de gasolinas automotrices. La obra comprendía la construcción de 10 nuevas plantas de proceso y la modernización de siete ya existentes, con sus respectivos servicios auxiliares. Dada la magnitud del proyecto, la empresa necesitó de todo tipo de mano de obra. El enganche, viejo sistema que funcionó para hacerse de trabajadores para las minas, para la naciente industria del petróleo y para llevarlos a los campos agrícolas se aprovechaba nuevamente

²⁷ La primera, de acuerdo a Durín es el náhuatl. Apunta también que los estados en los que nacieron la mayoría de los hablantes de lenguas indígenas son, en orden de importancia, San Luis Potosí, Veracruz e Hidalgo, sumando estos tres estados el 74.41% de la población total (*op. cit.*: 9).

para reclutar mano de obra indígena para los trabajos de reconfiguración. El enganche, sin embargo, se había modernizado. Conocedores de la habilidad de los teenek para abrir surcos y aprovechando viejas relaciones de amistad con los habitantes de Chinampa de Gorostiza, Chontla y Tempoal, los ingenieros de la paraestatal consiguieron que éstos convencieran a familiares y amigos para ir a realizar los trabajos de abrir brechas, canales y pozos. El empleo fue temporal y de corta duración porque al poco tiempo, y en la medida que el proyecto se sometió a concurso, mano de obra asiática llegó a desplazarlos.

En forma paralela a estas obras de reconfiguración en Ciudad Madero, la frontera norte del país se convierte en un espacio privilegiado para la instalación de maquiladoras,²⁸ cuyo surgimiento responde a la reestructuración del capital a escala global, fundada en la segmentación de los procesos productivos. De tal manera, los grandes capitales desterritorializan y desmiembran el proceso productivo para lograr mayores ganancias en países que, preocupados por incentivar las inversiones, no dudan en ofrecer a los capitalistas un espacio geográfico, sus recursos naturales, la exención de aranceles y mano de obra barata. Tal ha sido su proliferación en distintos puntos de la República Mexicana que tan sólo en Reynosa, asimismo en el estado de Tamaulipas, se encuentran 134 maquiladoras. Volveré sobre ello.

De acuerdo al *XI censo de población y vivienda*²⁹ para 1990 en la ciudad tamaulipeca de Matamoros había 1315 hablantes de lenguas indígenas, 188 de los cuales hablaban huasteco. Para el año 2000, el *XII censo de población y vivienda* reportaba que en el estado de Tamaulipas había 4 033 huastecos, y en el *Segundo conteo de población y vivienda* (2005) se consignan 20 221 indígenas³⁰ que habitaban principalmente en los municipios de Matamoros (3500), Nuevo Laredo (1840) Reynosa (4337), Tampico y Altamira. De este total, el 48% era población náhuatl y el 24% huasteco. La presencia de tal cantidad de indígenas en lugares fronterizos es explicable si consideramos la importancia que fue adquiriendo la industria de la maquila en la frontera norte,³¹ sobre

²⁸ La Industria Maquiladora surge en México en el año 1964, tras la suspensión del Programa Bracero, como parte del Programa Nacional Fronterizo, con el objetivo de resolver una necesidad concreta: dar empleo permanente a los trabajadores temporales (braceros) que cruzaban la frontera para trabajar en los campos agrícolas de E.U.

²⁹ INEGI, 1990.

³⁰ Equivalentes al 0.8% de la población total.

³¹ En efecto, tres cuartas partes de todos los empleados (77%); de todos los obreros (77%), y de todas las maquiladoras (74%) se localiza en los cinco estados fronterizos de México: Ta-

todo Reynosa, lugar al que se le conoce como “la China de la Frontera” por el hecho de que para el año 2006 había 134 maquiladoras³² dedicadas principalmente al ensamble de prendas de vestir, de productos confeccionados con textiles y otros materiales; al ensamble de muebles, accesorios, otros productos de madera y metal, y autopartes de automóviles.

En Reynosa, los asentamientos de los inmigrantes huastecos procedentes de Tancoco, Veracruz, se registran principalmente en la Colonia Juárez. Aquí vive Ana, una de las hijas de don Polo Juárez. Salió del pueblo buscando trabajo y lo encontró en una maquiladora de autopartes, pero también halló marido y con él tuvo dos niños. Le fue tan bien que ya no pensó en regresar, decidiendo establecer definitivamente y, desde luego, hacerse de su casa. Juanita, su hermana, también resolvió irse a trabajar al lugar donde labora Ana. Su decisión se debió al hecho de que su esposo emigró a los Estados Unidos, se buscó otra mujer y se olvidó de su hijo adolescente. Tal situación llevó a que Juanita dejara al hijo con sus abuelos en Tancoco para ir a buscar trabajo también en Reynosa. Su hermana Ana le consiguió trabajo, le brindó un techo y le dio todo su apoyo. Acción que deja ver que los emigrantes rara vez son individuos operando en un vacío social. Están inmersos en redes familiares, hogareñas y comunitarias que les facilitan el difícil camino que implica dejar atrás una parte de su historia.

El trabajo en las maquiladoras fue cobrando gran importancia y de acuerdo al *Diario de México*,³³ en 2007 se consolidó en Tamaulipas, gracias al apoyo de Eugenio Hernández Flores, gobernador del estado. Consecuencia de ese gran apoyo, la industria maquiladora de exportación genera en Tamaulipas más de 160 mil empleos en poco más de 300 factorías instaladas en diversos puntos.³⁴

maulipas, Coahuila, Chihuahua, Sonora y Baja California. La frontera norte sigue teniendo el papel central para la industria maquiladora con sus 2,090 maquiladoras y 943,554 empleados.

³² De acuerdo con la información proporcionada por el Comité Fronterizo de Obreros. Por los derechos humanos y laborales de los trabajadores de las maquiladoras. Cabe destacar que del total nacional de acuerdo a la cantidad de empleados que hay a nivel nacional, Tamaulipas tenía el 15% de trabajadores.

³³ <http://www.diariodemexico.com.mx/?module=>. En esta página se señala que buena parte de todos los empleados (77%); de todos los obreros (77%), y de todas las maquiladoras (74%) se localiza en los cinco estados fronterizos de México: Tamaulipas, Coahuila, Chihuahua, Sonora y Baja California. La frontera norte sigue teniendo el papel central para la industria maquiladora con sus 2,090 maquiladoras y 943,554 empleados.

³⁴ El titular de la Secretaría de Desarrollo Económico y del Empleo (SEDEEM), Alfredo González Fernández, señaló que, considerando el número de empleados y el de establecimientos

MIGRACIONES TRANSNACIONALES

A partir de los años noventa del siglo xx la migración hacia la Ciudad de México y otras ciudades fue perdiendo importancia. La mirada de los jóvenes empezó a dirigirse a la Unión Americana. Cruzar la frontera, sin embargo, implica riesgos y gastos. Para enfrentar los primeros se han valido de sus creencias; para hacer frente a los segundos, la unidad doméstica se reactiva para buscar la forma de apoyarlos. Se endeuda pidiendo dinero, renta las tierras e incluso las llega a vender para aportar el efectivo que exigen los coyotes para pasar a los emigrantes. Es importante destacar el papel que juegan las redes familiares, de amistad y paisanaje, mismas que les permiten no sólo solventar los gastos, sino asegurarles un lugar a donde llegar y su apoyo para conseguir trabajo. Tales redes funcionan también para reclutar mano de obra de sus comunidades para las empresas donde laboran.

Poco se sabe de cuántos teenek y desde cuándo cruzaron la frontera. Sin lugar a dudas son ilegales y por ello es imposible cuantificarlos. Pero lo que no se discute es que, como surgió en pláticas informales, varios de ellos intentan dejar atrás la imposibilidad de obtener tierras, las limitadas condiciones laborales y los menguados salarios mínimos, para soñar con ganar en los Estados Unidos hasta 9.50 dólares por hora. Los jóvenes que terminan la secundaria, el telebachillerato o la educación técnica tienen como aspiración de vida poder emigrar al país del norte.

De esta manera, la Huasteca maya sigue en movimiento; un movimiento que poco a poco va llevando a los teenek a traspasar sus fronteras culturales y territoriales para intentar llegar hasta Carolina del Norte y emplearse en los cultivos de tabaco, camote, pepino, árboles de navidad y otros varios de invernadero.³⁵ Los primeros trabajadores llegan en febrero, aunque el grueso

industriales, cada empresa ocupa en promedio 550 trabajadores, lo que la sitúa claramente por encima de la media nacional. De tal forma se ha intensificado la emigración a estos lugares, que las empresas camioneras Coordinados ABC y el ADO aprovechan la demanda y cada vez hay más salidas a Reynosa, Matamoros, Ciudad Acuña, Monterrey y Juárez, entre otros puntos fronterizos. Tal es la importancia que, por poner un ejemplo, en la población de Naranjos hay siete salidas diarias a Matamoros y Reynosa.

³⁵ Carolina ostenta el primer lugar nacional en cultivo de tabaco (con más de 83 mil has y una producción con valor de casi 800 millones de dólares en 1999). También ocupa el primer lugar nacional en producción de camote, el segundo en pepino y arbolitos de Navidad, y el cuarto en cultivos de invernadero.

lo hace entre abril y junio. Su estancia se prolonga hasta las últimas cosechas, a principios de noviembre, con excepción de un pequeño grupo que trabaja en los arbolitos de Navidad.

Emigran también a Houston, donde se emplean en la agricultura, los servicios y la construcción. Cruzar la frontera, sin embargo, no ha sido, ni es tarea fácil. La línea trazada arbitrariamente ha sido el límite establecido para delinear e inscribir diferencias. Donde se delimita la línea empieza el “otro” y no faltan las estructuras concretas e imaginarias que marcan una distancia, al menos simbólica, respecto a ese “otro”. No obstante las experiencias negativas que los emigrantes pueden contar en su intento por trabajar en los Estados Unidos, día con día son más los teenek que aspiran a cruzar la cerca metálica o los cauces de los ríos, en busca de trabajo. Las razones varían, pero vale la pena destacar el caso de los pescadores de Tuxpan, Veracruz.

Trabajadores del mar, descendientes de población huasteca y negra que ante las restricciones a la pesca amenazaron al Gobierno de México en el año 2003 con irse a los Estados Unidos en busca de trabajo. Las causas aludidas hicieron referencia a las condiciones climáticas que se avecinaban para los meses restantes, que no les permitirían capturar las especies de mayor demanda en el mercado. De esta forma, un periódico local registró: “El centenar de trabajadores manifestó su deseo de trabajar en EU porque el trabajo en ese país es bien remunerado, y consideraban que podía ser su nueva forma de ganar dinero para mantener a sus familias aunque debieran abandonarlas por tiempo indefinido” (Leyva, 2003).

¿CÓMO SE VIVE LA EMIGRACIÓN?

Cualquier movimiento poblacional afecta la vida de los habitantes de un lugar provocando desestructuraciones familiares y transformaciones socio-culturales, en tanto los que entran en contacto con otras sociedades se ven obligados a cambiar su modo de vida, tal como sucede con los emigrantes que abandonan definitivamente el traje tradicional o cambian de nombre bajo el argumento de que “suena muy indio, se burlan de uno” (Valle, 2003: 294). Expresiones que dejan ver la brutal discriminación racial de la que son víctimas en los lugares de trabajo, tanto en México, como en los Estados Unidos.

El encuentro de poblaciones diversas en los lugares donde se abren fuentes de trabajo conlleva a la unión matrimonial entre gente de diferente filiación

cultural, tal es el caso de Ana, que se casó en Reynosa con Antonio, originario de Papantla, por citar sólo un ejemplo. Se unieron así nada más, sin ninguna ceremonia ritual³⁶ que precediese al matrimonio, como las que todavía acostumbra algunos grupos teenek.³⁷ Como esta unión hay otras, que dan cuenta de la pérdida de las antiguas alianzas étnicas a través del matrimonio y, aún más, nos permiten visualizar la desaparición de las tendencias endogámicas³⁸ e incluso exogámicas existentes entre los grupos étnicos de la región estudiada,³⁹ para dar paso al matrimonio homogámico o isogámico; a la unión de parejas que ostentan la misma condición social: trabajadores asalariados. Uniones de las que pueden surgir otros parámetros socioculturales que darán origen a nuevas formas de reglamentar y considerar la parentela (Pérez Castro, 2007: 59).

Los efectos del desplazamiento son múltiples y contradictorios. Y si bien he intentado resaltar algunos de los cambios que se dan en los grupos étnicos, no es menos importante mencionar lo que pareciera ser su imperiosa necesidad de seguir siendo a través de explayar sus prácticas, creencias y tradiciones culturales. Así acontece en Santa Martha Acatitla y Chalco, en la ciudad de México, donde los teenek de Tancoco celebran año con año a la Virgen de Guadalupe, se organizan para ofrecer alimentos a los que acudan y ensayan la “Danza del maíz”, que aprendieron en su lugar de origen. Los del pueblo se reúnen con ellos. Al son del violín practican los pasos aprendidos y el día 11 acuden en peregrinación al Tepeyac para ofrendar a la Guadalupana sus rezos y su danza (Fig. 2).

Le bailan la “Danza del maíz” porque, como me dijo don Polo,⁴⁰ gran violinista y guardián de las tradiciones, “de eso están hechos”. Bailan con trajes que representan al cereal (Fig. 3).

. . . el pantalón comercial en color verde que debe usar el danzante representa a la mata del maíz desde que es tierna y pequeña hasta que una vez ya crecida puede

³⁶ Ceremonias que han sido registradas por Barón (1994: 28-29).

³⁷ En el caso de los teenek de Loma Larga, Ariel (1993: 63-64) apunta que todavía se hacen regalos considerables de comida, bebida y otras presentes a la familia de la novia.

³⁸ Como lo registra Ariel (2003) para los teenek de Loma Larga.

³⁹ La endogamia absoluta de los grupos, sobre todo entre los teenek, fue tenida por verdad indiscutible. En este sentido, Laughlin (1964: 306) aseguró que el matrimonio con mestizos se consideraba repugnante. Años más tarde, Ávila *et al.* (1995) destacaron la presencia de uniones interétnicas en el municipio de Tancanhuitz, San Luis Potosí y Ferrer (1983) apuntó las uniones entre indígenas y mestizos al norte de Aquismón, San Luis Potosí.

⁴⁰ Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2007 en la basílica de Guadalupe.



FIGURA 2. Los teenek, habitantes de dos espacios de vida distintos, unidos en peregrinación a la basílica de Guadalupe.



FIGURA 3. El atavío de los danzantes

producir o dar elotes, ya que hasta esa edad la planta se mantiene verde. La camisa blanca representa la misma mata de maíz cuando está seca y su fruto se ha convertido en mazorca. El penacho o bonete y las flores o adornos de la parte superior simbolizan la flor de la mata del maíz, que cuando está reventando es de color rojizo; en el penacho también está representado el cabello del elote [...]

Cuando las matas del maíz están reventando o floreciendo, empiezan a salir los cogollos o elotitos, y es cuando hay que cuidar al maíz de los pájaros carpinteros o chéncheres que picotean el fruto y la costumbre es colgar pedazos de tela para espantar a los pájaros. Al soplar el aire se mueve la tela de un lado a otro, de ahí que el rebozo que portan los danzantes representa lo antes descrito al bailar [...]

La sonaja, al bailar se hace sonar y esto representa el sonido del maíz cuando se desgrana o se pasa de un canasto a otro. El paliacate representa los diferentes colores del maíz, amarillo, rojo, morado y blanco...

[...] El abanico es la hoja de la mata de maíz que, al danzar se mueve y ésta representa que la mata es movida por el aire llevándola de un lado a otro. Los botines negros representan la tierra donde se siembra y se cultiva el maíz, el lugar donde se encuentra la milpa. Los listones de colores que cuelgan del penacho simulan también las hojas de la planta de maíz, que adquiere diversos tonos o colores a consecuencia de su exposición a los rayos del sol, dependiendo del ángulo y/o clima del momento en que se haga la observación (Gómez Severiano, 1999: 4, en Croda, 2000: 117-118).

Los inmigrantes teenek recrean sus tradiciones más allá de las fronteras territoriales, como ocurre en Houston, Texas, donde decidieron pintar sus cuerpos, comprar disfraces y cubrirse el rostro para salir a bailar en las fechas que en los pueblos de la Huasteca se celebra el Carnaval. Todos los que allá habitan se organizaron y con gran entusiasmo lograron transmitir el ambiente festivo de Tempoal y Naranjos, Veracruz.⁴¹

Por su parte, los que se quedan no dudan en activar su mundo simbólico para hacer frente a las vicisitudes que provoca la salida de los emigrantes. En efecto, uno de los principales problemas con el que se enfrenta la población cuando se produce la salida definitiva de campesinos es el abandono en que se queda la parcela agrícola.⁴² Se deja de sembrar maíz, lo que se considera de gran peligro para la supervivencia de los grupos indígenas campesinos. Para

⁴¹ Información proporcionada por Oscar Olivera Torres, subdirector de la Casa de Cultura de Naranjos, en entrevista realizada el 7 de febrero de 2008.

⁴² Ver Pérez Castro, *op. cit.*

evitarlo, en Tancoco, Veracruz, recurren a lo que bien podríamos nombrar culturalmente una *estrategia vengativa*⁴³: el enojo de las antiguas deidades. Así, los teenek consideran que: “Si uno deja de sembrar o de cosechar su milpa, si abandona su labor, entonces el D’hipaak⁴⁴ se venga, se enoja y causa enfermedad muy grave en la persona, tan grave que puede llegar a morir, porque el D’hipaak es el más pesado de todos, no es una persona; son muchas”⁴⁵.

Los “alcanza el maíz” me dice don Polo y lo confirma su esposa. El cuerpo del “alcanzado” comienza “a ponerse blandito” hasta que, si no son atendidos, llegan a morir. La atención para el enfermo, sin embargo, no puede ser tarea de cualquier médico, sólo los especialistas de las mismas comunidades, los que participan de sus mismas creencias y tradiciones pueden curar, y lo hacen barriendo el cuerpo del alcanzado con una mazorca, le preparan su zacahuil y le rezan a D’hipaak.

De esta manera, la población construye simbólicamente *estrategias de dependencia y efectividad* relacionadas con su visión del mundo; estrategias que obligan ideológica y culturalmente a quienes abandonan su comunidad y su milpa, a regresar a curarse, reincorporarse a la comunidad y seguir cultivando.

ESLABONES QUE SE VAN UNIENDO A LA CADENA DEL DESPLAZAMIENTO

La salida de los emigrantes provoca a su vez que otros les sigan en el andar. Primero sus familiares que van a visitarlos, más tarde acuden los comerciantes que aprovechan para llevarles los sabores de sus poblados, como el zacahuil, la carne enchilada, camarón y pan. Se desplazan asimismo los curanderos que acuden al llamado de sus paisanos para curar sus enfermedades y finalmente se enhebran también las nuevas generaciones que esperan terminar sus estudios para alcanzar al padre, al hermano, al tío. En este sentido, es posible considerar, como señala Ariel, que con la migración se “... transforma la concepción de los territorios comunales, que se extiende actualmente por la multipolaridad de los espacios de vida”⁴⁶.

⁴³ Si bien J. B. Thompson (1993) ofrece una tabla de modos de operar de la ideología y algunas estrategias típicas de la operación simbólica, considero que uno puede jugar con otras. Por ello, parto de considerar que otras que bien puedo llamar estrategias vengativas y estrategias de dependencia, tienden a buscar la unidad del grupo étnico.

⁴⁴ D’hipaak, deidad del maíz entre los huastecos.

⁴⁵ Don Polo Juárez, comunicación personal, junio 2004.

⁴⁶ Comunicación personal, septiembre 2005.

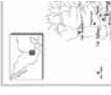













Época	Tipo de movimiento	Lugar de destino	Tipo de trabajos	Medios para lograrlo
Prehispánica	Migraciones del sur	El norte 		
Colonia	Desplazamientos obligados	Deportación: a Ciudad de México, las Antillas, Monterrey. Congregaciones de pueblos.	Plantaciones  Minería 	Esclavitud 
Siglos XVII al XX	Migraciones temporales	A Zacatecas, norte de Veracruz, Sinaloa y Tamaulipas.	Minas, campos petroleros,  Minas, campos agrícolas de jitomate, chile, algodón. 	Enganche (agentes externos) 
Siglos XVII al XX	Migraciones definitivas	Regional: Tantuquica. A las grandes ciudades: D.F., Monterrey, Guadalajara. A los puntos fronterizos: Reynosa, Matamoros.	Servicios (construcción y doméstico)  Maquiladoras 	Redes familiares, amistad, paisanaje 
Siglos XX al XXI	Migraciones definitivas	Continúan las migraciones definitivas a los puntos fronterizos y a Carolina del Norte y Houston, USA.	Maquiladoras  Agricultura (tabaco, pepino), servicios. 	Redes familiares, amistad, paisanaje  Polleros y enganchadores (ext. e int.) 

FIGURA 4. Movimientos poblacionales en la Huasteca maya.

¿Qué se puede destacar a manera de conclusión, en esta larga historia de desplazamientos en la Huasteca maya?

a) Su complejidad. En efecto, la diversidad caracteriza la historia de los movimientos poblacionales realizados por los huastecos de origen maya. Diáspora, deportación, reacomodo, migración, son conceptos que aluden a procesos sociales diferentes, aprisionando en cada denominación intereses distintos, lógicas diferentes y formas disímiles de entender el mundo. Más aún, el mismo término de migración encierra una gran multiplicidad de situaciones y dimensiones, como son las causas que las provocan, su carácter cuantitativo, los factores, la temporalidad, el destino (Fig. 4). No obstante lo anterior, es posible sostener que los movimientos en la Huasteca maya están lejos de haber sido y ser “voluntarios”. Así como aconteció en los inicios del siglo xx, lo vemos a partir de las consecuencias que tuvo la decisión tomada en el sexenio de Carlos Salinas de firmar con Canadá y Estados Unidos un Tratado de Libre Comercio. Las modificaciones al artículo 27 constitucional y la cancelación del reparto agrario sentaron las bases para que cientos de campesinos decidieran emigrar. Tampoco hay que olvidar el declive petrolero que provocó, a finales de la década de los años ochenta, el despido de trabajadores transitorios en los estados de Veracruz y Tamaulipas. Menos aún debemos dejar de lado la “visión modernizadora”, que llevó a limitar los apoyos y la inversión al campo, provocando la baja rentabilidad del trabajo agrícola. Razones, todas y cada una, más que suficientes para obligar a los campesinos, a los indígenas productores de granos, a optar por cambiar de oficio, dejar la región, salir del país.

La complejidad es mayor si consideramos que los movimientos poblacionales en la actualidad involucran a actores sociales diversos por su condición social, capital cultural, edad, género, motivos para desplazarse, aspiraciones y sentido de pertenencia comunal.

b) La transformación y ampliación de los territorios comunales. Al observar la distribución geográfica actual de los hablantes de teenek en la República Mexicana y atisbando un poco su presencia en los Estados Unidos, se puede decir que claramente nos encontramos con una nueva geografía étnica (Fig. 5).

c) Aparición de nuevos sujetos sociales. El trabajo asalariado en los Estados Unidos y en la frontera de México va transformando a los antiguos agricultores en nuevos sujetos. La línea que demarcaba la diferenciación de antaño entre indígenas y comerciantes, ganaderos o enganchadores se va borrando.

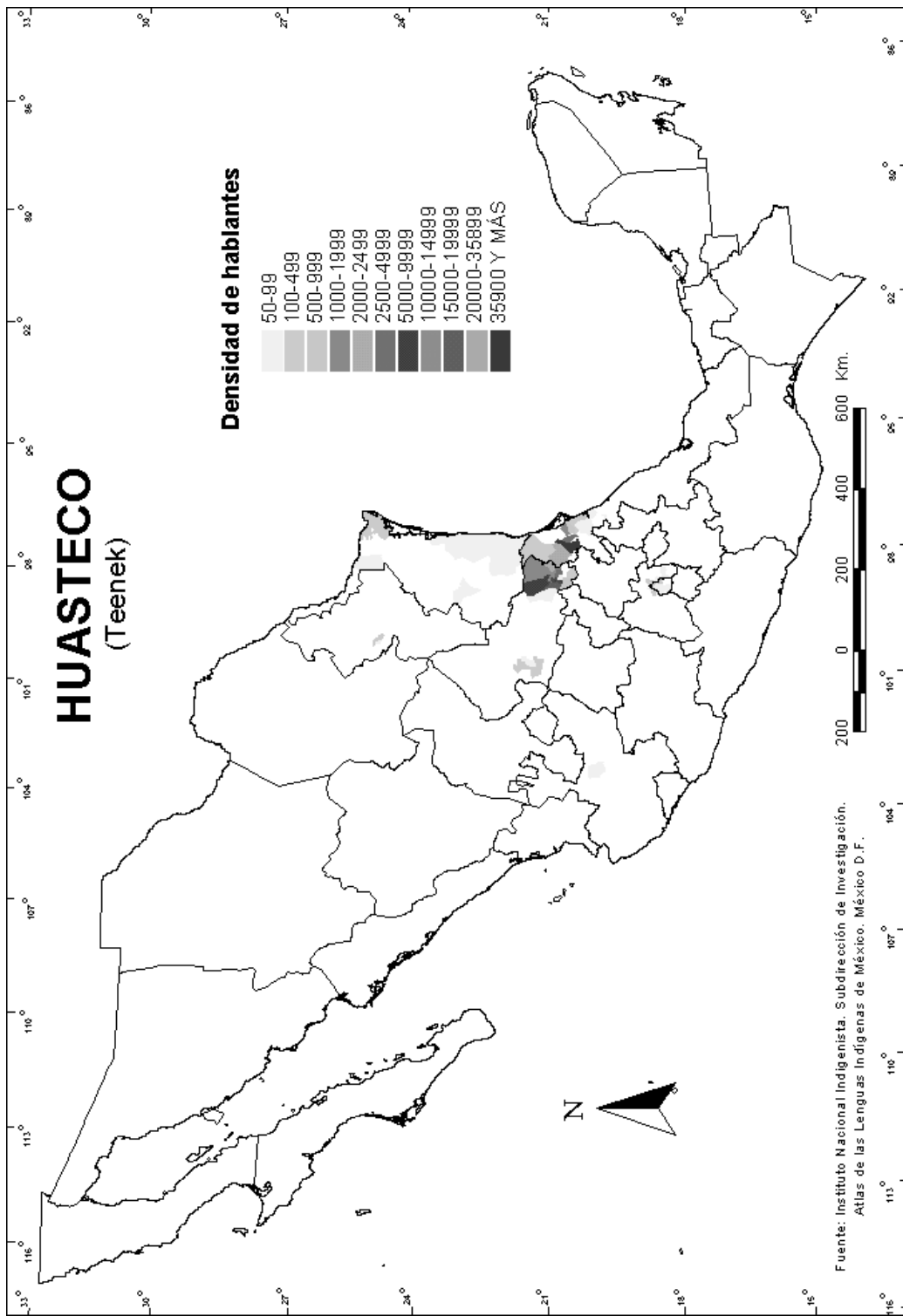


FIGURA 5. Espacios donde habitan hoy los teenek.

Los emigrantes teenek aportan capital que permite la inversión en ganado y el comercio en sus poblados de origen, dando por resultado una nueva configuración social.

d) Dinamismo cultural. La cultura se dinamiza y permite interpretar e integrar lo propio en lo diferente.

e) Proceso conector. Finalmente es posible señalar que la migración es un proceso que permite conectar regiones, estados, países y culturas con consecuencias diferentes.

BIBLIOGRAFÍA

Ariel de Vidas, Anath

- 1994 “La bella durmiente: el norte de Veracruz”, *Las llanuras costeras de Veracruz: la lenta construcción de regiones*, pp. 39-73, O. Hoffmann y E. Velásquez (coords.). Xalapa: ORSTOM y Universidad Veracruzana.
- 2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. México: CIESAS-Colegio de San Luis-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos e Instituto de Investigaciones para el Desarrollo (Colección Huasteca).

Ávila, Agustín, Briggitte Barthas y Alma Cervantes

- 1995 “Los huastecos de San Luis Potosí”, *Región Oriental*, pp. 57-69, G. Robledo H. (coord.). México: INI y SEDESOL (Col. Etnografía Contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, III).

Barón Larios, José

- 1994 *Tradiciones, cuentos y creencias nabuas*. Pachuca: Gobierno del Estado de Hidalgo-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.

Cook F. Sheburne y Woodrow Borah

- 2007 *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*. México: Siglo XXI.

Coatsworth, John H.

- 1984 *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato*. México: ERA.

Croda León, Rubén

- 2000 “La danza del maíz”, *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, pp. 107-127. México: Ediciones del programa de desarrollo cultural de la Huasteca.

Díaz Meléndez, Adela

- 2007 *La Alameda los fines de semana. Espacio estratégico de encuentro entre jóvenes indígenas*. Tesis de maestría en Artes con especialidad en Difusión Cultural. Monterrey:

Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Artes Visuales, División de Estudios de Posgrado.

Durín, Sèverine

2006 “Las redes sociales, forma privilegiada de organización entre los indígenas migrantes en Monterrey”, *Seminario de Pueblos indígenas y Etnicidad*, 14 de febrero. México: CIESAS.

Ferrrer Argote, León Felipe

1983 *Producción y reproducción en una comunidad indígena de la Huasteca Potosina*. Tesis de maestría en Antropología Social. México: ENAH.

Grunstein, Arturo

1999 “De la competencia al monopolio: la formación de los Ferrocarriles Nacionales de México”, *Ferrocarriles y obras públicas*, pp. 71-104 S. Kuntz Ficker y P. Connolly (coords.). México: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México y UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

XI Censo de población y vivienda

1990 Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

XII Censo de población y vivienda

2000 Aguascalientes: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Laughlin, Robert M.

1994 “The Huastec.” *Handbook of Middle American Indians*, III: 298-310. Austin: University of Texas Press.

Leiva, M.

2003 “El éxodo de los veracruzanos a los Estados Unidos”. *Noreste. Diario Regional Independiente*, 15 de septiembre. Tuxpan, Veracruz.

Meade, Joaquín

1962 *La Huasteca Veracruzana*, México: Editorial Citlaltepetl. 2 tomos.

Pérez Castro, Ana Bella

2007 “Activando el mundo simbólico para enfrentar la emigración”. *Chungara* 39: 51-68.

Pérez Zevallos, Juan Manuel

2001 *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*. México: CIESAS-Colegio de San Luis, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Archivo General de la Nación.

Riguzzi, Paolo

1999 “Mercados, regiones y capitales en los ferrocarriles de propiedad mexicana, 1870-1908”, *Ferrocarriles y obras públicas*, pp. 39-70, S. Kuntz Ficker y P. Connolly (coords.). México: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México y UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Romer, Marta

En prensa. “Los flujos migratorios laborales desde la Huasteca indígena”, *Trabajo y trabajadores en la Huasteca indígena*, F. Lartigue (coord.). México: CIESAS.

Segundo conteo de población y vivienda

2005 México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Thompson, John B.

1993 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Traven, Bruno

1969 “La Rosa Blanca”, *Obras Escogidas*. México: Aguilar.

Valencia, Pedro de

1995 *Humanistas Españoles. Pedro de Valencia. Obras Completas. Relaciones de Indias 2. México*. Volumen V. Estudio introductorio y notas históricas por J. Paniagua Pérez. Edición crítica por R. González Cañal. México: Universidad de León.

Valle, Julieta

2003 “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (La Huasteca)”, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, pp. 211-340, S. Millán y J. Valle (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Varese, Stefano

2003 “Las diásporas indígenas de Latinoamérica”, *Renacerá la palabra. Identidades y diálogo intercultural*, pp. 33-57, M. Valenzuela (coord.). México: El Colegio de la Frontera Norte.

Velasco Perales, Eduardo

2006 “Jornaleros, botín de enganchadores”. *Publicado*, año 1, num. 12, octubre.
http://www.hidalgo.contralinea.com.mx/archivo/2006/octubre/htm/jornaleros_botin_enganchadore.htm

Zavala, Silvio

1951 “Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios”. *Historia Mexicana* I: 411-428.

Páginas web

<http://www.diariodemexico.com.mx/?module=>

LA INTERCONEXIÓN DE LA MIGRACIÓN
INTERNA E INTERNACIONAL
DE LAS MIGRANTES MAYAS
GUATEMALTECAS Y MEXICANAS

Ana María Chávez Galindo
Antonio Landa Guevara
CRIM, UNAM

INTRODUCCIÓN

Aunque la migración es un fenómeno social que ha estado presente en la historia de la humanidad, se sabe que en la actualidad los principales flujos migratorios que se desplazan por todas las regiones del mundo han crecido de manera significativa

En las últimas décadas, se ha producido una serie de cambios políticos y sociales que han modificado el panorama de la migración interna e internacional. Los procesos de globalización socioeconómica generan una demanda global de fuerza laboral. Por ello, en la dinámica de los movimientos migratorios de México y Centroamérica, observamos dos características principales: por un lado, un aumento de la emigración de los centros urbanos, y, por el otro, un cambio importante en su demografía por la creciente feminización de los flujos migratorios, misma que se caracteriza por una mayor participación de mujeres migrantes como proveedoras económicas.

Año tras año miles de mujeres toman la decisión de emigrar a México (centroamericanas), al interior del país, o más recientemente a los Estados Unidos para mejorar sus condiciones de vida. Los motivos por los que abandonan sus lugares de origen son diversos: para reunirse con sus familiares, por falta de trabajo, la pobreza, la necesidad de independencia personal, familiar o social, para huir de situaciones de violencia doméstica o social, o porque son jefas de

familia y recae sobre ellas la responsabilidad económica de la supervivencia del hogar. Este fenómeno es conocido como feminización de la migración. Dicho fenómeno es un problema complejo que tiene que ver con múltiples factores: económicos, políticos, sociales, culturales, e individuales. Este último factor es muy importante porque dejan de ser sujetos pasivos para convertirse en sujetos activos en la toma de sus propias decisiones.

Las investigaciones sobre la feminización de los flujos migratorios han crecido, pero no se ha logrado del todo hacer visible la condición de las mujeres respecto a los hombres en la migración, ya que en el trayecto existen muchos peligros que ponen en riesgo su vida por la condición de ser mujer. La mayoría de ellas, tanto en México como en Estados Unidos, sufre violaciones a sus derechos humanos, son más vulnerables a padecer discriminación, desintegración familiar, privaciones, abusos verbales, físicos y sexuales, extorsión, explotación, etcétera. Existe para ellas una situación de doble vulnerabilidad: a) por su condición de mujeres y b) por su situación de migrantes y, en muchos casos, se agrega el que son indígenas.

Esta mayor vulnerabilidad es producto de la construcción social del género que se agudiza por las relaciones de poder, pues en la migración se conjugan las estructuras tradicionales: género, clase y raza. Como señala Lagarde

en las relaciones de poder convergen las diversas condiciones de identidad que conforman a las personas y cada una suma o resta poderes a cada cual. El género, la edad, la nacionalidad, la clase social o casta, [...], la comunidad, la religión, la salud, la ideología y la política, los saberes y otras más, son las condiciones y estados que se conjugan en cada mujer y en cada hombre, [...] cada persona está definida por una condición genérica, una condición nacional, étnica, tribal, de clan, racial, lingüística [...] y así sucesivamente hasta agotar las condiciones significativas en el mapa y en el itinerario personal (2001: 66-67).

Esta vulnerabilidad se ahonda también por las características de las rutas migratorias, pues son los lugares de mayor tránsito de humanos, mercancías, drogas, de redes delincuenciales de trata y explotación sexual de personas, etcétera.

FRONTERA SUR DE MÉXICO, ESCENARIO DE LA MIGRACIÓN

En el sur, México comparte frontera con sus vecinos centroamericanos Guatemala y Belice; aunque ésta es tres veces menor en extensión a la que limita

al país con los Estados Unidos¹. Pero ello no significa que la intensidad migratoria en el sur de México sea menor a la que se registra en el norte; el sur tiene una historia de cruces tan antigua como su existencia. Sin embargo, en las décadas de los años ochenta y noventa se observa que el paso de migrantes centroamericanos por la frontera México-Guatemala, alcanza niveles no vistos anteriormente (Flores 1993; Hernández 2002; Ángeles, 2005a y 2005b; Castillo 2001 y 2003). Esto provocó que los gobiernos de México, Centroamérica y Estados Unidos comenzaran a otorgar mayor importancia a la frontera sur; de ahí que ahora se hable de un “redescubrimiento de la frontera Sur de México” (Ángeles, 2000) hasta entonces relativamente olvidada.

La movilidad de la población a través de la frontera sur de México era —hasta fines de los años setenta— relativamente reducida y quizás, como señalan las crónicas, el flujo más voluminoso fue precisamente el de los trabajadores temporales, presentes durante la cosecha del café. Sin embargo estos movimientos fueron apreciados por la población local como “naturales” e inherentes a la vida regional. Los campesinos guatemaltecos no se consideraban realmente extranjeros, sino que eran reconocidos como trabajadores regionales, cuya presencia oportuna y su contribución laboral se valoraban esenciales para la producción y las necesidades económicas generales del estado de Chiapas y más específicamente de la región del Soconusco.

MIGRACIÓN DE MUJERES MAYAS

Las migraciones indígenas están fuertemente asociadas al problema del abandono y olvido del campo mexicano, que tiene sin duda su principal origen en la enorme polarización que existe en el desarrollo agrícola y en los marcados contrastes regionales que se viven dentro y fuera de cada entidad federativa. Tal diferenciación se traduce en grandes desequilibrios de índole social, económico, cultural y de oportunidades, en donde los indígenas, y particularmente las mujeres, son los más afectadas por el rezago que prevalece en las regiones más atrasadas de nuestro país.

¹ La extensión de la línea fronteriza de los estados mexicanos de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo con los dos países centroamericanos es de 1,138 Km; mientras que con los Estados Unidos es de 3,185 Km. con las entidades de Baja California, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México).

Estos pueblos tienen gran relevancia por el legado cultural, arquitectónico y cosmogónico que nos han heredado. Sin embargo los constantes atropellos a su economía sustentada en el sector de subsistencia y las escasas o nulas oportunidades que tienen de incorporarse a la vida social del resto de la población, los han obligado a subsistir en medio de la pobreza y la marginación. Más aún, se dice que entre los más pobres y marginados de esas sociedades se encuentran las mujeres que, además, deben soportar las cargas de su género, impuestas por las mismas comunidades de origen.

Para enfrentar las condiciones de atraso y falta de oportunidades en sus lugares de origen, en los últimos años, un número cada vez mayor de mujeres se ha unido a los crecientes flujos migratorios con dirección a otras ciudades dentro de las mismas entidades donde viven, hacia otros estados e incluso hacia el extranjero, siendo Estados Unidos el destino elegido por las oportunidades que ofrece.

Las investigaciones sobre la migración femenina señalan una alta selectividad entre las migrantes. Se tiene conocimiento que cuentan con un mayor número de años de escolaridad, son jóvenes y tienen al español como segunda lengua, lo que les brinda mayores oportunidades para desenvolverse en ambientes distintos a sus lugares de origen, mientras que permanecen en ellos las mujeres que no han asistido a la escuela, las de mayor edad y monolingües.

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en 2000, el 3.4% de las mujeres indígenas había cambiado su lugar de residencia en los últimos cinco años, cifra que se reduce al 2.2% según la información del Censo de Población, 2005. Por lo que respecta a la migración internacional, ésta se mantuvo en un 0.09% entre el año 2000 y el 2005. En entidades con mayor presencia de mujeres mayas como Chiapas, la proporción de migrantes internacionales cayó de 0.05 a 0.03%, pero en otras, como Quintana Roo y Yucatán, se aprecia un sensible incremento aunque sobre cifras bajas. En el primero de ellos la participación pasó de 0.04 a 0.09% y en el segundo de 0.02 a 0.03%.

Si bien los territorios mayas se ubican en el área de la Huasteca en el norte de México y en los estados meridionales de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, partes de Chiapas y Tabasco, así como en las repúblicas de Guatemala y Belice, y porciones occidentales de Honduras (y, a decir de algunos, El Salvador), en el presente trabajo mencionaremos algunas características sociales y demográficas de las mujeres mayas guatemaltecas y mexicanas que han cambiado su lugar de

residencia, diferenciándolas por su lugar de destino: México o Estados Unidos. A través de dicho estudio podremos identificar las diferencias y convergencias que existen entre ambos grupos de mujeres mayas migrantes.

En primer término se describen las características de las mujeres mayas guatemaltecas que cruzan la frontera de México, con la intención de quedarse en nuestro país o para viajar hacia el vecino del Norte. Utilizamos para tal efecto la información de la Encuesta sobre migración en la frontera Guatemala-México.² En un segundo momento se exponen los atributos sociodemográficos de las mexicanas mayas migrantes que fueron captadas en el *XII Censo Nacional de Población* del año 2000, de acuerdo a su lugar de residencia cinco años antes: esto es, la misma entidad de residencia en 2000 (no migrantes), algún estado del interior de la República Mexicana (migrantes internas) o Estados Unidos (migrantes internacionales). Se presenta por último una comparación de las características de las mujeres mayas nacidas y residentes en México con las mayas nacidas en Guatemala pero que residían en México en el año 2000.

MUJERES MAYAS GUATEMALTECAS

Las brechas sociales y económicas que existen entre México, Guatemala y Estados Unidos alientan a un buen número de personas a internarse en nuestro país con el fin de buscar oportunidades de empleo ya sea de este lado de la frontera, o con miras a llegar a Estados Unidos. Diariamente las autoridades mexicanas y estadounidenses patrullan sus fronteras para capturar personas que pretenden cruzarlas de manera ilegal o permanecer en México sin documentos.

En relación con ese problema, la Encuesta sobre Migración en la Frontera Guatemala-México muestra que de un total de 3 925 mujeres guatemaltecas devueltas, casi ocho de cada 10 tenía la intención de llegar a Estados Unidos para trabajar o buscar trabajo, en tanto que el resto pensaba quedarse en nuestro país. Se trata en su mayoría de migración indocumentada; sólo una de cada 10 mujeres contaba con algún documento migratorio para entrar a México.

² Esta encuesta se ha levantado desde el año 2004 en las principales ciudades de la frontera Guatemala-México y participan las siguientes instituciones: Instituto Nacional de Migración, Consejo Nacional de Población, Secretaría del Trabajo y Previsión Social y El Colegio de la Frontera Norte. En este trabajo se han considerado los levantamientos de los años 2004, 2005 y 2006.

Predominan mujeres jóvenes (siete de cada 10 tenían entre 15 y 24 años de edad), alfabetas (seis de cada 10 sabían leer y escribir) y poco más de la mitad contaba con educación primaria.

Por otra parte, la información muestra diferencias notables en las características de las mujeres según la intención del viaje. Entre las que mencionaron la intención de llegar a EU se nota un componente más joven que las que pensaban permanecer en México. En el primer caso, 71% de las indígenas tenían menos de 24 años, en cambio en las que se quedarían en nuestro país, el porcentaje de las de menor edad se reduce a 58.3% (Cuadro 1).

En cuanto al alfabetismo y nivel de escolaridad, la ventaja es a favor de las que se dirigían a EU: 64.7% de ellas sabían leer y escribir, mientras que se reduce al 59.4% entre las que pensaban permanecer en México. Las que cursaron algún grado de primaria se distribuyen de manera similar, independientemente de su lugar de destino; pero, entre las que tenían secundaria o más, el 7.5% esperaba llegar a EU y sólo 4.5% consideraba permanecer en México (Cuadro 1).

MUJERES MAYAS POR LUGAR DE RESIDENCIA CINCO AÑOS ANTES

De acuerdo con el Censo del 2000, 1.5% de las mujeres mayas en nuestro país habían cambiado su lugar de residencia respecto a 1995 y de este grupo sólo 0.6% llegó de Estados Unidos. Entre las que migraron al interior del país, las entidades de mayor expulsión correspondieron a Yucatán con casi 40% de los movimientos, Chiapas con 16.3% y Quintana Roo con 10.8%. Por el lado de las entidades receptoras, destacan Quintana Roo y Yucatán con 42% y 14.4% del flujo; aunque los desplazamientos de mujeres también se efectúan hacia entidades más retiradas como Tamaulipas o Nuevo León, pero con menor intensidad (entre 5 y 6%).

Casi la mitad de las mayas tenían entre 5 y 24 años de edad, cerca del 17% entre 25 y 34 y el resto 35 o más años de edad. La mayoría habla español, sabía leer y escribir y contaba con al menos un grado de primaria. Se observa la alta selectividad de las migrantes internacionales, pues las que vivieron en Estados Unidos presentan un mayor nivel de escolaridad y se ubican en las edades más productivas (25 a 34 años de edad).

En las mujeres mayas no migrantes, el porcentaje de monolingüismo es más alto: el 30% sólo hablaba el idioma que les da identidad, en tanto que es muy reducido el porcentaje de las migrantes que no hablaba español (2%).

Cuadro 1. Mujeres guatemaltecas hablantes de lengua maya, repatriadas por las autoridades mexicanas, según distintas características (en porcentajes)

Características	Objetivo del cruce fronterizo	
	Pasar a los Estados Unidos	Permanecer en México
Grupos de edades		
15 a 24	70.7	58.3
24 a 34	21.7	29.2
35 y más años	7.6	12.5
Total	100.0	100.0
Condición de analfabetismo		
Alfabeta	64.7	59.4
Analfabeta	35.3	40.6
Total	100.0	100.0
Nivel de escolaridad. Último año cursado		
Sin escolaridad	38.1	40.6
Primaria	54.4	54.9
Secundaria	4.8	3.9
Preparatoria o más	2.7	0.6
Total	100.0	100.0

Fuente: Instituto Nacional de Migración, Consejo Nacional de Población, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, El Colegio de la Frontera Norte. *Encuesta sobre migración en la frontera Guatemala-México*, 2004 y 2006. México.

La distribución por edades según condición migratoria y lugar de destino nos muestra que las mujeres con experiencia migratoria internacional se concentran en las edades más productivas (25 a 34 años) y en las adultas, lo que nos estaría indicando, por un lado, que su migración la realizan a edades muy tempranas, pero regresan a México después de algunos años, y por otro, que las mujeres en edades avanzadas optan por retornar a México para pasar sus últimos años con sus familias de origen más que permanecer en EU. En cambio, entre las no migrantes o las migrantes internas, la concentración se presenta en las edades jóvenes (casi la mitad tiene de cinco a 24 años de edad. Cuadro 2).

En promedio, seis de cada 10 mujeres mayas sabían leer y escribir; ocho de cada 10 migrantes internas estaban en la misma situación y nueve para las que regresaron de EU. Tales cifras hablan de una situación más favorable para las migrantes internacionales y una alta selectividad para las migrantes según lugar de destino; muestra también que las indígenas mayas no migrantes son las que se encuentran en mayor desventaja (Cuadro 2).

Cuadro 2. Mujeres mayas mexicanas por lugar de residencia cinco años antes, según distintas características. Año 2000 (en porcentajes)

Características	Lugar de residencia		
	No migrantes	Migrantes	
		Internas	Internacionales
Grupos de edades			
5 a 24	46.6	52.4	19.3
25 a 34	16.4	22.9	40.9
35 a 44	13.4	10.3	6.8
45 y más	23.6	14.4	33.0
Total	100.0	100.0	100.0
Condición de analfabetismo			
Sabe leer y escribir	60.7	82.5	93.2
No sabe leer y escribir	29.2	17.4	6.8
No especificado	0.1	0.1	0.0
Total	100.0	100.0	100.0
Nivel de escolaridad. Último año cursado			
Sin escolaridad	34.3	16.5	9.1
Primaria	53.3	52.6	44.3
Secundaria	7.9	19.1	22.7
Preparatoria o más	3.6	10.8	23.9
No especificado	0.9	1.0	0.0
Total	100.0	100.0	100.0
Condición de actividad económica			
Trabajaba	23.8	40.6	34.9
Buscó trabajo	0.1	0.3	0.0
No trabajaba	76.1	59.1	65.1
Total	100.0	100.0	100.0
Sector de actividad económica			
Agricultura	29.2	2.3	0.0
Industria	19.4	9.2	15.4
Comercio	13.2	14.2	23.1
Servicios	37.6	73.6	57.7
Otro	0.6	0.7	3.8
Total	100.0	100.0	100.0
Ingreso mensual en rangos de salarios mínimos			
Sin salario	26.5	4.9	3.4
Menos de 1 SM	41.8	24.5	20.7
Entre 1 a 2 SM	15.8	46.2	34.5
Entre 2 a 4 SM	6.0	14.5	13.8
Más de 4 SM	3.3	4.6	20.7
No especificado	6.6	5.3	6.9
Total	100.0	100.0	100.0

Fuente: INEGI. *XII Censo General de Población y Vivienda*. 2000. México.

Esa selectividad de las migrantes se observa en los niveles de escolaridad. El 34.3% de las indígenas no migrantes no contaban con escolaridad alguna, en tanto que esta situación se presenta en el 16.5% de las migrantes internas y sólo en el 9% de las migrantes internacionales. Las mujeres indígenas que no han cambiado su lugar de residencia y las que se han movido internamente muestran un panorama similar en cuanto a estudios de primaria. La situación difiere para las migrantes internacionales que cuentan con un mayor número de años de escolaridad: el 23% cuenta con estudios de secundaria y un porcentaje similar con estudios de bachillerato o más. Entre las no migrantes apenas el 3.6% ha cursado la preparatoria (Cuadro 2). Este aspecto es importante pues indica que entre las mujeres indígenas mayas el nivel alcanzado de instrucción formal es determinante para alcanzar mejores oportunidades laborales y en consecuencia lograr mejores condiciones de vida.

La condición de actividad y el sector de ocupación donde se insertaron las mujeres se asocia con su condición de migración. La participación en la actividad económica es mayor entre las migrantes que en las no migrantes, sobre todo en las migrantes internas, donde el 41% trabajaba o buscaba trabajo al momento de la entrevista y 35% de las migrantes internacionales, frente a 24% de las no migrantes (Cuadro 2).

Por sector de ocupación, se aprecia que la mayoría de mujeres mayas se emplean en el sector servicios: 70% de las migrantes internas; 60% de las que llegaron de EU y 40% de las no migrantes. En la industria se empleaba el 19.4% de los no migrantes, el 9.2% de las migrantes internas y el 15.4% de las internacionales. En el comercio, un poco más del 20% de las que viajaron al país del norte laboraron en dicho sector, frente a cerca del 14% de las migrantes internas y las no migrantes. Por último, en el sector agrícola se encontraba casi el 30% de las mujeres no migrantes y muy pocas mujeres de los otros dos grupos.

MUJERES MAYAS NATIVAS Y GUATEMALTECAS

La presencia de guatemaltecas entre las mujeres mayas residentes en México es reducida (0.4%) según información del Censo 2000. De ellas, casi 55% se encontraban en Chiapas, un 20% en Campeche y en Quintana Roo. En cambio, de las mexicanas mayas migrantes, el 41.7% vivía en Quintana Roo,

14.5% en Yucatán, y entre 5 y 6% en Nuevo León, Tabasco o Tamaulipas y Campeche.

La comparación entre ambos grupos permite observar diferencias en su estructura por edad, alfabetismo, escolaridad y ocupación. Según edades, las mexicanas son más jóvenes, en tanto que, entre las de origen guatemalteco, hay una concentración en las edades adultas jóvenes: 46.7% de las nacidas en México tenían entre 5 y 24 años de edad, frente a 33% del segundo grupo; en las edades de 25 a 44 años, el 30% de las mexicanas y el 44.8% de las guatemaltecas se encontraban en esos rangos (Cuadro 3).

Entre las mexicanas el 60% sabía leer y escribir, 50% asistió o había asistido a la primaria, 8% a la secundaria y cerca del 4% tenía estudios de preparatoria o más. Entre las guatemaltecas, la distribución es diferente: sólo 37% sabía leer y escribir, 35.4% contaba con algún grado de primaria, sólo 2% tenía secundaria, un 0.7% llegó a la preparatoria o más y las mujeres sin escolaridad representaban el 60.7% (Cuadro 3).

Una baja proporción de mujeres mayas declaró realizar alguna actividad económica: dos de cada 10 mexicanas y una de cada 10 guatemaltecas. De ese universo, alrededor del 39% trabajaba en el sector servicios. Asimismo se aprecia que un mayor porcentaje de guatemaltecas que de mexicanas laboraba en actividades del sector primario; 38.2 y 28.4% respectivamente, y ocurre lo contrario en el sector secundario, donde se ocupaba el 6.7% de las guatemaltecas y el 19% de las mexicanas.

MIGRANTES DE CARNE Y HUESO

Como se señaló, la difícil situación económica en los lugares de origen es motivo central de la emigración, aunque se agregan motivaciones de tipo coyuntural. Las entrevistas realizadas a mujeres migrantes que cruzan la frontera sur, con la finalidad de trabajar en México o en Estados Unidos permiten conocer de viva voz los motivos que las llevan a emprender la migración, así como las distintas situaciones a las que se enfrentan en su experiencia migratoria.³ Respecto a los motivos económicos, una mujer entrevistada indica que deseaba

³ Estas entrevistas se realizaron en varias ciudades fronterizas de Chiapas, así como en Tabasco y en Sonora, para el proyecto de investigación “Estudio de las condiciones de migración internacional de mujeres (mexicanas y centroamericanas) en su traslado hacia el norte de México”, realizado para el Instituto Nacional de las Mujeres, 2007.

viajar a EU para trabajar, pues lo que gana no le alcanza para mantener a su familia y sus deudas van en aumento:

Si, lo que pasa es que nosotros vivimos en pobreza, aunque sembramos verdura, no alcanza, él [su esposo] salió para luchar... La empresa nos daba semillas, pero se fue acumulando la deuda hasta llegar a 2,000⁴ quetzales y ya no solventamos entonces prestamos con otras personas, ellos cobran el 10% y así fue caminando la deuda y entonces llegó a casi 6,000 prestando y prestando. Y se fue haciendo más hasta 14,000. Entonces me dijo mi esposo, como hemos oído que allá en Estados Unidos también se gana otro poquito, porque mi esposo se iba la finca pero no se pagaban nada, venía con 200 quetzales y para pagar la deuda no alcanzaba (Juliana Bonifacia).

Otro motivo que provoca la emigración de las mujeres se debe a que en ellas recae la responsabilidad del sustento económico del resto de su familia. Al respecto, una entrevistada señala:

Le digo que me fui para mi casa ese día cuando me salí de allá porque mis padres se murieron, mi papá pues se murió y aquí estaba yo trabajando pues para sostener a ellos. Pero como él falleció me tuve que ir ¿No? Tardé allá, luego me volví a venir otra vez, pues es que somos pobres, tenemos que salir adelante (Celia 30 años de edad, municipio Tacaná, departamento de San Marcos, Guatemala).⁵

La ruta Centroamérica-México-Estados Unidos es reconocida como una de las más peligrosas para el migrante. Transitar por ella implica someterse a riesgos muy variados. En las líneas siguientes tratamos de presentar un panorama general de la situación que tienen que vivir las migrantes en su recorrido por México para llegar a los Estados Unidos.⁶

⁴ Un dólar equivale aproximadamente a 7.5 quetzales.

⁵ Entrevistada en el parque Miguel Hidalgo de Tapachula, Chiapas.

⁶ El Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova A.C., reporta lo siguiente: "miles de personas migrantes de nacionalidades diversas transitan anualmente por la puerta de entrada al Soconusco. Talismán, Ciudad Hidalgo y Tapachula son paso obligado en el camino hacia el norte del país, Estados Unidos de América y Canadá. Durante su travesía, estas personas suelen enfrentar riesgos y diversas violaciones a sus derechos humanos: extorsión, robo, asaltos, abusos sexuales, explotación, asesinatos, entre otros, provocados por autoridades o particulares con anuencia de aquéllas. Durante el año 2004, el Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova registró 28 accidentes, 11 asaltos y 64 muertes, cuyas víctimas fueron personas

Los “polleros”, organizados en redes, prestan el servicio de trasladar y cruzar por la frontera al migrante y son actores que tienen una amplia influencia en la forma en que se configura el proceso de tránsito por las regiones de cruce. Por lo regular estas redes son más bien mafias delictivas que además de beneficiarse económicamente de la actividad de traficarlos, recurren al robo y a la extorsión de los migrantes. Al respecto, algunas entrevistadas señalan:

Es difícil para uno como mujer; va arriesgando la vida [sollozos]. Yo pagué camión, mil pesos desde Cacahotán [en un “tijuano”⁷]. El pollero nos iba a esperar, nos dio un número de hotel para encontrarlo en Sonora. Salí con un grupo de puros hombres. Llevaba a mi hijo, el más grande que tenía dos años entonces: Iba[n] en el grupo un tío y vecinos, eso me dio confianza. Me dijeron que iba a llegar al desierto y que me iban a echar la mano cargando al niño. Pero en el primer intento hubo el engaño del coyote: dijo que tenía que esperar a más gente para pasarnos. Luego se desafanó, a algunos hasta les robó, pues le habían dado dinero... Así que decidimos cruzar sin coyote (Aimé).

[...] Yo he visto en el camino, que la mayoría de polleros o guías cuando haces un contrato con un pollero y los lleva el guía, el guía se aprovecha más que todo de la mujer, porque he encontrado muchachas en medio camino del monte en que los guías que las llevan las quieren ir violando y si no se dejan violar las dejan botadas, sin dinero, descalzas, sin comida, sin nada.

[...] En ese tiempo, a nosotros nos cobraron 15 mil pesos, 1500 dólares... o sea, que ahí [Matamoros, Tamaulipas] a nosotros nos pasaron por el río y ya luego nos pasaron por unos caminos. En el río estuvo difícil, nos pasaron con unas cámaras [de neumático]. No tenía miedo, yo iba decidida a ir allá... Uno se arriesga mucho, se la va jugando, pero si uno va decidido y tiene fe en que todo va a salir bien, sale bien, pero si uno va con miedo y uno dice “Que no, que me va pasar esto”, seguro que ahí va una a estrellarse. Pero da temor irse así porque al menos los coyotes que lo pasan a uno, no lo pasan bien, ellos se drogan y hasta van armados para poder pasar a la gente (Martha, Cacahoatán).

Otros actores sociales en este complejo entramado son “los bajadores”, “los burreros” y “los secuestradores”. Los primeros son los asaltantes, que, aprovechando la desventajosa situación de las y los migrantes y su crítica situación, les roban sus pertenencias. En casi todos los relatos están presentes y se

migrantes”. Reporte: Violaciones a Derechos Humanos en el contexto de la migración en la Frontera Sur, 2005.

⁷ Autobuses que van desde algunas entidades del sur de México hasta la frontera norte.

aprecia que aumentan el temor y la tensión entre los migrantes. Los segundos son los empleados de las mafias del narcotráfico, cuya función es trasladar la droga a los centros de distribución, y en sus trayectos, al encontrarse con los migrantes, regularmente suelen atacarlos y/o asaltarlos. Existen diferentes redes de polleros cada una de las cuales tiene su ámbito de acción, pero suele ocurrir que alguna red invada el campo de acción de otra y secuestre emigrantes con el fin de pedir rescate ya sea a la red que los traslada, ya a los familiares en Estados Unidos. Éstos son los secuestradores.

Cuadro 3. Mujeres mayas residentes en México en el año 2000, según lugar de nacimiento y diversas características (en porcentajes)

Características	Lugar de nacimiento	
	México	Guatemala
Grupos de edades		
5 a 24	46.7	32.6
25 a 34	16.5	26.5
35 a 44	13.4	18.3
45 y más	23.4	22.6
Total	100.0	100.0
Nivel de escolaridad. Último año cursado		
Sin escolaridad	33.9	60.7
Primaria	53.4	35.4
Secundaria	8.1	1.9
Preparatoria o más	3.7	0.7
No especificado	0.9	1.3
Total	100.0	100.0
Sector de actividad económica		
Agricultura	28.4	38.3
Industria	19.1	6.7
Comercio	13.2	15.5
Servicios	38.7	39.1
Otro	0.6	0.4
Total	100.0	100.0
Ingreso mensual en rangos de salarios mínimos		
Sin salario	25.7	30.2
Menos de 1 SM	41.3	43.8
Entre 1 y 2 SM	16.8	11.4
Entre 2 y 4 SM	6.3	3.6
Más de 4 SM	3.3	1.1
No especificado	6.6	9.9
Total	100.0	100.0

Fuente: INEGI. *XII Censo General de Población y Vivienda*. 2000, México

LLEGAR A LA FRONTERA NORTE, RECORRER MÉXICO

Los migrantes más pobres, debido a la falta de recursos económicos para pagar algún tipo de traslado, viajan “colgados” en los techos y escaleras de los vagones de carga en el ferrocarril hasta la frontera norte. Esa modalidad es sin duda la más riesgosa y en la que se reporta el mayor número de lesiones. Según algunos grupos de ayuda a migrantes, se estima que cada tercer día abordan el tren unas 700 personas. Aunque no se cuenta con cifras oficiales, los diversos medios de comunicación, permanentemente reportan casos de personas que sufren alguna mutilación o hasta la muerte en su intento de abordar el tren en movimiento o en accidentes ferroviarios. Como lo señala una migrante entrevistada:

...lo que sí he visto es cuando el tren le corta las piernas a la gente. La cuarta vez que subí en Tierra Blanca vi como el tren le mutilaba sus piernas a una muchacha, luego vi cómo tuvo el valor de —cuando vio sus piernas mutiladas— de meter su cuello y le cortó su cabeza, eso fue en Tierra Blanca. Y también yendo de Ixtepec a Mediasahua [¿Medias Aguas?], aquí por Matías Romero, también vi como una rama tumbó a un hondureño allí por la parte donde está el río y el tren llevaba una velocidad... Cayó el hondureño, como que lo estrelló el aire del tren, y cayó en una roca grandísima y ahí quedó (Brunilda).

Un elemento fundamental para los migrantes son los “saberes” de la migración o la información que se transmiten entre ellos y la experiencia que van adquiriendo durante sus traslados. En este sentido, las familias con propensión a emigrar son aquellas que ya cuentan con experiencia previa:

Tengo dos hijas en EU. Y tengo un hijo que está trabajando en Colima. Actualmente en mi casa son 12, mi esposo, yo, mis hijos y mis nietos. Tuve 12 hijos, siete mujeres y cinco varones, pero están divididos. Hay dos mujeres en EU, uno en Colima, y dos mujeres que están aquí por el Rancho de Palmeras. De los que están conmigo actualmente son cuatro varones y tres hembras (Teresa, San Marcos, Guatemala).

Por lo que toca al antecedente que configura el sentido comunitario de la migración, entre las mexicanas que emigran sin documentos se observa que es más fuerte en las mujeres que salen de las zonas indígenas. Algunas que se

encuentran en las faldas del volcán Tacaná del lado mexicano, se relacionan y apoyan también con los grupos de indígenas guatemaltecos, que pertenecen al mismo pueblo mam, Por ello, es frecuente para migrantes mam de Guatemala que puedan confundirse con los grupos mexicanos e ir juntos en las rutas hacia el Norte de México (en ocasiones apoyados con credenciales compradas en la región) y que viajen en los mismos transportes que salen de Cacaohatán hacia la frontera con Estados Unidos.

La responsable de Atención a las mujeres afirma: “Cacaohatán es el lugar de paso de guatemaltecos que se van al Norte. Aquí están un tiempo trabajando y luego consiguen papeles y se van en los mismos transportes. Algunos ya vienen por ellas desde el norte, según dicen que con contratos, desde allá o de Tijuana. Que dicen que al tomate”.

Se confunden así guatemaltecas y mexicanas en dos sitios: en la salida de mujeres y hombres jornaleros agrícolas hacia los campos de Sinaloa, Sonora y Baja California y en los viajes directos a Altar y Caborca, Sonora, para el paso a Estados Unidos por el desierto de Arizona. Sigue su relato la Sra. Santos: “El costo es de mil pesos, y la transformación de sus vestidos hace posible que lleguen hasta la frontera.”

Sin embargo, la especialización de los agentes de migración mexicanos y los policías les permite descubrir fácilmente a mujeres y hombres centroamericanos, a los que no les bastan papeles falsos (credenciales del IFE, actas de nacimiento), por lo que son asegurados para su deportación o bien pasan a cambio de un pago, que según dicen las y los entrevistados, es un “baje” de 200 a 300 pesos por retén.

Las guatemaltecas y mexicanas que han convivido en Cacaohatán adquieren e intercambian experiencias, relaciones y conocimientos para pasar como migrantes de México. Se da así el hecho de que puedan viajar juntos las y los guatemaltecos que habían sido trabajadoras domésticas o peones agrícolas de familias mexicanas, que también tienen parientes inmigrados en EU.

Sin embargo, las comunidades indígenas de territorio mexicano no tienen tan alta presencia en el número de emigrantes mexicanas a Estados Unidos desde la zona sur, como ocurre con la gente de Oaxaca. Esto se debe al alto costo que representa el viaje a los Estados Unidos: 17 a 20 mil pesos, que se tienen que pagar en el lugar de origen o la mitad debe pagarse por un familiar que vive en Estados Unidos y el resto se paga en los meses siguientes a la llegada.

Es más común ver a las mujeres indígenas como vendedoras ambulantes en las ciudades de Chiapas, Tabasco, Yucatán y Quintana Roo. De ahí que en esas comunidades se señale que son los hombres de manera casi total los emigrantes principales y las mujeres se quedan hasta que se ha ubicado su pareja o su papá con trabajo y se han cubierto las deudas de los emigrantes varones.

Por otra parte se observa que la dureza de los operativos en Estados Unidos para deportar a indocumentados, así como la cada vez más conocida presencia de riesgos y peligros, ha hecho que las redes familiares creadas en torno a la migración se agrupen primero en lugares del centro y norte del país, como el Valle de México, Matamoros o Tijuana. Desde tales lugares, como antes lo hicieron muchas comunidades y pueblos de Oaxaca, se buscan los cruces de la frontera de algunas de las familias migrantes chiapanecas.

Esto no niega que en las comunidades se den flujos de información, intercambio, y formas variadas de intervención en la migración de las mujeres, pero no siempre se trata de redes de apoyo, pues su función es servirles o aprovecharse de las migrantes realizando acciones como prestamistas, transportistas y auxiliares en la consecución de papeles legales. Otros más son ya reconocidos como contactos de las redes, cuyo establecimiento en la región cercana a la frontera con Guatemala sirve de promotor, enlace, primer guía y hasta prestamista de las familias que “envían” alguna persona a alcanzar el sueño americano.

ALGUNAS REFLEXIONES

Es indudable que la migración ha permitido mejores condiciones económicas a las mujeres mayas que han optado por cambiar su lugar de residencia hacia México, en México o hacia los Estados Unidos de Norteamérica; situación que no se aprecia de la misma manera entre las mujeres mayas que han permanecido en sus lugares de origen. Estas últimas continúan con niveles altos de analfabetismo, laborando en el sector primario, sin recibir remuneración alguna por su trabajo o percibiendo una cantidad mínima que apenas les alcanza para sobrevivir. Las migrantes, en cambio, han logrado avances importantes en escolaridad, empleo e ingresos, particularmente aquéllas que han emigrado hacia los Estados Unidos.

Se aprecia, asimismo, que las diferencias socioeconómicas presentes a nivel de países se extienden también a su población. Las mujeres mayas guatemal-

tecas se encuentran en una situación más deteriorada al compararlas con las mayas mexicanas, migrantes o no.

Por otra parte, las mujeres indígenas migrantes mexicanas o guatemaltecas, en el camino recorrido en busca de mejores condiciones económicas y de vida, han enfrentado una serie de abusos, robos, extorsiones, violaciones, entre otros. Las fronteras que México comparte tanto en el norte como el sur están marcadas por estas situaciones. Sin embargo, en el discurso, nuestro país se ha caracterizado por impulsar y promover a nivel internacional derechos humanos; pero en los hechos, y en particular en la frontera sur con Guatemala, la serie de abusos a los que está sujeta la población migrante son un serio problema, tanto como la falta de interés por crear instancias gubernamentales que brinden alternativas a esta situación tan precaria de abusos y vejaciones que padecen los migrantes en su paso por el territorio nacional.

Tapachula, al ser una de las ciudades fronterizas y de las más importantes en la región del Soconusco, es para gran parte de la población guatemalteca una ciudad de destino donde emplearse en diferentes trabajos. Esta condición de ser ciudad fronteriza implica al mismo tiempo que parte de la población de ese lugar considere como normal el paso del migrante. Pero sobre todo y lo más preocupante es que se considere como normal el abuso del que son objeto las personas que llegan a esa ciudad en busca de trabajo. Su condición de emigrantes y además de indocumentados los pone en verdadera desventaja. Y si a esto se agrega la falta de interés por parte del Gobierno para realizar acciones que beneficien de manera directa a esta población, no extraña que tengamos como resultado un flujo de migrantes expuesto a una violación constante de sus derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ángeles Cruz, Hugo y Martha Luz Rojas Wiesner
 2000 “Migración femenina internacional en la frontera sur de México”, *Papeles de Población* 23, pp. 127-151. Enero-marzo. Toluca: UAEM.
- Ángeles Cruz, Hugo (coord.)
 2005 *La población en el sureste de México*. Tapachula, Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur y Sociedad Mexicana de Demografía.
- Ángeles Cruz, Hugo, Laura Huicochea, Antonio Saldivar y Esperanza Tuñón (Coords.)
 2005 *Actores y realidades en la frontera sur de México*. Tapachula: Consejo de Población del Estado de Chiapas y El Colegio de la Frontera Sur.
- Castillo, Manuel Ángel
 2001 “Los flujos migratorios en la frontera sur de México”. *Amérique Latine. Histoire et Mémoire*, Número 2-2001 - *Migrations: Guatemala. Mexique*. <http://alhim.revues.org/document603.html>. Puesto en línea el 16 de junio de 2006 y consultado el 12 de junio de 2007.
- 2003 “Los desafíos de la emigración centroamericana en el Siglo XXI”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Número 7-2003. *Migrations Etats-Unis, Mexique terre d'accueil*. URL: <http://alhim.revues.org/document369.html>. Puesto en línea el 14 de febrero de 2005 y consultado el 14 de junio de 2007.
- Castillo, Manuel Ángel, Mónica Toussaint y Mario Vázquez
 2006 *Espacios diversos, historia común*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Centro de Derechos Humanos Fray Matías de Córdova A.C.
 2005 “Violaciones a Derechos Humanos en el contexto de la migración en la Frontera Sur”. México.
- Chávez, Ana María *et al.*
 En prensa *Tendencias del crecimiento económico, del empleo y de la migración interna e internacional en las regiones Sur, Golfo y Península de Yucatán: Un estudio comparativo*. México: CONACYT.

De Vos, Jan

2002 “La frontera Sur y sus fronteras”, *Identidades, migraciones y género en la frontera Sur de México*, pp. 49-67. México: El Colegio de la Frontera Sur.

Flores, Carlos

1993 “La frontera sur y las migraciones internacionales ante la perspectiva del Tratado de Libre Comercio”, *Estudios Demográficos y Urbanos* 2: 361-376.

Hernández, Salvador

2002 “La frontera Sur de México”, *Frontera sur de México: cinco formas de interacción entre sociedad y ambiente*, pp. 3-8. México: El Colegio de la Frontera Sur.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

2001 *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Aguascalientes: INEGI.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

2006 *II Censo de Población y Vivienda 2005*. Aguascalientes: INEGI.

Lagarde, Marcela

2001 *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democrático*. Madrid: Horas y Horas.

Pries, Ludger

2002 “La migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-Nación”, *Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano*, 51, Vol. 17 (3): 571-579.

TURISMO Y MIGRACIÓN EN EL MUNDO MAYA

Magalí Daltabuit Godás
CRIM y CEPHCIS, UNAM

INTRODUCCIÓN: MIGRACIÓN Y TURISMO EN QUINTANA ROO

Actualmente el turismo es una de las mayores industrias a nivel mundial y es, sin duda, parte de las fuerzas macroeconómicas de la globalización. Se le ha considerado como elemento “hiperglobalizador” y es visto como uno de los factores más significativos en la homogeneización, hibridación y sincretismo en el mundo. Desde los años 70 del siglo pasado el turismo internacional se considera como una estrategia económica exitosa para los países en desarrollo, como vía para la generación de divisas, la competitividad económica y para la integración al mercado internacional. Sin embargo en las últimas décadas se ha generado la polémica en torno a las consecuencias adversas de la industria turística, en particular las del turismo de masas, sobre los países en desarrollo.

En México podemos observar el impacto que el turismo masivo ha tenido en el estado de Quintana Roo ocasionando cambios en la dinámica demográfica, en el uso de la tierra y en los recursos naturales. En los años 70, un parte aguas en la historia económica y social de Quintana Roo, lo constituyó el proyecto gubernamental y de organismos financieros internacionales para la construcción de uno de los complejos turísticos más importantes del país y del mundo: Cancún. Con este proyecto se inició en México el proceso de desarrollo turístico planeado a gran escala, con el objetivo de captar divisas, generar empleo y promover el desarrollo de la región del Caribe, hasta entonces inexistente en el mercado turístico regional. Quintana Roo fue seleccionado por el Gobierno para crear el megaproyecto turístico de Cancún y posteriormente el del Corredor Cancún-Tulum, por contar una abundancia de los recursos necesarios para el turismo masivo: el Mar Caribe, preciosas playas y sol.

El impacto del turismo en la estructura económica de Quintana Roo fue radical, ubicando al sector terciario de la economía como el principal motor de desarrollo. La importancia de este sector ha tenido repercusiones a nivel nacional, ubicando la industria turística del estado como la más importante del país.

Cuadro 1. Indicadores turísticos en Quintana Roo, 2005.

Indicadores Turísticos	Cifras
Afluencia de turistas	6,112,670
Número de cruceros	1,529
Pasajeros de cruceros	3,388,452
Número de hoteles	780
Número de cuartos	63,436
Ocupación hotelera	76%
Divisas	3,280,25 millones de USD
Derrama económica	4,138,37 millones de USD

Fuente: <http://sedetur.qroo.gob.mx/estadisticas/2006/diciembre.php>

El acelerado crecimiento de la industria turística en el estado se observa en el aumento constante de la oferta hotelera de Cancún, Isla Mujeres y Cozumel desde los años 70 y durante las últimas décadas en el corredor llamado “Riviera Maya”, que abarca las playas comprendidas en un trayecto de 120 km, mediante la operación de complejos turísticos con hoteles, restaurantes, centros comerciales, servicios de marinas, deportes acuáticos, y parques de atracciones. También integra poblaciones como Puerto Morelos, Playa del Carmen, Tulum y Ciudad Chemuyil, donde se han asentado los inmigrantes empleados en la construcción de la infraestructura hotelera y en establecimientos turísticos.

Desde finales de la década de los años 80 se ha hecho un esfuerzo por promover el ecoturismo y propiciar el desarrollo sustentable en México y en Centroamérica por medio del programa regional “Mundo Maya”. Este programa fue creado en 1988 por los gobiernos de los países de la región así como por instituciones internacionales como la Comunidad Económica Europea, la Organización Mundial del Turismo y la Sociedad National Geographic. El

ecoturismo se está promoviendo en Quintana Roo como una actividad adicional para los visitantes que llegan a Cancún y a la Riviera Maya. Actualmente se ofrece gran variedad de excursiones de un día a los sitios arqueológicos más importantes de la región como son Tulum, Cobá, Chichen Itzá, Uxmal así como a áreas naturales protegidas que incluyen cenotes, lagunas y arrecifes, entre otros ecosistemas que forman parte de los atractivos del proyecto Mundo Maya. Recientemente el desarrollo turístico se ha extendido al sur del estado donde el Gobierno ha establecido el Proyecto Turístico Ecológico “Costa Maya”, en el corredor costero que va de la Bahía del Espíritu Santo a la de Chetumal.

A pesar del importante desarrollo que el turismo ha tenido en Quintana Roo, existen indicadores sociales y ecológicos que alertan sobre la crisis que se está generando por este rápido crecimiento del sector y que en el mediano y largo plazo puede poner en riesgo la actividad misma. A nivel económico, observamos una extrema dependencia a la actividad turística y los servicios asociados.

El mayor impacto del turismo en la zona ha sido un acelerado crecimiento demográfico debido en gran medida a las altas tasas de inmigración. Esta situación de rápido y alto crecimiento demográfico, se ha convertido en un factor problemático y de alguna manera desestabilizador en términos sociales y ambientales.

Cuadro 2. Quintana Roo, tasa de crecimiento promedio anual de la población, 1950- 2000.

Periodo	Tasa
1950-1960	6.4
1960-1970	6.0
1970-1980	9.5
1980-1990	8.3
1990-2000	5.9
2000-2005	4.7

Fuentes: *Situación demográfica del estado de Quintana Roo 1996*, CONAPO, México. *VII al XII Censos de Población y Vivienda*, 1950 a 2000. México, INEGI.

ANTECEDENTES DE LA DINÁMICA DEMOGRÁFICA

Desde al menos la década de los años 50 del siglo xx Quintana Roo se ha caracterizado por ser una entidad eminentemente receptora de inmigrantes. Pero es importante resaltar el acelerado aumento poblacional que registra el estado en particular a partir de la década de los años 80. En el cuadro 2 observamos el incremento de las tasas de crecimiento poblacional, que llegó a un máximo (9.5%) entre 1970-1980, decreció a 5.9% en la década 1990-2000 y pasó a 4.7% entre 2000 y 2005.

Cuadro 3. Porcentaje de inmigrantes por entidad de procedencia, 1970- 2000

Entidad	1970	1980	1990	2000
Yucatán	80.9	55.6	49.2	41.0
Campeche	4.8	5.9	5.4	5.4
Veracruz	2.1	5.8	9.1	11.7
D.F.	-	4.8	7.0	9.1
Tabasco	-	3.7	5.2	9.0
Chiapas	-	-	3.7	5.6
Guerrero	-	-	2.8	3.1
Resto entidades	9.0	23.0	15	13.2
Otros (países)	2.7	1.2	2.6	1.5

Nota: (-) Cifra no relevante.

Fuente: Sistema de Información Multidisciplinaria SIMU/ CRIM, UNAM, con base en INEGI, *CIX, X, XI y XII Censos Generales de Población y Vivienda, 1970, 1980, 1990, 2000*. México.

Esta población de trabajadores inmigrantes procede principalmente del estado de Yucatán como se puede observar en el cuadro 3, lo cual obedece en parte a que históricamente dicha entidad ha concentrado al mayor número de habitantes en la Península y a que existe una antigua relación de migración laboral entre ambos estados.

Es importante mencionar que la dinámica de la población de la península de Yucatán ha estado marcada por importantes flujos de migración interna a lo largo de su historia. Los mayas yucatecos siempre fueron una sociedad de migrantes. Su movilidad no se reduce a la opción campo/ciudad, sino que

presenta características de una sociedad con una excepcional movilidad dentro de su territorio (Boccaro, 2003).

Para los campesinos mayas de Yucatán la migración, como estrategia adaptativa, sigue siendo básica para enfrentar la crisis económica de sus comunidades aprovechando las oportunidades de trabajo que brinda el desarrollo turístico en Quintana Roo. La migración puede considerarse como una respuesta adaptativa para evitar condiciones adversas en el lugar de residencia o para aprovechar oportunidades fuera de ella, es decir que es una estrategia de las familias campesinas para sobrevivir y reproducirse frente a la presión del sistema económico. La migración a su vez conlleva a establecer ajustes que incluyen tanto los factores biológicos como socioeconómicos y culturales.

OBJETIVOS

En este ensayo presento algunos resultados preliminares de una investigación cuyos objetivos son: 1) analizar el efecto del fenómeno migratorio en términos de las estrategias adaptativas que los inmigrantes mayas yucatecos han establecido antes nuevas situaciones que han tenido que enfrentar en Quintana Roo, y 2) documentar las etapas de los flujos de migración interna en la región de la Península de Yucatán.

Para lograr lo anterior, con fines metodológicos se plantea dar un seguimiento a las historias migratorias de indígenas mayas provenientes predominantemente de las zonas henequenera y maicera de Yucatán que llegaron a residir en localidades quintanarroenses como Coba, Cancún, Puerto Morelos y Tulum, las cuales se escogieron por representar distintas etapas migratorias.

Se seleccionó una muestra (propositiva, no representativa) de 90 inmigrantes mayas provenientes de Yucatán en estas comunidades. Se aplicaron diversos instrumentos metodológicos de recopilación de información tales como entrevistas guiadas e historias de vida para evaluar algunos parámetros biológicos (reproductivo, alimenticio y de salud); económicos (actividad, tierra, vivienda) y socioculturales (identidad).

MIGRACIÓN INTERNA EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

La historia de migración interna en la Península de Yucatán es muy compleja y tiene antecedentes desde la época prehispánica, pero a fin dotar de un breve

marco histórico a esta presentación nos centramos en la dinámica poblacional de las cinco últimas décadas.

Cuadro 4. Sitios de estudio en Quintana Roo, México 2005

Sitios en estudio	Población	Actividad económica	Nivel de desarrollo turístico	Etapas migratorias
Cobá	1,167	Agricultura Turismo	Bajo Ecoturismo	Explotación forestal Chicle 1950-60
Cancún	526,701	Turismo Comercio Servicios	Alto Masivo Enclave	Construcción de Cancún 1970-80
Pto. Morelos	7,726	Turismo Comercio Pesca	Medio Potencial alto	Riviera Maya 1980-90
Tulum	14,790	Turismo Pesca	Medio Potencial Alto Ecoturismo	Riviera Maya 1990-2000

Fuente: *II Censo de Población y Vivienda 2005, Quintana Roo*. INEGI, 2006

El proceso histórico que dio lugar a la creación del Territorio Federal de Quintana Roo en 1902 ha sido explicado por varios autores como producto inmediato de la llamada Guerra de Castas, ya que esta zona desde 1848 estaba ocupada por los mayas rebeldes y el estado de Yucatán no ejercía de hecho su poder político. Así, al ser creado, desmembrándolo de Yucatán, el Territorio Federal de Quintana Roo había servido durante casi un siglo de refugio y aislamiento a los rebeldes mayas de la península (Macías, 2002).

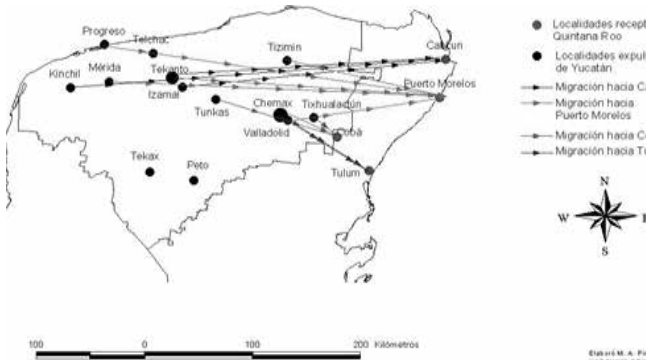
A fines del XIX el panorama agrario del sureste peninsular se caracterizaba por el surgimiento y desarrollo acelerado de monterías dedicadas a la explotación silvícola del palo de tinte, el chicle y de maderas finas (como la caoba), sustentadas por fuertes inversiones de capital extranjero. De hecho, la explotación chiclera siguió siendo la principal actividad del territorio quintanarroense por varias décadas más, hasta principios del siglo XX (Bartra, 1996). Hasta la década de los años 1950 las ganancias en la exportación del chicle propiciaron la llegada de trabajadores de Yucatán, Veracruz, Tabasco, Belice y el surgimiento

de asentamientos humanos, ya que en sus constantes recorridos en busca de chicozapote los trabajadores instalaban sus campamentos cerca de alguna aguada o alguna otra fuente de agua (León, 2003).

Varios de estos campamentos chicleros temporales se convirtieron en asentamientos permanentes dando origen a comunidades como es el caso de Cobá en Quintana Roo (Daltabuit, 1988), asentamiento maya fundado por chicleros yucatecos hace más de 60 años, seleccionada en este estudio para ejemplificar la migración laboral debida al auge del chicle en el mercado internacional.

Mientras tanto, desde principios del siglo xx, en el estado de Yucatán y ocupando la mayor parte del espacio geográfico de la Península, subsiste el sistema tradicional de comunidades y haciendas henequeneras. El auge económico del henequén en Yucatán empieza a partir de la Guerra de Castas en 1850 que es cuando comenzó su explotación a gran escala. Desde esa época aumentó la demanda de los países importadores —Estados Unidos, Francia e Inglaterra—, lo que propició que en todas las haciendas se empezara a sembrar el agave en grandes cantidades (Puga, 1997), que terminó por convertirse en el motor de la economía de todo el estado durante al menos un siglo, por lo que pasó a ser conocido como “el oro verde” (García, 1983).

Mapa 1. Comunidades de estudio en Quintana Roo y zonas henequenera y maicera en Yucatán



A partir de 1920 empezó el declive de la industria henequenera mexicana, pero es finales de los años sesenta cuando se da el desplome final de los precios por su desplazamiento por las fibras sintéticas (Puga, *op. cit.*). El estancamiento de la economía yucateca en el periodo de los años 70's y 80's del siglo xx se debió

a la crisis de la producción del henequén. Este decaimiento se ve contrarrestado por el *boom* de la industria de la construcción, generado por el arranque del turismo en Quintana Roo lo que ocasiona la emigración de una gran cantidad de campesinos yucatecos de las zonas henequenera y maicera hacia Cancún, que se convierte en el nuevo polo de desarrollo en la Península.

A partir de los años 70 se da un importante cambio en la economía de Quintana Roo, pues de la exportación de chicle como actividad básica se pasa al turismo. Este cambio influye en la estructura social y cultural pues se abandonan las actividades tradicionales, siendo reemplazadas por los empleos que ofrece la naciente industria turística. En efecto, entre 1976 y 1978 se inicia la construcción de la planta hotelera en Cancún y hay la primera gran oleada de inmigrantes. La gran mayoría (83.4%) de ellos eran yucatecos que trabajaban como albañiles; éstos se asentaron en las inmediaciones de Cancún. Durante más de tres décadas los inmigrantes que han llegado allí han encontrado un espacio para vivir en barrios que se conocen como las “regiones” que están totalmente segregadas de la zona turística. Actualmente hay al menos 300 “regiones” en la ciudad y en algunos casos se trata de asentamientos irregulares sin agua entubada, electricidad o drenaje, e incluso sin calles. Muchas de las viviendas son precarias, construidas con láminas de cartón o con materiales perecederos.

Para la siguiente década, la de los años 80's, continúa el auge del desarrollo turístico en el norte del estado. En esta segunda etapa de gran desarrollo turístico, de 1986 a 1989, muchos de los inmigrantes se asientan en comunidades como Puerto Morelos, en Playa del Carmen y de manera incipiente en Tulum y Ciudad Chemuyil.

Puerto Morelos fue la comunidad seleccionada para representar esta etapa migratoria. Se trata de una comunidad en la que la economía estaba basada en la pesca y que en las últimas dos décadas ha tenido un alto crecimiento poblacional debido al gran número de inmigrantes, dedicados a diversas actividades relacionadas indirectamente con el turismo, en lo que se conoce como la colonia Zetina Gazca. En ésta, algunos habitantes aún no cuentan con servicios públicos. No hay drenaje y no tienen servicio de recolección de basura

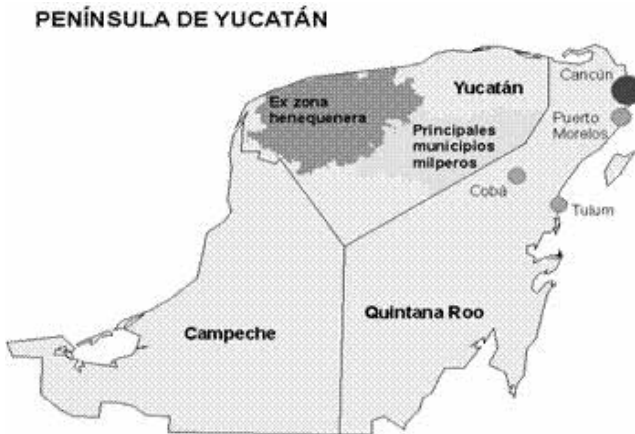
En los años 90 se sigue desarrollando la Riviera Maya. Se intensifica la inmigración a Puerto Morelos, Chemuyil, Playa del Carmen y Tulum, comunidad esta última seleccionada para representar esta oleada migratoria. Originalmente era una comunidad pesquera pero hoy su economía está centrada en el turismo. La creciente población inmigrante se está asentando en lo que se

conoce como “la colonial ejidal”, que carece de calles pavimentadas y varios otros servicios.

RESULTADOS

Las zonas henequenera (Tekantó, Mérida, Izamal) y maicera-ganadera (Chemax, Valladolid, Tixhualactún) del estado de Yucatán son el área donde se ubica la mayoría de las comunidades de origen de los inmigrantes estudiados. En el siguiente mapa podemos observar sus comunidades de origen en Yucatán y las de residencia estudiadas, localizadas en los municipios quintanarroenses de Benito Juárez y Solidaridad.

Mapa 2. Localidades de origen y de destino de los migrantes estudiados



La motivación para migrar de la gran mayoría (57%) de los individuos estudiados ha sido económica. En las entrevistas realizadas mencionan que abandonaron Yucatán por necesidad ya que en sus comunidades de origen no había más opción laboral que la agricultura y que en Quintana Roo existían más posibilidades de encontrar trabajo. Algunos otros de los inmigrantes (25%), particularmente las mujeres y jóvenes dicen haber migrado por motivos familiares; siguiendo a sus esposos o a sus padres. Un menor porcentaje cambió de residencia para poder seguir estudiando (2%) y el resto por diversos motivos.

Cuadro 5. Porcentaje de entrevistados según motivos de migración

Motivos	Porcentaje
Búsqueda de trabajo o necesidad económica	57.0
Familia	25.0
Estudio	2.3
Tierra	2.3
Otros	13.4

Al comparar la vida que tenían en sus pueblos de origen con la que llevan actualmente mencionan que en Quintana Roo hay más posibilidades de trabajo y de educación pero la vida es más rápida, más cara e insegura pues hay mayor delincuencia y drogadicción. En contraste dicen que Yucatán es más pobre y la vida más dura pues sólo hay trabajo en la agricultura, pero es más seguro, tranquilo y barato. En relación con estas observaciones nos comentan la importancia de contar con una familia sólida, unida, para poder tener logros favorables en el proceso de migración que permita enfrentar los riesgos a los que están expuestos en las zonas turísticas, en particular los jóvenes, como son el alcoholismo y la drogadicción.

En general los migrantes estudiados tienen un menor número de hijos que sus familias de origen y han logrado darles una mayor escolaridad. Han encontrado trabajo, pero su situación laboral es en muchos casos inestable pues son contratados por periodos cortos de tiempo, no cuentan con prestaciones y pueden ser despedidos en cualquier momento. Este fue el caso después del huracán Wilma en 2005, cuando 32 000 trabajadores perdieron su fuente de empleo.

Al preguntarles si han tenido cambios en su alimentación, casi la mitad respondió que ahora es mejor o más variada (pescado, mariscos, enlatados, otros tipos de comida) al contar con mayores recursos económicos, una tercera parte piensa que no ha cambiado pues siguen la misma dieta que en sus comunidades de origen. Sólo el 19% de los entrevistados consideran que en Quintana Roo su alimentación es peor por no contar, como en sus pueblos, con alimentos frescos, es decir maíz, calabaza y frijól de su cosecha, carne fresca en lugar de congelada, o simplemente porque la comida yucateca que se vende “no sabe como debe saber”.

Cuadro 6. Cambios en la alimentación de los migrantes yucatecos.

Cambios alimenticios	Porcentaje
Mejor por tener más recursos o ser más variada	49
Peor por no tener alimentos frescos	19
Sin cambios	33

A nivel cultural encontramos que ha persistido una fuerte identidad territorial ya que el 68% se sienten yucatecos y sólo el 24% quintanarroenses. El 8% invoca una doble identidad. Pero que hay que resaltar la fuerte identidad étnica que prevalece entre los inmigrantes ya que el 87% de los entrevistados dicen ser “mayas” o “mayeros”, lo cual se deriva de la cultura, donde la lengua maya juega un papel preponderante. La mayoría guarda vínculos con sus pueblos de origen ya que visita a sus familiares y amigos regularmente, asiste a las festividades comunitarias, o incluso mantiene propiedades en Yucatán.

Cuadro 7. Porcentaje de entrevistados según identidad étnica y territorial

Identidad territorial	Porcentaje
Yucatecos	68
Quintanarroenses	24
Las dos	8
Identidad étnica	Porcentaje
Maya o mayero	87
No maya	13

El 84% de los entrevistados reconoce que su nivel económico ha mejorado en particular por contar ahora con un trabajo que les ha permitido tener vivienda propia y hasta negocios. Un 3% menciona que su situación familiar es mejor ya que han podido brindarles educación a sus hijos. No todos, empero, consideran haber alcanzado los logros que se plantearon al abandonar Yucatán, ya que un 13% aún no ha mejorado su situación económica.

CONSIDERACIONES FINALES

En Yucatán las comunidades tradicionales cuya identidad es fuerte tienen la capacidad de aprovechar la coyuntura actual para aumentar sus recursos y su nivel de vida a través de la migración; esta tendencia es antigua y proviene de las estrategias con que los mayas enfrentaban las crisis, moverse con facilidad sin perder contacto con la familia y con el pueblo. La emigración como estrategia adaptativa sigue siendo básica para los campesinos mayas, pues les permite mejorar su situación económica y dar mayores posibilidades de estudio a sus hijos. Vemos que los inmigrantes yucatecos que residen en Quintana Roo han mantenido su identidad étnica y cultural.

Sin embargo la emigración inducida por las oportunidades de empleo ha ocasionado la proliferación de un crecimiento urbano desordenado sin los servicios básicos adecuados para la población. El crecimiento demográfico también ha tenido un impacto en el deterioro de la calidad del agua por un aumento de la descarga de aguas negras domiciliarias hacia los mantos acuíferos de la entidad. Tal es el caso de algunas de las comunidades estudiadas, particularmente en las zonas donde residen los inmigrantes, que no cuentan con sistemas adecuados de drenaje, tratamiento de aguas negras ni recolección de basura, lo que puede generar problemas de salud, exacerbación de problemas sociales y presión sobre los recursos naturales.

Las vidas de los migrantes yucatecos están inmersas en una trama compleja de transformaciones, configurada dentro del contexto de la globalización a través de la industria turística en la Península de Yucatán. El proceso de migración interna interestatal está incluido en la dinámica global y es una respuesta local de los campesinos mayas para sobrevivir y reproducirse frente a la presión del sistema económico.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Armando

1996 *El México Bárbaro: plantaciones y monterías del sureste durante el Porfiriato*. México: El Atajo Ed.

Boccaro, Michel

2003 “Los mayas yucatecos en el comienzo del siglo XXI, Cultura urbana (II)”. *Unicornio*, suplemento cultural del diario *Por Esto!* Domingo 13 de julio, pp. 3-6

Daltabuit, Magalí, Alicia Ríos y Fraterna Pérez

1988 *Coba: estrategias adaptativas de tres familias mayas*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológicas: 90).

García Quintanilla Alejandra

1983 *Historia de la producción en Yucatán: benequén, 1850-1915*. Mérida: UADY Centro de Investigaciones Regionales “Dr. Hideyo Noguchi” (Colección Digital, Informes de Investigación, 1978-1997).

Macías Zapata, Gabriel Aarón

2002 *La península fracturada. Conformación marítima, social y forestal del Territorio Federal de Quintana Roo, 1884-1902*, México: CIESAS, UQROO y Ed. Porrúa (Colección Peninsular).

Puga Villarino, Carlos

1997 “Haciendas henequeneras de Yucatán”. *México Desconocido*, No. 249/noviembre.

Consejo Nacional de Población

1966 *Situación Demográfica del Estado de Quintana Roo*. México: CONAPO.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

1970 *VII Censo General de Población y Vivienda 1950*. México: INEGI.

- 1960 *VIII Censo General de Población y Vivienda*, México: INEGI.
- 1970 *IX Censo General de Población y Vivienda*, México: INEGI.
- 1980 *X Censo General de Población y Vivienda*, México: INEGI.
- 1990 *XI Censo General de Población y Vivienda*, México: INEGI.
- 2000 *XII Censo General de Población y Vivienda, Tabulados Básicos. Quintana Roo*. 2000. México: INEGI.

CANCÚN Y LA RIVIERA MAYA: MIGRACIÓN Y TURISMO.

Ligia Aurora Sierra Sosa
Universidad de Quintana Roo, México

ANTECEDENTES¹

La historia social del estado mexicano de Quintana Roo está rodeada de movimientos de población procedentes de diversos espacios y escenarios culturales. En el proceso histórico-económico de la Península de Yucatán, considerada como región, uno de los proyectos que se generó fue el turístico de Cancún, el cual está vinculado a estrategias económico-políticas a escala internacional, nacional y regional. A la par de esta estrategia, en el año 1974 se define la conversión del antiguo territorio quintanarroense a estado libre con plenos derechos en el Congreso Nacional de México. Esta condición constitucional le da sentido a la administración pública de los recursos naturales y también de los sociales en el ámbito local.

En la distribución o regionalización del estado de Quintana Roo hay que destacar las actividades económicas. Por ejemplo, el turismo surge como estrategia principal en la región del Caribe norte, mientras que en el sur del estado se entretienen políticas económicas dirigidas en dos sentidos: a) el comercio de importaciones y los servicios por uno lado, y b) la agroindustria cañera y la producción ganadera, por el otro. En contraste, la región predominantemente maya, ubicada en el centro del estado, ha continuado con un rezago agrícola-forestal que predomina aún en la actualidad. Los mayas residentes en esta última zona han sido, por la vía de las migraciones, la fuerza de trabajo que ha dado el rostro monumental a toda la región turística: Cancún y la Riviera Maya.

¹ Los resultados presentados corresponden al trabajo de campo realizado de 1999 a 2006 en periodos específicos. Se aplicaron entrevistas a profundidad a unos 30 informantes, 356 cuestionarios, con información sobre 1 800 personas.

El turismo que se ha posesionado en el litoral Caribe ha aprovechado el espacio tanto por su valor paisajístico como por las condiciones ambientales que prevalecen, pero al mediano plazo el medio ambiente se ha visto modificado y deteriorado por la falta de control en los procesos de urbanización.

El caso Cancún es representativo del uso desequilibrado de los recursos naturales. Aunque en su origen la planeación pretendió mantener el control sobre el crecimiento y el arribo tanto de los trabajadores residentes como de los turistas, en realidad ha propiciado un excesivo crecimiento, pasando de una zona residencial y otra turística a una multi-diversidad de infraestructuras y servicios destinados a dos mundos: el de la población residente y el de los turistas. Cancún puede ser vista como define Ulf Hannerz (1996) a las ciudades mundiales, que a la vez son lugares en sí mismas y también parte de los nudos en los sistemas de redes, y cuya organización está directamente relacionada con los espacios locales así como con las relaciones que se entrecruzan con lo transnacional.

Si bien la importancia del desarrollo de la ciudad de Cancún ha estado ligada, en principio, al arribo de capitales extranjeros y al crecimiento de la infraestructura turística, en este trabajo no abundaré sobre ello, pues más bien me referiré a aquello que la población laboral hace y vive cotidianamente, es decir, a las relaciones sociales que establecen los trabajadores como migrantes temporales y permanentes, especialmente en las formas de hacer valer su estancia o tiempo de residencia y estatus social, así como en los estilos de vida que se ven recreados día a día a partir de los entrecruzamientos de migrantes de diversos orígenes que han fincado su residencia en el entorno del turismo. Cabe decir aquí que desde el origen de esta actividad existe la percepción de que el turismo resuelve las necesidades de desarrollo económico, pero también genera otras condiciones de crecimiento y demanda de servicios por parte de la población inmigrada, que cada día es más representativa.

El flujo migratorio que propició el nacimiento de Cancún hace tres décadas ha continuado con dirección a nuevos centros poblacionales como son, ahora, los centros urbanos de Playa del Carmen y Tulum. Un sector de ese movimiento está conformado por los mayas originarios de la Península de Yucatán que tienen un importante territorio de refugio en el mismo estado de Quintana Roo, pero hoy día encontramos individuos de origen mayance que provienen del estado de Chiapas y de Guatemala u otros países de Centroamérica. Los mayas han resuelto la demanda de mano de obra barata y poco cualificada

que se inserta en tipos de actividad cuya remuneración no pasa, en el mayor de los casos, del salario mínimo oficial. Sin embargo, también encontramos que a partir de la socialización realizada en los mismos espacios urbanos las siguientes generaciones han obtenido mejores condiciones de reproducción socioeconómica.

La ciudad de Cancún nos muestra, a partir de la distribución de la población, diversos escenarios y estilos de vida. Los mayas viven en las llamadas regiones (conglomerados de manzanas, lotes y viviendas) que fueron diseñadas en su momento para reubicar y reorganizar el espacio urbano desbordado por los migrantes. Las características constructivas de las viviendas y las formas o estilos que se pueden observar en las llamadas “regiones”, en donde reside la población maya, nos enseñan que el tiempo de residencia y el ingreso las van modificando. Los mayas de primera generación construyeron sus viviendas a partir de sus propios conocimientos y con los recursos naturales que obtenían en los montes de los alrededores de la ciudad.

En este sentido cabe recordar que la casa maya no sólo representa un estilo constructivo, sino el uso y manejo de los espacios cotidianos. La cocina, por ejemplo, es un espacio de convivencia que se emplea tanto para la alimentación pero también como dormitorio en algunos casos, con el correspondiente significado cultural que le dan sus moradores.²

Al hablar de las personas que trasladan su espacio de vida a lugares urbanos, tenemos que recordar que la trayectoria individual y social da sentido a su presencia; desde esta perspectiva puede advertirse que la edad, lo étnico, la escolaridad, el sexo y la cualificación laboral están vinculados a dos condiciones que le son intrínsecas: a) el tipo de la ciudad y sus necesidades, y b) las regiones aledañas y sus cambios estructurales. Es decir que frente a cambios acelerados hacia un proceso de reestructuración económica y de globalización, la posibilidad de encontrar empleo, según Christophe Demazière (1999), está dada por el sexo, la pertenencia étnica, la edad y el grado de capacitación.

El interés primordial de la migración laboral se relaciona con las posibilidades de obtener beneficios que pueden estar en armonía con las habilidades

² Para el caso de la ciudad de Guatemala, Santiago Bastos y Manuela Camus toman como variable de estudio la vivienda. Refieren que la socialización se centra en este espacio y que por su aislamiento favorece la reproducción de sus moradores, además de funcionar como un reducto frente a lo urbano, como un fortín que resguarda las formas de vida propias frente a lo diferente que se presenta en el exterior (Bastos y Camus, 1995).

de los trabajadores y con las demandas de los mercados laborales locales y regionales. La movilidad y los cambios que tiene este proceso obligan a las personas y grupos sociales a asumir estrategias que se ven orientadas al establecimiento de redes que posibiliten la permanencia o el cambio. Para el sector maya, el origen preestablece una cercanía cultural con pobladores que participan de un mismo sector productivo como lo es la agricultura. Estas condiciones previas orientarán la percepción de los “otros” así como su propia mirada y registro étnico.

MAYAS EN LA REGIÓN Y EL TURISMO

Recordemos que los estilos de vida comprenden formas y estereotipos de conducta, observables o no, que son manejados y utilizados en los ámbitos familiares, vecinales, de amistades y con los compañeros de trabajo. Asimismo el uso de una lengua específica ha servido de depositario de significados culturales para ciertos grupos de población. Cuando miramos a los mayas de Cancún podemos decir que, a partir de su propio ámbito cultural, han podido establecer criterios de permanencia y reelaboración étnica, sobre todo para ciertas generaciones. Debemos destacar que la importancia del idioma conlleva en la vida cotidiana el reconocer que los individuos parten de los sedimentos colectivos de su propia cultura. El lenguaje, entonces, ha servido en los espacios privados más que en los colectivos.³ Es verdad que para los mayas socializados en la ciudad, las necesidades de comunicación irán dirigidas al castellano en principio y al inglés como tercer idioma por su utilidad frente al turismo. Esta cualificación es pertinente para ciertos tipos de empleo también y para el reconocimiento social. Pero los mayas se reservan el uso de su propia lengua para ciertos espacios comunitarios como son el pueblo de origen, el mercado, la iglesia y, desde luego, la casa, lo que conduce a que su reproducción social sea endeble y poco eficaz.

En el ámbito turístico de Cancún y la Riviera Maya, las tres lenguas (español, maya e inglés) se hacen presentes. Los trabajadores de este grupo integrados a actividades ligadas al sector turístico tienen como condición necesaria el hablar o comunicarse en inglés con los fuereños prioritariamente porque se reconoce como idioma global, sin embargo hay otros idiomas que se integran en la

³ Ver Berger y Luckmann, 1999:181.

comunicación local por el arribo de turistas procedentes de diversos espacios internacionales.

Los migrantes transmiten contenidos de su identidad a las siguientes generaciones, y el manejo de los espacios privados es considerado como el contexto directo de transmisión cultural, pues si bien la familia no es la única fuente de socialización sí es la más directamente implicada en ese proceso, además de ser una de las más eficaces. La familia no sólo transmite elementos culturales a las nuevas generaciones, sino también formas de actuar que, en muchos casos, están supeditadas a la mirada que se ha entretejido a lo largo de su historia con los “otros”. De esta forma, en la construcción del “yo”, en este caso del maya, se entremezclan tanto procesos internos como externos, por un lado la familia y por el otro, la sociedad en la cual esta familia interactúa. Por ejemplo, para los mayas el *hetz'mec* es una ceremonia de iniciación infantil, en la que se transmiten los conocimientos y habilidades que se supone que el individuo requerirá en el transcurso de la vida y para su “adecuado” desempeño social. Siguiendo a Bourdieu, los *habitus* son el resultado de la apropiación de ciertos saberes, experiencias que están en nosotros en tanto estamos atrapados por ellas, es decir, que su función estriba en “dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes [...] es un principio generador y unificador que retraduce las características en un estilo de vida” (Bourdieu, 1997: 19).

Las características étnicas mayas expresadas en el contexto urbano de Cancún son importantes tanto por su significado para quienes las poseen, como para los “otros”, que a partir de ellas clasifican y ubican a los individuos en su espacio social y cultural. Para nosotros, esa fisonomía es lo que le da sentido a esa ciudad y a su contexto local, nacional e internacional. Recordemos lo que afirma Pujadas cuando señala que la etnicidad es “el resultado de la objetivación y de la autoconciencia de los grupos humanos en situaciones de contraste y/o de confrontación con otros de sus diferencias socioculturales” (1993: 12).

El cambio de espacio de vida surge en el momento mismo del traslado de su lugar de origen, o intermedio, a un lugar de arribo. La migración, como proceso histórico, estructural, social, ideológico y de redes, produce cambios en la visión de los migrantes, pues su estancia conlleva acomodamiento, arraigo e integración mutua en ciudades como Cancún, pero se entiende que no hay una renuncia a la cultura, porque se pueden sentir mayas a pesar de poseer una nueva condición de arraigo que los hace cancenenses o pertenecientes a

un espacio urbano distinto del original. Este proceso se puede observar en el papel que las siguientes generaciones establecen tanto en la ciudad como con los pueblos de origen de sus padres y abuelos (Sierra, 2007: 104-105).

Al tratar de identificar conceptos que den sentido a nuestras interpretaciones sobre el papel que los mayas representan en la región consideramos que existen dos condiciones necesarias que hay que tomar en cuenta en tanto explican el marco de referencia del movimiento, además de que proporcionan coherencia a las explicaciones sobre este proceso social: 1) Los motivos son estructurales ya que rebasan el ámbito de la “toma de decisiones personales” y posibilitan, en lo general, el traslado de personas de unos territorios a otros, y 2) las razones son las circunstancias que las personas, a partir de una reflexión, dan como explicaciones sobre el porqué cambiaron de residencia. Ambas condiciones, en el caso de los mayas yucatecos, son etnográficamente posibles de indagar.

Una de estas razones, expuesta en los relatos biográficos, es el contar con parientes en la ciudad de arribo, los cuales posibilitan un apoyo inmediato. Y uno de los motivos más recurrentes, como explicación estructural, son los cambios ocurridos desde 1970 en el sistema de la producción henequenera de Yucatán.

El cambio de escenarios, o espacios de arribo de los migrantes en cuanto a volumen, se debe a la oferta y modificaciones en los mercados de trabajo de la región. Los principales lugares a los que acuden los migrantes son aquellos en donde existe suficiente oferta de trabajo, en específico son las ciudades turísticas recientemente surgidas que, por las políticas locales, pretenden dar continuidad al proyecto económico. Estas ciudades se configuran como los actuales espacios de recepción masiva. Pero hay que tener en cuenta que los periodos históricos distintos de arribo a las diversas ciudades, en especial a Cancún, se han debido al ensanchamiento de la oferta laboral de ciertos tipos de trabajo.

Otro aspecto a considerar es el trayecto o el viaje directo que efectúan los migrantes desde sus comunidades de salida hacia la ciudad. Este proceso migratorio nos posibilitaría referir cuál ha sido la experiencia de los individuos, en el ámbito laboral y de socialización. Para el caso de Cancún, se trata, en lo general, de migrantes mayas que han salido de comunidades pequeñas o intermedias en la búsqueda de beneficios económicos y sociales. Un ejemplo sobre este movimiento lo brinda el trabajo de Alicia Re, el cual hace referencia al movimiento de personas del pueblo de Chan Kom a Cancún y su retorno a la comunidad (Re, 1996), aunque se debe reconocer que en la actualidad mu-

chos de ellos pueden haber establecido la transmigración como una estrategia que da continuidad a sus objetivos económicos y sociales hacia otros lugares como Playa del Carmen o Tulum. La transmigración, entendida como los movimientos que las personas han realizado a lo largo de su vida, considera el retorno a los lugares de origen como posibilidad migratoria.

Las condiciones previas al arribo nos explican la vida en la ciudad, es decir la cualificación formal y la trayectoria laboral se traducirán en las opciones laborales que se asuman en la ciudad, aunque no hay que dejar de lado los parámetros que los empleadores definen como perfiles laborales, y que necesariamente deben cubrirse para obtener el empleo. Por su parte, el trabajo, en la condición más extensa del término, también se expresa en el autoempleo. Se trata de mercados laborales selectivos, pues aun cuando los mayas posean alguna formación escolarizada, como la lectura, la escritura o la educación básica, no arriban directamente a los puestos u ocupaciones más favorables.

Entre las expectativas que tienen los inmigrantes, es decir, los imaginarios sobre lo que Cancún representará en su vida, está el encontrar trabajo con un ingreso que cubra de mejor manera sus necesidades inmediatas, que incluyen la vivienda, la alimentación y la educación de los menores. A su arribo establecen conexiones con los conocidos de su lugar de origen y con los vecinos a los que identifican como “iguales”, Asimismo, con sus pueblos de origen suelen estar presentes en su vida cotidiana durante un primer periodo, pero con el tiempo las relaciones se van opacando y desvaneciendo, sobre todo para las siguientes generaciones que en términos de identificación suelen sentirse más arraigados a Cancún, aunque con registros de pertenencia que son de los lugares de origen de los padres. Se pensaría que, dada la cercanía territorial y el acceso a los medios de comunicación y al transporte, la presencia de los migrantes en sus lugares de origen sería fuerte, pero ellos señalan que con el tiempo ésta va aminorando.

En la literatura sobre migración internacional las remesas constituyen un tema al que se hace referencia de manera insistente, o el apoyo o transferencia de recursos a los lugares de origen. En el caso de los mayas, señalan que si la familia nuclear vive en Cancún invierten sus recursos en la reproducción en este mismo ámbito y en pocas ocasiones envían recursos a la familia extensa o invierten algo en la comunidad.

Las reelaboraciones que se entretajan en la ciudad están correlacionadas con dos bases identificables: a) el origen maya y b) los “otros” no mayas.

La posición social y económica de los mayas está vinculada al papel que se les ha atribuido como clase subalterna y con escasa influencia frente a un poder que determina las formas y el carácter de lo que debe ser la cultura nacional que se impone sobre las otras culturas. Las narraciones de los mayas trabajadores residentes en la ciudad no sólo proporcionan y dotan de contenido a las reflexiones de los autores que han escrito sobre ellos, sino que prioritariamente versan sobre lo que ellos definen como rasgos y atributos, esos *habitus* que, a partir de sus experiencias presentes y pasadas, se han gestado como referente de su condición étnica (Bourdieu, *op. cit.*).

Si consideramos que la identidad es construida socialmente como señalan Berger y Lukmann (1999), entonces es la realidad, en tanto comprendida e interpretada, lo que le da sentido a la identidad. La identidad y la diferencia son constituyentes de la vida misma y por lo tanto son posibles de ser modificadas. Los valores culturales pretenden regular y explicar la conducta de las personas en su relación con la comunidad. Son seleccionados y representados por las personas en determinados momentos de la vida cotidiana, así que se puede señalar que por el tiempo y el espacio pueden ser modificados y representados simbólicamente como parte de la identidad individual y grupal.

Por lo anterior consideramos que los mayas son sujetos que han construido su propia historia en relación con los “otros”, y que es importante identificar las condiciones externas que han influido en su devenir y en sus acciones presentes.

Cuando los criterios modernos o contemporáneos definen a los “otros”, entre ellos a los mayas en la ciudad, podemos identificar hechos sociales —como las fiestas tradicionales— que son representativos de lo que solemos llamar una cultura. En este sentido los indicadores y rasgos étnicos que se encuentran en los individuos son posibles de ser observados e interpretados.

Las experiencias de las personas están definidas en su contenido como parte de una socialización que se da en la familia. Entre los mayas, como en cualquier sociedad, el género se construye al igual que otras formas de diferenciación como la clase o la etnia. Esta situación se extiende como si fuera algo natural y preestablecido en la división del trabajo, sobre todo cuando se ubica a los hombres y mujeres en ciertos tipos de empleo como lo son, por ejemplo, la construcción y el trabajo doméstico. Para Bourdieu, la división entre los sexos parece estar en el orden de las cosas, como si fuera inevitable. Se encuentra tanto en la casa como en el mundo social y

está incorporada a los cuerpos y a los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción (2000: 21).

Sin embargo, en nuestro caso, se entrecruza el indicador étnico que también le da contenido a la diferencia. El idioma, como bien sabemos es un indicador de pertenencia y por lo tanto de ubicación; los migrantes mayas que usan y manejan su lengua materna como parte de su pertenencia étnica son ubicados por la sociedad regional, por lo regular, con un estatus diferenciado y menos favorable en comparación con aquellas que en el contexto cotidiano emplean otras lenguas como el inglés, que en el ámbito de la actividad turística es necesario y reconocido favorablemente.

Los espacios de uso y manejo de la lengua, y con quiénes se practica, son indicativos de su pervivencia. Entre los mayas son reconocidos como los más comunes el lugar de origen o pueblo de procedencia y la casa, aunque dependiendo del tipo trabajo también encontraremos mayahablantes en los empleos de baja cualificación. En los mercados urbanos encontramos muchos de los símbolos y significados del mundo maya; son espacios que se construyen cotidianamente y en los que las personas se encuentran y relacionan, tanto los comerciantes como los consumidores. Es el ámbito en donde se establece el acercamiento a un tipo de consumo y relación con la oferta de productos cercanos al *habitus* “tradicional”. Asimismo, podemos referir la presencia del vestido, y aunque estos elementos no son suficientes, son dos indicadores reconocidos por los propios y por los extraños como identificadores de la etnicidad histórica. Existen otros rasgos más ideológicos de transmisión ideática como lo es el conocimiento de los rituales mayas como el *Cha chaac* o ceremonia agrícola del maíz y el *hetzmek* o ceremonia de socialización inicial en la familia, y ambos los encontramos en el circuito de experiencias simbólicas en su quehacer cotidiano.

LOS MAYAS, SU VOZ E INTERPRETACIÓN

Los procesos de arribo a la ciudad deben ser explicados a través de la voz de los protagonistas. Tenemos que describir de qué manera los migrantes trasladan sus espacios de vida de manera cualitativa y mostrarla a partir de las narraciones que ellos mismos construyen de su realidad. Una premisa es el lugar de dónde salen, de donde obtienen los contenidos que han sido socializados, por

lo que los diversos capitales serán usados como estrategias que posibilitarán su inserción a los nuevos mercados de trabajo.

Hay que enfatizar que los datos muestran que los mayas arriban a la ciudad de Cancún con desventajas de cualificación formal o educativa, por lo que se encuentran trabajando en las categorías y ramas menos favorecedoras. Aunque no se trata de una variable que se comporte de manera homogénea, pues existen variaciones positivas en las nuevas generaciones que nacen y viven en Cancún.

Los siguientes fragmentos de relatos etnográficos (extraídos de textos biográficos más amplios) de dos mujeres, Lucía Tuz y Pastora Mut, pretenden mostrar la experiencia de personas que en sus procesos migratorios han conseguido el arraigo en la ciudad, lo que conlleva reelaboraciones, ajustes, acomodamiento e integración referida a una asimilación mutua, entre mayas y no mayas.

Las dos escenas nos permiten mirar en el entorno de una vida la trayectoria y las reelaboraciones de su condición maya, sus interpretaciones sobre el valor de ser maya y su continuidad en espacios modernos como el de Cancún. Nos muestran también los diversos usos y sentidos que le dan a su capital cultural. Además que por ser una variable importante, el trabajo ha estado cruzando sus experiencias y mostrando que para sus hijos el futuro está condicionado a la escuela. Es importante advertir que las dos mujeres entrevistadas tienen a la maya como su lengua original, pero aprendieron el castellano como una segunda lengua indispensable para relacionarse con el contexto regional. Se trata, sin embargo, de un castellano que conserva la estructura de la primera lengua y que, por consiguiente, se tiene como una característica de identificación étnica por los habitantes no mayas.

PASTORA MUT

Pastora Mut Canul vive en Cancún desde 1986 y es originaria del pueblo de Nol Ho, en Yucatán. Podemos iniciar el relato de su vida señalando que ella, su esposo y su hijo viajaron en una ocasión previa a Cancún en busca de mejores condiciones laborales y después se quedaron a residir. Como nos lo narra, uno se puede imaginar las dificultades y “triumfos” o imágenes que han construido en torno a su condición migratoria y étnica. Habita en la región 102 —uno de los espacios en dónde radica la población de trabajadores mayas—, aunque

ha vivido en otras partes de la ciudad y con parientes. Su permanencia en la ciudad se definió por el trabajo y la vivienda que obtuvieron.

Yo soy de Nol Ho, Yucatán, y mi esposo es de Tixpéual, Yucatán. Me casé a los 17 años. Tenemos ahorita 25 años de casados y tengo dos varones y una niña. Llegué el 1 de mayo de 1986. Ese día hasta parece de aventura porque mi esposo ya había venido 15 días antes a buscar trabajo Me perdí con mi primer hijo, pero encontramos a mi tía y a mi esposo. Ya habíamos vivido una primera vez acá y nos regresamos otra vez al pueblo, vivimos un año como en el 84, cuando hubo el cambio de horario. Pero no tardamos y nos fuimos porque en esa época no había tanta oportunidad para mi esposo así en su forma de trabajo [servicios en hoteles]. Pues yo, casi no he salido a trabajar, mayormente me he quedado a trabajar en la casa. He tomado cursos de tarjetería española, de bisutería, de recuerdos, prendedores, de todo. Hacíamos panuchos y salbutes [comida tradicional yucateca]. A mí no me dejaron estudiar, en esa época mi papá lo que decía era: “¿Para qué vas a ir a estudiar si eres mujer?, ni te va a servir ni nada”. Yo terminé la primaria ... no soy una excelente alumna pero al menos salí con buenas calificaciones de la primaria y no me dejaron seguir. Pero allá en el pueblo se daban unos cursos que se llamaban misiones culturales. Ahí enseñaban a coser, a bordar y yo le dije a mi papá. “Yo quiero ir a aprender”. Y me inscribí y fui a tomar el curso de bordar. Yo sé bordar hipiles, sé bordar servilletas y los ternos.⁴ Ahora ya casi no lo hago, porque yo he costurado bastante y la vista ahorita ya me medio falla. En mi pueblo, cuando era yo soltera, bordaba bastante. Muchas bordan ahí y cosen, desde antes de las misiones culturales. Como le decía yo a mi papá: “Si no voy a seguir estudiando, pero voy [a] hacer algo que el día de mañana también a mí me apoye.” Aprendí a costurar, después quería yo aprender a coser vestidos, y de urdir las hamacas. Con eso comprábamos tela y costuraba los vestidos, aunque mal hechos. Y de eso una señora que es modista, me enterqué en tomar unas clases.

Como al año de estar en Cancún nos pasamos a rentar con la tía de mi esposo, Matilde. Ya estaba embarazada de mi segundo hijo, aquí me embaracé de él. Ahí estábamos rentando cuando me alivié, o sea, nació mi segundo hijo. Nació en el Seguro Social porque mi esposo seguía trabajando en el hotel, tenía las prestaciones, pues más o menos ya estábamos saliendo un poco adelante.

Con la tía Matilde estuvimos rentando como un año, después pasamos a rentar en casa de otro tío, pero como estaba vendiendo su casa no tardamos, sólo cinco meses y eso fue antes del huracán Gilberto. De ahí nos fuimos en la ruta 7 y allí

⁴ Traje de gala de las mujeres mayas, profusamente bordado.

si tardamos, tardamos bastantito. Tres años estuvimos viviendo en la ruta 7 pero rentando. Ya de allí empecé a ver lo de mi terreno, fue cuando nos lo dieron. Ahí tuve que vender hasta mis cosas para poder empezar a construir porque nada tenía, ni refri, o tele o lo que sea, no había ni luz, nada.

[...]

Yo al menos lo hago [enseñar el baile de la jarana] porque a mí me gusta y lo que quiero como se dice es dejar algo de legado para que la gente lo conozca y sobre todo los niños, porque hay veces hay muchas personas que vienen de los pueblitos de Yucatán y se avergüenzan hasta de portar su traje y yo creo que eso no debe ser. A veces te avergüenzas hasta de hablar el maya y eso no es una vergüenza, al contrario es un orgullo, digamos es una herencia que nos dejaron a nosotros por nuestros padres, nuestros abuelos, bueno yo de esa manera lo entiendo. Yo ahorita estoy fomentando lo que es la vaquería, la jarana y todo eso, por eso yo empecé a formar mi grupo.

Doña Pastora nos deja ver, entre otros aspectos, que sus condiciones de vida han dependido de su trayectoria en el trabajo y los estudios, pues su inserción a las actividades manuales como el trabajo de costurera ha sido su fuente de ingresos. Sin embargo, en otras referencias resalta, en su condición de esposa, el asumir que los recursos que ella puede aportar son apoyos secundarios en tanto el esposo trabaje y especialmente durante el tiempo en el que éste no cuenta con un ingreso fijo.

Las explicaciones y motivaciones que muestra en torno de la enseñanza del baile de la jarana y de la lengua maya están mediadas por su condición étnica y por la posibilidad de obtener apoyos para realizarla. La satisfacción es evidente frente a los otros vecinos y compañeros de la colonia. Se expresa positivamente sobre su condición maya por las experiencias afortunadas que ha tenido a través de apoyos recibidos del PACMYC, un programa de fomento de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública. Sin embargo, como muchos mayas de Cancún, la transmisión de la lengua y de ciertas costumbres queda relegada frente a las necesidades inmediatas que la sociedad demanda, como es el uso y manejo de la lengua castellana. Se reconoce que, teniendo en cuenta el espacio y de las personas con las cuales se comparte la “tradición”, el pueblo es el referente obligado como el contexto más adecuado para el uso de la lengua maya y el referente más claro para las costumbres y rasgos mayas.

DOÑA LUCÍA TUZ

Doña Lucía representa la imagen de la mujer trabajadora con una visión integrada a la modernidad a través de la educación de sus hijos. Migrante interlocal, de Andrés Quintana Roo a Felipe Carrillo Puerto y de este lugar a Cancún, la condujeron sus hijos con el auxilio de la educación y el trabajo. En su lengua y pensamiento maya representa el conocimiento de las parteras locales que en ámbitos urbanos se integran al trabajo reconocido por la Secretaría de Salud Pública. Doña Lucía continúa su vida entre dos espacios y dos mundos, su vida en la ciudad con sus hijos y su vida en el rancho con su esposo: conjuga la modernidad de la medicina científica y la herramienta tradicional de ser partera y sobadora.

Mi esposo ahorita está bien, le gusta trabajar en el rancho, ya compré un ranchito aquí cerca, en Leona Vicario para distraer [a] uno. Creo que mañana voy a sembrar algo: camote, macales para comer, eso es vitamina E. Yo cuido mi vida, yo no como muchas cosas de latería. Mi cumpleaños es el 19 de este mes [marzo], no lo hizo [festejo] porque salió de viaje, acabo de llegar anoche, viajé porque casó un sobrino, me invitaron en mi pueblo. Por eso no hizo mi cumpleaños, ahora voy hacerlo, ahora mis hijos van a llegar. El terrenito aquí cerca de Leona para distraer con mi esposo, para hacer una casa, y *chan* [pequeño] chapear [desyerbar]. Hay pozo, hay todo cerca de mi casa. Treinta mil pesos salió el crédito en Leona Vicario, una hectárea, pues me gustó y yo por mi *chan* trabajo lo ve que está muy avanzado.

Mi esposo vino ayer, dos días y regresó otra vez. Pero él se distrae en el monte, un campesino no está bien vive aquí en Cancún, sólo allí, para mí no. El campesino sabe, siembra cosas para comer, chapea y puede hacer cosas con la chaya [planta comestible] como el brazo de reina con huevo y pepita, es sanamente la comida. No comes muchas cosas de latería de carne. Come carne de los animales. Hace como 15 días mis hijos traen dos faisanes, que hacen *sak kol* [comida]. Pero ¡sabroso!

Éste [señala] es mi último hijo; es el más chico. Ya se pasó a vivir en su casa. INVIQROO⁵ le dio un terreno por 70 mil pesos, aquí está caro el terreno. Mis hijos todos viven aquí en Cancún. Mi primera hija es Florentina Nájera y segundo Pablo. Ella sólo así trabaja igual que mi trabajo, yo le enseñé. Él [Pablo] trabaja, tiene una tiendita. El otro es Manuel, igual también tiene comercio, tienda de material. El otro es Gabriel Nájera, él es palapero y hace sombrillas para los gringos, él así

⁵ Instituto de la Vivienda de Quintana Roo.

trabaja. El otro es Edilberto, vende; luego sigue Alberto, trabaja en una escuela de limpieza de Bachilleres. Silvia, ella trabaja en un lugar doméstico; el otro [sic], Guadalupe, su hermanita, es modista, en su casa trabaja. Pues ahorita Luis trabaja en una tintorería. Rufino vende puro *sascab* [tierra arenosa para construcción], es volquetero. Murió uno que se llamaba Juan. Ya está grande cuando murió de sarampión; como está en el monte no lo lleve así a vacunar, él es como el ocho [el octavo], tenía como tres años.

Yo vivía en un ranchito antes, pues así está, creció mis hijos después y los saqué a vivir en un ejido, Andrés Quintana Roo, sobre la carretera cerca de Limones, pues para que se metan mis hijos a la escuela, para que no sean como yo, que no sé leer ni nada; antes pues ni español ni nada, vil mayera. Pues pienso en mis hijos, y [recuerdo que] vino un señor allí en mi casa donde está mi ranchito, cerca de Noh Bec, cerca de Polenkín, el ejido de Petcacab y Polenkín y este.... Noh Bec, hay un pedazo de [terreno] nacional, allá hacía mi milpa, todo allá, allá crecieron mis hijos. Pero ve que están grandes mis hijos y viene el señor, muchos animales tengo, yo crío bastantes animales, que pollos, que pavos, que puerquitos. Me gustó vivir en el rancho, me gustó hasta ahora vivir en el ranchito, pues eso, vino el señor don Tomás Navarrete, cuando viene a buscar los cochinitos para hacer pibil cochinita [en horno de tierra]. Cada domingo o cada sábado entra a buscarlos, tres puerquitos. Como vio de 30 o 40 puerquitos, que son bastantes, a mí me gustaba criarlos.

Pues esto, empieza por mis pobres hijos, así como yo, no saben leer ni nada y vamos, “No sé si te gustó o no pero te voy a decir una cosa, vino a avisar que si quieres, te gusta vivir en Andrés Quintana Roo, vamos a formar un ejido —dice—; Si quiere usted dar su nombre y de sus tres hijos, uno de 9, uno de 12 y uno de 14, vamos a agarrar sus datos”. “Sí está bien, sí, que agarre mi nombre, si se forma el ejido ahí nos vamos a vivir, pues así forma el ejido la gente”. Pues allá hace mi casa, le entrega un terreno los ejidatarios, estoy con mi casa y mis hijos, y mi esposo sigue trabajando en el rancho, no es igual que trabaja junto, no es igual, debería una familia estar junta. Pero para la comida, en el rancho nunca falta. Guardar dinero, meter dinero en el banco, nada, todo es para vivir. Aquí estoy pues compro cualquier cosa, cuando tengo dinero compro cosas para alimentar el cuerpo. Sólo eso.

Pues viene el señor y dice: “Muy bonito su ranchito doña Lucy” dice, sí, don Navarrete. Cuando hubo mi milpa, elote, calabazas tiernitos, y viene a comprar la gente, de piña siembro una hectárea, también siembro una hectárea de anona, bonitas anonas como de dos kilos, de color morado, pues allá vende bastante, cuando es época de anona y lo sale a vender en el ejido de Noh Bec, allá busco mi *chan* [poco] dinero, así. Pero para comer hay puercos, hay huevos, hay patos, hay todo.

Pues acabó mi hijo su primaria y va en Carrillo⁶ a ver dónde se va a inscribir, porque está grande, uno de 16 años que está. Le digo -quién sabe de dónde vienen palabras bonitas en mi boca, maestra- pero les digo a mis hijos:

“Si tengo pena así para estudiar, no lo haces por mí, hijitos, haz tu parte por tu estudio, que el estudio les pertenece para todos, yo no, soy viejita no sé leer ni nada pues déjame así, pero quién sabe cómo pero voy a mantener su estudio. Pero pon en su lugar, no te vayas a buscar pleitos en la escuela, hay muchachos y tú ya estás grande. Así te voy a decir hijo aunque voy a vestir bien, le voy a poner sus ropas bonitos, pero obedece, no te voy a decir cosas, pero yo sé hijito que antes que eso, cómo vive uno en paz, no te vayas a buscar pleitos, que hay muchachos con muchos problemas en la escuela, no vaciles [bromees] eso no es bueno. Aunque yo no sé leer, hijo, pero yo tengo palabras bonitas, para que crecen sanamente, no busquen pleitos y no pegues a los muchachos, hay mucha gente que está peleando en las calles.”

Hasta ahora mis hijos nunca han peleado, son personas buenas en sus casas, cuando salen con su esposa. Así le digo: “Hijos, sólo Dios le ayuda”. Cómo le he ido a pedir... yo hasta lagrimando ante Dios para que vea cómo crecen mis hijos, ahorita ya están casados todos, y ahorita solita otra vez con mi esposo. Mi esposo toma [alcohol] antes pero lo dejó, ahorita como 35 años que nunca toma, anda tranquilo, 70 años tiene pero trabaja. Ahorita va a bajar agua para regar mis siembras. Pues eso, y pues ya cruzó sus estudios mis hijos, un año sale uno de secundaria y otro que viene sale otro de bachilleres y otro que viene y así dos que estudian aquí en Cancún en Bachilleres y cruzó su bachiller y ya. Tres hijos que viven con su hermana. Yo pienso otra cosa, dice mi esposo.

Mi hija Florentina vive acá, ella vino con su esposo, está casada, viene solita con su esposo. Pues mis hijos cuando salen de la secundaria dice, yo voy a vivir en Cancún con mi hermana, pues tres niños que están con su hermana, pienso otra cosa, y le dije a mi esposo, “Dios mío que sabe que pienso otra vez, los voy a regañar otra vez, me van a decir otra cosa, yo quiero sacar un terreno en Cancún, no ves que sus pobre hijos están, su mamá de su hija está, están tres ahorita con su hermana le dice, están perjudicando, pobre mi hijo si tiene casa”. “Pues está bien, quién sabe tú [le dice su esposo] piensas muchas cosas, ahorita en Carrillo Puerto, ahorita va en Cancún”. Y [ella respondió] “Pues sí, por mis hijos”. Una vez que llegó una vez con mi hija su mamá de Elina y dice a mi hija: “Oye hija, ¿cómo lo vas a sacar el terreno aquí en Cancún? Si quieres comprar tu terreno, yo comprado lo hice, pero vamos con una líder aquí cerca, doña Mari, sabe cómo lo saca el terreno porque lo saca aquí en Cancún.”

⁶ Felipe Carrillo Puerto, la cabecera municipal.

Pues tengo un terreno y dice mi esposo: “Sí, te voy ayudar para cortar madera para que hagas su casa de los muchachos”. Pero lo pagaron, no todo fue gratis, y cortaron la madera y gracias a Dios mi esposo siempre tiene postes, sólo con hacha y a veces con machete, aquí sólo de este lado agarraron la tabla porque lo regalaron, no se puede cortar con machete zapotes grandes, antiguos. ¡Quién sabe cuántos años [tienen]! Y lo cortaron mi esposo, pero rapidito, dentro de 15 días ya termina la casa y desde que eso termina pasaron mis hijos a vivir, desde que INVIQROO entregó el terreno, hay agua, sólo luz que tarda pero lo solicitas, pues desde eso empiezan mis hijos a vivir aquí en Cancún, yo también, veo que cuatro hijos viven aquí en la casa, pues yo me voy a vivir ahí también. Mi esposo dejó Andrés Quintana Roo y dice mi esposo: “Pues por mis hijos ya me abandonaste, más tienes cariño a tus hijos”. “Pues porque son mis hijos” [responde]. Pues empieza a estudiar mis hijos, aquí terminan tres, aquí en el bachillerato en Cancún, el demás sólo secundaria en Carrillo Puerto y vienes a vivir.

No sé leer pero mira [Muestra sus siete constancias, una de las cuales asienta: “Se otorga la presente constancia a Lucía Tuz Noh por su asistencia, capacitación a parteras tradicionales”]. Ahí está mi foto con mi papá, mira donde cuida el bebé, lo llevó en el Seguro. Estas fotos son de las parteras, de todas las parteras. Estas parteras son de aquí en Cancún, sólo aquí en Cancún son como 140 parteras mayas, aquí viene de todos pueblos: Playa [del Carmen], Tulum, así, reúne a todos. No vayas a criticar, hinca a pedir a Diosito Santo tú sabes como voy a comer, como yo no sabe de esto cómo está, porque cuando tú acudes con los doctores en un capacitaciones, tengo gafete en mi ropa, ahí está su nombre de la partera, cuando reúnes todo, como los niños en el pizarrón lo escribe todo y después lo explica, termina la explicación que cada doctor da. Y hay palabras que lo entiende como lo explica los doctores. Yo digo, si habla mi nombre voy a parar a decirlos y le voy a decir: “Señor si lo entiende algo. No te puedo decir [que] te voy a explicar todo, pero voy a explicar aunque sea diez palabras. Lo entiende, no todas, pero sí entiende”. “Pues está bien, pasa así adelante”. Pues paso adelante y le dije a mis compañeros porque era mucha gente: “Buenos días compañeras, mi nombre es Lucía Tuz Nah, yo vivo en la región 100, manzana 110, lote 12, allá en mi capacitación, mi trabajo, ahorita tengo como 47 años. Gracias a Dios no he tenido problemas, ni el bebé ni su mamá de los bebés, pues yo me confío a Diosito, cuando recibe un parto él sabe bien mi trabajo, él sólo llega con mi gente en mi casa.” Pero gracias a Dios en mi caso tengo hasta Seguro Social, como yo no tengo hijos ahorita pues mi esposo lo aseguraron, por mi trabajo directo en el Seguro.

Yo aquí trabajaba como sobadora, pero antes estaba a 20 pesos, pero ahorita no, a 70 pesos estoy cobrando la sobada. Así dice el doctor, a 70, hasta viene orden

de planificación, cuando ve que ya se llevó un parto, tienes cinco o seis chamacos [menores] y tú tienes que platicar con las mamás de los niños, si quieres o no quieres no va a obligar, pero sí tienes que tomar platica.

Pues ahorita sí estoy muy tranquila, no busca así lavar o planchar y yo no voy a buscar dinero en la calle. Aquí en mi casa, así es mi vida, ya, antes ya trabajo en el monte, que cosechar milpa, que esto, que aquello, cargar calabaza para los cochinos, para esto, bastante trabajo, pero gracias a Dios ahorita ya [hace] como 24 años que estamos en Cancún.

[...]

No debe desaparecer el maya porque es el idioma y las mayas bien entendido aunque sea yo no sé leer, pero bien entendido como vivir uno como va.

Sí, todavía hay gente en Cancún que sufre que no tiene dinero. Tú crees que aquí en Cancún hay dinero, pero hay gente que sufre bastante aquí en Cancún, hay veces que por su vicio de su esposo, toma, cuando termina de tomar no hay dinero para la casa y de los hijos hay veces que no hay dinero para comer.

Como se ve, doña Lucía narra ciertas escenas de su pasado y de su presente y muestra el rostro vulnerable de los mayas en las ciudades, pero también hace reflexionar sobre su “testaruda” postura para cambiar de residencia por lograr la educación de sus hijos. Para ella, como para la mayoría de los mayas actuales, los estudios han dado a sus hijos mejores trabajos y, por ende, condiciones de vida diferentes a las que tenían. Hace comparaciones sobre la vida en el campo, como más sana y valiosa, y la vida en la ciudad cargada de nuevos problemas. Sin embargo, reconoce que la vida en Cancún es mejor en comparación con los servicios que se pueden encontrar en un rancho. Los recuerdos sobre su condición maya están íntimamente relacionados con las actividades en el campo, sobre todo con la milpa, tanto sobre los productos que se obtenían como sobre las ceremonias que se realizaban, y ambos aspectos le ayudan a dar sentido a su pensamiento sobre el ser maya. La lengua ha servido para compartir estos conocimientos y sobre todo para llegar a ser comadrona; sus conocimientos no se originaron en la escuela, le fueron transmitidos a través de la práctica y de la cercanía con antiguos familiares, como su suegro que le enseñó ese oficio. Ello le permitió refuncionalizar una actividad tradicional que le ha proporcionado recursos y experiencias de vida que reconoce como satisfactorias. La ciudad y la cercanía con el Centro de Salud para la capacitación le posibilitaron ser reconocida por los “otros” como comadrona y esto le permite ingresos complementarios.

Ambas escenas etnográficas, de Pastora y Lucía, nos muestran el porqué de la migración maya actual en la península de Yucatán, cómo y cuándo se dejan los espacios propios y se arriba a una ciudad como Cancún. Este movimiento está impulsado por la mirada del cambio económico y particularmente por el trabajo y por la mejoría en las condiciones de vida de los hijos a través de la escolaridad. Para las dos mujeres su condición inicial ha estado ligada a un papel que se muestra en el cuidado de los hijos y en el trabajo de la casa, además de realizar actividades que son reconocidas como trabajo secundario por proporcionar ciertos recursos para el hogar. Ambas se reconocen como mujeres que valoran su identidad étnica, pero en sus miradas y enseñanzas a las nuevas generaciones se entrecruza la diferencia por el objetivo de la escuela y, con ella, la sustitución de la lengua maya.

BIBLIOGRAFÍA⁷

Bastos, Santiago y Manuela Camus

1995 *Los mayas de la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*. Guatemala: FLACSO.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

1999 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bourdieu, Pierre

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama (Colección Argumentos, 193).

2000 *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama (Colección Argumentos, 238).

Demaziere, Christophe

1999 “¿Tiene sentido el contexto local en el contexto metropolitano? Un enfoque europeo”. *Economía, Sociedad y Territorio*, núm. 6, vol. II: 213-238.

Hannerz, Ulf

1996 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra y Universitat de Valencia (Frónesis, 13).

Pujadas, Joan Joseph

1993 *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema (Eudema Antropología horizontes).

Re, Alicia

1996 “Una comunidad maya de Yucatán: Transformación social y expresión simbólica”. *Revista Española de Antropología Americana* 26: 167-181.

⁷ N. E. Agradecemos a Luis Ernesto Santiago su amable y eficiente apoyo para completar estas fichas bibliográficas.

Sierra Sosa, Ligia Aurora

2007 *Mayas migrantes en Cancún, Quintana Roo*. México: UQROO-Plaza y Valdés.

RELIGIÓN, DIÁSPORA Y MIGRACIÓN:
LOS CH'OLES EN YUCATÁN,
LOS MAMES EN ESTADOS UNIDOS

Enrique Javier Rodríguez Balam
CEPHCIS, UNAM

Hace poco más de 30 años una veintena de familias salieron del poblado chiapaneco de Tila, impulsadas por la falta de tierras cultivables y por las ofertas que el Gobierno les hizo para proveerlos de terrenos en los cuales pudieran trabajar. Emigraron hacia el noreste de Palenque para después desplazarse hasta un lugar al que ellos mismos denominaron San Pedro, en honor a una de las imágenes que encontraron durante su trayecto. Según relatan, las tierras con las que se encontraron, pese a ser diferentes a las que tenían antes, “eran buenas”, propicias para cultivar, con selva alta y espesa, terrenos en los que de los grandes árboles colgaban frutas. Era un paisaje cuya flora y fauna se asemejaba a lo que consideraron como “un paraíso”. Por eso es que el más anciano de todos ellos les dijo que esos terrenos eran “buenos” para trabajar la tierra y para vivir.

Más allá de las explicaciones respecto a las políticas de reparto de tierras que se han dado para entender los procesos agrarios a partir de la década de los setenta, mismos que en buena medida han servido para poder entender este tipo de desplazamientos, considero de particular relevancia las explicaciones y visión de los sujetos mismos, la forma de entender su realidad y su historia. Según afirman, el abandono de su lugar de origen se debió a diversos factores, pero en particular, resalta el hecho de que no tenían tierras para cultivar y menos para heredar a sus hijos. “Llegaron mis abuelos y cinco señores más. Fueron a ver cómo estaba, se fueron a vivir allí, como no había nadie, era pura montaña, ni había vivido nadie. Antes no tenían terreno donde puedan dar terrenos a sus hijos porque había mucha gente en Tila”.

Como esta familia, otras más originarias de Tila y Tumbalá se unieron a las pioneras que llegaron a dicho lugar y fueron asentando poco a poco otros pequeños poblados conformados también por familias extensas.

En el caso de San Pedro, pronto comenzaron a suscitarse diversos cambios en la nueva comunidad que fueron vistos, en un primer momento, como mecanismos que garantizaron su permanencia, así como puntales para entender su vida dentro de un nuevo territorio. Después de haber comenzado a cultivar la tierra (chile verde principalmente, pero también sandía, melón, papaya, camote, frijol y maíz), bajo el apoyo de diversos programas por parte de organismos gubernamentales, y que sus cosechas empezaron a distribuirse a pequeña escala en los mercados regionales, otras familias fueron llegando. La presencia de los habitantes que se iban incorporando no siempre fue del todo pacífica. En muchos casos se suscitaron conflictos por la apropiación de los terrenos y llegaron a cometerse crímenes como resultado de las disputas por las tierras.

A la par de este tipo de transformaciones se sumó también la presencia de grupos no católicos. Si bien en el principio sólo pudieron construir una iglesia católica en la cual se congregaban, la asistencia por parte del sacerdote era muy esporádica, condición por la cual tenían que salir rumbo a Palenque o Chancalá para escuchar misa los domingos. Después de un tiempo la labor de otras denominaciones (hace poco más de una década) se hizo presente en San Pedro. A pesar de los intentos por parte de la iglesia presbiteriana por “evangelizar” a la gente, fueron los Adventistas del Séptimo día quienes tuvieron mayor aceptación en la comunidad. Hoy, más del 50% de las familias que radican en el pequeño poblado son de filiación adventista. Ahora los católicos no cuentan ni siquiera con un templo para reunirse (tras el abandono por la poca asistencia se deterioró hasta no poder congregarse más ahí) por lo que el desplazamiento para asistir a misa sigue siendo la única manera de poder practicar su religiosidad, recibir sacramentos como el bautizo y el matrimonio particularmente. El predominio por parte de los adscritos a la confesión adventista se ha impuesto y la labor de varios pastores provenientes de distintas partes de Chiapas y Tabasco ha rendido muchos frutos. Levantaron templos, evangelizaron y adoctrinaron a su gente y pronto surgieron nuevos pastores encargados de llevar a cabo sus reuniones sin la presencia de un pastor externo al poblado.

Junto con la labor de los grupos adventistas, el trabajo en el campo se fue consolidando con el paso del tiempo, situación que les aseguraba día con día que la decisión de haberse mudado a dichas tierras había sido la correcta. Sin embargo, los problemas por parte de las mismas familias, bien por diferencias religiosas o bajo el argumento del despojo de tierras por parte de los recién llegados, continuaron con mucha violencia. Según relata una joven, fue difícil poder conciliar el problema del trabajo en el campo, pues se llegaron a cometer actos “horribles de sangre”. Ante estos sucesos se buscaron diversos tipos de explicaciones, pues aunque predominaba el hecho de querer apropiarse de las tierras por parte de los recién llegados, también se pensó en actos de brujería.

San Pedro es una comunidad ch'ol que se localiza aproximadamente a 56 kilómetros del municipio de Palenque dirección suroeste. Desde su llegada a este territorio en la década de los años setenta, la población ha tenido cambios, incluyendo el de su conformación político-administrativa. Según los datos censales, en 1970 (primer conteo) tenía 115 habitantes y estaba catalogado como ejido, mientras que para 1980 la población había disminuido a 103, permaneciendo en la misma categoría. En la década de los ochenta se presentó otra disminución drástica, reportando 85 habitantes (42 hombres y 43 mujeres). Dichos cambios no sólo se explican por los índices de natalidad y morbilidad, sino también porque fue precisamente en este período cuando la migración interestatal se presentó de manera más acentuada. Como lo he mencionado, este tipo de cambios comienzan a ser un poco más visibles debido principalmente a los flujos migratorios. Es de destacar que desde los ochenta el poblado dejó de ser considerado ejido, quedando hasta la fecha en calidad de “indefinido”.

Así pues, el trabajo en la tierra, los conflictos por ésta y el ingreso de la iglesia adventista, configuraron la estructura social, política y las redes de trabajo que observamos hoy en día. La incursión de una confesión no católica, basada en una ideología apegada a la interpretación bíblica del Antiguo Testamento, sirvió para producir ciertos reacomodos en cuanto a la manera de entender y explicar su vida, su quehacer en el mundo, así como también costumbres cotidianas, mismas que pronto se vieron reflejadas en la transformación de sus prácticas tradicionales. Por ello, y bajo la prohibición del consumo de alcohol, tabaco y la negativa a consumir carne de puerco así como cierto tipo de animales marítimos (crustáceos y moluscos principalmente) por ser considerados

“impuros”, junto con los cultivos de chile verde, tubérculos (papa y camote principalmente), así como también el maíz, fueron apoyando la idea de que sus nuevas formas de vida, junto con el cambio territorial, eran plenamente justificadas. El dejar de lado la crianza de carne de puerco y res, al mismo tiempo que privilegiaban los cultivos ya mencionados, se reflejó también en cambios de sus prácticas alimenticias y culturales.

Pero el rumbo de los pobladores de San Pedro continuó hacia otros estados del sur del país. A los problemas por las tierras y acusaciones de actos de brujería entre las familias se unió el apoyo que obtuvieron por parte de la Iglesia Adventista de Mérida para emigrar. Un pastor que frecuentaba la comunidad, originario del estado de Tabasco, fue trasladado a Yucatán, donde comenzó su labor misionera. Después de haber consolidado su iglesia decidió ir a Chiapas a visitar a sus amigos y antiguos feligreses. Fue entonces cuando por iniciativa del pastor y de su iglesia, se invitó a una pareja de San Pedro a ir hacia Yucatán para “conocer”. Al llegar vislumbraron nuevas oportunidades de trabajar la tierra, con productos que a su parecer se cotizaban mejor que los que habían estado cultivando en Chiapas.

La llegada de las primeras familias ch'oles a territorio yucateco se comenzó a dar hace poco más de diez años. Una vez asentados y trabajando, otras familias emprendieron el peregrinar hacia la península de Yucatán, ubicándose principalmente en el pequeño poblado de San Felipe, a 35 kilómetros de Oxkutzcab. Esta localidad ha tenido cambios importantes en cuanto a su densidad poblacional, mismos que concuerdan con los datos presentados para el caso de las familias ch'oles que fueron llegando hace cerca de diez años. Así, los datos censales registran que para 1980 San Felipe contaba con una población estimada en 29 personas, mientras que para 1990, ya tenía 35 pobladores, y precisamente a partir de 1995 y en el 2000, la población aumentó a 58 personas (30 hombres y 28 mujeres).

Para el caso de los hombres, el trabajo en la tierra podría considerarse como un proceso que traía aparejado el desarrollo de capacidades para amoldarse a tierras diferentes y a técnicas de cultivo que no conocían, aunado a la convivencia interétnica en un lugar en el que en principio la presencia de los ch'oles era extraña. Otro de los aspectos importantes a resaltar en este trabajo es precisamente el de las relaciones interétnicas, sobre todo haciendo hincapié en la manera en la que lengua y prácticas culturales son amoldadas a un “nuevo” territorio en convivencia con hablantes del maya yucateco. No

sólo resulta importante la forma en la que los llegados a Yucatán se apropian de nuevos patrones de conducta, sino también los mecanismos a través de los cuales transmiten e intercambian sus conocimientos con los mayas yucatecos, quienes se han ido integrando cada día a las dinámicas de los ch'oles. Por ello, es importante subrayar el hecho de que a pesar de los fenómenos y mecanismos que conlleva establecerse en convivencia con una etnia distinta, han mantenido su lengua, pues como ellos mismos lo afirman “es lo único que nos queda y queremos que nuestros hijos hablen ch'ol”.

Con el apoyo de la iglesia adventista se fueron creando redes de trabajo y de apoyo a los “hermanos” llegados de Chiapas. Contrario a lo que sucedió laboralmente con los hombres, mujeres jóvenes entre los 13 y 15 años de edad, comenzaron a llegar insertándose dentro del campo laboral urbano, sobre todo como trabajadoras domésticas. Cerca de 40 jóvenes llegaron a la ciudad de Mérida, siendo los miembros de la congregación quienes comenzaron a solicitar sus servicios, fungiendo algunas mujeres de la iglesia como especie de “acomodadoras”, ofertando casas de otras familias pertenecientes a la denominación adventista. De ahí que los padres de familia y hombres mayores se hayan asentado en San Felipe y sus hijas en la ciudad de Mérida. Este fenómeno no es del todo extraño, sobre todo si tomamos en cuenta la importancia que tiene el empleo femenino en labores domésticas entre las mujeres mayas yucatecas, quienes desde hace ya varias décadas y como resultado de diversos fenómenos como el desempleo, han ido creando extensas redes de trabajo empleándose como sirvientas, lavanderas y nanas. Es precisamente dentro de este contexto laboral que se inserta la oferta de empleo doméstico y redes de trabajo para las mujeres ch'oles en la ciudad de Mérida. Sobre ello señala Ramírez:

Un elemento importante ha entrado en este conjunto de actividades. Se trata del trabajo de la mujer maya. Las estadísticas indican una participación creciente del trabajo femenino dentro de la Población Económicamente Activa y de la Población Ocupada de Yucatán. Si en 1970 eran del 10%, en 1990 alcanzó el 20% a nivel estatal y en 1995 se ubicaba a un 38% a nivel urbano y a un 28% a nivel rural. En los municipios que nos ocupan gran parte de estas mujeres trabajadoras son también migrantes. Viajan a la ciudad de Mérida o a los otros centros urbanos de la región para trabajar como sirvientas, lavanderas, nanas, trasladándose diariamente o regresando a sus pueblos los fines de semana, y se han convertido en muchos casos en el principal soporte económico de sus familias. En 1996 más de 8,000

mujeres trabajaban como sirvientas en la ciudad de Mérida, aunque la cantidad no censada parece ser mayor (Ramírez, 2002: 61).

Este trabajo plantea la importancia de observar la dinámica de inserción por parte de los ch'oles en la península con la finalidad de explicar los procesos y mecanismos de estructuración familiar y social desde la perspectiva de la adscripción laboral, religiosa y del fenómeno de la migración particularmente. Si bien el aspecto laboral no ha sido explorado por estudios recientes con información etnográfica relevante, la propuesta es lograr esgrimir una explicación analítica respecto a la manera en la que las mujeres pueden llegar a crear, a través del apoyo de la Iglesia Adventista y del panorama laboral femenino, junto con la emigración, mecanismos de inserción dentro del esquema laboral de la ciudad de Mérida por un lado, y el dinamismo puesto en práctica por los hombres y demás familiares que optan por mantenerse en la comunidad de San Felipe, dependientes del trabajo agrícola.

Para el caso de los ch'oles de Yucatán, la migración se fundamenta básicamente en un desplazamiento interestatal que se explica por el cruce de los factores ya mencionados: la adscripción laboral y religiosa. Estos elementos nos sirven para vislumbrar la complejidad del tema migratorio entre algunos grupos mayances, así como sus repercusiones en el terreno de políticas sobre reparto de tierras y el papel que han tenido en diversos ámbitos las confesiones no católicas.

LOS MAMES EN GUATEMALA

Lejos de Yucatán, en las montañas de los Cuchumatanes, la migración cobra distintos matices. Los católicos piden a su santo cuidador que los proteja antes de partir; los costumbristas llaman al chimán¹ para que mate chompipe,² queme candelas y pida a los cerros buena fortuna para el viaje; los evangélicos, por su parte, solicitarán al pastor que haga oración, para que Dios le diga a través de sueños si pueden realizar su travesía hacia los Estados Unidos en busca de una mejor vida.³

¹ Especialista ritual.

² Guajolote o pavo común.

³ Muchas de las creencias tradicionales que se observan hoy en día, han sido reportadas desde la década de los cincuenta, en el texto clásico de Maud Oaks, *Las dos cruces de Todos Santos* (2001)

En este apartado se presentan algunos datos etnográficos (imposible abarcarlos todos en este espacio) que nos permitirán comparar lo antes descrito para el caso de los ch'oles de Yucatán, con el de los mames de Guatemala y su migración hacia los Estados Unidos particularmente.⁴ Asimismo, se expone la información recabada en diversos períodos de trabajo de campo con la intención de poder observar tan sólo algunos matices necesarios para entender el fenómeno migratorio. Para el caso de los todosanteros es posible sugerir que, más allá de la especulación sobre una mejor forma de vida, también se contempla el cálculo y gasto que conlleva salir de la comunidad y del país de origen. Los matices ya referidos nos hablan de un fenómeno complejo, permeado también por factores de orden económico, social, individual, y religioso.

En Todos Santos emigrar no es un fenómeno nuevo ni se caracteriza solamente por la salida en busca de trabajo hacia los Estados Unidos. No en balde algunos autores han catalogado a los todosanteros como “verdaderos trotamundos” (Mérida, 1984). Sin embargo, a partir de los años ochenta, la emigración de la población guatemalteca se ha convertido en un fenómeno social constante. La violencia desatada durante la guerra trajo consigo la experiencia del exilio entre las poblaciones indígenas (Bastos y Camus, 1994; Guzmán, 1986). En la mayoría de los casos México sirvió de refugio a las poblaciones más afectadas. Hoy en día, los rumbos de la emigración se han extendido hasta los Estados Unidos y Canadá, países que han sido receptáculo de miles de guatemaltecos en busca de mejores oportunidades de trabajo. Tales acontecimientos (la guerra y el exilio) han reformulado los vínculos identitarios y el orden social de las comunidades indígenas, provocando transformaciones de orden económico, político y socioreligioso.

Si bien el éxodo hacia diversos lugares ya había comenzado desde años atrás, es quizás a partir de la década de los ochenta cuando podemos ver un flujo migratorio “en masa”, impulsado por los factores ya mencionados y con características de alcance nacional. La movilización de la gente se disparó hacia diversos puntos del país tales como las cabeceras municipales y departamentales, así como hacia las fincas de la Costa Sur; todo esto aunado al gran porcentaje de huehuetecos refugiados en campamentos del lado mexicano en

⁴ Buena parte de los datos etnográficos presentados en este apartado se desprenden del trabajo de campo realizado para mi tesis “Entre santos y montañas: pentecostalismo, cosmovisión y religiosidad en una comunidad guatemalteca”, para optar al grado de doctor en Estudios Mesoamericanos, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo (*Plan Diocesano de Pastoral, 1995-2000*: 8).

Pero aun después de la firma de los tratados de paz, así como de los intentos de poner en marcha los “planes de repatriación”, la emigración hacia México se ha mantenido en un continuo flujo. De hecho, después de casi una década de vivir en México, algunos todosanteros ubicados en campamentos de Campeche, Chiapas y Quintana Roo se negaron a regresar argumentando el haberse acostumbrado a la forma de vida mexicana.

Con todo lo ya dicho, no se deben dejar de lado las emigraciones que se habían dado por parte de las comunidades indígenas hacia la capital guatemalteca, así como hacia los puntos turísticos en Guatemala y México. Muestra de lo anterior es el hecho de que la emigración hacia Cancún por parte de los todosanteros se incrementó, sobre todo a principios de los noventa, década en la que despuntó también aquella hacia los Estados Unidos. En muchas ocasiones, los intentos de pasar dos fronteras resultaban en extremo complicados; por eso es que cuando sus sueños de llegar a territorio estadounidense resultaban frustrados, México les servía de “consuelo” para trabajar y conseguir un poco de dinero y, quizás, volver a intentar la aventura en un futuro. Cruzar la frontera mexicana no siempre ha sido tarea fácil. Después de haberse consumado la repatriación de los refugiados guatemaltecos, las políticas migratorias se volvieron más estrictas.

Como ya apunté, Cancún ha sido sin lugar a dudas uno de los puntos de mayor atracción como centro de trabajo para emigrantes de toda la república mexicana. Al mismo tiempo ha sido, en tanto punto de interés laboral para los guatemaltecos, una de las ciudades más vigiladas por las autoridades de migración, al igual que Chetumal y Chiapas. Por ello, quienes no tienen la suerte de llegar a su destino o bien porque así lo deciden, logran trabajar en otros estados del sureste mexicano como Tabasco o el ya mencionado Chiapas. De muchas formas, la emigración temporal hacia México representa ciertas ventajas económicas, además de que, como señalé, funciona como segunda alternativa para quienes no logran llegar hasta los Estados Unidos.

LOS “PAISANOS” Y LOS “ESTADOS”

Para los todosanteros, emigrar hacia los Estados Unidos pareciera hoy en día parte de la cotidianidad, pero se manifiesta también como un fenómeno

íntimamente vinculado a la dinámica social, económica y política. A través del tiempo las redes sociales en el extranjero se han ido extendiendo y la experiencia de otros de haber vivido fuera alentó a los demás a continuar emigrando hacia “el norte”.

Durante los primeros años de la década de los noventa, ir a los “Estados”, como le llaman, resultaba sumamente atractivo desde el punto de vista económico. En la actualidad muchos de esos presupuestos han desbordado el imaginario que se construye en torno al “sueño americano”. La oferta de mejores oportunidades de empleo y la idea de permanecer durante años radicando en el país norteamericano para “hacer fortuna” ha ido cambiando. Hoy en día, ir hacia los Estados Unidos se ha convertido en una empresa cada vez más complicada, sobre todo por la inversión económica que implica el desplazamiento.

Una de las características que adquiere la emigración de los todosanteros a los Estados Unidos es que difícilmente permanecen mucho tiempo en un mismo lugar. Aunque las redes de trabajo y de relaciones sociales que tienen allí con los mismos todosanteros es sólida y bien organizada, no siempre permanecen en el mismo lugar al que llegan por primera vez; son peregrinos en busca de trabajo que no permanecen en un mismo sitio. Es común que los emigrantes de la comunidad hayan recorrido casi toda la Unión Americana en busca de trabajo. En casi todos los casos, cuando llegan a los “Estados”, son contratados en empleos relacionados con el campo principalmente.

Las fronteras estadounidenses han sido incluso desbordadas, para aventurarse en la actualidad a probar suerte en Canadá. Aunque no existen datos concretos, es probable que los lugares de Estados Unidos con mayor número de todosanteros sean Michigan y California, pero carecemos de cifras exactas.

Aquellos que han dejado a un lado la idea de ir hacia Estados Unidos argumentan que resulta muy costoso realizar el viaje dada la inversión de dinero que presupone y que muchas veces no resulta redituable. Aquellos que deciden emprender el viaje tienen que vender propiedades o sus animales, así como hacer préstamos de fuertes cantidades de dinero a sus familiares o amigos que ya se han instalado en la Unión Americana, para poder pagar los gastos de la “pasada”. Si a tal endeudamiento se le suman los gastos que cotidianamente se tienen que hacer (renta, comida, transporte) y las remesas que envían a sus familiares cada determinado tiempo, el dinero que queda para el ahorro se vuelve casi imperceptible.

Acabo de regresar hace unos días. Pero ahora no sé si es mejor estar aquí o allá. Allá gano bien, pero todo lo que gano se me va en pagar deudas de los coyotes⁵ que pagué y en el dinero que le mando a la familia. Después me quedo sin nada. A veces creo que es igual [la vida en los Estados y vivir en la comunidad]. Aquí tengo comida, hay papa, maíz, tortilla. De hambre no me muero, gracias a Dios. Pero no sólo los Estados; también conozco México, Comitán, San Cristóbal. Por ahora quiero regresar a los Estados pero no sé, es mucho dinero.

El hecho de que los emigrantes puedan tener en un momento dado mayor disponibilidad de efectivo frente al resto de la comunidad, permite que en ocasiones los ritmos económicos y su estabilidad se vean afectados. En muchas ocasiones la gente se queja de que “los nortños”⁶ cuentan con más posibilidades para ofrecer más dinero a los albañiles por su servicio, lo que implica que ellos ahora quieran cobrar más por su trabajo, colocando al resto de la población en cierta desventaja. Sin embargo, es claro que esto no ha trastocado del todo la economía comunitaria, ya que ésta no depende exclusivamente de la emigración sino de un complejo mecanismo de economía de subsistencia (agrícola familiar, comercio a pequeña escala, trabajo asalariado, migración temporal hacia la costa y a México).

La idea del viaje al extranjero se concibe desde la adolescencia, y es considerada como una opción más de trabajo, además de que para algunos se vincula con una forma de obtener prestigio frente al resto de la comunidad.

El caso de los protestantes no es con mucho distinto al del resto de la población. No parece haber factores determinantes para relacionar la emigración con el cambio de adscripción religiosa. Tanto los pentecostales como los católicos emigran. Varios pastores de las iglesias evangélicas han emigrado o tiene parientes cercanos viviendo en los Estados Unidos.

Contrario a lo que sucede en otros países donde la emigración puede ir aparejada con un cambio de adscripción religiosa, ésta no parece ser un rasgo presente entre los todosanteros. La conversión religiosa a credos no católicos se manifiesta como un fenómeno de características endógenas. Por lo general

⁵ Personas encargadas de pasar a los emigrantes de una frontera a otra.

⁶ Llamados también “coyotes” y a quienes es común que se les identifique por las tres banderas que en ocasiones colocan afuera de sus casas. La bandera guatemalteca en medio, y la mexicana y la de Estados Unidos a los lados. Ésa, como dice la gente, “es señal de que ahí vive un nortño”.

cuando un pentecostal emigra ya ha pasado antes por un proceso previo de conversión. Incluso algunos aseguran que no asisten a iglesia alguna de manera regular mientras radican en el extranjero debido a que no se sienten parte de dicha comunidad religiosa.

Por otra parte, muchos de los emigrantes conversos prefieren no regresar a los Estados Unidos una vez que se han incorporado de nuevo a su vida en la comunidad y en la Iglesia. Quienes tienen cargos en su congregación prefieren dedicarse al trabajo de su ministerio antes que regresar al extranjero. Estas decisiones personales suelen solicitar la intervención del pastor para ser tomadas. En caso de que algún “hermano” quiera irse a trabajar, le pedirá al ministro que haga oración y ayuno junto con él, en espera de que Dios hable al primero a través de una visión o profecía para hacerle saber “su voluntad”.⁷ En caso de que la respuesta sea positiva, se podrá realizar el viaje. Si es negativa, se aceptará la voluntad de Dios y se buscará la manera de obtener ayuda económica para solventar sus problemas económicos sin necesidad de emigrar. Sobre esto nos dice un pentecostal:

Tal vez voy a pedir dinero a los hermanos ¡Saber! Sólo Dios sabe. Ellos me van ayudar a pagar mi deuda que tengo. Quizá me puedan dar 500 quetzales. A lo mejor tengo que vender uno de mis terrenos. Pero no creo regresar a los Estados Unidos. Una vez que se está trabajando en las cosas de Dios ya es diferente. Depende de que se vaya a pedir, eso el pastor lo dice. La respuesta a la petición la sabe uno cuando el pastor tiene una visión y le dice que es lo que tiene que hacer. Dios le habla a él y le dice si puede realizar el viaje a los Estados Unidos o no.⁸

Cuando se tiene la necesidad de realizar el viaje por otro tipo de problemas personales (como puede ser el caso de ir a buscar algún familiar fallecido), no existe tanta restricción de tipo espiritual o doctrinal, lo que quizá pueda interpretarse como una especie de control social dentro de las iglesias, con la finalidad

⁷ En ocasiones resulta casi inevitable establecer analogías entre el papel que juega el pastor de las denominaciones evangélicas con el de los chimanes de la religión “tradicional”. Sin embargo, cada caso presenta matices que para nuestro análisis deben ser observados de manera separada debido a que su “actuar”, si bien cumple con funciones similares, se produce dentro de contextos discursivos y de “acción” distintos.

⁸ Por lo general, y de acuerdo con las doctrinas pentecostales, se espera que la respuesta a una oración mediada por el pastor se obtenga cuando éste reciba una “señal” a través de una visión o de una profecía.

de mantener un número adecuado de feligreses y lograr así el crecimiento de miembros. Bajo este argumento, lo anterior también puede interpretarse como un fenómeno que regula o produce un cambio en la manera de observar la migración desde el punto de vista de algunos conversos al pentecostalismo. Sin embargo, existen protestantes que no dependen del pastor para tomar este tipo de decisiones. En realidad, acaso ésta no sea una regla inmutable sino una decisión individual de quien desea emigrar hacia el Norte. De hecho, en los cultos de adoración constantemente se pide que se hagan oraciones por los “hermanos que se encuentran en los Estados Unidos”. Incluso aquellos que se encuentran en la Unión Americana piden a sus familiares y pastores que realicen cultos en sus casas por sus cumpleaños, sin importar que el festejado no se encuentre presente, pues al final lo que importa son los regalos que se otorgan a la madre de familia (dinero u otro tipo de regalos como despensa, ropa y calzado). No es difícil suponer que este tipo de prácticas sirven como un medio para mantener la cohesión social dentro de la Iglesia y para ayudar a solventar problemas económicos inmediatos de la familia que los emigrantes han dejado. En ocasiones, cuando se requiere de algún apoyo económico con la finalidad de comprar algo para la iglesia, los conversos que viven en Estados Unidos envían sus contribuciones a los miembros de la congregación o al pastor directamente.

Pero no sólo los evangélicos se muestran cooperativos, también los católicos. Cuando alguien fallece en el extranjero se avisa por la radio para que la gente ayude económicamente, con independencia del credo religioso que se profese. Los pastores no se oponen a brindar su apoyo a católicos que lo necesiten: “Al contrario, cuando alguien se muere en los Estados, más debemos de ayudar para que vean el amor de Dios”. Por lo general, cuentan con organizaciones y grupos de apoyo sólidamente organizados que se encargan de hacer todo lo posible por traer de regreso los cuerpos de los emigrantes difuntos, a fin de velarlos y enterrarlos en el cementerio del pueblo.

Algunos evangélicos que cuentan con una mejor posición económica, no conciben la idea del viaje a los Estados Unidos como el medio para resolver todos sus problemas.

Los Estados Unidos no me llaman la atención para ir. Yo no pienso ir. Gracias a Dios no tengo necesidad de ir para allá a trabajar, ni nadie de mi familia; nadie ha ido. Tenemos suficiente. Por eso el próximo año vamos a ir para las vacaciones

a México, a conocer a los paisajes, la gente y las muchachas. ¡Ah! también quiero ir a Monterrey y a Sinaloa, porque dicen que ahí están las muchachas más bonitas de todo México.

En algunos casos ni siquiera la necesidad de establecerse y formar una familia es factor indispensable para buscar más dinero en los Estados Unidos. Muchos están conformes con su trabajo actual, o cuando menos no han sentido la necesidad de ir a trabajar al extranjero.

En el caso de Todos Santos la migración, vista desde la dinámica interna de la comunidad, presenta matices interesantes tanto a nivel económico, como social y religioso. De acuerdo con algunos estudios, las estructuras socioeconómicas así como su lugar dentro del llamado sistema de redes o *network*, interactúan entre sí facilitando al mismo tiempo readecuaciones culturales. Dentro de esta dinámica, algunas localidades parecen no desarticular sus creencias más tradicionales, de tal manera que las transformaciones que se observan sirven para rearticular los cambios comunitarios.

Después de lo presentado hasta ahora, considero pertinente señalar que existen por lo menos tres aspectos que pueden ayudar a caracterizar la dinámica social de la migración hacia los Estados Unidos: en primer lugar, ésta no representa (para los pobladores) hoy en día la única vía para solucionar los problemas económicos en su totalidad; tan sólo es una posibilidad más dentro del abanico de ofertas con el que cuentan los todosanteros. La segunda particularidad es la idea que tienen del retorno a la comunidad, lo cual provee a la población de una dinámica interna social y económica en constante flujo. Por último, el hecho de ver a México como paso intermedio en su viaje a la Unión Americana, propicia que no se dependa exclusivamente del país estadounidense en la perspectiva del fenómeno migratorio. Dentro de la idiosincrasia local, la migración hacia los “Estados” representa una posibilidad más para mejorar su situación económica, pero no la única. En ese sentido, conviene retomar lo expresado por un especialista ritual, un *chimán* todosantero, respecto a la migración:

Los que se van a los Estados Unidos son muy manejados por un *chimán*, ellos son los que más utilizan. Ellos empezaron a irse a los “Estados” durante el problema político en los ochenta. Se fueron, o sea, surgió eso de la onda del asilo político en otro país. Estados Unidos dio asilo político y aprovecharon. Ni eran guerrilleros ni eran militares, eran de la sociedad y a los gringos los engañaron, dicen que eran

perseguidos y sólo era para que les dieran asilo político. A muchos se los dieron y aprovecharon. Hay como unos cinco o siete mil, todos se van a los Estados Unidos. Ahora eso de irse a Estados Unidos se volvió una moda.

Sea como fuere, y a pesar de las distintas migraciones que se han dado en la población a través de la historia, es un hecho que la idea del regreso a la comunidad es uno de los rasgos más interesantes, ya que muchas veces la salida se manifiesta en un reordenamiento de los lazos de identidad dentro del grupo. Antes que ser “norteños”, católicos o pentecostales, son todosanteros. Como lo expresó un joven:

Ahora yo pienso seguir estudiando. Quiero irme a Antigua a estudiar mi magisterio. Después quiero entrar a la Universidad de San Carlos para estudiar como ingeniero agrónomo. Después quiero regresar. Todos regresan a Todos Santos. Es mi pueblo natal, aquí nací, crecí y he vivido toda mi vida. Todos los que se van regresan. Tengo un tío que tiene como 10 años de haberse ido a los Estados Unidos, y ahora parece que quiere regresar para siempre. Por eso cuando yo me vaya también voy a regresar.

Sin embargo, es cierto que existe gente, aunque sean los menos, que se quedan a vivir en los Estados Unidos y no desean retornar. En opinión de un pentecostal: “Esos, los que se quedan a vivir ahí, son a los que se les pierde su mente y se olvidan de su familia”. Así pues, la comunidad es concebida siempre como el punto del retorno, incluso cuando la muerte los alcanza lejos de su hogar. Es necesario traer a los difuntos, para que sus cuerpos residan en el camposanto y “sus almas continúen su peregrinar rumbo a la otra vida”.

CONSIDERACIONES FINALES

Como he intentado mostrar a lo largo de estas páginas, la migración entre algunos grupos mayas nos muestra hoy en día la complejidad de dicho fenómeno. Más allá de lo que diversos estudios sobre el tema han mostrado, “salir” de la localidad, el “salirse” del *corpus* comunitario, implica un complejo entramado de significaciones sociales que van mucho más allá de la búsqueda de una “mejor forma vida”, del “sueño americano” (¿y por qué no?, del “sueño mexicano”), de contabilizar las remesas que se envían, del paso fronterizo o de las redes de

solidaridad y laborales que se crean en Estados Unidos. He mostrado sólo una pequeña parte de los factores que motivan el desplazamiento hacia territorios diferentes. Complejidad inherente al fenómeno migratorio, que no sólo empieza y termina en la frontera norte sino que involucra también y de manera importante dentro de los procesos históricos, el mirar al sur como punto de inicio, y casi siempre, de retorno. Falta, sin duda, poner mayor énfasis en las dinámicas de migración interestatal, como ocurre en el caso de los ch'oles, lo que implica necesariamente entender también procesos y dinámicas sociales como el factor étnico, laboral y de adscripción religiosa.

En ese mismo tenor, resulta insuficiente ceñirse a explicaciones unilineales del fenómeno migratorio, mismas que no van más allá de recabar datos para después esbozar cierto tipo de análisis bajo la sombra de argumentos con un claro determinismo económico. Salir, permanecer, retornar, son ideas que permean el actuar de los individuos y que siempre se manifiestan en prácticas sociales. Más allá del cálculo y gasto también influyen elementos que se originan en la manera de percibir al mundo, su quehacer en él, las formas de vida y, sobre todo, las repercusiones que trae consigo una salida; abandonar, “ser dejado”, alejarse de la familia y la comunidad.

Ingenuo resultaría pensar que la tradición y las fuerzas económicas sean el único motor que motive una emigración. Las razones que argumentan respecto a ir a un lugar diferente al que se vive sólo por “conocer” son tan válidas, e igualmente importantes para el análisis, como la urgencia económica. Implica atender a nociones de identidad comunitaria e individual, motiva y es motivado por factores de índole laboral, de relaciones familiares, de concepciones del mundo vinculadas con la tradición, las creencias, las normas, la conducta y, en este caso particular, el de la religión. Pocas decisiones puede uno vislumbrar en las que no entre el cálculo de los gastos, acompañados por la oración del pastor, la mediación de la congregación a través del ayuno, la petición a los cerros para tener buena fortuna durante el viaje y su vínculo con los antepasados.

A no dudarlo, un punto de singular importancia y al que poca atención se ha puesto en los estudios sobre el fenómeno migratorio, son las historias de retorno, el regreso a la comunidad, no sólo como discurso, sino como un elemento que siempre mantienen y llevan a la práctica, como sería el caso de los todosanteros, para quienes volver a la comunidad no es mero asunto retórico sino una realidad insoslayable en sus expectativas de vida. Así pues, y más allá de los datos cuan-

tificables (sin duda alguna valiosos para cualquier análisis de este tipo), también está la relevancia de mirar a los sujetos, cambiantes y complejos como la realidad que viven; experiencia que va más allá de los límites de un territorio o de las fronteras que se cree impone el cuerpo, incluso tras la muerte.

BIBLIOGRAFÍA

Bastos, Santiago y Manuela Camus

1994 *Sombras de una batalla. Los desplazados por la violencia en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.

Guzmán Böckler, Carlos

1986 *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*. México: SEP-CIESAS.

Mérida Vásquez, César Julio

1984 *Huehuetenango*. Guatemala: CENALTEX.

Oaks, Maud

2001 *Las dos cruces de Todos Santos*. Guatemala: Fundación Yaaxté y Editorial Cultura.

Plan diocesano de pastoral

1995- Huehuetenango: Centro de comunicaciones sociales de la diócesis de Huehuetenango.
2000 nango.

Rodríguez Balam, Enrique Javier

2008 *Entre santos y montañas: pentecostalismo, cosmovisión y religiosidad en una comunidad guatemalteca*, tesis doctoral en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM.

Ramírez Carrillo, Luis Alfonso

2002 “Yucatán”, *Los mayas peninsulares. Un perfil socioeconómico*, pp. 47-78, M. H. Ruz (coord.). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

LA MIGRACIÓN EN VOCES Y TIERRAS MAYAS: HISTORIAS HACIA LA HISTORIA

Valentina Vapnarsky
Centre National de la Recherche Scientifique, Francia¹

Hablar de la migración desde el punto de vista del lenguaje se declina en varias perspectivas con ramificaciones múltiples. Sin pretender ser exhaustivo, es posible mencionar:

- la **manera de expresar léxicamente el migrar** y sus diversas asociaciones semánticas,
- los **efectos lingüísticos de las migraciones y situaciones de diáspora**: cambios léxicos o gramaticales, creación de dialectos, de nuevos idiomas, de lengua vehiculares, dinámicas de las lenguas en contacto, preferencias lingüísticas y cambios de código, y
- la **manera en que se recuerda la migración** mediante el lenguaje, a través de diferentes géneros de discursos, desde conversaciones informales sobre experiencias personales hasta relatos de la historia colectiva.

Este último enfoque integra en cierta medida aspectos de las perspectivas anteriores, puesto que las formas lingüísticas usadas en estas variedades de discursos para expresar el desplazamiento y los sucesos que le están ligados nos aportan claves valiosas para entender lo vivido en tales acontecimientos, así como los procesos que se dan en su integración a la memoria, sea ésta individual o colectiva. Es decir los procesos de (re)interpretación, construcción y transmisión de historias de vida hasta la mitopoiesis. Por formas lingüísticas nos referimos a un vasto conjunto que incluye léxico, gramática y reglas de uso, todos ellos estrechamente vinculados con géneros discursivos.

¹ Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amérindienne, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (Nanterre, Villejuif).

Este es el enfoque que adoptaremos, partiendo de un contexto sociocultural que vivió una emigración importante hace un siglo y medio, lo que representa en términos de memoria individual mucho tiempo (unas seis generaciones) pero no tanto para la memoria colectiva. Se trata de la emigración que emprendieron los mayas rebeldes de la llamada Guerra de Castas cuando emigraron —a mediados del siglo XIX— de la región norte o central de la Península hacia el oriente, para refugiarse y finalmente instalarse en una región selvática entonces aislada y poco habitada del centro del actual estado de Quintana Roo. Los mayas *cruso'ob*, como los denominan los historiadores, o *máasevalo'ob* como se autodenominan, se instalaron alrededor de un cenote donde, cuentan, encontraron la seña de una comunicación divina, la llamada por los historiadores “cruz parlante”, y *Santísima* por ellos mismos.

A lo largo de nuestro trabajo de campo en la región —más específicamente en un grupo de pueblos situados al sur de Felipe Carrillo Puerto (X Kopchen, Noh Kah, Chanchah de Repente, Chanchah Veracruz, San Andrés)— quisimos encontrar relatos en boca de los muy ancianos o de más jóvenes, que pudieran recordar esa emigración, tan importante por haber tenido como consecuencia la creación de un territorio maya autónomo en la nueva región ocupada. Sin embargo, de las narraciones o conversaciones sobre la vida de los antepasados, o la *úuchben ba'te'* (Guerra de Castas) aún muy presente en las mentes cuando se habla de un vasto conjunto de temas, no se traslucía recuerdo alguno ni de los orígenes geográficos ni de las causas de la emigración. Sí, se evocaban algunas experiencias de desplazamiento, pero parecía tratarse entonces de migraciones internas en el territorio actual, provocadas por incursiones que los soldados mexicanos condujeron hasta principios del siglo XX, a consecuencia de las cuales los nuevos llegados se escapaban, sin rumbo preciso, buscando refugio en el monte donde tenían que llevar durante varios meses una vida de nómadas. De estas huidas, se cuentan en particular la violencia de los perseguidores, las condiciones de hambruna y de extenuación, así como los “secretos” usados para enfrentarlas y esconderse, como parte de una enseñanza susceptible de ser útil en el futuro. Pero no se mencionaba migración colectiva, definida, con origen y destino preciso, cambio de espacio y de territorio de pertenencia.

No obstante lo anterior, en ciertos relatos crísticos que narran periplos de Ki'ichkelem Yúum, avatar maya de Jesucristo, vislumbramos el recuerdo de la emigración. Éste se había transmutado con el tiempo en relatos del género de narraciones mitohistóricas, pero con especificidades que no sólo lo anclaban

en un espacio-tiempo claramente identificable con la emigración resultante de la Guerra de Castas, sino que también lo transformaban en discursos potentes de legitimación y sacralización del nuevo territorio.

Hemos demostrado estos hechos en análisis anteriores (Vapnarsky, 2001; 2003), enfatizando en tal caso el papel de la forma narrativa en la construcción de la memoria así como la asimilación de la emigración a un recorrido fundador. Son estos mismos temas que profundizaremos aquí, mostrando cómo se declinan en formas cercanas en textos y discursos mayas de tiempos y espacios alejados. Así, esperamos contribuir a dilucidar el papel esencial que las concepciones mayas de la historia asignan a tal desplazamiento.

Nuestra indagación se hará también mediante un recorrido, un viaje en tierras mayas, Bajas y Altas, cuyo vehículo será un conjunto de textos, de géneros variados, tanto modernos como antiguos. Cambiando de tiempos y de áreas, pasaremos de los relatos contemporáneos de los mayas yucatecos de Quintana Roo a los escritos antiguos del *Chilam Balam* y a documentos coloniales de Deslindes de tierras; de ahí Subiremos a tierras Altas para adentrarnos en la obra k'iche' del *Rabinal Achí*, cruzaremos a Chiapas en donde volveremos al presente con mitos modernos de fundación tzotziles y, por último seguiremos la migración reciente de los ch'oles de Tila a Campeche, regresando así a la Península. Por medio de este trayecto, analizaremos aspectos distintos pero íntimamente vinculados de la emigración. Sus modos de expresión narrativa edifican la imagen de un recorrido fundador, lo que se declina en: delimitación y apropiación de tierras, control del territorio y asentamiento del poder, inicio de un nuevo periodo histórico, constitución de un territorio comunitario o inter-comunitario. Veremos también como tal visión resulta de un proceso complejo de reinterpretación del desplazamiento, a menudo vivido como una experiencia traumática, y la disociación de memorias, correspondiendo a un "mismo" acontecimiento que ésta puede implicar.

I. RECORRIDOS DE FUNDACIÓN Y ESTRUCTURA NARRATIVA: RELATOS DE LOS MAYAS MACEHUALES (CRUSO'OB) DE QUINTANA ROO

El relato de los mayas macehuales con el que inciamos nuestro análisis narra un viaje de Ki'ichkelem Yúum "Hermoso Señor", divinidad de mayor poder,²

² Ki'ichkelem Yúum o Ki'ichkelem Tàata, también es asimilado a Juan de la Cruz, figura heroico-mítica maya que jugo un papel esencial en la guerra de castas, presentándose a los

durante el cual instaló a sus Santísima, o apóstoles. Cuéntase que durante la *úuchben ba't'e*, la Guerra de Castas, Ki'ichkelem Yúum tuvo que partir de Xokén, ubicado en Yucatán, para retirarse hacia Oriente. Ki'ichkelem Yúum, acompañado por sus Santísimas, iba caminando en el monte, haciendo un alto cada día en un lugar que es designado por su nombre o bien explícitamente bautizado cuando se detiene. En cada uno de sus altos Ki'ichkelem Yúum instala a una Santísima. Esto se produce en cinco ocasiones en pueblos que son hoy los centros ceremoniales principales del territorio macehual (Fig. 1).³ Su sacralidad se funda precisamente en el hecho que su iglesia cobija a una Santísima, cruz venerada porque permite la comunicación entre las divinidades celestes y los hombres.



FIGURA 1. El recorrido de Ki'ichkelem Yúum instalando a sus Santísimas.

cruso'ob como una encarnación de Jesucristo (Bricker, 1981; Vapnarsky, en prensa).

³ Los pueblos mencionados en el relato son Sàanto Kàah San Antonio, Tùulum, Noh Kàah Santa Cruz Chunpom, Noh Kàah Santa Cruz x Balamnah K'ampok'olche' Kàah (Felipe Carrillo Puerto), Sàanto Kàah Chankàah Belakrùus (Chanchah Veracruz).

KI'ICHKELEM YÚUM Y LAS SANTÍSIMAS (EXTRACTO)⁴

ciclo 4: Noh Kàah Santa Cruz X-Balamnah K'ampokolche'

- | | |
|---|--|
| <p>Pos ka sáaschab t ulàak' diyáa'
 <i>kuuluk'u(l) kyüumi(l)</i></p> <p>75. <i>lik'ih yéete paatron,</i>
 <i>ka hóop' utáal</i>
 <i>chen yàana sàanto k'áax k-u-táa(l),</i>
 <i>pos tun-táal-e'</i>
 <i>tun-kaxan ha'</i></p> <p>80. <i>tun-kax-t-ik tu'ux kun be'l-e(l).</i>
 <i>Pos chëen</i>
 <i>ka hée'lobe',</i>
 <i>le'le' úuch(u)k u'ëenkonràartikòobe'</i>
 <i>este hun p'e àagwada te'</i></p> <p>85. <i>tu'ux k'nyá'ala</i>
 <i>Yó'~ts'ono'ot.</i>
 <i>K'nyá'alikóobe'</i>
 <i>- "Pos way' ken kbe'le'</i>
 <i>míx tu'ux màas</i>
 <i>way yàan ha'e',</i></p> <p>90. <i>te'ela'... "</i>
 <i>ka tuyilòobe' le' áak.tunóo'</i>
 <i>pos yàan ha'</i>
 <i>yàan tatalkei'yòoko' ba'alche'o'</i></p> <p>95. <i>chakmo'olo' ba'alobi'</i>
 <i>le' bëetike' ka tuyáala(h)</i>
 <i>Dyòo Ki'ichkelem Tàata yete pàatrone':</i>
 <i>- "Pos waye' ken kbe'le,</i>
 <i>tumen waye' yàan ha'!"</i>
 <i>- "Kux tun uk'áaba le' lüngaro?"</i></p> <p>100. <i>- "Noh Kàah Sàanta Krius</i>
 <i>X Balamnah K'ampok'olche' Kàah."</i>
 <i>K'ampok'olche',</i>
 <i>bey tuya'alab</i>
 <i>bey p'áatiko',</i>
 <i>Noh Kàah Sàanta Krius</i>
 <i>X Balamnah K'ampok'olche'.</i>
 <i>(...)</i></p> | <p>Pues cuando amaneció al otro día
 nuestro Señor se va
 se levantó con sus patrones (apóstoles),
 y se puso en marcha
 sólo bajo el monte anda
 pues está viniendo
 está buscando agua
 está buscando donde descansar
 pues
 luego se pararon,
 así fue como encontraron
 ... este..una aguada,
 el lugar que se llama
 Yots'ono'ot.
 Dicen:
 "Pues, aquí nos descansaremos
 aquí mismo (lit. en ningún otro lugar)
 aquí hay agua,
 ahí..."
 Y vieron la gruta,
 Pues había agua,
 y dondequiera, huellas de animales,
 de jaguares, y de otros.
 Por eso, dijeron
 Dios Ki'ichkelem Tàata, y su patron,
 - "pues, aquí descansaremos
 porque aquí hay agua."
 - "Y cómo se llamará el lugar?"
 - "Noh Kàah Santa Cruz X
 Balamnah K'ampok'olche' Kàah"
 K'ampok'olche',
 así lo dijo
 así quedó
 Noh Kàah Santa Cruz
 X Balamnah K'ampok'olche'
 (...)</p> |
|---|--|

⁴ En este extracto como en los demás textos que se presentan en este artículo, las tabulaciones indican subsecciones de un mismo ciclo textual. Los números de línea corresponden a la versión completa de los relatos de las Santísimas y de Ki'ichkelem Yúum perseguido por los judíos, editada en Vapnarsky (1999).

La comparación de este relato con otros sobre la figura divina Ki'ichkelem Yúum, por ejemplo aquel donde la divinidad perseguida por los judíos genera el desarrollo y la utilidad de las especies vegetales, nos permitió (Vapnarsky, 2001) poner en evidencia una estructura narrativa común a estos relatos que se caracteriza por los rasgos siguientes:

1. La imagen del recorrido juega un papel estructurante: a nivel textual constituye el esqueleto narrativo y en el plano de los acontecimientos, el fundamento o proceso primordial de las obras de creación. Esto lo configura esencialmente la ciclicidad textual (definida a nivel temático y formal) y la alternancia aspectual (principalmente completivo *v.s.* incompletivo).
2. El recorrido está compuesto por tramos regulares de viaje puntuados de altos. La construcción cíclica del texto instaaura una relación de equivalencia entre cada tramo y cada alto, aunque suelen ser usadas diferencias formales para distinguir, calificar y jerarquizar los tramos y altos del trayecto.
3. Las palabras pronunciadas por el caminante (aquí la divinidad), están definidas por su valor predicativo y performativo (cf. líneas 99-104 de las Santísimas y 113-9 de Ki'ichkelem Yúum perseguido por los judíos). Funcionan como el motor de transformación de la realidad. Por la palabra se realizan en cada alto actos de creación, en el sentido de instalación, fundación, nombramiento, germinación y génesis (Vapnarsky, en prensa).

KI'ICHKELEM YÚUM PERSEGUIDO POR LOS JUDÍOS (EXTRACTO)

ciclo 2: las palmeras *xa'an*

- | | |
|--|--|
| <p>110. <i>Pos, ka hóop' usèegir ubin kyàumi(l)</i>
 <i>ka b k'uch tulàak' hump'e lùngar</i>
 <i>kòol nyilik.</i>
 - "Teech-e' ba'an kapak'ik?"
 - "Pos, in-yàumen,
 <i>tèene' timpak'ik sàanto xa'an"</i></p> <p>115. - "Ma'alo,
 <i>tal bes bün sèerbinak tinch'inabóo',</i>
 <i>ti unabilóo',</i>
 <i>munmáanbata,</i>
 <i>Dyòos bo'tik tech."</i>
 <i>Kuya'ala ti'.</i></p> <p>120. <i>Ka ti'a le'lo', le' Hudiyòoso',</i></p> | <p>Pues, nuestro Señor retomó su camino
 y llegó a otro lugar
 Ve que es un campo (milpa)
 - "Tú, ¿qué siembras?"
 - Pues, mi señor,
 yo, estoy sembrando el santo huano (<i>xa'an</i>)
 - "Está bien,
 un día quizás, servirá a mi pueblo,
 para sus casas,
 no se pierde,
 que Dios te lo pague."
 Le dijo.
 En ese momento, los judíos,</p> |
|--|--|

- | | |
|--|---|
| <p><i>te' kutüp'í(l) tubàal le' kòol tuno',</i>
 <i>Ki'ichkelem Tàata</i>
 <i>Tunba'ala tubàal le' kòol xano'</i>
 <i>(...) nùuk tak le' xa'ano'!</i>
 <i>Ma' tun</i>
 <i>men poderòoso Ki'ichkelem Tàata'e'</i></p> <p>125. <i>bach tun de momènto</i>
 <i>tumbóok'o(l) te'la',</i>
 <i>tunba'ala' Ki'ichkelem Tàata te'lo',</i>
 <i>xa'ane', nukuch xa'an,</i>
 <i>ek'hoche'en!</i>
 <i>Mix máak màas xan,</i></p> <p>130. <i>bach háah, bach chen le'í',</i>
 <i>tumen Ki'ichkelem Tàata Dyòose',</i>
 <i>bach noboch tu ka'anil,</i></p> | <p>ahí están apareciendo a la linde del campo
 Ki'ichkelem Tàata
 lo esconden a la linde del campo
 ¡ya están grandes las palmeras!
 ¿No es así?
 porque Ki'ichkelem Tàata es poderoso.
 Justo entonces,
 están entrando por aquí
 lo esconden a Ki'ichkelem Tàata por allá
 ¡El huano! ¡Está grande el huano!
 ¡Está oscuro!⁵
 Nadie más está ahí,
 realmente, realmente sólo está él,
 porque Dios Ki'ichkelem Tàata,
 es grande en su cielo</p> |
|--|---|

La imagen del camino sacro, desde el vía crucis hasta las peregrinaciones milagrosas del Cristo o de tantos santos, es ciertamente un tema recurrente de la tradición bíblica y cristiana que los mayas habrán adoptado. Sin embargo, lo que nos interesa más es cómo lo han adaptado a concepciones propias del itinerario o viaje vinculadas a la migración.

Emprendamos ahora nuestro camino entre textos escritos y orales, a fin de mostrar que la estructura narrativa previa tiene fuertes parentescos en épocas y tierras mayas muy distantes, y que resulta característica de un modo de conceputar y dar a ver o transformar en discurso las migraciones en las culturas mayas. Esta indagación nos permitirá también profundizar los procesos que implica el relatar tal desplazamiento humano, bien se trate de un invocar con fines de legitimación política, bien de un recordar como parte de la memoria histórica, o a menudo de ambos a la vez.⁶

2. “ORDENAMIENTO DE TIERRAS” Y DEFINICIÓN TERRITORIAL: LA MIGRACIÓN DE LOS ITZÁES EN EL CHILAM BALAM Y LOS DESLINDES DE TIERRAS COLONIALES

En la parte inicial del *Chilam Balam de Chumayel*,⁷ luego de nombrar a los antepasados fundadores de la sociedad, de los primeros linajes, jefes o sacerdotes,

⁵ Por la sombra que producen los huanos.

⁶ Ver Ciudad y Lacadena en este mismo volumen.

⁷ El *Chilam Balam de Chumayel*, obra de escribas yucatecos, está fechado en 1782, aunque probablemente es, cuando menos en parte, copia de versiones anteriores. Como los otros libros

se narran dos recorridos. El primero tiene por protagonistas a seres míticos y divinos:

Buluc abau u-katun-il uc...
T-u-pach-cuch-ob
Ca hopo ... talel ab-ppis ...
Lay ab-ppis te y-ab-ppi... lub-ob
Ca tun tal-i chacte aban
Chac-te-t-ic u-...b-ob
Ca tal-i uac-hab nal
Hoch-xiu-t-ic u-lub-ob
Tamuk utalel Miscit Ahau
Mistic ulubob
Tamuk u-tal-el y-ab-ppis
Ul u-lub-ob
Hek lay coch lub c-u-ppis-c-i
Ca cab-i u-hool poop
Yx nob uc u-hool u-poop ab-lakin
Ox-tocoy moo u-hol u-poop ti lakin
Ox-pauah-el u-hol u-pop ti lakin
Ab-mis u-hol u-pop ti lakin
Ba-tun u-hol u-pop ti xaman
 (...)⁸

El Once Ahau es el katún en que aconteció que tomaron posesión de los lugares. Y empezó a venir Ah Ppisté. Este Ah Ppisté era el **medidor de la tierra**. Y entonces vino Chacté Abán a **buscar sus lugares de descanso** y fin de sus jornadas. Y vino Uac Banal a **marcar las medidas con señales** de hierba, entre tanto venía Miscit Ahau a **limpiar las tierras medidas**, y entre tanto venía Ah Ppisul, el medidor, el cual **medía lugares de descanso**. Fue cuando se **establecieron** los jefes de los rumbos Ix Noh Uc, Jefe del Oriente. Ox Tocooy Moo, Jefe del Oriente. Ox Pauah, jefe del Oriente. Ah Mis, jefe del Oriente. Batun, jefe del Norte,

El texto prosigue con el nombramiento de jefes del Norte, del Poniente y del Sur.

Estos versos prefiguran nuestro análisis comparativo, puesto que describen de manera sintética y precisa los actos fundamentales que configuran las memorias de migraciones:⁹ medir tierra, buscar lugares de descanso, marcar con señales, limpiar las tierras y establecerse.

El recorrido narrado poco después en esta primera sección del Chilam Balam trata propiamente de una migración, aquella que, cuéntase, emprendieron los itzáes en su viaje por la península. Es fácil ver, con tan sólo un corto extracto del largo recorrido narrado, que éste comparte los rasgos previamente explicados para los relatos macehuales contemporáneos:

del Chilam Balam, incluye partes de tradición indudablemente prehispánica, a la par de secciones de corte muy hispano y sincrético (Rivera, 2003).

⁸ Empleo la edición de Bricker (1990: CHU-0037A-0050) y la traducción de Rivera (*op. cit.*).

⁹ Los nombres de los protagonistas encarnan estos actos, así Ah P'iste' (*p'is*: medir, el medidor) o Ah Miscit Ahaw (> *m'is*: limpiar un lugar barriendo).

CHILAM BALAM DE CHUMAYEL: LA MIGRACIÓN DE LOS ITZÁES

<i>Ti lik'ulob</i>	Y se quitaron
<i>ka k'uchob</i>	y llegaron
<i>P'ool,</i>	a P'ool
<i>ti p'olbob y-ala Ab Its'a-i,</i>	en P'ool aumentó el número de itzáes
<i>ti tun u naaintabob,</i>	ahí tomaron como madres
<i>Ix P'ol-i.</i>	a las mujeres de P'ool
<i>Ka k'uchob</i>	Y llegaron
<i>Ak'e,</i>	a Ak'e
<i>ti sibob Ti x-Ak'e-i.</i>	ahí nacieron en Ak'e
<i>Ak'e u k'aba uaye ku t'anob</i>	Ak'e es/será el nombre de aquí, dicen
<i>Ka tun k'uchob</i>	Y entonces llegaron
<i>Alaa;</i>	a Alaa
<i>Alaa u k'aba uaye ku t'anob.</i>	Alaa es/será el nombre de aquí, dicen
<i>Ka talob</i>	Y vinieron
<i>K'an Hol Aa.</i>	a K'an Hol Ha'
<i>Ka talob</i>	Y vinieron
<i>ti X-chel</i>	a x-Chel
<i>ti chelhi u t'anob-i,</i>	ahí prosiguieron sus palabras
<i>ti chelhi u kanob-i.</i>	ahí prosiguieron sus conversaciones/enseñanzas
<i>Ka tun k'uchob</i>	Y entonces llegaron
<i>Ninum</i>	a Ninum
<i>ti numbi u t'anob-i,</i>	ahí aumentaron sus palabras
<i>ti numbi u canob-i,</i>	ahí aumentaron sus enseñanzas
<i>ab-ytza-ob-i (...)</i>	de los itzáes (...) ¹⁰

El viaje está descrito cíclicamente como un recorrido puntuado por un sinnúmero de altos en los cuales se nombran y bautizan los lugares visitados. El bautismo toponímico se hace en discurso directo y el nombre atribuido evoca —en un juego de homonimias y asociaciones semánticas— la acción que allí ocurre. Ese acto de nombramiento que acompaña la emigración y que ciertas traducciones han borrado por usar un tiempo de verbo a nuestro parecer inadecuado, está confirmado por una sección del relato de la emigración:

<i>La ix tzol xan be-ob la-e</i>	Ése fue el ordenamiento y aquellos
<i>kabansab peten ucabob</i>	pusieron nombre al país que poblaban,
<i>Kabansab ch'een ucabob</i>	y pusieron nombre a los pozos en donde se establecían
<i>Kabansab cacab ucabob</i>	y pusieron nombres a las tierras altas que poblaban

¹⁰ Bricker, *op. cit.*: CHU-0119-133B)

<i>Kabansab luum ucabob</i>	y pusieron nombres a los campos que poblaban.
<i>Tumen mamač kuchuc uaye“</i>	Porque nunca nadie había llegado aquí (...)
<i>Uay u cal peten</i>	aquí en esta tierra
<i>Ca kuch on. Uay la e.</i>	cuando llegamos aquí (...) ¹¹

Cabe recalcar que se da aquí una relación de causalidad entre lenguaje y acción inversa a la que ocurre en el relato de Ki'ichkelem Yúum perseguido por los judíos. En este último, es el acto de palabra, por la predicción enunciada, el que provoca el acontecimiento, v.g. el crecimiento inmediato de las plantas. En cambio, en la emigración de los itzáes descrita en el *Chilam Balam*, son las acciones que hacen los itzáes en los lugares de parada las que motivan semánticamente los topónimos, en un amplio acto de topogenesis.

RELATO DE KI'ICHKELEM YUUM Y LOS JUDÍOS

lenguaje	=>	acción	=	performatividad
(predicción del crecimiento)		(crecimiento inmediato)		

CHILAM BALAM

acción	=>	lenguaje	=	motivación semántica
(ej. allí se encerraron)		(topónimo)		
ti ukalaj ubaobi		Tikal		

Ejemplos:¹²

Y llegaron a Tikal. Allí se encerraron [= *ti' uk'alaj ubaobi* > *ti'* (prep) + *K'aL* "encerrar"]. Tikal es el nombre del lugar.

Y vinieron a Ti-maax. Allí se magullaron [= *ti' ma'ax(ij)* > *ti'* (prep) *MaX* "magullar" (en forma pasiva)]. Allí se magullaron a golpes uno a uno los guerreros.

Y llegaron a Buc-tzotz. Allí vistieron [*buk*] los cabellos [*tʒo'otʒ*] de sus cabezas. Buctzotz se llama este lugar, decían/dijeron (...)

Y llegaron a Yoain. Allí fueron transformados en caimanes [*ayin*] por su abuelo Ah Yámas, Señor de la orilla del mar.

¹¹ Bricker, *op. cit.*: CHU-245-250C

¹² Los términos que dan nombre al lugar son asociados a preposiciones que tienen aquí uso locativo: *ti'* (preposición general) y *yo (> yóok'ol)* 'sobre'.

Sea cuál sea el sentido de la relación, performatividad y motivación semántica de los topónimos se añaden al fenómeno básico de nombramiento de lugar (o topogenesis) para reforzar y elaborar el lazo de causalidad entre lenguaje y acción como componente esencial de lo que sucede en los altos del recorrido, de la migración, y en tanto motor de los actos de fundaciones.

El *tʒol peten* “ordenamiento de la tierra”, tal como se lo denomina en el *Chilam Balam*, por el cual se manifiesta la migración itzá puede considerarse como equivalente a los *tʒol piktun* “ordenamiento de mojones” que conocemos por los documentos de Deslindes de Tierra coloniales. Aunque estos textos no tengan el carácter mito-histórico de la migración que ostenta el *Chilam Balam*, comparten no obstante la estructura común explicitada desde el inicio. He aquí un extracto del *Deslinde de tierras de Yaxxucul*, ilustrativo de otros deslindes yucatecos coloniales (Hanks, 1987, 2007; Restall, 1997).

noHoltan yn binel tʒol piktun (...)
tu/ lacal u binel
latulab kucHul tu cHum mul ac
ya u/ piktunil
ti cin pattic ab cumkali tiix
cin chaic in yum yxkil ytʒam pech
ab Sic pacH y u kucHteelob
CacatHil/ yn binel yetelob
noboltan yn binel
latulab u bokol yokbe/
binan tac SicpacH taban tac yaxxucul
ti yan Crusi y mul/ tun
ca manac noboltan
u binely ab SicpacHob
latulab/ u kucHul yok Halal actun yan yalil
ti yan piktuni
ti lay nob/ secina luumla

Hacia el Sur fui poniendo los mojones en orden en todo lo que faltaba hasta llegar al pie de Mul ac donde está el mojón. Allí dejé a los conk'alenses y allí recogí a mi Señor Ixkil Itzam Pech de Sicpach y sus súbditos. A la par fui con ellos; hacia el Sur fui hasta salir al camino que va a Sicpach dependiente de Yaxkukul; allí está[n] una Cruz y un montón de piedras donde se pasó al Sur; yendo en compañía de los de Sicpach, hasta llegar sobre Halal Actun que tiene agua. Allí se halla el mojón en la gran esquina de estas tierras¹³

Los deslindes o *tʒol piktun* también describen

- (1) recorridos puntuados por paradas en lugares que se nombran o bautizan,
- (2) paradas donde se efectúan actos de repertorio o de instalación: mojones o límites topológicos,

¹³ Extracto de *Deslindes de Yaxxucul* (Ed. Barrera, 1984: versos 111-172).

(3) el trayecto está descrito por una composición textual cíclica (directamente asociada al recorrido —no se da en las otras partes de esta sección del *Chilam Balam* ni de los Deslindes),

(4) en la cual, cada ciclo textual, se inicia con el relato del desplazamiento de los viajeros y posee como referencia central el lugar que alcanzan en ese momento del recorrido y la acción que allí se efectúa (en este caso, el repertorio o la instalación de los mojones).

Además de la similitud de composición textual, es significativo que los deslindes describan recorridos durante los cuales no sólo se establece un repertorio y se cuentan los mojones preexistentes, sino también se instalan mojones nuevos. Es decir, para nuestro propósito, los deslindes no sólo consisten en la localización de límites preexistentes sino que constituyen una verdadera definición territorial: miden, marcan fronteras y crean posiciones mediante la colocación de mojones, a la vez que contribuyen a la topogénesis, dando o consignando los nombres de lugares.

Si bien los deslindes de tierras explícitamente consignan y delimitan un territorio, el viaje de los itzáes descrito en el *Chilam Balam* opera de manera similar con sus innumerables altos en el espacio recorrido y los bautismos de lugar que éstos motivan. Aunque de manera más tácita, cuando menos para ojos foráneos, la andanza de Ki'ichkelem Yúum sigue el mismo patrón. Según esta interpretación, la instalación de las Santísimas descrita en el relato corresponde *in fine* a un proceso de colocación de mojones, marcación ritual que da existencia al nuevo territorio y permite su ocupación así como su integración a la identidad de aquellos que desde entonces viven allí y lo reivindican como territorio de pertenencia.

La figura 1 muestra claramente que en el relato macehual el viaje de Ki'ichkelem Yúum sigue la dirección y el trazo general de la emigración que emprendieron los mayas rebeldes a partir de 1848. Para los emigrantes, se trataba de un nuevo territorio; espacio que se volvería con el transcurso del tiempo su territorio de pertenencia. El relato de Ki'ichkelem Yúum dejando a sus Santísimas representa un recorrido donde son cumplidos los actos fundamentales de la ocupación de un espacio en las prácticas mayas: mensura, colocación de mojones y edificación de un altar. Además, los dos últimos actos se confunden, pues las Santísimas sirven de marcación territorial. Por esta asimilación, sumada al hecho que la instalación de los mojones es realizada por Ki'ichkelem Yúum en persona, la marcación espacial legítima

la nueva ocupación a la vez que adquiere el significado de una verdadera sacralización del territorio (Vapnarsky, 2001).

3. MIGRACIÓN Y CONTROL DEL TERRITORIO: *EL RABINAL ACHI*

Nos trasladaremos ahora a Tierras Altas, aunque permaneciendo de inicio en el periodo colonial o prehispánico. Nos interesa profundizar en el análisis que sigue el carácter de la migración como control del territorio. Este aspecto es muy perceptible y constituye uno de los temas centrales de un texto ya clásico, el *Rabinal Achi* de los k'iche'. En su análisis de esta obra Breton (1999) explica cómo el texto relata a su manera, o a la manera maya —es decir con este telescopaje de los acontecimientos tan característico de su memoria histórica—, varias migraciones y expansiones territoriales de los k'iche' y los rabinaleb, ocurridas en diferentes siglos de la época prehispánica. Estas expansiones territoriales de los k'iche' sobre los poderes locales se expresan en particular mediante los numerosos recorridos descritos en el texto, desplazamientos ofensivos en este caso, pero donde la imagen del recorrido se asocia nuevamente a la agrimensura para significar apropiación del espacio y victorias militares. Así, en sus desplazamientos ágiles, los guerreros atravesando montañas y valles, mensuran las fronteras y colocan los mojones de su territorio.

Veamos un extracto de uno de estos recorridos, conforme a la edición de Breton (*op. cit.*):

*mi x-nu-tzal-a-j k'u bi r-aqan j(u)yub
r-aqan taq'aj
chila k'ut mi x-in-eta-k'am-ar-a wi
tzam k'amba ch(i)-u-ch[a]-x-ik
ix-Ø-cha k'u ri nu-tz'ij ch(i) u-wach kaj
ch(i) u-wach ulew
la ma na r-okik-am
ix ch-in-t'aki-j ta k'u bi ajaw k'amba
chi-r-ech nu-xtap'yak pa ki-wi r-al
pa ki-wi u-k'ajol
u-q'alel achi rabinal achi(...)
x-in-el chi k'u chiri
(776) chila ch'i k'ut
mi x-in-eta-k'am-ar-a wi
vtzam saq-kijel j(u)yub saq-kijel taq'aj
mi x-nu-tzaq wi nu-ye-bal
nu-sik'-ibal*

¡He recorrido el pie de las montañas
el pie de los valles!
¡Allá, por ejemplo, donde he apeado y medido
el lugar llamado Tzam K'amba!
¡Es lo que afirmé a la faz del cielo
a la faz de la tierra!
“¿No convendría
que yo derribara el Señor K'amba
imponiendo mis sandalias sobre la cabeza
de los niños
del dignatario Rabinal Achi?(...)
¡Yo salí entonces de allí
y, allá,
fui a medir y apear
el país de Tzam Saqkijel
donde lancé mi desafío
mi grito!

<i>ajkaroq kaj</i>	¡Oh cielo
<i>ajkaroq ulew</i>	Oh tierra!
<i>la qatzꞥ-ij chi tzꞥj ma na x-in-ech-a-be-n taj</i>	¿Es verdad que no tomé posesión
<i>waral ch(i) u-xmut kaj</i>	aquí, del ombligo del cielo
<i>ch(i) u-xmut ulew</i>	del ombligo de la tierra?
<i>chiri k'ut mi x-in-qaj qaj-oq</i>	¡Entonces, desde allí, descendí precipitado
<i>chiri chisaliya</i>	hacia Chisaliya!
(...)	(...)

Lejos de Yucatán, y en un género distinto al de los *Chilam balam*, aunque vinculado asimismo a la memoria de los orígenes del grupo, resurge también la estructura narrativa del recorrido fundador: estructura cíclica; circuito con paradas en lugares que son nombrados; en cada alto, una palabra performativa (aquí: lanzar un desafío).

Breton recalca que los cuatro topónimos que sirven de etapa al recorrido del guerrero K'iche' Achí, corresponden a una representación simbólica de los cuatro rincones del mundo, alrededor del centro de poder Kajyub, el quinto punto cosmológico (Fig. 2). Además el circuito se desarrolla en 260 días, un ciclo ritual.

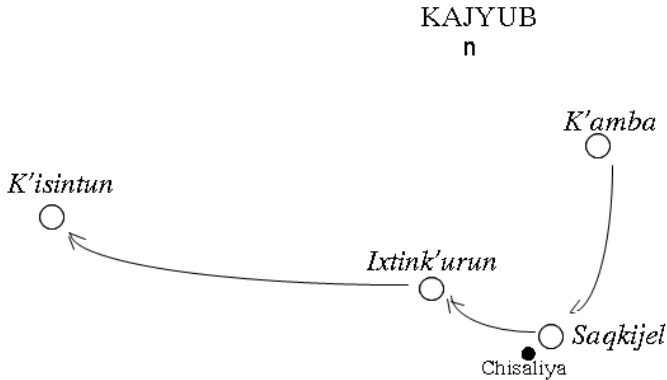


FIGURA 2. El circuito del guerrero k'iche' Achí (Breton, *op. cit.*: 354).

No es de extrañar que una configuración similar se halle en el relato de K'ichkelem Yúum instalando sus Santísimas. También son cinco los altos

de la divinidad, con uno más central que los demás. Es importante subrayar no obstante que en ambos casos, la identidad de éste, o sea del centro ceremonial central o de mayor importancia, depende de la posición regional y política del narrador del relato. En el caso macehual hemos mostrado cómo elementos tales como el tamaño discursivo del ciclo, o el orden de mención y la dirección del trayecto sirven a los locutores para crear distinciones en el significado y la importancia atribuida a los altos y así, expresar una versión de la historia que responde a estrategias políticas coyunturales (Vapnarsky, 2001; 2003).

Regresemos al *Rabinal Achi*. Los guerreros no sólo asientan mojones; también asientan a la autoridad máxima del poder. El texto presenta un rey inerte, que nunca se mueve por sí solo, sino siempre requiere ser movido, “levantado” (*yak*), “llevado en brazos” (*lot’ot’ej*) y “asentado” (sobre su trono *muj q’alibal*).

La marcación del territorio por mojones o cruces, que se conjuga con la migración, toma entonces una forma más abiertamente ligada con el asentamiento del poder y del control territorial: el desplazamiento de la figura máxima, sea ésta el rey como en el *Rabinal Achi*, o los apóstoles y la divinidad *Ki’ichkelem Yúum* en los relatos yucatecos analizados.

Encontramos en el relato macehual de las Santísimas, términos relativos a movimientos equivalentes a los del texto *k’iche’*, y también a los de textos más antiguos relativos a migraciones. Primero, *Ki’ichkelem Yúum* “deja un lugar” (*luk’ul*), abandona su pueblo de partida porque “tiene que retirarse”. Esta salida corresponde a una huida, motivada por los acontecimientos de la Guerra de Castas. Está expresada por la raíz *luk’* que en textos clásicos y coloniales implica, según algunos investigadores, expulsión y pérdida de poder político (Ciudad y Lacadena, este volumen). Pero en cada una de las siguientes partidas de un alto, *Ki’ichkelem Yúum* ya no “deja un lugar” (*luk’*) sino “se levanta” (*liik’*) para emprender nuevamente su camino.

PRIMERA PARTIDA:

*Ti Santo Káab Xóoken,
Ka b man kyüumil uyáalik nukuch máako’
pos yan bin uluk’u yüumil waye’
yan ukóolk ubah ti tutáan lak’in,*

En el Santo pueblo de Xokén
cuando pasó nuestro señor dicen los ancianos
- “Pues tiene que irse de aquí dicen
tiene que retirarse hacia el oriente...”

INICIO DE LOS SIGUIENTES CICLOS Y TRAMOS DEL RECORRIDO:

He'lo ka **liik'** ulàak' diiya
 ka sàaschah
 ka **liik'** kyùumi(l),
 ka hóop' utàal
 le'ti úuchbuk uchbukik
 (...)

Entonces, **se levantó** al día siguiente,
 cuando amaneció,
 nuestro Señor **se levantó**,
 y se puso en marcha,
 así fue como alcanzó,

Estos mismos actos de “levantar”, “llevar en mano o brazo” y “sentar/asentar” constituyen un elemento fundamental de las procesiones o peregrinaciones de santos, que configuran igualmente rituales de reafirmación territorial a nivel inter-comunitario. En estos rituales, tales actos rigen los gestos de los participantes e invaden los diálogos rituales de transmisión del santo de un encargado a otro: encargado de “levantarlo”, “llevarlo en la palma de su mano” e “ir a asentarlo en otro lugar”. Se ilustra aquí con el extracto de diálogo ritual de la peregrinación de san Juan Bautista de X Kopchén, Quintana Roo.

DIÁLOGOS RITUALES DE LA PEREGRINACIÓN DE SAN JUAN BAUTISTA DE X KOPCHÉN ¹⁴

(...)
 bix kun 'oorapaja men yet injajal ko'lel
 klíik'i yet inyuum
 klíik'i yet injajal ko'lel
 klíik'i yéete ka'túul u'eskòolta inyet
 yet injajal ko'lel
 60 (...) 88.
 'oorapaja men yet injajal ko'lel
 uti'il ajunts'aankunskéex injajal yuum
 uti'il ajunts'aankunskéex injajal ko'lel
 uti'il ukàul inyuum
 ukàul injajal ko'lel
 way tuni' yòoke' kayum tataa
 kayum Senyor San Mìgel Arkàanjel
 Tu'ux kun 'oorapaja men yet injajal ko'lel
 ats'ajikéex jump'el unojochi' sàaya(tsil)
 jump'e x'ki'ichpam sàanto gràasya
 uti'il ala'ta'k'atéex
 uti'il a'asentàartéex
 yóok'o jump'el uki'ichkelem sàanto mèesa
 yet injajal ko'lel (...)

(...)
 como llegará la hora por y mi verdadera señora
 de levantarnos con mi señor
 de levantarnos con mi señora
 de levantarnos con dos escoltas de mí y mi
 verdadera
 señora (...)
 Llega la hora por y mi verdadera señora U
 que ustedes reúnan (bajando) a mi verdadero señor
 que ustedes reúnan (bajando) a mi verdadera señora
 que se siente mi señora
 se siente mi señora
 Aquí a la punta del pie de nuestro señor padre
 nuestro señor Señor San Miguel Arcángel
 Ahí donde llegará la hora por y mi verdadera señora
 que den un gran ofrecimiento
 una hermosa santa ofrenda
 que tomen en la palma de su mano
 que asienten
 sobre una hermosa santa mesa con mi verdadera
 señora (...)

¹⁴ Quintana Roo, 1995, extracto réplica 3, versos 56-101, ver Vapnarsky, en prensa, para una transcripción completa.

4. INTEGRACIÓN AL TIEMPO HISTÓRICO: LA DEFINICIÓN DE UNA NUEVA ERA TEMPORAL

Como lo señala Breton (*op. cit.*, nota 17), tal imagen del símbolo del poder es muy antigua. Recuerda las cargas sagradas llevadas por los ancestros k'iche' en su larga migración original, pero también el Divino Sacramento que en el mito de fundación del pueblo de Rabinal, los ancestros Patzka descubrieron sentado, inmóvil, al pie de la iglesia, y que levantaron y llevaron hasta el altar principal. Fue entonces cuando el sol emprendió su recorrido, movido por esta impulsión primera. En un plano cosmológico, recuerda perceptiblemente el cargar de los meses, en este espejo continuo entre configuración espacial y temporal que caracteriza al pensamiento maya. En el mito de fundación del pueblo de Rabinal, los actos de desplazamiento y asentamiento de una figura mítica en “su lugar”, al poner en movimiento el astro solar, inician el transcurso del tiempo.

En los relatos yucatecos de K'i'ichkelem Yúum se observa esa misma sinergia entre tiempo y espacio, expresada en la forma narrativa por lexemas y movimientos equivalentes y complementarios. Sobre todo, tal sinergia le da otro significado a la migración. Hemos tratado, en otro contexto, de la ausencia de mención de los orígenes y de la migración de los antepasados, notando el “olvido” más general de la época anterior a la Guerra que se destaca en los discursos, relatos y conversaciones de los mayas macehuales actuales. A esto se añade la identificación de los hombres que vivían antes de la guerra con humanidades anteriores. Desde esta perspectiva el recorrido ritual descrito en el relato de los Santísimas no sólo posee la función de una definición y legitimación territoriales, sino que expresa también un origen temporal, el inicio de una nueva era, y de una nueva humanidad. El desplazamiento instituido por la migración permite así, en el proceso de renovación cíclica de las humanidades, crear un nuevo espacio y un nuevo tiempo. Es sin duda similarmente significativo que la migración de los itzáes se describa al inicio del *Chilam Balam de Chumayel*, así como que el *Rabinal Achí* narre también el advenimiento de un nuevo periodo histórico, aquél en el que el guerrero deberá obedecer a la autoridad del rey (Breton, *op. cit.*: 352).

Volvamos a relatos modernos por vía de dos últimos conjuntos de narraciones: tzotziles y ch'oles.

5. MIGRACIÓN Y CREACIÓN DE COMUNIDADES: MITOS TZOTZILES DE FUNDACIÓN

Para el primer conjunto, nos basaremos en el análisis de Gorza (2006) de los mitos de fundación de los tzotziles de San Andrés Larráinzar. He aquí el inicio de uno de ellos, tal como lo resume el autor:

El apóstol vivía originariamente en una cueva y un día la abandonó para buscar otro lugar donde vivir. Pasó por la parte baja de Simojovel y allí vivió un tiempo. Cuando el lugar no le pareció apto, se fue a Bach'en. Sin embargo, el terreno era estrecho y la meseta no era grande. No sólo demasiadas piedras y barrancos obstaculizaban los cultivos, sino los jejenes picaban a las ovejas. Así el santo abandonó Bach'en y subió por las montañas. Llegó a Stzeleji(to)ló, colgó a un roble una campana que había traído y empezó a construir su casa de piedra. No terminó la construcción porque se dio cuenta de que era pequeño el terreno y escarpado por todos los lados. Pensó: "Mis hijos no caminarían aquí, no celebrarían fiestas". Marchó otra vez a la búsqueda de un nuevo espacio. Finalmente encontró un llano sin rocas con un río profundo que parecía un lago... (Gorza, *op. cit.*: cuento 4, pp. 50-51)

Por ser una síntesis de varias narraciones, no podemos estudiar con precisión los procesos compositivos de estos relatos. A pesar de ello, se observa claramente que las diferentes versiones de los mitos de fundación del pueblo que resume el autor ponen casi todas en escena el desplazamiento del santo o apóstol san Andrés desde un lugar primigenio hasta su destino final, el pueblo fundado. Como en los otros textos estudiados, el desplazamiento se concreta como un recorrido con altos, encarnados por los distintos sitios en los que cada vez el santo trata de instalarse. Empero, en estos relatos tzotziles, las primeras localidades, donde san Andrés se queda un tiempo y empieza a edificar su casa, se encuentran todas en terrenos calizos, pedregoso e infértiles, o ya ocupados por otra gente, y el viaje sigue hasta que por fin el santo encuentra tierras propicias y se instala definitivamente en su localidad actual, San Andrés Larráinzar. Hallamos la misma estructura en un relato de San Juan Chamula publicado por Gossen (1999: 48-53). San Juan trató primero de vivir en Xitalá, pero las tierras eran demasiados calientes, luego se fue a Hol Ch'umtik pero sus ovejas no querían comer, por fin llegó a un sitio próspero, el del actual San Juan Chamula, donde pudo edificar su casa.

Observamos aquí una diferencia con el relato de las Santísimas que nos parece manifestar variantes de la misma estructura. En el caso yucateco, el relato

de las Santísimas representa la migración de todo un grupo, o subgrupo étnico, y funda un vasto territorio inter-comunitario: los lugares de altos son todos positivos y se vuelven cada uno sitios de asentamiento (centro ceremoniales con su Santísima); el protagonista principal de la migración es la divinidad máxima, Ki'ichkelem Yúum, es él quien asienta a sus apóstoles. En el caso tzotzil, el guión varía, lo que se puede posiblemente vincular con el hecho que se trata del mito de fundación de un pueblo y no de un territorio intercomunitario. Esto puede explicar la teleonomía distinta del trayecto: se busca *un solo* destino benéfico, y éste será el punto final del camino. Además, el protagonista no es una divinidad que rige y en cierta manera subsume a sus discípulos, sino el apóstol en su propia y única persona. Cabe notar que la construcción del espacio intercomunitario en el caso tzotzil está distribuida sobre varios mitos de fundación que comparten el mismo esquema, el descrito para San Andrés, pero son realizados cada uno por el santo patrón que corresponde al pueblo fundado. Puesto que los santos/santas son hermanos o hermanas de san Andrés, la unión de los pueblos y la formación del territorio inter-comunitario no está aquí expresada por el lazo de un recorrido común sino más bien por la relación de parentesco que une a los santos entre ellos.¹⁵

Más importante quizá, en el caso tzotzil, como en el de los cruso'ob, la migración del apóstol sigue el trazado de migraciones antiguas del grupo, de las tierras bajas hacia las altas, causada al final del siglo XVI por la política de congregaciones impuesta por la Corona española y puesta en marcha por los frailes dominicos.¹⁶ La forma de su recuerdo actual responde, para los inmigrantes y sus descendientes, a la necesidad de explicar(se) y legitimar su nuevo lugar de vida y de identidad. El grupo colectivo se transmuta en una figura divina, el desplazamiento se reconstruye como un recorrido marcado por etapas que, aunque corresponden a lugares inhóspitos que se rechazan, cumplen también la función de medición y marcación con señales (mojones, las huellas que deja

¹⁵ En realidad ambos relatos conjugan las dos perspectivas, pero con énfasis distintos en cada caso. Así, en la historia de las Santísimas también existe un punto final, acaso mejor que los otros, que es aquel donde se quedará la divinidad máxima. Recíprocamente, los relatos tzotziles narran cómo “en su marcha, San Andrés ocupa lugares significativos: cerros y cuevas” (Gorza, *ibid.*).

¹⁶ “Al final del siglo XVI, la política de ‘congregaciones’ de los frailes dominicos se tradujo en la deportación de indios desde el valle de Huitiupán hacia San Andrés y otros poblados de tierras altas” (Gorza, *op. cit.*: 54).

el santo) requerida en los rituales de instalación en un nuevo espacio. Gorza subraya que hubo “En los últimos 50 años, migraciones y expulsiones indígenas, desplazamientos de grandes grupos que tuvieron que encontrar nuevas tierras. Podemos constatar que el modelo originario de fundación ha sido constantemente repetido, con variaciones en la historia, pero con semejanzas en sus esquemas” (*op. cit.*: 69-70).

6. CH’OLES EN CAMPECHE: LA MIGRACIÓN COMO LLAGA FRESCA

El caso ch’ol, sin embargo, nos muestra que es complejo y largo el proceso por el cual la experiencia de la migración se integra a la memoria colectiva, a mitos de fundación donde el desplazamiento generalmente vivido por sus actores como un proceso traumático —como también fue el caso de tzotziles¹⁷ y de cruso’ob— se vuelve un acontecimiento positivo. Aunque pueden estar presentes en ciertos ámbitos de la tradición estructuras para interpretar y configurar la experiencia vivida en acontecimientos que se integren a un esquema macro-histórico colectivo, este proceso toma tiempo; un tiempo que muy probablemente varía según los contextos socio-culturales e históricos.

Los relatos de vida de hombres y mujeres ch’oles establecidas hace una o dos generaciones en Campeche, en la zona de Calakmul, y que fueron analizados por Geslín (2007a, 2007b, com. pers.), revelan cómo “la escenografía de su memoria está nutrida por la forma del recorrido”. Se trata ahora de un recorrido humano, individual y sobre todo destructor puesto que deslocaliza y desarraiga el cuerpo de la tierra originaria que le transmitía fuerza y vida. Así, el *ch’újlel*, principio vital de cada persona, por ser separado de la tierra que lo nutría y encontrarse en un ambiente tan diferente se enferma y no encuentra manera de recuperarse sin recurrir a la activación de vinculaciones rituales entre Chiapas y Campeche. Esta situación provoca enfermedades y toda clase de males ligados con la reproducción (dificultades para casarse, problemas menstruales, infertilidad, etc.). Contrastando con los relatos anteriores, el lugar de llegada queda concebido de manera totalmente negativa, un universo de sequedad, esterilidad y muerte.

¹⁷ “La reubicación en las tierras frías fue un proceso traumático y produjo nuevos movimientos de población entre aldeas cercanas” (Gorza, *op. cit.*: 55).

A pesar de estos contrastes, se delinea aquí también una (re)configuración de la migración como recorrido fundador, esta vez mediante actos rituales. Así, Geslín nos cuenta cómo una peregrinación al centro ceremonial de Tila, el más importante de la zona ch'ol y sobre todo el lugar concebido como primigenio, se organizó del 12 de diciembre de 2005 (fiesta de Guadalupe e inicio de la siembra de maíz) al 15 de enero, o sea en un contexto de cambio de año, de reinicio temporal. La peregrinación se concluyó con la reproducción en Campeche de la fiesta del Señor de Tila, y sobre todo la “instalación” del santo en su “casa permanente”. Como parte de un inmenso acto de curación colectiva, los ch'oles de Campeche regresaron a su tierra de origen para ir a *levantar*, *desplazar* y finalmente *asentar* el santo en un lugar que, causando enfermedades y esterilidad, aún requería su acto de fundación.

7. HISTORIAS HACIA LA HISTORIA

Al término de la comparación de un conjunto de narraciones importantes por su valor y sus contrastes aunque modestas por su número, observamos que las características y el papel asignado a la migración-recorrido en el caso macehual se encuentran en textos y contextos mayas mucho más diversos. La migración se representa como un recorrido compuesto por tramos y altos cíclicos que figuran los procesos prácticos y rituales de mensura y marcación del terreno típicos de la ocupación de los espacios mayas. Asimismo, el recorrido integra actos rituales de asentamiento del poder, expresados por la instalación de figuras magnas o sacras que pueden a la vez contribuir a la sacralización del territorio. Por último, el recorrido y, mediante él, la migración se ven simbióticamente vinculados con un proceso de renovación temporal, significado por una simbología cosmológica, actos de génesis, así como una reestructuración de las memorias del grupo.

Contrastando con la significación atribuida a desplazamientos colectivos, heroicos o divinos en otras culturas, el recorrido-migración aparece así en sus variantes mayas como un acontecimiento de ‘creación’ más que de ‘origen’, si adoptamos la oposición que proponen Stewart y Strathern (2001) para describir mitos de Nueva Guinea y Australia. El trayecto no establece un estado permanente sino que inicia una nueva era en términos históricos —incluso si las fases de éstas son, en el caso maya, en cierta medida predefinidas. También, atinadamente, los autores notan que la interacción entre movimiento y fijeza

crea el poder. Así, destacamos con los *tz'ol peten* del *Chilam Balam*, los deslindes de Tierras, y con el *Rabinal Ach'i*, las relaciones íntimas que se tejen entre los relatos de migraciones y los de delimitación o afirmación territorial. Dado este marco, la necesidad de legitimar y sacralizar la ocupación de un nuevo espacio con fines identitarios, religiosos o políticos pasa por la reinterpretación de ciertas experiencias migratorias en los términos micro o macrohistóricos de un recorrido instaurador, sea éste realizado por humanos, héroes, santos o divinidades, y probablemente también, incita a la invocación de éstas aún cuando no haya existido tal desplazamiento (Ciudad y Lacadena, este volumen; Restall, 2006).

Desde todos estos puntos de vista, es esencial recalcar cómo tales concepciones se expresan por construcciones narrativas elaboradas pero también por actos rituales que ponen literalmente en escena el tipo de acciones referidas en el discurso, como lo demuestra de manera patente el caso ch'ol. Más allá, un vasto conjunto de rituales mayas, no directamente vinculados con la migración, pero sí con inicios de ciclo vital, establecimientos y usos de espacios diversos, reafirmaciones territoriales, tienen también las características del recorrido antes enunciadas, fortaleciendo sin duda tal estructura a nivel cognitivo (cf. Vapnarsky, 2000; 2003; 2006).

Por último, si consideramos el caso de la emigración de los antepasados de los mayas macehuales contemporáneos de Quintana Roo, es importante destacar, en el plano de la memoria, una disociación de fenómenos y significados que pudieron pertenecer a una misma experiencia. Esta disociación opera por procesos paralelos que finalmente divergen de construcción de la memoria, de las memorias. Podemos suponer que implica a la vez operaciones que dependen de procesos cognitivos básicos y universales, tales como las de selección que se efectúan sobre los relatos en el transcurso del tiempo, enunciadas por Zumthor (1988),¹⁸ pero también de esquemas culturales de interpretación de lo vivido, de la historia y del sujeto en la historia.

¹⁸ Las tres operaciones de selección que distingue Zumthor (1988: 111-112) son la generalización, la tipificación, la abstracción. La tipificación y la abstracción conciernen directamente al plano de los recursos narrativos y de la composición retórica. Por ejemplo, en nuestro caso la tipificación concierne a la construcción cíclica, los paralelismos, la alternancia aspectual, las palabras predictivas-performativas. La abstracción se puede ver en la deshumanización de los protagonistas divinos de los recorridos, o el desanclaje espacial que caracteriza el relato de Ki'ichkelem Yúum perseguido por los judíos, donde todo el recorrido transcurre en un espacio indefinido.

Así, vimos como una memoria fuertemente emocional (sufrimiento, angustia, miedo, extenuación, hambre) se cristalizó en relatos autobiográficos (o autobiográficos por proximidad -biografías de parientes cercanos), que tratan con otras especificidades genéricas de experiencias íntimas, individuales, corporales. Una memoria en la cual el desplazamiento aparece bajo la forma de fugas aisladas y sin rumbo definido. En cambio, el aspecto colectivo y político, comunitario, del desplazamiento, motivado en su origen por estrategias de rebelión étnica y decisiones comunitarias, se traspone a un nivel más trascendental, adquiriendo a la vez un carácter mito-histórico y un valor sagrado. Esto se realiza mediante la integración del desplazamiento a un tipo de acontecimiento recurrente en la historicidad maya, tal como ellos la conciben, y la cuentan. Pasa también por una suerte de narcotización o amnesia colectiva respecto a la vida anterior a la Guerra de Castas. Ambos procesos permiten conciliar un desplazamiento colectivo con una concepción cíclica de la historia donde el cambio espacial se conjuga con un cambio temporal, confiriendo al acontecimiento su carácter fundador, instaurador y renovador. Este es el proceso, pensamos, que cristalizó en el relato de las Santísimas con el que iniciamos. El tipo de narración, el género discursivo elegido en un momento dado para recordar o hablar de un acontecimiento —y a la vez construido y reconstruido, en particular con motivos del imaginario hispánico, por ser éstos parte de la dinámica de una tradición muy propensa a incorporar lo otro— conlleva, con sus especificidades lingüísticas y retóricas, un marco representativo del pasado culturalmente determinado. Así, contribuye a la estructuración de las memorias, y da un significado particular a una migración dentro de la variedad de significados que esta migración ha adquirido, y a una migración dentro de la variedad de otras migraciones que los mayas vivieron y continúan viviendo.

BIBLIOGRAFIA

Barrera Vásquez, Alfredo.

1984 *Documento n°1 del deslinde de tierras en Yaxxucul, Yucatán*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección científica, 125).

Breton, Alain

1999 *Rabinal Achi. Un drama dinástico maya del siglo XV*. México-Guatemala: CEMCA.

Bricker, Victoria R.

1981 *The Indian Christ, the Indian King: the Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.

1990 *A morpheme concordance of the book of Chilam Balam of Chumayel*. New Orleans: Tulane University (Middle American Research Institute, pub. 59).

Geslin, Stéphanie

2007 “Cuando sólo el Cristo negro puede: los migrantes ch’oles de Campeche al reencuentro de su cristo milagroso de Tila”, ponencia en el VII Congreso Internacional de Mayistas, Mérida, 11 de julio de 2007.

En preparación “Migración, vida y origen entre los ch’oles emigrados en Campeche”, *La noción de vida en Mesoamérica*, Eds. P. Pitrou y J. Neurath.

Gorza, Piero

2006 *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los Altos de Chiapas*. México: UNAM y El Colegio de Michoacán (2ª ed.).

Gossen, Gary

1999 *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern México*. New York & London: Routledge.

Hanks, William

1987 “Discourse genres in a theory of practice”. *American Ethnologist* 14: 64-88.

- 2007 “Tʼzʼol, un style et ses variantes”. Ponencia presentada en el encuentro *Variantes et variations en pays maya*, CNRS, Université Paris 10, diciembre 2007, Nanterre y París.
- Restall, Matthew
- 1997 “Persistencia cultural maya: evidencia de documentos notariales en el Yucatán colonial”, *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, pp. 41-54, R. Arzápalo M. y R. Gubler (eds.). Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- 2006 “Origins and Myth: Ethnicity, Class and Chibal in Postclassic and Colonial Yucatán”, *Nuevas Perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, pp. 269-289, T. Okoshi, L. A. William-Beck, A. L. Izquierdo (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Campeche y Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies Inc.
- Rivera Dorado, Miguel (Ed.)
- 2003 *Chilam Balam de Chumayel*. Madrid: Dastin historia, Promo libro (Crónicas de América).
- Stewart, Pamela J. y Andrew Strathern
- 2001 “Origins versus Creative Powers: The interplay of movement and fixity”, *Emplaced Myth. Space, Narrative and Knowledge in Aboriginal Australia en Papua New Guinea*, pp. 79-98, A. Rumsey and J. Weiner (eds.). Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Vapnarsky, Valentina
- 1999 *Conceptions et expressions du temps chez les Mayas Yucatèques du Quintana Roo*. Tesis de doctorado. Nanterre: Université Paris X.
- 2000 “De dialogues en prières, la procession des mots”, *Les Rituels du dialogue*, pp. 431-479, A. Becquelin et P. Erikson (eds.). Nanterre: Société d’Ethnologie.
- 2001 “Cambio y continuidad en las concepciones históricas mayas: estrategias discursivas y construcción de la memoria colectiva entre los mayas macehuales de Quintana Roo”, *Maya Survivalism*, pp. 175-190. U. Hostettler y M. Restall (eds.). Germany: Verlag Anton Saurwein, Markt Schwaben (Acta Mesoamericana 12).
- 2003 “Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos”, *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias*, pp. 363-381, A. Breton, A. Monod Becquelin y M. H. Ruz (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

En prensa “Predicción y performatividad en la memoria histórica maya yucateca”,
Texto y contexto. La literatura maya yucateca en perspectiva diacrónica, pp. 160-189,
A. Gunsenheimer, T. Okoshi y J. Chuchiak (eds.). Frankfurt: Estudios de
Americanistas de Bonn, Shaker.

En prensa “Recurrencia, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco”,
Estudios de Cultura Maya XXXII.

Vapnarsky, Valentina y Olivier Le Guen

En dictamen “The guardians of space and history: Understanding ecological and
historical relationships of the contemporary Yucatec Maya to their landscape”,
Malmö: Wayeb conference (ponencia presentada en diciembre 2006).

Zumthor, Paul

1972 *Essai de poésie médiévale*. Paris: Ed. du Seuil (Collection Poétique).



FIGURA 1. El recorrido de Ki'ichkelem Yúum instalando a sus Santísimas.¹

¹ N. E. Por un error de impresión, en el mapa del texto original no figuraron los topónimos. Ofrecemos una disculpa.

ETNOSISTEMAS E INMIGRACIÓN: DE LA COEXISTENCIA
AL DIÁLOGO INTERCULTURAL.
UNA MIRADA DESDE Y SOBRE CATALUÑA

Joan Manuel Cabezas

INTRODUCCIÓN

Cuando desde el espacio ‘cultural’ europeo y desde la cosmología dominante en Occidente se abordan los fenómenos que catalogamos como ‘migraciones’, siempre se tienden a percibir como flujos de población con caracteres culturales ‘otros’ que se transplantarían en el territorio autóctono (la ‘cultura de acogida’), *acarreando* coexistencia multicultural, vista ésta, bien como negativa en sí misma, bien (en tanto que negativizada) convenientemente folklorizada para mejor desactivar así sus potenciales elementos de crítica de ejes de dominación falsamente presentados como de *sentido común* a las poblaciones ‘de acogida’.

Se trataría, por tanto, de contextualizar la dinámica etnosistémica (la ‘inmigración’) en el ahora y aquí, sin perder de vista comparaciones transculturales, e incidir en la importancia de contemplar y sistematizar la complejidad, las fronterizaciones y los procesos de recreación simbólica como un caleidoscopio horizontal donde las ‘culturas’ más que ‘chocar’ o ‘mezclarse’ simplemente toman la forma de una miríada de etnosistemas interrelacionados y en continua fusión/fisión, reconstruyendo recursos simbólicos siempre en *status nascendi*, e impugnando epistemológicamente la idea de ‘cultura’ homónima del Estado Nación, que fosiliza el análisis y la posterior práctica política.

Dicha praxis entiende la política como autoorganización colectiva de los móviles que configuran una sociedad en el aquí y ahora, con componentes religiosos, lingüísticos, ecológicos (morfología social), sociales (estructuración de los actores y grupos) y culturales (formas que adoptan las relaciones sociales).

La noción de ‘cultura’ que rechazamos es homomorfa con la modernidad en sus diversas modulaciones. Ese posicionamiento que impugnamos está formado, a nuestro entender, por un continuo entre dos grandes polos:

- El fundamentalismo cultural: nostálgicos de una ‘antigua’ uniformidad cultural autóctona que nunca ha existido buscan asimilar culturalmente los ‘otros’ o limitar su derecho a optar por las formas de decir, hacer y pensar que crean convenientes.
- El (neo)liberalismo cultural, que para salvar la ‘incompatibilidad’ entre culturas pretende ‘regular’ y domesticar las culturas de los ‘otros’ (la diversidad sería ‘peligrosa’ en estado ‘salvaje’). Se ‘ceden’ derechos ‘culturales’ fosilizados y predeterminados desde el poder, o se apuesta por el mestizaje (el de los ‘otros’, claro).

Ambos polos, y las múltiples ‘soluciones’ intermedias, están de acuerdo en lo esencial: la existencia de diversos ‘mundos’ culturales en un único espacio cronogeográfico constituye, ya una novedad aberrante que debe ser borrada y/o expulsada, ya una novedad problemática que hace falta transformar en un mosaico ‘amable’, inerte, de ‘comunidades’ “otras” a las cuales tolerar, ‘culturas inmigrantes’ etiquetadas desde arriba, folklorizadas, aprovechables en la comercialización de productos “étnicos” y/o en la promoción de la comunidad ‘autóctona’ como ejemplo de ‘tolerancia’.

Consideramos que más que ‘cultura’, lo que existe son relaciones interculturales: intercambios, permutaciones, creaciones y reelaboraciones de recursos simbólicos que se articulan en la práctica, en lo cotidiano, no en una abstracción.

Usando el prisma intercultural de la teoría de los etnosistemas, concebimos la cultura como un todo complejo que, parafraseando al antropólogo Edward Tylor, incluye cualquier producción del ser humano como miembro de una sociedad. La cultura es un sistema dinámico interrelacionado y, por tanto, todas las “culturas” son inter-culturales.

La noción de ‘sistema’ remite al dinamismo, al cambio, y a la interrelación constante. El término griego *ethnos* (que erróneamente se asocia a una identidad genética, sanguínea y/o de estirpe) poseía varios significados: ‘grupo’, ‘consorcio’... En todos los casos, se refería a agrupamientos no ‘domesticados’, surgidos de la potencia, de la libre actividad colectiva, dinámica, plural y resistente al poder centralizado. Grupos de notable diversidad interna, tanto en sus lugares de procedencia como después de haber llegado a otro espacio

social donde, al desarrollar relaciones con otras combinaciones interculturales, se readaptan de múltiples maneras. Es más: se pueden ‘conservar’ elementos culturales de forma más ‘fidedigna’ que en el lugar de origen, ya que al abandonarlo también se abandonan las relaciones sociales que configuran y cambian las inercias mentales de tipo ‘cultural’. Pero esa conservación también ha de ser considerada como un cambio, ya que el elemento cultural ‘retenido’ deviene conscientemente un referente, pivotación identitaria o matriz sociopsicológica¹ en la nueva etnosfera de acogida, o en la nueva atmosfera social de ubicación del grupo ‘migrante’, si se prefiere.

En pocas palabras, un etnosistema es un sistema (relacional, cambiante) de *ethnos* (agrupamientos elaborados ‘desde abajo’, desde las interacciones cotidianas), y forma red con otros etnosistemas. Nada que ver con la falsa idea de etnia como entidad ancestral, clánica, “inferior” a la idea de nación, moderna, “cívica”.

El de etnosistema es un concepto que se aparta de la jerarquización identitaria (nación-nacionalidad-etnia-tribu-horda...) poniendo todos los grupos en horizontal (desde una ‘civilización’ a un barrio) y remarcando su carácter relacional y poliédrico. Considerando la cultura como sistema intercultural (sinónimo de etnosistema), también podemos evitar minusvaloraciones como la que implica hablar de subculturas o de subgrupo: la noción de etnosistema es metonímica, y se aplica en múltiples escalas, entrelazándose, yuxtaponiéndose y generando nuevos etnosistemas.

A través de un cambio de paradigma de análisis y de teorización se podrá aportar legitimidad al paso necesario de una mera coexistencia entre supuestas ‘unidades’ culturales a un fértil diálogo intercultural que, en el espacio social catalán, engazaría sin diluir personas y comunidades autopercebidas como ‘autóctonas’ con otras procedentes de África, Europa Oriental y Occidental, China, Pakistán, Filipinas, América Latina, etc, etc.

Cabe subrayar aquí un aspecto básico que muy a menudo pasan por alto las políticas de ‘gestión’ intercultural: no solamente el transcurrir cronológico metamorfosea los componentes sistémicos de una ‘cultura’, sino que el desplazamiento en el espacio (v.g.: la migración) constituye un factor

¹ Véase Juan Manuel Cabezas López, *Etnosistemas i fronteres a les societats africanes, amb referències complementàries a l'Europa Oriental*, Tesis doctoral (inédita), Universidad de Barcelona, 2000: 474-481.

fundamental en la mutación de un etnosistema: se genera una interacción entre la ‘cultura inmigrada’ y la etnosfera de acogida, lo que determina que los diversos recursos simbólicos que constituyen un conjunto etnosistémico metabolizan comunicaciones de información cultural diferentes de los de la antigua etnosfera (el *topos* donde surgió el etnosistema), y experimenten un cambio tal que, de hecho, tiene lugar una nueva etnogénesis. A este *effet du lieu* cabe sumar, para caracterizar a la vez que dar cuenta del calidoscopio complejo que caracteriza los etnosistemas y las culturas entendidas como sistemas interculturales, cabe sumar, apuntaba, una diversidad infinitesimal a escrutar con minuciosidad.

CATALUÑA: DE LOS ‘RASGOS CULTURALES’ A LOS ETNOSISTEMAS

La teoría de los etnosistemas² hace suyo el materialismo radical caro a antropólogos como Marcel Mauss, o a filósofos como Octave Hamelin, puesto que recalca el carácter material y factualmente activo de las ideas y de las representaciones imaginarias.

Unos imaginarios sociales que, en numerosas ocasiones, resultan más determinantes en el devenir geohistórico de las poblaciones que los constreñimientos puramente físicos. Y unos imaginarios que hace falta poner de relieve que sólo devienen significativos como desembocadura de la interacción simbólica. Insistimos de nuevo: no en abstracto, sino en la acción social. De hecho, toda etnia es una forma dinámica y temporal, una abstracción, pero una abstracción real en cuanto que hecho de conciencia con consecuencias factuales, reales, en el fluir de acontecimientos materiales, en el discurrir físico y simbólico de la vida cotidiana, allí donde surge y se hace presente lo que podríamos denominar ‘la realidad’, lo concreto y sensible, por así decirlo.

Una etnia puede tener unas costumbres, unos rasgos conductuales, un comportamiento corporal, un lenguaje gestual, pero la inmensa mayoría de etnias (naciones o no) no se corresponden con lo que, sólo por el análisis, podríamos calificar como una región socioantropológica identificable por tener en común los rasgos antes mencionados. Estos rasgos, en la mayoría de casos, suelen ser inconscientes, ‘naturales’ en el sentido que son fruto de

² De la cual deriva mi trabajo de doctorado y que, como toda teoría viva, sigo reelaborando.

procesos de endoculturación y no fruto de reflexiones conscientes, calculadas y racionalizadas con una cierta precisión y sistematización.

Por lo tanto, los rasgos de carácter, y/o de conducta, no son características de una identificación social. *Ergo*, no definen ningún ‘universo simbólico’ exento, ni enmarcan ningún campo étnico específico, sencillamente porque no entran en los procesos sociopolíticos y en los procesos interactivos que, ellos sí, configuran los conjuntos etnosistémicos.

La apuesta de identificación social es una apuesta política en el sentido socrático del término, pues implica, en última instancia, la dirección consciente que emprende una sociedad en relación con los diversos móviles que constituyen la vida colectiva. Una sociedad donde pueden haber infinitud de caracteres y de ‘costumbres’, así como de lenguas, religiones, etc... Un etnosistema, en resumidas cuentas. No le pasará desapercibido al lector que la teoría, el concepto y la reflexión que llevo a cabo sobre los etnosistemas no deja de ser, en parte, un *desideratum*, y un proyecto que trata de concretarse en una praxis específica... Una manera de llegar a una sociedad intercultural, en definitiva.

Prosigamos. Un *carácter*, etimológicamente hablando, sería la huella que caracteriza alguien, sea este *alguien* una persona o un grupo humano. Una traza que, caso que exista, cambia con el tiempo. Una huella que, caso que esté presente, tiene varias modulaciones a lo largo del espacio donde, teóricamente, se sitúa. Y, sobre todo, una huella o marca que recibirá su significación última (caso de recibirla) por su valor de contraste, diferencial, relacional, con otra traza, otro *kbarakter*. Cuando el carácter deviene matriz de diferenciación, se vuelve consciente y, a menudo, se acentúa en forma casi de *performance*, convirtiéndose en una profecía que se cumple a sí misma.³

El carácter (supuesto) de un grupo deriva no sólo (que también) de la endoculturación, sino sobre todo de la autosugestión colectiva. Se supone que los catalanes somos serios, hablamos de forma pausada y no muy fuerte, y tenemos un control corporal ‘superior’ a los de los ‘otros’. Y así actuaban algunos de ellos, que no todos ni muchísimo menos.

³ Así, durante el servicio militar que presté (por obligación) en Zaragoza, pude comprobar como muchos amigos catalanes cambiaban radicalmente de actitud dependiendo de si estaban hablando conmigo en un lugar a cubierto de miradas ‘otras’, o si estaban (y estábamos, me incluyo) *actuando* como ‘catalanes’ en un bar aragonés, en un autobús zaragozano, o en medio de la tropa, compuesta por un potaje étnico donde se mezclaban zaragozanos, malagueños, alicantinos, madrileños...

Nada tenía que ver con todo esto, por ejemplo, un compañero soldado de apellido ‘catalán-medieval’ (Bosch) pero nacido y socializado en el barrio del Carmel.⁴ Era un chico de lengua catalana materna (y paterna), pero de amigos y de socialización secundaria ‘castellana’ (andaluza-extremeña-murciana, sobre todo, si queremos emplear el lenguaje de los culturalistas esencialistas). Bien diferente de él era otro soldado de apellidos también catalanes ‘medievales’ pero perteneciente a la burguesía urbana de la comarca del Alt Penedès, así como de otro joven de la misma comarca, pero de padres campesinos, y de otro recluta de Vilanova i la Geltrú, de familia profundamente católica. Los cuatro eran “catalanes-catalanes”, pero radicalmente disímiles entre ellos con respecto al ‘carácter’: mientras uno tocaba las palmas con música de los Chunguitos,⁵ el otro leía libros en la biblioteca de forma compulsiva y era de una rebuscada seriedad (excepto en estado ebrio); otro era ‘de maneras toscas’ y vocabulario soez, además de extremadamente ruidoso, mientras que el último parecía recién salido de un seminario y era de una timidez estremeceadora.

Eso sí, en comparación, en relación, con cuatro personas de, por ejemplo, el Bajo Guadiana, la región del Cuzco, el delta interior del río Níger, Chechenia o el Punjab, hubiéramos percibido rasgos comunes que los distinguirían de aquellos otros ‘conjuntos humanos’. Pero insisto: poco importa esto en términos de identificación social y de implicaciones culturales estratégicas (que incidan sobre el poder, por ejemplo), es decir: poco o nada importa en términos de acción social y de importancia en el discurrir vital si resulta que el rasgo comportamental no es puesto en valor como elemento de diferenciación axial, como matriz sociopsicológica. Sobre todo si ésta resulta significativa en contraposición-competencia-complementariedad-relación con otras en un espacio dónde coexisten (¿y conviven?) varias formas de decir hacer y pensar.

Las costumbres serían también unos rasgos que supuestamente explicarían la estructura caracterológica de un conjunto humano. Nuevamente, estas costumbres responden a influencias poliédricas que, además del género, la clase y la historia; están avitualladas por la situación construida.

La socialización siempre se realiza en ámbitos locales, en espacios de interacción simbólica donde las ‘costumbres’ y los ‘caracteres’ se hacen carne en

⁴ Barrio barcelonés formado mayoritariamente por personas de origen andaluz, murciano y extremeño, llegadas durante las oleadas migratorias de los años 1950-1970.

⁵ Grupo musical de origen extremeño, especializado en la música denominada ‘rumba’.

y por la existencia concreta de las relaciones sociales. Y, también de nuevo, estas 'costumbres', son o no importantes en relación con el valor opositivo, diferencial, relacional, que los que las practican depositan en ellas. Ni que decir tiene, además, que estas costumbres y tradiciones llevan consigo mismas fecha de nacimiento, de creación, y también se transforman y, en muchas ocasiones, desaparecen.

La noción de etnosistema contempla los procesos sociales y culturales como conjuntos de relaciones. Por lo tanto, será *en relación con*, y no de forma apriorística, cómo hará falta valorar los elementos de 'carácter' cultural. Remitiéndonos a la constante (inter)relación, y a las permutaciones derivadas, rehuimos claramente cualquier clase de substantivismo que implique esclerosar los procesos etnosistémicos y encapsular la interacción entre 'culturas' que entrarían 'en contacto' como si de bolas de billar se tratase.

Tal y como comentaba en los años treinta del siglo xx Carles Pí i Sunyer, las referencias al *carácter* de los catalanes anteriores al siglo xviii lo describen de una manera diametralmente diferente de cómo se ha esclerosado durante los últimos lustros. La imagen que dan las antiguas descripciones de los catalanes los presentan como *hombres vengativos, iracundos, tercios, duros, crueles, pérfidos, enérgicos, muy dados a dividirse en bandos y partidos, a odiarse y pelearse los unos con los otros*. Resulta curioso o, mejor dicho, muy significativo, que la burguesía urbana catalana construyera en los siglos xix-xx un nuevo *carácter catalán* completamente diferente, y que todavía mucha gente considera como 'real': racionales, pacíficos, dialogantes, mesurados (la cordura o *seny*). Un carácter (rei)vindicado por el nacionalismo catalán conservador (y parte del 'progresista', por desgracia) y domeñado como una burda e innecesaria 'coartada' para reafirmar la diferenciación nacional catalana. Como si hiciera falta alguna coartada, es decir, dar alguna explicación, para hacerlo... La libertad se toma; no hacen falta excusas.

Redundando en este hedor rancio que impregna al nacionalismo esencialista, es destacable que éste base sus explicaciones en términos historicistas vulgares y reductivistas: así, el carácter catalán sería el precipitado de una historia específica que lo amolda de forma uniforme y *propia*.

Lo que en realidad ha sido una fragua diacrónica conglomerada en un conjunto de inercias mentales de una parte específica del etnosistema de Catalunya (hace falta repetirlo: la burguesía, sobre todo la urbana), se ha querido convertir en 'sentido común' y hacerlo extender al conjunto de la nación catalana, para me-

por uniformarla desde el punto de vista del carácter ‘cultural’. Lo cual no deja de ser una constante en la historia de la modernidad y de sus producciones políticas (el Estado-Nación) y simbólicas (la idea de Cultura). De hecho, una constante ampliada, mejorada y trágicamente perfeccionada por la mayoría de Estados-Nación de la esfera de geografías bajo dominio directo o indirecto de la modernidad Occidental, entendida en tanto que proyecto uniformizador absolutizante.

Considero que una buena manera de impugnar posicionamientos como el del historicismo absoluto y (por tanto) reduccionista, el mismo que añade unas gotas de fetichismo por todo “*lo medieval*”⁶ al rictus serio y ponderado del supuesto ‘catalán-catalán’ a través de rituales lúdico-festivos (referencias simbólicas ancladas en un pasado de dónde brotaría la catalanidad más ‘profunda’), una buena forma de dejar a cuerpo descubierto las carencias de este nacionalismo conservador obsesionado por el supuesto papel de la historia (y de según qué historia) como única moldeadora del presente (y del ‘carácter’), consistiría en reducir *ad absurdum* dicho posicionamiento. Y así lo haré a continuación: si realmente la historia determinase la actualidad con respecto al sistema simbólico que configura la forma de decir, hacer y pensar de una ‘cultura’ o de una ‘civilización’, tendríamos que tomar en cuenta que los primeros 796 000 años de Europa (el 99,5% de la historia de dicho continente) estuvieron dominados por sociedades de cazadores-recolectores, sociedades autónomas, autosuficientes, sin excedentes económicos, libres, lúdicas, libertarias podríamos añadir. Por tanto, desde el mismo punto de vista historicista, el *carácter* europeo y, evidentemente, su prolongación catalana, tendría que ser muy diferente de lo que se supone que es.

El *sentido práctico de la vida* y la valoración del trabajo y del dinero como rasgos axiales de la supuesta caracterología étnica ‘catalana’ derivan directamente, hay que subrayarlo, del modelo del burgués-calculador-comerciante. Ya que todo rasgo se valora por contraste, por su fuerza diferenciadora, indirectamente se

⁶ Dado que la etnogénesis primigenia de Cataluña se remonta al período medieval, algunos nacionalistas conservadores obvian las reestructuraciones ejercidas en el *corpus* nacional catalán durante centenares de años, y se obcecán en ejercer una casi enfermedad veneración por personajes y símbolos de dicho período, desde el conde Guifré el Pilós (creador mítico de la bandera catalana) y el rey Jaume I, pasando por una sarta de mitos, hitos, leyendas, producciones literarias y demás elementos simbólicos que se convierten por arte de birlirbiloque en una suerte de fuente esencial de ‘identidad’ a la cual remitirse so pena de no adquirir el conocimiento iniciático indispensable para ‘sentirse’ miembro del ‘cuerpo’ comunitario.

supondría que franceses, españoles o italianos (naciones vecinas de la catalana) son menos prácticos, menos trabajadores y menos ahorrativos.

Cabe fijarse en el hecho que si estos supuestos ‘rasgos distintivos’ son valorables, lo son sólo desde una óptica moderna, utilitarista y capitalista, por la cual en absoluto son asimilables al ‘carácter catalán-catalán’ (ni mucho menos), ni evidentemente son positivos en sí mismos; de hecho, vistos desde otras concepciones éticas y culturales, pueden ser incluso negativos. Es decir, en el caso en que fuera cierto que los catalanes somos así, la pregunta sería: “¿y qué?...”. De hecho, en casi la totalidad de las geografías del pensamiento continúa vigente la idea culturalista de que para poder ser alguien, como nación, se debe tener un ‘carácter’ muy definido, muy diferente, si puede ser con una historia y una lengua lo más diferenciadas posibles, como si por reclamar el legítimo derecho a la autodeterminación de las comunidades humanas se tuviesen que apoyar en un pretexto. Como si no hubiera suficiente con la voluntad colectiva de forjar un proyecto político soberano, compuesto por múltiples maneras de formas de hacer, decir y pensar, pero autoorganizado y autocentrado.

¿Quizá buscan ‘motivos’ para ser soberanos porque no se lo creen del todo? ¿O quizás porque los que inventan y fabrican los ‘motivos’ y los ‘rasgos distintivos’ de un ‘carácter civilizado’ lo hacen para legitimar la jerarquización de la sociedad según se esté más cerca o más lejos de la estructura identitaria supuestamente *normal*, y continuar así con la coartada culturalista que trata de legitimar la continuidad del sistema económico y político que vive sólo de la predación, la exclusión y la marginación? Seguramente por eso los esencialistas conservadores son los primeros en pactar recurrentemente con los representantes de las elites económicas y políticas del Reino de España, muy a menudo contra los intereses de los que ‘comparten’ su ‘esencia cultural’ y este hecho se puede demostrar históricamente de manera documentada e inapelable. Sobre seguro porque la ‘esencia’ más estratégica y decisiva de dichos nacionalistas conservadores catalanes no la comparten con muchos de los que supuestamente tienen su misma ‘esencia cultural’.

ETNOSISTEMAS E INMIGRACIÓN EN CATALUÑA, O DE LA PSICOSIS JACOBINA ANTE LA COMPLEJIDAD

En esta tercera y última parte trataré de mostrar la complejidad, de forma brevísima pero espero que significativa, del conglomerado etnosistémico de

Cataluña, así como criticar con cierto ánimo corrosivo la mezcla de asco, perplejidad y repulsión que ello causa entre muchos espíritus jacobinos, largo tiempo acostumbrados a soñar con una cirugía social de elementos discernibles, acotados, estructurados y ordenados, y ahora asustados (por no decir que psicotizados) ante una supuestamente caótica situación que, de hecho, habría que vislumbrar a través de algo tan propio del estado de madurez psicológica como es reconocer que la vida y la realidad social son lo que son, no lo que deseamos que fuesen.

La brevedad a la que acabo de hacer alusión hace unas líneas no solamente deriva de la importancia de acotar este artículo, sino también de la inexistencia de estudios mínimamente minuciosos que den cuenta no ya de la abrumadora complejidad de los etnosistemas ‘inmigrados’ en su país de origen, sino de la reestructuración de los mismos con base en el ya comentado *effet du lieu*. Lamentablemente, sobre todo a nivel de los gobiernos locales, las partidas presupuestarias para tales menesteres, v.g.: la escrutación etnográfica de los recursos simbólicos de la ciudadanía, no es que sea menuda o escasa, sino absolutamente inexistente.

Comparar dicho vacío abisal con los enormes gastos financieros de los erarios públicos locales en actos de insignificancia y banalidad esperpénticas, nos llevaría tiempo y energías, no varios artículos, sino libros y enciclopedias voluminosas, y dicha ingente tarea se nos escapa hoy en día por falta de tiempo y, sobre todo, de ganas.

Quizá desde otras geografías exteriores a Cataluña, lejanas (México, por ejemplo) o cercanas (España o Francia, sin ir más lejos), el panorama etnosistémico de Cataluña sería fácilmente reducible a una cierta variedad *endógena* (montaña/mar, ‘ideosincrasias’ rurales/urbanas, etc.) y a una dicotomía de doble vertiente entre ‘autóctonos’/migrantes procedentes del resto del Reino de España, y ‘autóctonos-migrantes endoestatales/migrantes exoestatales’.

La realidad es muy diferente, infinitamente más densa y plural. Como en la mayoría de etnosistemas de todo lugar y tiempo, el que constituye la sociedad catalana consta con una enorme diversificación cultural, geográfica, religiosa, lingüística y de cualesquier otra identidad auto-otorgada (de género, de clase, laboral, local, deportiva). Todo ello resulta de una variable remisible a la no menos significativa constante antropológica (o arquetipo) de la diferenciación.

Pero antes de abordar a vuelo de pluma el calidoscopio catalán, permítame una breve incursión en los mundos mayas para remarcar la (allí también)

profunda diversidad interna. Lingüísticamente se pueden cifrar en alrededor de 69 las variedades de los idiomas de la familia maya. Centrándonos solamente en las comunidades mayas del hoy estado guatemalteco, y sobre todo en la diversidad de tipo idiomático/cultural, tendríamos: achí o rab'inaleb', que integraba una unidad dentro de la agrupación,⁷ akateko, awakateko (ambas comunidades de la zona noroccidental), ch'orti' (ubicada en el oriente del país), chuj (comunidad de la región noroccidental), ixil (noroeste), itza' (ubicada en cinco municipios de El Petén), jakalteko (con dos dialectos diferenciados), kaqchikel (11 dialectos), k'iché (altiplano noroccidental, seis variantes dialectales), mam (noroeste del país; cinco dialectos), mopán, poqomam (tres variantes dialectales), poqomchí, qanjobal, qeqchi, sakapulteko, sikapanense, takaneko, tektiteko, tzutujil y uspanteko, a las cuales se suman los garífuna, único grupo afrocaribe de Guatemala.⁸

Tomando los etnosistemas de Cataluña con base en su procedencia geográfica (mejor no hacerlo con base en su 'civilización' porque considero que es un concepto a revisar) tendremos el siguiente desglose: África (unos 4 000 o 5 000 grupos étnicos, por no hablar de las lenguas y las múltiples religiones del continente), República Popular China (281 idiomas, gran diversidad regional y social), Pakistán e India (pluralidad oceánica: lingüística, regional, religiosa, 'étnica'), Europa Occidental (a los que no se le considera 'inmigrantes', pero que 'técnicamente' lo son también), Europa Oriental (Rumanía, 25 grupos étnicos; Ucrania, 60 idiomas diferentes; Serbia, más de 40 lenguas; aparte de la inmensa pluralidad social, religiosa, geográfica, etc.).⁹

Por lo que respecta a la intrincada urdidumbre de creencias presentes en el etnosistema de Cataluña, dicha diversidad religiosa se imbrica con los otros

⁷ Los k'iche's tenían su propio dios (Tohil), sus propios antepasados fundadores y su propia lengua. Esta autonomía se hacía sentir frente a los grupos k'iche', kaqchikel, tz'utujil, así como frente a los grupos rivales poqomam y q'eqchí.

⁸ Éste se asentó en 1805 en la desembocadura del Río Dulce, en el actual puerto de Livingston. La lengua que hablan pertenece a la familia arawak.

⁹ La visión de la inmigración con base en las 'culturas de origen' es igual de reductivista que por 'nacionalidad'. Así, en mis correrías por diversos municipios me encontré con emplead@s consistoriales que insistían en que, censo en mano, en tal o cual zona había un nutrido grupo de personas de nacionalidad rusa. Mejor dicho, con pasaporte de la Federación Rusa. Resulta que, en un análisis algo más preciso, al que todavía son alérgicos muchas corporaciones municipales de estos lares, esos 'rusos' sólo lo eran administrativamente, y a la fuerza. Se trataba ni más ni menos que de personas de nacionalidad chechena, musulmanes en su inmensa mayoría.

aspectos para tejer una compleja y rica madeja. No sólo se puede decir, por ejemplo, que existen múltiples tipos de Islam, sino que cada etnosistema negroafricano modula también la religión (sea cristianismo o Islam), o que el universo de nuevas formas de religiosidad es de una diversidad de un remarcable dinamismo y plasticidad. Así, pasaríamos de ‘subsaharianos’, a ‘ghaneses’, de allí a ‘akan’, etnosistema con 15 grupos étnicos diferentes (a veces enfrentados entre sí),¹⁰ con personas de religión musulmana (pero de diferentes cofradías), y otras cristianas, algunas católicas, otras anglicanas, muchas evangélicas, pero estas últimas diversificadas en bautistas, metodistas, pentecostales (con una inmensa pluralidad interna), y también divididas según sean iglesias misioneras o iglesias africanas.¹¹

En el caso de la ciudadanía catalana originaria de América Latina nos hallaríamos ante una situación similar. *Grosso modo*, son taxonomizados en grupo, obviando la más que evidente diversidad intraamericana. Cabe decir, sin embargo, que muchos latinoamericanos han generado en tierras catalanas el macroetnónimo colectivo de *latinos*, a pesar de que resulta evidente la profunda y densa pluralidad que lo compone.

Un papel ciertamente destacado en la árdua tarea de pasar de la actual coexistencia al diálogo intercultural fértil y alejado de asimilaciones tanto como de esencialismos, recae sobre ciertos sectores de profesionales que las administraciones han colocado (de manera poco acertada) como provisionales bisagras entre las instituciones monoculturales (y jacobinas, es decir, uniformadoras) y la sociedad civil intercultural (todavía multicultural o, lamentablemente, bicultural [autóctonos-inmigrantes, normales-raros]).

Comentaré mi percepción de la mayoritaria desorientación (rozando el horror y la neurosis) de dichos ‘gestores’, y lo haré con base en dos ejes de experiencias en mis relaciones con ellos: la consultoría externa (escasísima, puesto que parece ser que, incomprensiblemente, el papel del antropólogo no les resulta imprescindible), por un lado, y la impartición de cursos sobre *diversidad* cultural, por el otro.

Ese pírrico ejército de cirujanos y cirujanas sociales trata de ‘gestionar’ la diversidad con las pingües herramientas de que se han nutrido en breves

¹⁰ Fanti y ashanti, sin ir más lejos, guardan una gran enemistad recíproca, a menudo larvada pero no por ello menos real.

¹¹ Las cuales, por ejemplo, aceptan la poligamia.

trayectorias académicas donde se les instruyó en una máxima, a saber, que el trabajo o la educación de 'la sociedad' se debía llevar a cabo sobre algo que jamás ha existido, v.g.: un material humano monocromo y de topología isotropa. Ante la 'avalancha' de personas y grupos 'otros', el pavor ha cundido entre las y los jacobinos, y dicho grado de enfervorecido temor es mucho más perceptible cuanto más nos acercamos a la pequeña escala de la ya comentada 'gestión' de la diversidad.

Para hacer que los y las lectores y lectoras vivan de manera más acuciante dicha constatación, y para mejor ejemplificar mi asombro y anonadamiento ante tal demostración de jacobinismo de almacén, me permitiré aportar algunos ejemplos personales, como ya he indicado, pero siempre con remisiones más amplias que espero permitirán complementar el porqué de mi constante subrayado tanto en la pedagogía activa de la complejidad como en la necesidad de escrutar minuciosamente las orografías, siempre dispares y metamórficas, de la vida en sociedad.

En uno de los diversos municipios por donde he tenido que arrastrarme so pena de verme engullido por la precariedad económica absoluta, me comentaron que 'tenían' (*sic*) muchos nigerianos. Les pregunté que de cuáles de los más de 525 grupos étnicos de Nigeria eran 'sus' nigerianos. Hieráticos ante mi respuesta, acertaron a balbucear que los que 'tenían' allí hablaban yoruba. Les pregunté que de cuál de los 20 grupos etnosociales yoruba eran. La respuesta aún la espero. Pude haber preguntado más: ¿de qué esfera social provenían? ¿De qué género eran? ¿Cuál era su religión? Y todavía más: ¿qué trayectoria vital tenían, dónde vivían, con quién interaccionaban, cómo reestructuraban sus trayectorias vivenciales? y, sobre todo: ¿Qué pensaban, por qué, a partir de qué, para qué, en relación con qué? Sin esa información cualitativa, y sin valorarlos como personas, y no como mano de obra barata, como 'sospechosos' o como 'raros' a los cuales *comprender*, nada se avanzará hacia un verdadero diálogo intercultural, alejado del paternalismo y de la hipocresía que hasta la fecha de hoy lo han marcado de forma hiriente.

La sociedad (catalana, yucateca, kurda, francesa o pakistaní, qué más da) es un sistema vivo, un etnosistema y, por tanto, se autoregula. Pero no hace falta regularla ni gestionarla. Lo que hay que realizar son políticas de proximidad que vinculen las micronegociaciones de los espacios locales con las políticas globales, y que permitan saber las prioridades, lógicas, conflictos, incompatibilidades y complementariades, convirtiéndolas en valor, desproblematizándolas,

no patologizando las ‘diferencias’, como de manera subrepticia implica la misma idea de ‘gestión’ de aquello que se ve, percibe y teme como ‘otro’ (como si fuese peligroso en sí mismo, y no un elemento de cohesión). Conciliar las diferencias en horizontes amplios, sin que nadie tenga miedo por sentirse diferente, pero también sin que se diga que somos tod@s iguales cuando no es así.

La inmensa mayoría de actores sociales que han sido escogidos (insisto que con criterios mediocres y revisables) para una supuesta ‘gestión’ de la diversidad, están imbuidos hasta el tuétano por la lógica dominante, que a fecha de hoy ha recibido el barniz de una descarnada estrategia de dominación. Dicha lógica les infiere un espíritu eucarístico que anhela y se conforma con recibir buenas nuevas que les confirmen que esa ‘avalancha’ de ‘otros’ puede ser estructurada, clasificada casi de forma taxodérmica, convertida en una colección entomológica y lista para, una vez bien delimitados sus ‘caracteres’ (más bien sus ‘taras’) y clarísimamente diagnosticados sus elementos a ‘tamizar’, tranquilizarse ante un paisaje humano con contornos internos estancos en los márgenes de los cuales se halle una nada social compuesta de proletarios bien etiquetados desde arriba y reordenados en tanto que constelación ‘desviada’ sobre la cual *trabajar* y *educar*.

Cuando se descubre que ese deseo no se corresponde con la realidad, el pánico e incluso la cólera hacen acto de aparición. Lo he constatado y registrado en directo, y también he sido víctima de ello en tanto que ‘amigo’ (y ‘experto’) de y en los Otros, y ‘corresponsable’ de la ruptura de la ensoñación. A la hora de caracterizar someramente colectivos ‘inmigrados’ presentes en Cataluña, además de indicar en mis clases que las morfologías locales y las situaciones construidas eran la base, y no la desembocadura, de dichas dinámicas etnosistémicas, incidí en que se debería de tener presente, por ejemplo, que en la ‘gestión de la diversidad’ no estamos ante ‘cameruneses’ *tout court*, sino ante más de 286 maneras de serlo (lingüísticamente), o que los congolese (del antiguo Zaire, para entendernos) reconocen sin tapujos e incluso con orgullo que conforman más de 500 etnias diferenciadas. *De facto*, mi oratoria subrayaba un hecho: la miríada de configuraciones etnosistémicas de África. Siempre engarzada en el *hic et nunc* del contexto cotidiano. Por lo visto, mi ‘osadía’ fue asimilable a lanzar un seco torpedinazo a la línea de flotación del jacobinismo (androcentrado en su sector visceral, como veremos) de gran parte de la anémica (que no famélica) legión de supuestos ‘alfareros’ de la ‘diversidad’ (sólo la diversidad *Otra*, claro...La interna no).

En una de las clases fui interpelado sobre un supuesto comportamiento ‘otro’ (extraño, raro, incontrolado, evanescente) por una de esas personas. Personajes que, en descargo suyo, son terminaciones microcósmicas de potentes máquinas de control social. Tras la pregunta, y habiendo circunscrito como pude el área de ‘origen’ de las comunidades humanas puestas en estado patológico por los susodichos ‘gestores’, comprobé que se hablaba de personas (inmigrantes, según la terminología ‘autóctona’) procedentes de Gambia Oriental. Bien. Más allá de la ya comentada imbricación con las situaciones construidas y los contextos específicos (además de las concreciones vitales) situados en un *hic et nunc* irrenunciable para el análisis y la divulgación de la verdadera interculturalidad, el oriente del estado de Gambia contaría, en primer lugar, con grupos del etnosistema Fula/Pël (24%), Soninké/Sarakulé (37%) y Mandinka/Socé (37%). Hasta aquí, todo cuadrado y delimitable, digerible para que el estómago mental jacobino lo reconvierta en heces uniformizadas. Pero hay más. Centrándonos tan sólo en los Pël de dicha región tendríamos que reconocer (someramente) los Fulbé Firdu (subdivididos en un grupo occidental y otro oriental, ‘mezclado’ con Mandinka), los Lorobo (de religión ‘animista’), los HadoBé (parcialmente islamizados), los Torodo, los Futanké (provenientes de Guinea-Conakri), etc.

En poco más de una hora de clase donde expuse ejemplos similares sobre articulaciones complejas de elementos identitarios a nivel socioespacial, etnocultural, religioso y lingüístico, traté de dibujar un panorama tan alejado de la supuesta pintura de geometría fácil y contornos gruesos y bien delimitados, que de las caras de asombro (mayoritarias) y de los comentarios expresados por el alumnado en sus valoraciones sobre mi función docente, cabe extraer un interesante y significativo material etnográfico que dice mucho de sus traumas y problemas. Así (cabe añadirlo) como de la lamentable inercia más de 23 años de gobiernos jacobinos en Cataluña presididos por el regionalismo burgués, un largo período que ha labrado un pesado legado de esencialismo culturalista aderezado con una viciada economía del pensamiento y con un recurrente ahorro de disquisiciones más allá de las eucarísticamente recibidas desde los mandos superiores, o desprendidas desde el ámbito quasisagrado del ‘copia-y-pegar’, acrítico y aséptico, por supuesto.

Así, a lo largo de mis clases he tratado de sembrar la semilla de la complejidad hiperbólica, a pesar de lo profundo y sólido de las inercias que acabo de comentar. Es por ello que me dispuse a hacer de *alter ego* de Jean Piaget en su

vertiente antropológica y, así, seguir literalmente la directriz de deconstruir desde los cimientos una cierta forma de contemplar y actuar la y sobre la ‘diversidad’ para, una vez desestructurada y destruida, poder generar otra. Choqué contra un frontón, y como muestra, las opiniones de exacerbada enervación expelidas por algunos alumnos al juzgar mi apuesta pedagógica. Y no digo alumnas y alumnos, sino alumnos, ya que resulta significativo el elevadísimo porcentaje masculino inmerso en la patologización de la diversidad y la crítica feroz a todo intento de desproblematizarla. Lo digo tanto teniendo en cuenta lo que se desprende de sus demoledoras valoraciones contra la crítica antropológica anti-jacobina, como en relación (vuelvo a insistir) con el hecho de que, a pesar de que gran parte del alumnado era femenino (70%), fuesen los varones los que expresasen por escrito y vehementemente sus críticas a la demolición de convicciones que traté de ejercer a través de un discurso alternativo que generase un zig-zag ante los convencionalismos oratorios y se preocupase por mostrar con vehemencia la compleja pluralidad de los universos culturales africanos,¹² y de todos los lugares del planeta.

Las opiniones de dichos ‘gestores’ de la ‘diversidad’ a escala local ante mi didáctica ‘a martillazos’ (parafraseando a Nietzsche) merecen ser glosadas aquí para ejemplificar su estupor ante el estallido un *orden claro* que sólo estaba presente en sus deseos dualistas: “una conferencia desestructurada”, “falta de recetas prácticas”, “falta de aplicaciones”, “exceso de hincapié en la diversidad”, “demasiados nombres de etnias y religiones”, “no se dan soluciones pragmáticas”, “exceso de datos”, y la mejor: “caos general”.

Todo un ejemplo de cómo está el patio por tierras catalanas, después de sufrir el ya comentado lastre esencialista y de tener la desgracia de acumular mucha mediocridad y falta de ductilidad en la mayoría de mecanismos que sopesan ‘gestionar’ la interacción múltiple y dinámica de un universo social cambiante que bebe de los impulsos y ritmos de la vida cotidiana intercultural que constituye Cataluña. Una nación que será intercultural o no será.

A MODO DE CONCLUSIÓN (PROVISIONAL)

Desde la óptica de los etnosistemas no sólo sería ciudadan@ pleno todo aquél que vive en un espacio social determinado, sino que también es cultura popular

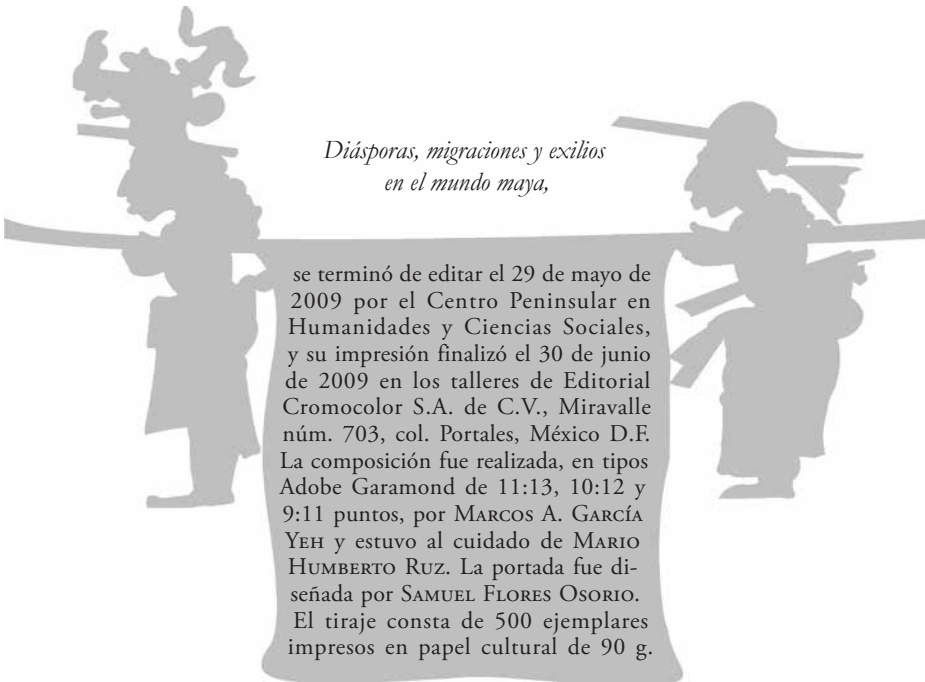
¹² Resulta digno de estudio o, como mínimo, de reflexión, que sobre todo los varones fuesen tan visceralmente ofensivos en su crítica anti-complejidad. Ahí queda el apunte.

toda la producción cultural (simbólica y/o material) que generan todas las personas que viven en un espacio social independientemente de su procedencia, religión o lengua. La legitimación cultural de la exclusión se vería cortada desde su raíz más profunda. Y ése, es un elemento estratégico.

La inmigración no genera yuxtaposiciones/contactos entre ‘culturas’, ni las ‘culturas inmigradas’ son trasplantes (molestos o *útiles*) de culturas *otras* que, en tanto que diferentes, son vistas como potenciales portadoras de una suerte de virus problemático *per se*, que debe ser borrado o desactivado. Según la visión que queremos impugnar, los *emigrantes* (es decir, los extranjeros pobres y marginalizados) son útiles una vez ‘desactivados’ (asimilados) y usados como fuerza de trabajo (“gracias a ellos nos pagarán las pensiones”). Pero siempre tendrán latente el virus de su *origen*, siendo potenciales elementos disturbadores a vigilar. Ese es el discurso y la *praxis* todavía hegemónicos, no nos engañemos.

Con la teoría de los etnosistemas pretendo situarme en las antípodas de dicha perspectiva, catalogable (sin duda) como racismo, sea éste diferencialista (pánico a la ‘mezcla’) o universalista (‘tolerar’ a los otros como demostración de ‘superioridad’). Además, vuelvo a vindicar la urgente tarea de potenciar el papel de la antropología, una ciencia social hasta ahora absolutamente marginada y menospreciada de manera constante en todo el Estado Español.

Y además de denunciar la verdadera fuente de injusticias estructurales (que pocas veces derivan de ‘desacuerdos culturales’), insisto en subrayar que no se trata ni de *melting pot* amasados por el rodillo del sistema hegemónico, ni de mosaicos de culturas ‘Otras’ situadas frente a la cultura ‘normal’, sino de etnosistemas dinámicos, múltiples y metamórficos, considerados cualitativamente desde la máxima neutralidad, incluyendo los recursos simbólicos de todas las personas y grupos de un espacio social; también a los pretendidamente ‘autóctonos’. Y esa labor debe corresponder a la antropología, no en exclusiva, claro está, pero sí de forma prioritaria. Ni más, ni menos.



*Diásporas, migraciones y exilios
en el mundo maya,*

se terminó de editar el 29 de mayo de 2009 por el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, y su impresión finalizó el 30 de junio de 2009 en los talleres de Editorial Cromocolor S.A. de C.V., Miravalle núm. 703, col. Portales, México D.F. La composición fue realizada, en tipos Adobe Garamond de 11:13, 10:12 y 9:11 puntos, por MARCOS A. GARCÍA YEH y estuvo al cuidado de MARIO HUMBERTO RUZ. La portada fue diseñada por SAMUEL FLORES OSORIO. El tiraje consta de 500 ejemplares impresos en papel cultural de 90 g.