

LOS MÚLTIPLES ROSTROS DE UN PUEBLO:

UN ESTUDIO SOBRE LA IDENTIDAD ÉTNICA MAYA
Y SUS VÍNCULOS CON OTRAS IDENTIDADES

JUAN CARLOS MIJANGOS NOH*
Universidad Autónoma de Yucatán

Abstract

This article examines ethnic maya identity, working from the understanding of identity not in essentialist terms but rather as a process in which the multiple identities of individuals and groups are woven together. This result from the diverse relationships sustained between these groups and their environment and also with other groups, from which they are not necessarily excluded and with which they may even become part of, without leaving behind their original sense of ethnic belonging. This discussion is based on the results of research carried out over six years in the village of Chacsinkín, Yucatan, Mexico. The majority of the inhabitants are maya speakers and campesinos, who also register the impacts of the national and global context of which they form a part and against which their identity struggles to be noticed and to survive.

Key words: Yucatan; identity; ethnic identity; Mayas.

Resumen

En este artículo se examina la identidad étnica maya, entendida no en su vertiente esencialista, sino como un proceso que se construye y en el cual se entrelazan múltiples identidades en los individuos y en los grupos sociales. Ello es resultado de las diversas relaciones que éstos sostienen con su medio y con otros grupos de los que no necesariamente se excluyen y de los que incluso llegan a formar parte, sin dejar sus originales sentidos de pertenencia étnica. Se ponen en la mesa de la discusión la evidencia y las reflexiones rescatadas a lo largo de una investigación realizada en Chacsinkín, Yucatán, México, durante seis años de íntima convivencia con sus habitantes, casi todos maya hablantes y mayoritariamente campesinos, influidos por las corrientes del contexto nacional y global en el que se insertan y en el que su identidad resiste y lucha por manifestarse y perdurar.

Palabras clave: Yucatán, identidad, identidad étnica, mayas.

* ENEPY Rodolfo Menéndez de la Peña, Ave. del Maestro por Km 8, carretera Mérida-Progreso, Mérida, Yuc., México.

THE MANY FACES OF A COMMUNITY:

A STUDY OF ETHNIC MAYA IDENTITY AND
ITS TIES TO OTHER IDENTITIES

JUAN CARLOS MIJANGOS NOH
Universidad Autónoma de Yucatán

Résumé

Dans cet article on examine l'identité ethnique maya non pas du point de vue de son essence, mais en tant qu'un processus en construction où se mêlent, chez les individus et dans les groupes sociaux de multiples identités. C'est donc le produit des diverses relations que soutiennent entre eux différents sujets avec leur milieu et avec d'autres groupes, dont on ne s'exclut pas nécessairement, voire dont on arrive à faire partie, sans perdre pour autant le sentiment de leur appartenance ethnique originaire. L'auteur propose un débat sur les preuves et les réflexions nées de ses travaux de terrain, réalisés pendant six années dans le village de Chacsinkin (Yucatán, Mexique), dans le cadre d'une étroite cohabitation avec les gens de ce lieu —principalement paysans et presque tous parlant maya, influencés par les courants du contexte national et global dans lesquels ils sont insérés, luttant toutefois pour maintenir leur identité, la manifester et la prolonger.

Mots-clés: Yucatán, identité, identité ethnique, maya(s).

Samenvatting

In dit artikel wordt de ethnische maya identiteit geanalyseerd, niet vanuit een essentialistisch perspectief maar als een dynamisch proces waarin veelvoudige identiteiten worden opgebouwd en samengesmolten zowel op persoonlijk als op sociaal vlak. Dit proces is een product van de diverse relaties die Mayas onderhouden met hun omgeving en andere groepen, waar ze een onderdeel van vormen, zonder dat ze de band met hun oorspronkelijke ethnische wortels verliezen. De bewijzen voor deze stelling worden geleverd door een onderzoek uitgevoerd in Chacsinkin, Yucatán, México. Gedurende zes jaar heeft de auteur onder de maya bevolking gewoond, en beschreef de strijd van deze groepering, die in meerderheid landbouwers zijn, om hun identiteit te behouden te midden van de nationale en globale context.

Kernwoorden: Yucatán, identiteit, ethnische identiteit, maya's.

VISIÓN DINÁMICA DE LA IDENTIDAD

*La identidad no es una pieza de museo,
quietecita en la vitrina, sino la
siempre asombrosa síntesis de las
contradicciones nuestras de cada día*
Eduardo Galeano (1997, 111)

En la presente disquisición se ofrecen elementos que permitan establecer la existencia de una identidad étnica maya, entendida ésta desde el punto de vista weberiano; es decir, como una identidad que se diferencia de otras por estar ligada con la idea de un pasado común, como un pueblo de un mismo origen que es distinto de otros y que por lo tanto se expresa en términos de exclusión.

Es necesario investigar si este supuesto se cumple en los mayas chacsinkienses, de manera que se pueda examinar cómo funciona esta identidad, cómo interactúa con otras identidades etnográficamente relevantes en el caso de estudio y, finalmente, cuáles son los elementos que las condicionan.

Las identidades no impiden a los individuos y entes sociales la posibilidad de asumir una diversidad de éstas; se concibe la posibilidad —en general empíricamente verificable— de que se pueden asumir distintas identidades (Aguado y Portal, 1991, 35).

Esta perspectiva de estudio de la identidad étnica se inscribe en el marco mayor de las investigaciones sobre identidad, y el examen de las evidencias empíricas intenta encontrar la interconexión de totalidad que existe entre los elementos que la constituyen en la historia. En ese sentido, no concibo a las identidades como esencias inmutables y en eso coincido con los teóricos contemporáneos que han abordado el tema (Giménez, 1992, 27-28; Bartolomé, 1997, 43; Castellanos, 1988, 17-18). No se debe pasar por alto que la identidad étnica se da en ámbitos de interacción en la historia, y que en el caso de los mayas de Yucatán (Castellanos, 1988, 16), como en otros, el proceso es de una gran complejidad.

Conviene librar a las identidades de las ataduras de la pureza, es decir, dejar de pensarlas como esencias y asumirlas como producto de la interacción humana que se transfigura según sea

el carácter simétrico o asimétrico de las relaciones (Cardoso, 1992, 62). En estos procesos, la cultura puede ser adjetivada como autónoma, apropiada o impuesta (Bonfil, 1992, 50). Dicho en otras palabras, todos beben de distintos vasos —propios y ajenos—, pero el talante y razones por los que se bebe están dados por el tipo de relaciones de poder o colaboración que se establecen entre seres humanos y por las características y procesos que esta interacción genera.

En el caso que nos ocupa, la búsqueda inicia con una encuesta en la que se pregunta ¿quiénes son los mayas? La encuesta no era el fin, sino apenas el primer paso de la indagación. La idea inicial era sondear el terreno, intentando conocer, aunque fuera de manera de superficial, la potencial relevancia etnográfica de la identidad étnica maya. Este primer paso fue seguido por otros en los que los instrumentos de investigación de la tradición de estudios antropológicos —entrevistas a profundidad y observación participante—, fueron los privilegiados. Los resultados de las encuestas se presentan en los cuadros 1 y 2.

La muestra fue elegida al azar y cubrió 11% de la población de Chacsinkín.

A la pregunta ¿quiénes son los mayas?, la respuesta más frecuente fue “nosotros”. Como esa respuesta era bastante vaga, en general se inquiría inmediatamente: ¿quiénes son nosotros? Y entonces se mencionaban las características bajo las cuáles el encuestado consideraba podía ser descrito ese “nosotros”; en otras ocasiones simplemente se repetía la respuesta inicial.

La codificación que se realizó de las respuestas a la pregunta abierta se basó en el criterio de clasificar aquéllas en las que el individuo encuestado se consideraba a sí mismo maya —a éstas se les llamó respuestas de identificación afirmativa—. Las contestaciones en las que el encuestado consideraba mayas a otros distintos de él o de ella se les clasificó como respuestas de distanciamiento relativo. A estas últimas se les denominó así porque, como se puede ver en el cuadro dos, si bien se considera mayas a otros, comúnmente se refieren a sus antepasados y, además, se considera a los mayas de manera encomiástica.

Bajo tal clasificación, 91% de los individuos encuestados dio respuestas de identificación afirmativa, en tanto que 9% externó

CUADRO 1. *Respuestas de identificación afirmativa por género y grupo de edad*

Respuestas	Hombres	Mujeres	Total	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70-79	80-89	Total
Nosotros. Los pobres	2	0	2	0	1	0	0	0	1	0	2
Nosotros. Los que hablan maya	5	9	14	5	4	1	1	1	2	0	14
Nosotros. Los antiguos	0	2	2	0	2	0	0	0	0	0	2
Nosotros. Los que descienden de los antiguos	0	1	1	0	0	1	0	0	0	0	1
Nosotros. Mezclados pero mayas	1	2	3	1	2	0	0	0	0	0	3
Nosotros. Los campesinos	1	1	2	0	1	0	1	0	0	0	2
Nosotros. Indios	0	1	1	0	0	1	0	0	0	0	1
Los que hablan maya. Los que no pierden la tradición	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	1
Nosotros. Los de Yucatán	0	1	1	0	0	0	0	1	0	0	1
Nosotros. Los que viven en México y Centroamérica	1	0	1	0	0	0	0	0	1	0	1
Nosotros. Los que viven en Chiapas y Guatemala	1	0	1	0	0	0	1	0	0	0	1
Nosotros	62	62	124	26	36	20	14	21	4	3	124
Todos	3	3	6	1	3	0	1	1	0	0	6
Los de Chacsinkin. Los de aquí del pueblo	2	5	7	1	1	3	2	0	0	0	7
Los que hablan maya	2	5	7	3	4	0	0	0	0	0	7
Los que hablan maya. Una cultura inteligente	1	0	1	0	1	0	0	0	0	0	1
Totales	81	93	174	38	55	26	20	24	8	3	174

CUADRO 2. Respuestas de distanciamiento relativo por género y grupo de edad

Respuestas	Hombres		Mujeres	Total	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70-79	80-89	Total
No sabe	1	1	2	1	0	0	0	0	0	0	1	2
Los primeros matemáticos	7	2	9	1	1	5	1	1	0	1	0	9
Los constructores de las grandes pirámides	0	1	1	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Los antiguos. Los que no pierden la tradición	0	1	1	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Los antiguos. Los que descienden de los antepasados	1	0	1	0	0	1	0	0	0	0	0	1
Los antiguos que construyeron las pirámides	0	1	1	0	1	0	0	0	0	0	0	1
Los antiguos. No sabe	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Nosotros. No sabe	0	1	1	1	0	0	0	0	0	0	0	1
Totales	9	8	17	4	4	6	1	1	0	1	1	17

respuestas de distanciamiento relativo. De las mujeres, 92% se inclinó por el primer tipo de respuestas, porcentaje ligeramente mayor que el de los hombres, quienes sólo lo hicieron en 90%.

En relación con los grupos de edad, el grupo de 20 a 29 años contestó con 93% de respuestas de identificación afirmativa; el de 30 a 39, 92%. En el grupo de 40 a 49 años se dio uno de los porcentajes más bajos de contestaciones de este tipo, con 81%, sólo debajo del grupo de 80 a 89 años, pero éste es menos relevante en la muestra, pues sólo incluye a cuatro individuos. Resulta interesante la estadística del grupo de 60 a 69 años, donde 100% de los encuestados se pronunció por respuestas de identificación afirmativa. Finalmente los grupos de 50 a 59 años y de 70 a 79 años sumaron 95% y 89% de respuestas de identificación afirmativa respectivamente.

Llama la atención que los encuestados hayan respondido a la forma de heteroadscripción como mayas, que en la literatura sobre el tema es muy común, pero que en la vida cotidiana es reportada como poco relevante en los estudios etnográficos previos. Los factores que al parecer inciden en este fenómeno no sólo en Chacsinkín, sino en toda la zona, son la radio indígena de Peto, Yucatán y los procesos de escolarización en lengua maya, cuya influencia en el proceso de identificación étnica actual es importante.

Se revisa a continuación la evidencia etnográfica del caso de estudio, que indica cómo se van expresando las formas concretas del ser maya, relacionadas con otras formas identitarias.

LO MAYA EN DISTINTAS VERSIONES: LA IDENTIDAD ÉTNICA EN RELACIÓN CON OTRAS IDENTIDADES

Pilar Alberti (1994, 7-8 y 1994a, 31 y ss.) advierte de la existencia de dos mitos en los que se ha centrado el debate sobre los temas de la identidad étnica y el género, ella los llama el mito de las mujeres indígenas cosificadas y el mito de la etnia anquilosada. El primero supone que la mujer indígena es, por antonomasia, un ente desprovisto de iniciativa y capacidad de decisión e influencia en su entorno, lo cual correlativamente convierte a los varones

indígenas en machos irredentos. El segundo mito plantea que las etnias son universos cerrados y ahistóricos a los que cualquier mácula sobre sus proverbiales tradiciones hacen desaparecer. Sin embargo, respecto a la necesidad de ver a los grupos étnicos y a las identidades que producen como entes históricos, parece haber cada vez mayor acuerdo entre los autores contemporáneos y ya Bartolomé y Varese (1990, 449 y ss.) han explicado lo conducente.

Ninguno de estos mitos se corroboran con la evidencia etnográfica que se ha recogido en Chacsinkín, y se debe decir que esto no es nuevo ni se trata de un caso aislado, pues ya Mary Elmendorf en 1972 señalaba la, en general, respetuosa relación entre hombres y mujeres en Chankom (Elmendorf, 1972, 124).

En cuanto al mito que considera a la etnia como anquilosada en un momento de la historia, baste señalar el gran sentido de pertenencia étnica que se manifiesta en Chacsinkín. Lo cual se constata incluso en quienes en la apariencia exterior no conservan la "tradición", como tampoco lo hacen en la indumentaria, las prácticas rituales ni en el ser pobres.

Como en otros casos (Brandes, 1994, 81 y ss.) algunos rasgos de la identidad maya son impuestos desde afuera, bien por la visión del otro étnico, la parte dominadora de la sociedad nacional, bien por cierta índole de investigación antropológica más preocupada por el *folclore* que por las personas y las sociedades realmente existentes. Confirma esto el hecho de que, en la localidad en la que se efectuó el estudio, las mujeres jóvenes pueden sentirse mayas sin usar la indumentaria reconocida como tradicional. Lo mismo ocurre con los hombres mayas de Chacsinkín, sitio donde la indumentaria reputada como tradicional ya sólo es usada ocasionalmente por algún anciano.

En Chacsinkín se tienen muestras claras de la existencia de una dinámica de género distinta de la de los mitos antes señalados. Uno de estos ejemplos es la interrelación entre las promotoras de desarrollo de Misioneros A.C.¹ con los grupos de mujeres

¹ Es una institución de la sociedad civil organizada, que desempeña labores de desarrollo comunitario en Chacsinkín desde 1995. Cuenta con programas relacionados con la salud, el desarrollo productivo y la promoción educativa.

que realizan, con su apoyo, proyectos de agricultura orgánica y urdido de hamacas. Las promotoras demuestran, en el otro extremo del planteado por Alberti, que toda postura preconcebida respecto de las condiciones de interrelación genérica en la comunidad es cuestionada por la evidencia. Ellas demuestran que la mujer maya tiene voluntad y capacidad de decisión en el seno de la unidad familiar y la comunidad. En el ámbito de las actividades económicas realizadas por las mujeres mayas, en la mayoría de los casos, ellas hacen una aportación a la economía familiar proporcionalmente tan importante o mayor que la de los hombres. Además, el control de dichos recursos invariablemente se encuentra en manos de quienes los generan, pues las mujeres controlan el dinero producto del urdido de hamacas, bordado, venta de hortalizas, etcétera. Por su parte, los hombres administran el dinero proveniente de su trabajo migratorio, así como el de la venta de productos agropecuarios como frijoles, sandía, chile, maíz y miel.

Eso confirma que desde la perspectiva "generista" occidental (la de ciertas activistas radicales, pues es justo reconocer que no es posible generalizar la evaluación hacia este comportamiento sin correr el riesgo de la imprecisión y de la inexactitud) se suelen tratar con prejuicio las formas de interrelación e identidad genérica entre hombres y mujeres mayas.

Se encuentran altos índices de desgaste físico, que suelen traducirse en síntomas de agotamiento en personas de uno y otro género. Tanto hombres como mujeres casados, en entrevistas por separado, manifiestan preocupación por los niveles de trabajo y desgaste físico a los cuales se someten sus cónyuges. *Ootzil*, palabra maya que significa pobrecito, dicho en tono de pena por el otro, fue la expresión común al tocarse el tema.

También suele plantearse la invisibilidad de las mujeres indígenas en espacios públicos, pero la experiencia etnográfica de este caso señala que, además de las virtudes de las mujeres mayas como trabajadoras en el hogar y en actividades económicas, reconocidas ya por Daltabuit (1992, 57 y ss), éstas, al menos las de Chacsinkín, también usan su poder político.

En 1996 Chacsinkín se vio agitado por la movilización de mujeres que exigían el cierre de expendios clandestinos de cerveza

y alcohol. Se reunieron en el palacio municipal, expusieron sus demandas, acudieron a las autoridades estatales, solicitaron la presencia de policías antimotines y finalmente cerraron los expendios.

Si bien su presencia colectiva es notable, también los casos individuales lo son y para las elecciones de 1995 el Partido Acción Nacional presentó como candidata a la presidencia municipal a una mujer, quien fue derrotada por cuatro votos de diferencia.

Estos elementos etnográficos conducen a pensar que, en este ámbito, las formulaciones de la identidad genérica no adquieren un carácter antagónico con las étnicas. Es decir, las mujeres mayas no son más explotadas o discriminadas que otras por el hecho de ser mayas, sino por ser pobres. El antagonismo fundamental se establece con respecto de las condiciones tecnoeconómicas de la existencia cotidiana, tras las cuales los mayas de Chacsinkín también perciben contradicciones de clase. La comprensiva evaluación del esfuerzo realizado por el cónyuge (hombre o mujer, según el caso) es otro indicador de que la distinción genérica no establece formas sustanciales de diferenciación en relación con la identidad étnica.

No se plantea la inexistencia de violencia verbal o física hacia las mujeres. Durante el largo trabajo de campo se recogieron comentarios acerca de los golpes que recibieron, de parte de sus padres o hermanos, muchachas que escaparon con el novio; también fueron famosos durante el año de 1997 los casos de *voyeurismo* en el pueblo y la denuncia de un caso de incesto en 1998. Sin embargo, la cuestión que se plantea es, ¿la violencia contra las mujeres es producto de su condición indígena? Si se comparan estos casos con los que a diario se dan en ámbitos no indígenas la respuesta tiene que ser no.

Ante el mito de la etnia anquilosada paulatinamente se ha abierto paso la idea de que, mientras los actores sociales que las generan sigan con vida, las identidades étnicas no son inmutables. Los mayas están vivos y siguen recreando y transformando sus pautas culturales, una de las que más llama la atención, por las discusiones que ha provocado y provoca, es la referida al llamado traje regional.

El traje de las mujeres en los días comunes es denominado hipil por los mayas yucatecos, y en los días de fiesta se usa

uno mucho más elaborado al cual se llama terno. Para muchos son marcadores inequívocos de identidad maya, para otros son un elemento cultural significativo en un momento de la historia de la identidad maya y no siempre han sido eso. En este trabajo se comparte la segunda opinión, con los argumentos provistos por los apuntes que a continuación siguen.

La indumentaria de las mujeres mayas que hoy es considerada como un marcador cultural de importancia para reconocer a quién es y a quién no es maya, es resultado de un proceso histórico y puede dejar de ser un marcador en otro momento de la historia por venir, sin que por ello desaparezca la identidad étnica maya en las mujeres. Algunos elementos respecto del tema pueden apoyar esta argumentación. Dice Diego de Landa en su *Relación de las cosas de Yucatán*:

Las indias de las costas y de las provincias de Bacalar y Campeche son muy honestas en su traje, porque allende de la cobertura que traían de la mitad para abajo, se cubrían los pechos atándose los por debajo de los sobacos con una manta doblada; todas las demás no traían de vestidura más que uno como saco largo y ancho, abierto por ambas partes y metidas en él hasta los cuadriles donde se los apretaban con el mismo anchor y no tenían más vestidura salvo que la manta con que siempre duermen (manta) que, cuando iban en camino, usaban llevar cubierta, doblada o enrollada, y así andaban (Landa, 1982, 56).

¿Acaso aquellas indias vestidas con la indumentaria descrita por Landa eran más mayas que las que desde el siglo XIX eran tenidas por tales debido al uso de hipil y terno que ahora reconocemos como marcadores de su identidad?

Millet y Quintal (1994, 25 y ss) proporcionan información de cómo hacia la sexta década del siglo XIX las jóvenes de la sociedad izamaleña ya hacían uso del "curioso traje de las mesticillas". Para aquella época, la distinción entre indio, mestizo y blanco era muy claramente expresada a través de rasgos exteriores. Dicha situación se recrudeció desde poco antes de la mitad del siglo pasado, por efectos de la Guerra de Castas y las tirantes relaciones con el gobierno federal. En ese contexto, la exaltación

del mestizo era instrumento de la clase dominante yucateca para marcar la diferencia entre lo yucateco y lo de fuera, eliminándose en la representación de la ideología burguesa de la época la figura del indio rebelde. Los textos de la época indicados por Millet y Quintal demuestran que el terno no es sino una derivación ricamente ornamentada del hipil indígena, adoptado por los mestizos y posteriormente retomado por los blancos como signo de su yucatequidad. Desde luego, no se puede presumir que las modificaciones instrumentales del hipil en el plano de distinción identitaria se hayan detenido allí e, incluso, es posible demostrar que en este momento, en la población de Chacsinkín y en muchos poblados del estado de Yucatán, el hipil y el terno empiezan a retomar su lugar de marcador de la identidad étnica maya.

Al parecer, la indumentaria y la ejecución de las danzas tradicionales, conocidas como jaranas, son rasgos que se encuentran en disputa en la lucha por la apropiación de bienes simbólicos. Estos elementos presentan rasgos estilísticos suficientes como para establecer diferencias sutiles, que un ojo bien educado en la observación puede percibir en sus motivos y formas, mismas que distinguen el terno maya del terno yucateco.

El relato de un joven chacsinkiense ilustra cómo, desde el punto de vista *emic*, alguien describe su "vaquería" (baile popular en el cual se danzan jaranas) y los ternos de las mujeres de Chacsinkín y las diferencias que encuentra al compararlos con los de los espectáculos que suelen montarse en la ciudad de Mérida:

Eso que bailan en Mérida, no es como la jarana de acá. Es diferente, allá es para turistas, en cambio acá las personas lo hacen porque es su tradición. Pero no nada más eso, uno ve cómo se visten y cómo bailan allá en Mérida y en seguiditas ves que son *ts'uulitos*.

Ts'uulitos, palabra que proviene del maya *ts'uul* y cuya traducción literal suele ser la de caballero (Bastarrachea, Yah y Briño, 1996, 19) significa, en este contexto, al otro étnico, y es pronunciado con un dejo de desaprobación.

Por las calles de Chacsinkín se ve a mujeres de edades diversas portar indistintamente hipiles o vestidos de estilo occidental.

Las mujeres de mayor edad por lo general visten el hipil, pero las jóvenes menores de treinta años usan indistintamente vestidos o hipiles albos en el cuerpo de la prenda y plenos de color en el cuello y la bastilla inferior. Usar hipil es un rasgo que denota prosperidad, pues son más caros que los vestidos de fabricación industrial. Los hipiles y ternos son costosos, pero, si la fiesta y la vaquería del pueblo no muestran una imagen engañosa, siguen siendo culturalmente significativos y por lo tanto vale la pena el sacrificio de confeccionarse o comprar un terno nuevo para la celebración anual del santo patrono. En esas fechas, hipiles y ternos de gran colorido y belleza son utilizados incluso por aquellas mujeres que todo el año han vestido a la usanza occidental.

Otro rasgo que, en opinión de los chacsinkienses, se presenta como característico de las mujeres y hombres mayas se aloja en el ámbito de los mitos y las creencias. Ejemplos concretos en la etnografía del poblado dan cuenta de historias pasadas y recientes de mujeres que han hecho uso de los servicios de la hechicería para vengar afrentas de amor.

Se cuenta en especial el sonado caso de un joven que trabajaba fuera y que, habiendo enamorado a una joven de Maxcanú en la zona noroeste de Yucatán, la abandonó para regresar con su novia chacsinkiense. Pasado un tiempo, el joven enfermó y los médicos nunca pudieron detectar el origen del mal, entonces, la desesperada familia acudió a los servicios de un sacerdote maya o *j'men* para tratar de remediar el problema. El diagnóstico del especialista maya fue que el joven había sido objeto de un mal provocado por la novia abandonada, y que la única forma de sanarle era que quien le practicaba el hechizo desistiera de hacerlo. Finalmente, el joven falleció, pues cuando el diagnóstico del *j'men* tuvo lugar ya el mal se encontraba en tal estado de avance que era irreversible. Al cuestionar al grupo de personas que se refirieron a ésta y similares historias acerca de si las mujeres y hombres no mayas realizaban estas prácticas, respondieron que eso no era posible pues tales personas no creen en eso.

Largas conversaciones con los mayas chacsinkienses pueden llevar a plantear que, del mismo modo en que no hay una sola manera de ser mujer maya, tampoco existe una forma única de ser

hombre reconocido como maya. Según un habitante de Chacsinkín, las diferencias entre un hombre maya y un no-maya pasan por el cuerpo:

Es como los gringos, la figura que tenemos así, el cuerpo pues, de humano, lo tienen igual, la diferencia que tienen es que ellos son del otro país. Se ve en el cuerpo, porque los gringos no se comparan con un campesino, ellos tienen sanos cuerpos, cuerpos sanos, son grandes, son altos, son güeros, tienen sus ojos verdes. Por eso nosotros vemos un poco la diferencia, pero la forma de ser humano es igual.

Curiosamente la persona que así habla tiene los ojos verdes. A pesar de este tipo de evidencia, todavía es posible coincidir con Peter Hervik (1995, 17) cuando propone que la diferenciación étnica ha pasado de basarse en rasgos biológicos para sustentarse más en lo cultural. No obstante, eso puede ser válido para quienes guardan una diferencia racial e incluso cultural menor con los mayas y para los estudiosos del tema, como Hervik, pero no para quien libre de los lentes teóricos puede hacer un contraste mayor a nivel del cuerpo.

Para quienes trabajan como campesinos, las diferencias de la forma de ser hombre maya también son asociadas con el movimiento del cuerpo y su uso en el trabajo. Un informante de alrededor de sesenta años, señala que es fácil notar cuando uno no está acostumbrado al trabajo duro de la milpa porque el chapeo lo hace mal, la coa y el machete no se blanden igual, la espalda no se dobla de la misma manera.

En cambio los profesores y otras personas no campesinas asocian ser mayas con su lengua y con su pasado, esto último más aún en el caso de los maestros, quienes también se consideran a sí mismos mayas. Su discurso acerca de ser maya lo podríamos calificar ciertamente como una ideología étnica, es decir, como ese momento de la acción en que no sólo se clasifica la diferencia sino que se registra bajo un patrón ideológico universalista. Algunos de estos maestros chacsinkienses han registrado por escrito los productos de su clasificación y tienen una visión de las diversas formas en que se puede ser maya, entre las que desde luego se incluye la forma de ser maya y maestro.

A continuación se hacen algunos apuntes que relacionan la identidad étnica maya con diversas identidades religiosas en el poblado.

En Chacsinkín existen cuatro iglesias: la católica, la pentecostés, la presbiteriana y los testigos de Jehová, además de prácticas rituales de la religión maya que, mostrando evidentes rasgos cristianos, poseen características especiales que determinan una identidad religiosa diferente y matizan a las otras identidades religiosas con un elemento étnico.

Las prácticas de los fieles católicos en Chacsinkín distan de ser homogéneas pues, como en muchos otros lugares, algunos tienen una intensa actividad dentro de la institución, mientras que otros participan como asistentes ocasionales en misas con motivo de un bautizo, una boda, unos quince años o la defunción de un ser querido.

Además de estos niveles de participación, existe otra forma muy extendida: el *catolicismo maya*. Un catolicismo fuertemente imbuido de las prácticas y concepciones de origen maya, cuyos practicantes no encuentran contradicción entre el ritual que se da en la iglesia y aquel que se hace fuera de la supervisión de la institución católica.² Actualmente, los católicos mayas, que son mayoría en Chacsinkín, son incluso animados a realizar su propio ritual cultural por el sacerdote católico, quien promueve el rescate de prácticas rituales mayas como el *cha'a chak*, el *uajicool*³ y la presentación de primicias en la iglesia y las capillas erigidas en los distintos sectores de la comunidad.

El sacerdote católico denomina a este tipo de acciones incul-turación de la Iglesia católica, cuyo objetivo es promover una Iglesia autóctona maya, lo cual, según él, no significa abdicar de la propia religión, sino traducir el mensaje del evangelio cristiano a los códigos culturales mayas. Se trata, entonces, de una situación de aproximación que no obsta para que siga siendo clara la diferencia entre las prácticas católicas mayas y el catolicismo canónico e institucional, que no reconoce otros sacerdotes sino aquellos ordenados en su seno. En cambio, los católicos

² Véase Thompson (1991, 208).

³ Véase Montemayor (1994 y 1995) y Love y Peraza (s/f).

mayas reconocen la autoridad de los sacerdotes mayas o *j'meno'ob*, quienes también tienen otras actividades como curanderos y consejeros espirituales en la comunidad.

Otra muestra de lo que podría denominarse catolicismo maya se hace evidente en las distintas percepciones que los fieles tienen acerca del Santo Patrono del pueblo. Los más apegados a la *doxa* del canon católico ven en él al apóstol-piedra sobre la cual se edifica la Iglesia. Para otros es el que hace los milagros, quien concede la salud y alivia las penas y, por eso, es más semejante a un Dios protector que a un seguidor de Cristo. Estas diferencias en la figura del santo se ven claramente reflejadas en el disgusto que a algunos causa que sea la imagen del Cristo crucificado y no la de San Pedro la que ocupe el lugar de honor en el altar chacsinkense; pero en ello el sacerdote católico marca la norma, no hay punto de negociación, y su opinión prevalece a pesar de los murmullos de un pueblo de Dios cuya fe y creencias transitan otras vías.

Estos ejemplos dejan ver la persistencia de diversas formas de fe católica en la comunidad y la influencia que en ella tienen los rituales y las creencias mayas.

La Iglesia presbiteriana en Chacsinkín es la segunda con más adeptos en la población. En términos generales se puede decir que sus etapas de evolución en la comunidad siguen más o menos los mismos patrones que describe y analiza Iván Vallado (1989, 118 y ss.) en Sudzal y, como en aquel caso, ha tenido tiempos de pugna con la Iglesia católica. Ahora parecen coexistir de manera pacífica, e incluso miembros de la Iglesia presbiteriana participan en las actividades de desarrollo promovidas por Misioneros A.C., cuyos miembros son católicos activos en la vida parroquial.

Como en el caso de los fieles católicos, el comportamiento de los presbiterianos se encuentra lejos de ser homogéneo y no podemos decir que exista una tendencia a imponer la identidad presbiteriana como la dimensión más importante, lo que Giménez (1992, 35) denomina *hipercatectización*. Si bien su sentido de pertenencia les obliga a cierto comportamiento que los caracteriza —no beben ni fuman— esto no los aísla de otras identidades.

En la Iglesia presbiteriana se dan corrientes a favor y en contra de las prácticas culturales y rituales mayas, pero parece

que su autoadscripción como mayas no se pierde. Este fragmento de una entrevista con un feligrés presbiteriano puede servir de ejemplo:

- Yo soy maya. Hablo la maya y desciendo de los antiguos, porque voy a decir si no soy. Sí soy, yo le enseño a mis hijos a hablar la maya.
- Pero, ¿haces todavía cha'a chak y uajicol?
- No, pero eso no quiere decir que no soy maya.

El acento es puesto en el lenguaje como argumento de su pertenencia, es el rasgo que él considera válido, lo mismo que otros de sus correligionarios. No obstante, es un poco temprano para saber si las prácticas del ritual maya han sido del todo desechadas, pues, según un dirigente presbiteriano de Ticul, existe en el Presbiterio del Mayab una tendencia minoritaria hacia la teología de la liberación o teología latinoamericana, y hacia lo que ellos también denominan la inculturación del evangelio, lo cual podría tener como resultado que también desde esa Iglesia se reanimaran las prácticas culturales mayas, lo cual podría generar la confianza suficiente entre los presbiterianos de Chacsinkín para retomar ceremonias como el cha'a chak y el uajicool.

Incluso los fieles de la Iglesia pentecostés, la tercera Iglesia cristiana con presencia en Chacsinkín, tienen comportamientos que demuestran que pervive la creencia detrás de su aparente alejamiento de los rituales mayas. No se involucran directamente en los rituales, pero cuando son invitados a colaborar donan gallinas o maíz para los rituales agrícolas del cha'a chak.

La evidencia examinada indica que en el caso de los miembros de las iglesias protestantes no se da exclusión entre la identidad étnica maya y sus particulares identidades religiosas. Con esto, se puede sostener el aserto teórico de que, en efecto, al transcurrir la identidad en la historia de los pueblos ésta se transfigura paulatinamente y adquiere características nuevas que van dando nuevo contenido a la identidad en la dinámica de conservación y cambio. Como en otros planos de la identidad, los cambios no se producen desde una postura pasiva por parte de los mayas protestantes, el bagaje cultural que los precede los convierte

en una especie de feligreses protestantes notablemente diferente de sus correligionarios no mayas de otros lugares; sin embargo, dependiendo del énfasis con respecto de la tolerancia y la inclusión o con respecto de la hipercatectización de la corriente religiosa a la que se adscriban, se marcará la pauta de su desarrollo en función de otros planos de la identidad.

La religiosidad maya reviste un carácter no estático ni aislacionista. Ha sido capaz de integrarse con las corrientes y cambios históricos producidos por la presencia de otros elementos e identidades religiosas en las que a su vez ha influido e influye. Esta identidad religiosa maya tiene contacto con las bases materiales que dan sustento a los creadores de la identidad maya en nuestro caso de estudio. En el caso de Chacsinkín, se van manifestando las tendencias históricas que pueden incidir en los posteriores cambios en la identidad religiosa maya.

La religiosidad maya actual en Chacsinkín se liga con lo agrícola, lo cual, debido al cambio de las condiciones de la producción en la milpa y a la migración en busca de trabajo, puede tener consecuencias en la dirección que asuma la religiosidad maya y en los rituales agrícolas.

A continuación se examinará otro aspecto, el que asocia a la identidad étnica con la identidad de clase.

El problema de la identidad de clase en el ámbito étnico presenta varias aristas teóricas que será interesante analizar en nuestro caso de estudio. Algunos de los modelos aplicados al estudio de la identidad étnica han generado una tendencia a considerar a los grupos étnicos como un ente que agrupa a individuos de una misma clase. Lo anterior se basa en el supuesto de que, al encontrarse las etnias en posición asimétrica dentro de la sociedad nacional y bajo la sujeción de un Estado controlado por una agrupación distinta de las etnias, todos los individuos de éstas son oprimidos a la vez como miembros de una sola clase. Ejemplo importante de esta forma de abordar la cuestión es, para el caso de nuestro país, el estudio de Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas *Los indios en las clases sociales de México* (1977).

Desde luego, se trata de un asunto de los niveles en los que se enfoque el problema pues, si esto se hace en el plano del estudio de toda la sociedad nacional, en efecto puede resultar

cierto lo antes expresado y si se ubicaran desviaciones o casos distintos de la tendencia general se podría argüir precisamente eso, que se trata de excepciones que confirman la regla, misma que por lo demás parece ser respaldada por las evidencias.

Estos modelos, entre los que también destaca el propuesto por Roberto Cardoso (1992, 31 y ss.) presentan el inconveniente de no ser aplicables en otros niveles de análisis, lo cual se verifica cuando el caso de estudio es de menores magnitudes y, por lo tanto, brinda la oportunidad de detectar diferencias en la estructura de clases en el interior de la población donde se produce y manifiesta una identidad étnica junto a varias identidades de clase.

En virtud de la multiplicidad de los círculos en los que se desenvuelven los seres humanos, se puede establecer, como lo hace Bartolomé (1997, 67), la posibilidad de coexistencia de diversas identidades de clase bajo la misma adscripción étnica.

Otro aspecto del problema en el estudio de la identidad de clase es que ésta no sólo se puede estudiar en el ámbito del ingreso económico, sino también en sus elementos de configuración simbólica, de manera que las clases no sólo se definen en función de sus ingresos, sino también en relación con lo que consumen.

Las evidencias etnográficas del estudio de caso indican que, entre quienes comparten la identidad étnica maya, se dan distintas identidades de clase, cada una de las cuales consume e ingresa bienes (monetarios y en especie) de formas diversas, mismas que distinguen a unos de otros, sin por ello eliminar su identidad étnica (Medina, 1992, 19).

Es inevitable conectar los patrones de consumo con ámbitos mayores que el del propio poblado, pues a través de la televisión y el comercio su ámbito de interacción se extiende y le da ciertas características a cada una de las identidades de clase, características que necesariamente han de impactar y potencialmente influir en los derroteros futuros de la identidad étnica. Se producirán efectos que debilitarán o fortalecerán los ámbitos de control cultural (Bonfil, 1992, 56-57) de los mayas.

La actual diferenciación de clases en Chacsinkín se registra entre campesinos y una pequeña burguesía, integrada por maestros y comerciantes, y se produce a partir de dos procesos muy ligados. Por un lado, un proceso de diferenciación en los niveles

de ingresos de los campesinos chacsinkienses, merced del control de recursos provenientes de programas gubernamentales y, por otro, y como resultado de lo anterior, el hecho de que los hijos de quienes accedieron a mayores recursos tuvieron también acceso a una educación formal que ha generado una pequeña burguesía local dueña de los comercios, el servicio de televisión por cable, los transportes de pasajeros hacia la cercana villa de Peto y de carga hacia los centros de acopio de la producción agrícola regional (como Oxxutzcab).

A estas personas los campesinos los reconocen como mayas, provenientes del mismo tronco de origen, pero distintos en función de su riqueza, la cual a veces también les confiere un comportamiento diferenciado y criticado por los campesinos pobres. El comportamiento diferenciado se refleja en el consumo y en los bienes: vehículos automotores, televisores grandes y aparatos de video y audio, casas de bloques o mampostería con techos de loza de concreto, ropa "a la moda" (entendida desde sus propios referentes culturales). Esta diferencia de clases en el interior de la comunidad genera la expectativa de lograr movilidad vertical y el consumo de ese tipo de bienes (que son indicadores de *status* en el poblado). Al parecer esto puede generar en el futuro próximas modificaciones en los rasgos diacríticos de la identidad étnica maya.

La concentración de poder económico se traduce en una mayor capacidad de intervenir en la lucha por el poder político en el ámbito local, lo cual hace que en determinados momentos los portadores de una misma identidad de clase asuman diversas identidades políticas. Pero también se observan pruebas etnográficas que muestran que, en ocasiones, la política funciona como trampolín para acceder a cierto poder económico que coloca a quienes están en condición de fungir como intermediarios políticos como interlocutores de quienes detentan el poder económico, e incluso pueden vencerlos en la disputa, generándose las bases de sustentación de nuevos poderes económicos internos. En este ámbito, la identidad étnica parece jugar un papel importante, pues entre aquellos que tienen el poder económico, quienes mejor manejan los códigos culturales y lingüísticos mayas son los que suelen vencer en las contiendas políticas (Antonchiw, Arnould y Breton, 1995, 30).

A continuación se analizan los vínculos entre la identidad étnica y la comunitaria. Se debe empezar por asentar que las relaciones de identidad étnica tienen un alcance mayor que el comunitario. Aquí se hace necesario definir a la comunidad. Una primera acepción tiene una connotación territorial, se refiere al lugar donde se reúnen una o más entidades sociales que usan tales espacios llamados comunidad como campo de la interacción en el que se reproducen. Para algunos autores éste es el espacio privilegiado de reproducción de la identidad étnica (Medina, 1992, 18). Otra acepción de comunidad es la que Max Weber emplea para designar al conjunto de individuos que conforman un grupo y no tanto al espacio territorial donde se dan las relaciones. El autor alemán habla de comunidades étnicas, conjuntos de individuos que comparten la idea de ser un pueblo distinto de otros, personas que crean esos espacios de diferencia que producen la identidad étnica (Weber, 1992, 322). Esta es la acepción en la que se usa el término comunidad para el caso chacsinkiense, pues existe evidencia etnográfica de que, en efecto, ellos se identifican como mayas con otras personas fuera del espacio territorial comunitario.

El hecho de que sigan vivos en la memoria mítica elementos de historia —como la fundación de la ciudad maya de Uxmal, las historias sobre los montículos arqueológicos y las rebeliones de Canek y la Guerra de Castas— son indicios que manifiestan la existencia de una comunidad étnica. Las raíces de ésta, tras la aparente amnesia cotidiana, trascienden el espacio territorial comunitario. Por el contrario, la identidad como personas originarias del poblado se da por contraste con los que no pertenecen a su territorio: el pueblo de Chacsinkín.

Es posible considerar el concepto weberiano de comunidad étnica como similar al de grupo étnico de Barth (1976), con la salvedad de que Weber no considera que los grupos étnicos (o comunidades étnicas como él las denomina) sean solamente *organizational types*. Esto parece correcto, y para sostenerlo es posible remitirse a la reflexión teórica realizada por Bartolomé, quien señala los inconvenientes de la asociación de lo étnico con lo organizativo (Bartolomé, 1997, 54).

Los chacsinkienses pueden distinguir claramente entre su ser maya y su pertenencia al poblado de Chacsinkín. Una y otra identidad tienen atributos distintos, y se muestran actitudes diferentes con respecto de una y otra. Declaran su diferencia respecto de quienes no son del pueblo de Chacsinkín, a los que dan diversos atributos y, además, tienen su propia valoración sobre las características de los chacsinkienses, valoración que, por lo poco encomiástica, dista mucho de ser la que hacen de su ser mayas.

Los habitantes de Chacsinkín expresan esta inflexión axiológica sobre los habitantes de un poblado cercano llamado Tahdziú, pues a pesar de que tienen en poco aprecio a los miembros de esa comunidad, a sus miembros más ancianos los califican positivamente en su calidad de hablantes de maya antiguo.

Las diferencias comunitarias también se establecen por el tipo de peculiaridades de composición étnica en cada poblado, es decir, se distinguen pueblos que son mayas de los que no lo son. Así, los chacsinkienses también notan las diferencias con los de Tixméuac, el pueblo que está a sólo 12 kilómetros al oeste de Chacsinkín, por el camino vecinal pavimentado. El testimonio de un informante lo explica así:

(En) Tixméuac casi puro los españoles quedó su raza, ahora acá casi no, casi puro maya. En Tixméuac casi puro español quedó su raza y allá colocaron su centro, entonces se quedaron a tener sus mujeres los señores de allá, entonces quedó puro güero, puros españoles.

Una evidencia más de que es posible mantener la identidad maya a pesar de poseer otro conjunto de identidades diversas se da en el ámbito de la política partidaria. Las identidades políticas son instrumentalizadas en Chacsinkín por los grupos que participan en la vida pública del lugar.

En el interior de la comunidad chacsinkiense es posible ser priísta, panista y, más recientemente, perredista, sin por ello dejar de reconocerse maya. Incluso el ser maya constituye un arma potencial a la que se acude como elemento legitimador de las aspiraciones partidarias.

Al examinar las relaciones que vinculan a la identidad nacional con la identidad étnica en nuestro país, y concretamente en

nuestro caso de estudio, no podemos dejar de revisar algunas nociones importantes. La nación comprendida como comunidad imaginaria es equiparable con muchas de las propiedades que tienen los grupos étnicos, pero se debe notar que el establecimiento de nacionalidades, en sentido moderno, implica la existencia de un poder estatal y éste nos puede servir como criterio diferenciador. Las identidades nacionales y étnicas no son mutuamente excluyentes y los indígenas mayas de Chacsinkín ofrecen pruebas etnográficas que apuntan en esa dirección y un ejemplo claro es el que plantea uno de los informantes cuando dice: "Somos mayas, somos campesinos, somos mexicanos, somos yucatecos. No podemos decir que sí no somos. Somos todo de eso".

Es posible plantear, otra vez desde un análisis weberiano (Weber, 1992, 322 y 324), que la identidad étnica y la nacional se encuentran diferenciadas en último análisis por el poder, que en la nación se traduce en poder estatal, el cual puede poner bajo su tutela o influencia a diversas agrupaciones étnicas. En ese mismo sentido se desenvuelve el análisis de Anderson (1991, 6) cuando define a las naciones como entidades imaginadas, en tanto sus miembros nunca podrán establecer, aun en la nación más pequeña, conocimiento mutuo de la totalidad de la comunidad y sin embargo se imaginan en comunión con todos. Así, también el grupo étnico es una entidad imaginaria, pues a despecho de las desigualdades religiosas o partidarias y de la explotación que *de facto* puedan existir entre sus miembros, la etnia es considerada como horizontal y fraterna y, por tanto, en su seno todos los miembros serán imaginariamente iguales.

Para el caso mexicano ocurre que las identidades indígenas, al menos las correspondientes a las grandes civilizaciones prehispánicas, son parte del mito fundacional de la imaginaria nación mexicana que se reivindica heredera de ellas (Lafaye, 1984, 134).

Según Lafaye (1984, 135), para los indígenas de lo que hoy es México, el sentimiento de ser parte de una nación fue más un sentimiento religioso que uno de orden político con la connotación contemporánea de la nacionalidad y, en ese proceso, el símbolo de la virgen morena de Guadalupe fue de importancia extraordinaria. Si hemos de comparar esa declaración con la devoción que, no sólo en Chacsinkín sino en toda la región y el estado de

Yucatán, es visible por calles, carreteras, pueblos e iglesias, los días doce de diciembre en que se celebra la fiesta de la Virgen de Guadalupe, es posible concederle razón.

Pero también es claro que en un pueblo vivo la identidad nacional no se sostiene junto a la étnica sólo mediante el poder del mito y así es que los pueblos indígenas del país demuestran que:

La etnicidad india no es una condición preexistente sino un proceso dinámico, que resulta reforzado por el papel que los indios representan en la nación en desarrollo. Los indios han surgido como un bloque con intereses legítimos reconocidos nacionalmente... El hecho de que las relaciones totales son relaciones étnicas no las divorcia del contexto nacional (Collier, 1990, 240-241).

Por otra parte, el crecimiento demográfico de nuestros días incrementa el peso social específico de los pueblos indios en el contexto nacional y coincidimos con Bartolomé cuando señala que el futuro de México se encuentra indefectiblemente marcado por la presencia de los pueblos indígenas (Bartolomé, 1997, 26), y entre ellos desde luego están los mayas.

En el caso de los chacsinkienses se dan situaciones de contacto en las que, con nitidez, se expresa el carácter no excluyente de las identidades nacional y étnica. Un ejemplo nos lo brinda un individuo que, como muchos otros hombres del poblado, alguna vez ha ido a trabajar a Quintana Roo como obrero de la construcción; ahí entró en contacto, según sus propias palabras, con veracruzanos y chiapanecos (tzeltales); estos últimos hablan entre ellos en su propia lengua de origen mayance. Al respecto, plantea que hay ciertas palabras que se dicen como en maya yucateco, pero otras son diferentes y no se les puede entender, así que la lengua franca que se utiliza en el trato habitual es el español, pero, a pesar de la diferencia, es perfectamente capaz de reconocerlos como iguales a él en tanto mexicanos.

No se trata de algo aislado, muchos otros chacsinkienses que han sido reclutados para trabajar como albañiles en el estado de Quintana Roo refieren que es posible identificar sus diferencias con respecto de otros; es decir, pueden perfectamente distin-

guirse de los otros (y, entonces, reconocer su etnicidad), sin necesariamente convertir a ésta en un ejercicio ideológico de su "separatidad" de otros grupos étnicos o, en otra dirección, de su unidad indiana con ellos.

Otra situación de contacto, que hace aflorar el carácter no excluyente de la identidad nacional y las otras identidades de los mayas chacsinkienses, se da entre los que emigran hacia los Estados Unidos en busca de empleo. Los chacsinkienses que viajan hacia ese país suelen trabajar en los estados de California y Washington, en la costa del Pacífico, y desde luego laboran con mexicanos de otros estados de la República y con latinos de otros países. En esa circunstancia, son reconocidos y se reconocen a sí mismos mexicanos, aunque entre sus connacionales sean identificados como yucatecos y, entre ellos, en privado, hablen en maya.

Las relaciones que se generan entre la identidad nacional y sus relaciones con la identidad étnica presentan un ejemplo notablemente esclarecedor de cómo las identidades que históricamente tienen mayor peso en los sujetos del estudio de caso no son, en las condiciones actuales, mutuamente excluyentes, aunque eso no las exima de relaciones muchas veces contradictorias y hasta paradójicas.

IDENTIDAD ÉTNICA MAYA: SUS SEÑALES Y CONDICIONANTES

A continuación se intenta enlazar los elementos examinados, de tal suerte que se obtenga una imagen de los atributos que hoy se pueden establecer como los rasgos diacríticos de la identidad étnica maya en Chacsinkín, así como aquellos factores que condicionan y orientan su comportamiento actual y previsiblemente futuro.

Se debe recordar que, en este análisis, la identidad étnica maya no es vista como una pieza de museo, sino como una entidad sociocultural que construyen grupos de hombres y mujeres vivos y actuantes en su historia. Desde luego tal producto, que es la identidad étnica, es objetivamente capturable por sus creadores a través de evidencia empírica —no sólo material, sino

ideológica—. Esto significa que, si bien la identidad vista en términos teóricos puede ser una resultante de la interacción dialéctica entre la ideología y las estructuras socioculturales, para quienes poseen una identidad específica es posible indicar “objetivamente” quiénes sí y quiénes no comparten su identidad.

Asimismo, para el observador externo en la vida cotidiana, tales rasgos diacríticos o diagnósticos son elementos difícilmente separables de los demás que configuran el siempre vital rostro de la identidad étnica, en tanto que ésta se encuentra conectada con otras identidades. Las combinaciones posibles de los llamados rasgos diacríticos se darán de manera diversa en sujetos que, perteneciendo a la misma etnia maya, se distingan por sus adscripciones religiosas, de clase, políticas, genéricas o comunitarias (Pérez Ruíz, 1992, 64).

El caso de Chacsinkín indica que los resultados obtenidos por Morales y Bastarrachea (1994, 20), Negroe (1990, 11), Lara (1995, 44-45) y Re Cruz (1995, 44 y 1996, 75) se pueden matizar, pero conservan el mismo perfil. Es decir: lengua, porte y forma integral de vida en familia y el “nosotros” maya marcan los rasgos diagnósticos de esta identidad en este caso de estudio y en este momento histórico.

No ocurre lo mismo con otros referentes considerados por algunos estudiosos, como Andrés Medina, primordiales para la construcción de la identidad maya. Específicamente, la idea de que la identidad étnica tiene claras fronteras comunitarias, entendiendo aquí comunidad como lo hace Medina en su acepción de poblado o territorio habitacional (Medina, 1992, 17), no se confirma. Aquí, es claro que los chacsinkienses se reconocen y son reconocidos por otros como mayas más allá de las fronteras de su poblado.

En el contexto que nos atañe, la lengua tiene un papel relevante para identificar a los que sí son y a los que no son mayas. Pero esto no es igual en todos los niveles, y este rasgo diagnóstico es empleado de manera diversa por mayas chacsinkienses de formaciones académicas, adscripciones religiosas y clases sociales diferentes.

Ante la evidencia presentada, se percibe el inconveniente que significa asociar al grupo étnico —al actor que construye la identidad étnica— con un *organizational type*, pues salvo

ocasiones específicas los mayas no se organizan como grupo activo, lo cual no obsta para que sigan considerándose de origen común, manteniendo la premisa básica establecida por el análisis weberiano para la definición de una comunidad étnica. Queda de manifiesto la conveniencia de elegir una concepción que permita ver que las diversas identidades no tienen que ser, por necesidad, excluyentes en el seno de un grupo social, o en las manifestaciones que adquiere en cada individuo del grupo.

Aun cuando existe un sentimiento generalizado de nostalgia por el idioma maya antiguo, *la jach maya* que los antiguos hablaban y que todavía se puede escuchar en Quintana Roo, la visión con respecto de la lengua que se aprende en la escuela primaria es distinta, dependiendo de quién hable en el interior de la comunidad. Los maestros de Chacsinkín asumen la lengua como su rasgo diacrítico propio, pues si se asumiera como rasgo distintivo la condición campesina, como lo hacen quienes practican las actividades de la milpa, esto significaría su exclusión automática de la identidad maya. En el caso de los que participan en política esto resulta de particular importancia, por lo cual se tiene buen cuidado de resaltar los aspectos que sostienen su pertenencia al grupo.

Lo mismo ocurre con los protestantes, para quienes el ritual puede convertirse en un impedimento, pues no necesariamente practican la religiosidad maya, aun cuando eso no significa que hayan dejado de creer en sus símbolos y seres sobrenaturales. Su reclamo de pertenencia sigue siendo sostenido por el uso del idioma maya.

No se quiere decir que, en todo caso, la lengua sea el rasgo diacrítico por excelencia entre los mayas ni se pretende intentar valorarlo o predecir que en el futuro será sostenido como tal. Con una poderosa tendencia ocurre eso en Chacsinkín, y es reforzado por el aprendizaje de la lengua maya en la escuela, la lectura de la Biblia en esa lengua en los servicios religiosos católicos y protestantes. Lo mismo se puede decir de la influencia de la radiodifusora de Peto, la XEPET que transmite en maya la mayor parte de sus programas.

Sin embargo, tímida y casi imperceptiblemente ya se va dando, sobre todo entre las clases con mayores recursos económicos

y mayor acceso al dominio del idioma español —hablamos de los maestros—, una tendencia a recurrir más a los argumentos del pasado prehispánico maya que a la lengua como rasgo diacrítico. De cualquier forma, para evitar malos entendidos, se debe señalar que, hoy por hoy, la lengua es el elemento principal que permite a los mayas de Chacsinkín reconocerse como tales, sin dejar de lado la advertencia de Alicia Barabas (1996, 45), en el sentido de no confundir la homogeneidad etnolingüística con la identidad étnica. En el caso que presentamos, el rasgo lengua cumple todos los requisitos para ser considerado como diacrítico de la identidad étnica maya, pues es reconocido como tal por todos los integrantes de la misma, independientemente de confesión religiosa, filiación política, género o clase social dentro de la comunidad.

Muy frecuentemente se ha hablado de que el hipil de las mujeres es uno de los rasgos que definen la pertenencia étnica maya. A lo largo de este trabajo se ha indicado por qué razón disentimos de esta apreciación —el hipil no siempre ha sido rasgo distintivo de identidad étnica, como puede ser fácilmente verificado recurriendo a fuentes históricas—. En efecto, invariablemente la indumentaria ha sido un rasgo distintivo de las mujeres, pero esta indumentaria no siempre ha sido la misma. Para los hombres de la actualidad, especialmente en la vida cotidiana, la discusión es mucho más fácil de abordar en términos empíricos, pues resulta obvio que la indumentaria masculina es del todo distinta de la que se atribuye a los mayas de principios de este siglo, del siglo pasado y desde luego de la de los mayas prehispánicos. Sin embargo, la elaboración teórica más intrincada a la que obliga esta evidencia empírica deja vislumbrar a su vez una solución para el examen del caso del traje regional femenino. Éste es, hoy día, un elemento cultural en disputa. La solución que aquí se propone la han sugerido los mismos chacsinkienses, quienes, capaces de distinguir con claridad lo maya de lo no maya, indican que es el porte, no el elemento de vestuario por sí mismo, lo que marca la diferencia. Es decir, se puede llevar hipil como mujer maya o como disfraz, se puede bailar jarana como ejercicio coreográfico o con sentido de convivencia y cortejo maya. Sutiles diferencias en el bordado y el significado del ritual social en el uso de las prendas y las danzas marcan la diferencia.

Es en casa y en familia donde se aprende a hablar en la lengua que sirve de rasgo de pertenencia a la identidad maya. Pero el hogar es mucho más que un espacio donde se aprende a hablar. Es también el entorno primero en el cual se adquieren los hábitos gastronómicos, la educación de los valores y las buenas maneras del ser maya.

Es en el seno de la familia extensa donde se enseñará a la niña a hacer las tortillas y lavar la ropa hasta dejarla inmaculada, donde dará las primeras puntadas a la hamaca y donde, a cierta edad, rondando la adolescencia, se le irán inculcando las virtudes de discreción y distancia con respecto de los varones. Ya desde su más tierna infancia, las niñas comerán al lado de su madre y, si la comida se da en el contexto de un convite, lo harán junto con las mujeres de su parentela y círculo de amistades que preparan los alimentos al lado del lugar donde se hacen las tortillas. Esto es así, independientemente de la filiación partidaria o de la religión que confiese su familia e, incluso, a pesar de las diferencias de clase.

La mayoría de los varones serán incorporados a las labores agrícolas desde temprana edad y aprenderán el diestro manejo de los implementos de labranza, la capacidad de observación de los acontecimientos de la milpa, la educación del oído a los ruidos significativos del campo, la puntería tan apreciada en las actividades cinegéticas. Y serán sus mayores del mismo sexo y familia quienes los vayan incorporando paulatinamente a los modos apropiados de ser dentro de éste estilo de vida que los hace distintos.

Desde luego, esto no ocurrirá con todos y los hijos de los maestros sólo aprenderán el idioma maya en casa y algunos rudimentos de la vida del campo, de la misma manera que los jóvenes mayas campesinos —por un instinto generado en constantes repeticiones vistas en su padre, sus tíos, sus primos mayores y sus abuelos— sabrán que los hombres se sientan a la mesa mientras las mujeres sirven la comida. No se trata de un hecho que se desprenda de la intención de abusar de las mujeres. Esta rutina se genera ante el hecho de que la ruda existencia campesina y sus condiciones de vida, en términos tecnoeconómicos, hacen literalmente imposible que un hombre que ha trabajado bajo el sol toda una mañana llegue a su casa, encienda los

leños del fuego y se prepare la comida. Esto se asume y se enseña en familia con la misma naturalidad con que se alaba a un hombre que tumba el monte con esfuerzo y es capaz de sembrar y desyerbar bien y a tiempo su campo de labranza.

Pero el estilo de vida en familia, uno de los más estrechamente vinculados con los avatares económicos, puede cambiar en menos de una generación si los índices migratorios se sostienen en los niveles actuales.

Aquí se plantea que la unidad mínima donde se socializa el ser maya, donde no se reflexiona sino se vive esta forma de ser, es la familia o *chi'ibal*, es decir, la familia extensa. Las evidencias muestran que la comunidad se encuentra demasiado fracturada en diversas identidades políticas, religiosas y económicas para ser considerada como la célula básica de la socialización de la identidad étnica. La unidad de socialización y conservación del vínculo está más relacionada con la familia que con la comunidad, sin embargo, no debe dejar de verse que es la comunidad la que juzga los resultados de la socialización familiar de un individuo, la que evalúa si el emigrante se transformó o puede seguir siendo considerado como un maya con los atributos que se le celebran o como una persona que está en proceso de perder su identidad étnica. Esto último da pie a establecer que, en efecto, para los chacsinkenses, se puede ser maya sin querer parecerlo.

Lo anterior hace ver, de nueva cuenta, que el proceso de identificación étnica es mucho más complejo que la suma de rasgos diagnósticos, es un intrincado complejo de elementos y comportamientos culturales que se aprenden en la socialización primaria y se expresan en la vida cotidiana. Este proceso no siempre se asume de manera consciente, pero cuando se trata de clasificar los rasgos que identifican lo maya, éstos salen de su estado de preconsciencia para tomar su puesto como factores relevantes en la distinción de quién sí y quién no es portador de la identidad étnica.

SÍNTESIS Y REFLEXIONES FINALES

Los resultados de la investigación autorizan únicamente a hablar de cómo los mayas de Chacsinkín se conciben a sí mismos mayas

y cómo conciben el ser maya en general y allende las fronteras de su poblado. Se han presentado los rasgos observables de una identidad étnica que, no se puede dejar de insistir en ello, son los que definen la situación actual y podrán transformarse en sus manifestaciones culturales en el futuro, sin que por ello se pierda necesariamente el factor de diferenciación étnica.

Se afirma esto, no sólo por una cuestión de congruencia con la teoría que orienta este análisis, sino porque la evidencia misma ha indicado que las posturas esencialistas en materia de identidad son insostenibles y no obtienen el respaldo de la verificación etnográfica e histórica. En esta indagación, la evidencia empírica parece apuntar en el sentido de que las características culturales que se manifiestan como rasgos exteriores de la identidad étnica maya han ido cambiando con el tiempo y se encuentran en transformación constante en el momento presente.

De la investigación se desprende con bastante claridad que no existe un sólo tipo o forma de ser maya en Chacsinkín. A pesar de ello, presumiblemente existe una identificación étnica que les permite reconocerse, con respecto de otros, como mayas. Existen rasgos diacríticos que son comunes a todos los tipos, hay otros que son elementos que se registran en la mayoría de los individuos y, finalmente, hay rasgos que sólo se manifiestan en ámbitos minoritarios.

Al haberse realizado el trabajo etnográfico en Chacsinkín, las oportunidades de observar el contacto con los otros étnicos han sido escasas. De esta manera las contradicciones que, se puede suponer, se darían en una situación que obligara a los mayas de Chacsinkín a confrontar como minoría a los otros étnicos, son menos obvias. Al ser mayoría en el poblado, al estar cubiertos por un contexto en que su ser étnico es visto como normal e incluso es apreciado, entonces se estigmatiza al que sale de la norma del buen ser maya. Se desaprueba a quien no quiere hablar y vivir como maya.

Éste es el retrato que la evidencia empírica, en un intento de generalización, otorga. Sin embargo, se debe insistir en que, al afinar aún más la lente del examen teórico, estos trazos generales arrojan múltiples y diversas combinaciones. Éstas, en cada caso y contexto, presentan un rostro de los mayas chacsin-

kienses que dista mucho de ser un estereotipo o un cuadro inerte al que se pueda observar en la quietud de su marco.

Los elementos etnográficos que se han puesto sobre la mesa de discusión han suscitado reflexiones que se deben apuntar como potenciales vías de análisis de la identidad que, en un futuro, pueden desarrollarse mediante una discusión más a fondo. Dichas reflexiones se resumen en los incisos siguientes, en los cuales se propone que las relaciones identitarias son condicionadas por:

- a) La apreciación subjetiva que cada uno de los interlocutores tiene con respecto del otro.
- b) La correspondencia objetiva que tales apreciaciones subjetivas tiene con el contexto en el que se da la relación.
- c) El balance o desequilibrio que, en términos de poder, se establezca entre las identidades de los interlocutores hipotéticos. Balance o desequilibrio que estará condicionado por la combinación de factores indicada en los incisos a y b y que determinará la existencia de lucha o colaboración entre los involucrados.

Desde luego presentamos estos enunciados con valor hipotético provisional, conscientes de que la vida de los mayas y la de todo grupo humano seguirá su curso y nuestras reflexiones habrán siempre de ir a la saga de su movimiento.

Email: juan_carlosmijangos@yahoo.com.mx
Artículo recibido el 19/10/01, aceptado 01/05/02

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, José Carlos y María Ana Portal Ariosa
1991 "Tiempo, espacio e identidad social", en *Alteridades*, núm. 2, pp. 31-41.
- Alberti Manzanares, Pilar
1994 "Dos mitos: las mujeres indígenas cosificadas y la etnia anquilosada", en *Antropológicas*, núm. 10, pp. 7-8.

- 1994a "La identidad de género y etnia desde una perspectiva antropológica", en *Antropológicas*, núm. 10, pp. 31-46.
- Anderson, Benedict
- 1991 *Imagined communities*, Londres-Nueva York, Verso.
- Antonchiw, Michel, Jaques Arnauld y Alain Breton
- 1995 "Un pueblo, tres países... Un pasado y millares de historias", en *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, México, Grijalbo, pp. 25-42.
- Barabas, Alicia Mabel
- 1996 "La multietnicidad en Oaxaca", en *La pluralidad en peligro*, México, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 45-61.
- Barth, Fredrik
- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto
- 1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Siglo XXI.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Estéfano Varese
- 1990 "Un modelo procesal para la dinámica de la pluralidad cultural", en *Etnicidad y pluralismo cultural: La dinámica étnica en Oaxaca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 447-479.
- Bastarrachea, Juan Ramón, Ermilo Yah Pech y Fidencio Briceño Chel
- 1996 *Diccionario básico español-maya, maya-español*, Yucatán, Maldonado editores.
- Bonfil Batalla, Guillermo
- 1992 *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza editorial.
- Brandes, Stanley
- 1994 "La imposición de identidad étnica en la Noche de los muertos en Tzintzuntzan", en *Teoría y política de la construcción de identidad y diferencia en América Latina y el Caribe*, Caracas, UNESCO.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
- 1992 *Etnicidad y estructura social*, México, Ediciones de la Casa Chata.
- Castellanos, Alicia
- 1988 *Notas sobre la identidad étnica en la región tzotzil-tzeltal de los Altos de Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Collier, George

- 1990 *Planos de interacción del mundo tzotzil*, México, Instituto Nacional Indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Daltabuit Godás, Magalí

- 1992 *Mujeres mayas. Trabajo, nutrición y fecundidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Elmendorf, Mary

- 1972 *La mujer maya y el cambio*, México, SepSetentas.

Galeano, Eduardo

- 1997 *El libro de los abrazos*, La Habana, Casa de Las Américas.

Giménez, Gilberto

- 1992 "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", *Nuevas identidades culturales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 23-54.
- 1996 "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-24.

Hervik, Peter

- 1995 "Las categorías sociales de Yucatán", en *Boletín de la Escuela de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY*, núm. 119, pp. 5-43.

Lafaye, Jacques

- 1984 *Mesías, cruzadas y utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Landa, Fray Diego de

- 1982 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.

Lara Cebada, María Cecilia

- 1995 "La frontera étnica en el ámbito urbano", en *Boletín de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY*, núm. 118, pp. 30-47.

Love, Bruce y Eduardo Peraza Castillo

- s/f *Wahil Kol. A Yucatec Maya Agricultural Ceremony*, Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala.

Medina, Andrés

- 1992 "Identidad étnica: turbulencias de una definición", en *Primer seminario sobre identidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-27.

Millet, Luis y Ella Fanny Quintal

1994 "Traje regional e identidad", en *I'inaj*, núm. 8, pp. 25-34.

Montemayor, Carlos

1994 *U payalchi'ob j-meno'ob*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social.

1995 *Arte y composición en los rezos sacerdotales mayas*, Mérida, Facultad de Ciencias Antropológicas-Universidad Autónoma de Yucatán.

Morales Valderrama, Carmen y Juan Ramón Bastarrachea

1994 "Lo maya: una perspectiva de cambio dentro de la dinámica cultural de Yucatán", en *I'inaj*, núm. 8.

Negroe Sierra, Genny

1990 "Identidad social en Chuburná", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la UADY*, núm. 101, marzo-abril, pp. 5-19.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

1992 "La identidad como objeto de estudio", en *Primer seminario sobre identidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 61-69.

Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas de Pozas

1977 *Los indios en las clases sociales de México*, México, Siglo XXI.

Re Cruz, Alicia

1995 "Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes en Yucatán", en *Nueva Antropología*, núm. 46, pp. 39-48.

1996 "Una comunidad maya de Yucatán: transformación social y expresión simbólica", en *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 26, pp. 167-181.

Thompson, J. Eric S.

1991 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.

Vallado Fajardo, Iván

1989 "Cambios en la religiosidad popular en Sudzal, Yucatán", en *Cuadernos de la Casa Chata núm. 164*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Programa Cultural de las Fronteras, pp. 109-229.

Weber, Max

1992 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.