

ROBERT REDFIELD

YUCATAN

*UNA CULTURA DE
TRANSICION*



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MEXICO

El precio que su editor ha fijado a este libro
es de 9.00 pesos mexicanos y 1.85 dólares

Sección de obras de Sociología
dirigida por José Medina Echavarría

II

GRANDES ESTUDIOS

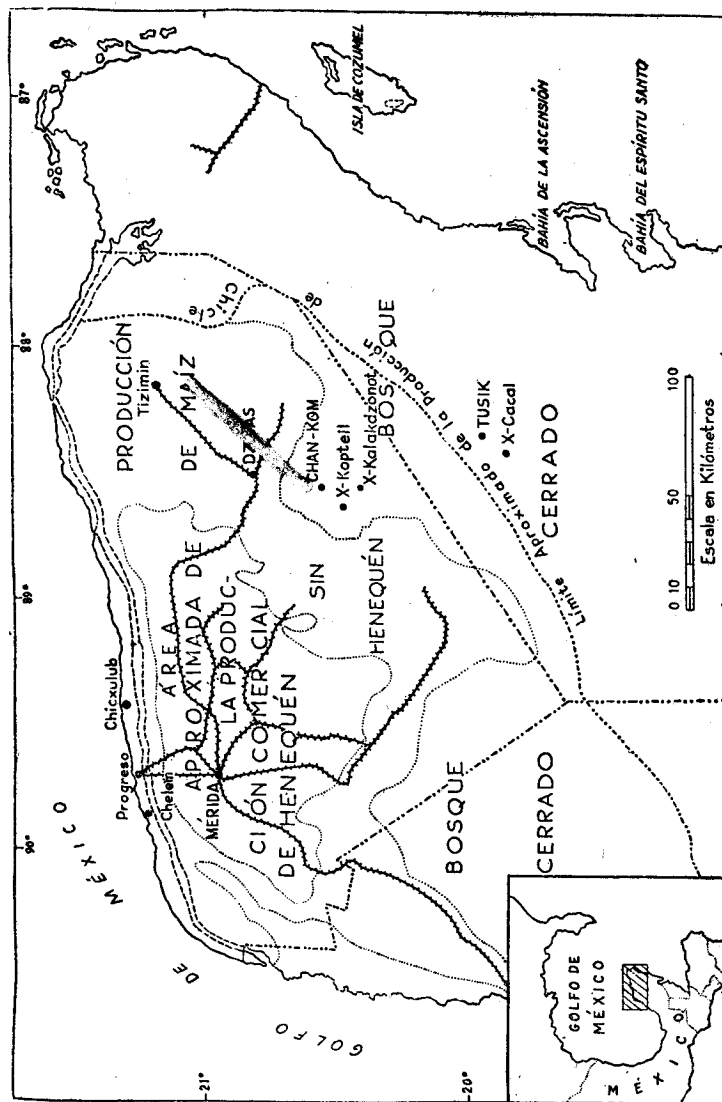
Yucatán: Una cultura de transición

Sección de obras de Sociología
dirigida por José Medina Echavarría

II

GRANDES ESTUDIOS

Yucatán: Una cultura de transición



Extremo septentrional de la península de Yucatán 1

ROBERT REDFIELD
 Profesor de la Universidad de Chicago

YUCATAN

UNA CULTURA DE TRANSICION

Versión española
 de
Julio de la Fuente



FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Pánuco, 63 - México

Primera edición original, 1941
Primera edición en español, 1944

Este volumen recoge los resultados de la investigación llevada a cabo bajo los auspicios de la Carnegie Institution de Wáshington, de la que el autor es Research Associate

La edición inglesa de esta obra fué publicada por The University of Chicago Press, con el título de *The Folk Culture of Yucatan*.

Para R. E. P.

Queda hecho el depósito que marca la ley
Copyright by Fondo de Cultura Económica

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PREFACIO

HE INTENTADO aquí una tarea doble: resumir muchos hechos particulares acerca de unas gentes determinadas, existentes en cierta época, y también sentar o sugerir algunas nociones generales en cuanto a la naturaleza de la sociedad y de la cultura. Este volumen da cuenta y razón de una investigación de campo en la que, para propósitos de referencia, se agruparon y archivaron los datos obtenidos en ella, y también contiene algunas ideas de aplicación más general. Podría decirse que trata de ser tanto un informe como un libro. Lo primero es algo que vale por los datos que contiene; lo segundo, es algo que se lee.

Es posible que estas dos cosas sean incompatibles y que no pueda leerse atendiendo a su valor general un trabajo escrito que llena al mismo tiempo otra función, al presentar los nuevos datos que se han recopilado durante la investigación de una determinada zona de interés. He hecho el ensayo porque considero que deberían intentarse todos los medios plausibles que nos llevaran a reforzar los débiles puntos de unión que tenemos entre las proposiciones generales en cuanto a la sociedad y la cultura y en cuanto a la naturaleza del cambio social, por una parte, y, por la otra, los que tocan al conocimiento especial que hemos llegado a tener de algunas sociedades particulares. Así, mientras he venido empleando en estas páginas, una y otra vez, un lenguaje más general del que sería necesario para dar cuenta de algunas cosas de Yucatán, al fundamentar las generalizaciones me he apegado estrictamente a los hechos de Yucatán, con la pequeña excepción que representa el último capítulo. O, para decirlo de otra manera, he informado de los datos recopilados en Yucatán en términos considerable-

mente más amplios que los que serían necesarios si este libro no fuera más que un informe. El lector encontrará repetidamente en estas páginas los términos "desorganización", "secularización" e "individualización"; me ha parecido que estos términos pueden aplicarse a algunas diferencias existentes entre las comunidades de Yucatán. Como también son lo suficientemente amplios para describir los hechos en otras épocas y lugares, al usarlos aquí he tenido el propósito de facilitar la comparación de esos hechos de Yucatán con otros que hayan sido observados en cualquiera otra parte.

Y no es que las pocas ideas generales aquí contenidas sean nuevas. Quien haya leído a Durkheim reconocerá la influencia de sus contrastes entre el segmento social y el órgano social y entre lo sagrado y lo profano. Hay mucho de Henry Maine en lo que se refiere a la transición, estudiada en las siguientes páginas, de una sociedad familiar hacia una sociedad en que se acentúan la acción individual y los controles políticos formales. La oposición que encontró Lewis H. Morgan entre *societas* y *civitas* también encuentra una respuesta en este trabajo. La antítesis de Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* ha contribuido a la concepción general que ayudó a formular cuestiones surgidas de los materiales de Yucatán. Y todavía ha habido otras influencias.

La contribución que representa este libro como tal, y no como informe, me parece que depende del grado en que demuestra una conexión entre algunas ideas generales y un cuerpo único y amplio de hechos considerados y ordenados según su valor. Se da un nuevo contenido a los conceptos de desorganización cultural, de secularización y de individualización, presentándolos no en forma de citas fortuitas de ejemplos dispersos, sino como un informe acerca de una sociedad, o de sociedades estrechamente relacionadas, elaborado en términos de esos conceptos. En virtud de la revisión que se hace repetidamente de los mismos hechos en términos de esos conceptos según el orden en que se han

señalado, quedan indicadas algunas concomitancias, si no interdependencias, de los fenómenos generales representados por esos términos. No estoy descubriendo cosas muy nuevas acerca de la sociedad, pero sí trato de dar mayor peso y utilidad a algunos descubrimientos ya viejos, para beneficio de las futuras investigaciones, determinando con algún detalle la existencia de ideas generales en un cuerpo separado de hechos específicos.

Por supuesto, no se incluyen en este volumen "los hechos", todos los hechos acerca de Yucatán. Un resumen como éste debe por necesidad tratar de algo que ya ha sido resumido. Hemos estudiado cuatro comunidades en Yucatán y cada estudio llevó implícitas agregación y eliminación, abstracción y generalización. De este modo, lo que en estas páginas se recoge y trata en una sola frase puede referirse a un gran número de observaciones particulares y a muchos ejemplos concretos. De no seguirse este procedimiento, el volumen de los materiales y hechos podría agobiar al lector y al editor.

Deploro que no se cuente por ahora con las relaciones descriptivas de las cuatro comunidades estudiadas. Una está publicada (*Chan Kom; A Maya Village*, pub. 448 de la Carnegie Institution of Washington, Wash., D. C. 1934) y poco después de la aparición de este libro se publicará una segunda (*The Maya of East Central Quintana Roo*, Carnegie Institution of Washington, Wash., D. C.). En las páginas siguientes se harán frecuentes referencias a estos dos trabajos, las cuales darán al lector acceso a algunos de los hechos más pormenorizados en que se basa el presente estudio.¹ Se ha retrasado la aparición del estudio de Mérida por Hansen y es posible que se retrase más todavía, de modo que pareció mejor publicar de una vez este estudio comparativo. Tengo que asumir la responsabilidad de que no haya un libro sobre Dzitás, la cuarta comunidad estu-

¹ En las páginas siguientes se citarán las dos publicaciones mencionadas con las abreviaturas CK y QR, respectivamente.

diada. Los materiales allí obtenidos eran tan semejantes a los de Mérida, por una parte, y a los de Chan Kom, por la otra, que decidí que no había necesidad de publicar una cuarta monografía referente a Dzitás. La decisión tal vez fué errónea. Sin embargo, ya hay publicadas dos contribuciones extensas sobre algunos aspectos especiales de la vida de ese pueblo.² En consideración a la falta de una monografía sobre Dzitás, se incluyen en este volumen más citas de hechos y casos particulares de ese pueblo que de cualquiera de las otras comunidades.

El trabajo de campo que me ha servido para formar este libro fué realizado en colaboración por un grupo de investigadores: El Dr. Asael Hansen, ayudado por la Sra. Hansen, hizo el estudio de Mérida y estuvo en esa ciudad desde agosto de 1931 hasta diciembre de 1934, descontando un período de cinco meses. He utilizado su manuscrito, incompleto hasta ahora, y he examinado sus copiosos apuntes. Durante muchos días hemos discutido los materiales. Yo mismo viví en Mérida durante más de dos meses en el período comprendido entre enero y mayo de 1931. La Sra. Redfield y yo recogimos los materiales de Dzitás durante la primavera y el verano de 1933. El Dr. Hansen, el Sr. Villa y yo hemos discutido estos materiales, y los dos investigadores estuvieron conmigo en Dzitás, ocasionalmente, durante el período de estudio. La investigación de Chan Kom fué el resultado de la estancia del Sr. Villa en ese poblado, donde era maestro de la escuela, de 1927 a 1931, con algunos períodos de ausencia, y también de mi propia estancia de unos cuatro meses en dicho lugar, en compañía de Villa.

² Margaret Park Redfield, "The Folk Literature of a Yucatecan Town", en *Contribution to American Archaeology*, n° 13 (Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, 1935); "Disease and Its Treatment in Dzitás, Yucatán" por Robert y Margaret Park Redfield, en *Contributions to American Anthropology and History*, n° 32 (Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington, 1940). En la presente publicación nos referiremos a la última mencionada por la abreviación DDZ.

Trabajamos juntos en continuo contacto, examinando las notas que cada uno obtenía a medida que las íbamos preparando. Después de unas cortas visitas a los pueblos del centro y oriente de Quintana Roo, en 1931, 1932 y 1933, Villa residió siete semanas entre los indígenas de esos lugares y seis meses principalmente en Tusik, de enero a julio de 1936. Posteriormente, los grupos de indígenas de Quintana Roo que visitaban a Villa en Mérida le dieron nuevas informaciones. Villa me envió todos los materiales que obtuvo allí, yo los traduje al inglés y mantuvimos acerca de ellos una amplia correspondencia. Más tarde, pude ayudarlo a preparar su informe sobre esas comunidades. Durante todo el desarrollo del proyecto, Hansen, Villa y yo hemos intercambiado informaciones, indicaciones y dudas. El manuscrito para este volumen fué leído por Villa y Hansen y cada uno de ellos ha hecho correcciones cuidadosas, especialmente en lo que atañe a la comunidad que cada quien conoce mejor. Así, de un modo u otro, me he familiarizado con una gran cantidad de materiales de casos y de otros hechos particulares y me han servido de mucho las observaciones hechas por mis colegas.

Todo el trabajo de campo se hizo bajo los auspicios de la Institución Carnegie de Washington, que sufragó también los gastos. Además de las indicaciones, tendientes a mejorar el trabajo, hechas por Hansen y Villa, se contó con los valiosos juicios y observaciones del Dr. A. V. Kidder, del Dr. Sol Tax, del Sr. Arch Cooper, del Dr. Leo Srole y del Sr. William Lessa, quienes leyeron todo el manuscrito o partes de él, y a quienes quiero manifestar desde aquí mi agradecimiento. El Sr. Ralph L. Roys prestó una valiosa ayuda en asuntos relativos a la historia primitiva de Yucatán. También quiero expresar mi agradecimiento a la señorita Celia Levering, que preparó el manuscrito definitivo. Finalmente, debo dar las gracias a Frances Rhoads Morley por haberme autorizado a publicar en la edición norteamericana las fotos que hizo en Yucatán y Quintana Roo.

Conviene advertir al lector de una característica de exposición que encontrará en las siguientes páginas. En razón de que he tratado en este libro de mejorar las conexiones entre algunas ideas generales y algunos hechos particulares, no he separado formalmente los materiales de la discusión teórica. El lector no hallará primero una parte del libro dedicada a la exposición de los hechos y después otra en donde se comenten o analicen. Las ideas más generales se exponen a medida que se van asentando los hechos; una idea aparece sólo después de que algunos hechos parecen requerir del autor su exposición. Y, más todavía, las deducciones más generales o hipótesis aparecen en muchos casos de una manera enteramente casual y sin que se anticipe en modo alguno su aparición. Las ideas generales del tipo contenido en el libro están tejidas en la trama de los argumentos, entrelazando un hilo cada vez. He optado por este método de exposición en la confianza de que el lector podrá reproducir mucho de mi propia experiencia acerca de la acción recíproca entre la concepción general y los nuevos materiales.

Sólo quisiera hacer otra observación, destinada a aquellos que desean que todas las cosas concluyan en un "sí" o un "no". Ciertamente que quedarán decepcionados, puesto que las diferencias existentes entre las comunidades de Yucatán no tienen ese carácter inequívoco. Aquí las diferencias no son como las que se dan en algunas partes de Nueva Guinea, por ejemplo, donde, según se dice, al pasar de un valle a otro se pasa de una situación a otra enteramente distinta. En Yucatán, donde el control de los españoles y de sus sucesores se mantuvo durante cuatro siglos, y en donde un solo pueblo, el maya, ocupaba el territorio antes de la llegada de los españoles, las instituciones y las costumbres tienen una distribución bastante general en todas partes. En Yucatán, a medida que se pasa del pueblo a la villa o de la villa a la ciudad, se van encontrando los mismos elementos de vida que se dejan atrás, sólo que su acento es diferente y han entrado de otra manera en la to-

talidad de la vida local. De este modo, las diferencias no son como las que existen entre las tabletas de una caja de acuarelas, sino más bien como las que hay entre los colores del espectro. Los conceptos de cultura, desorganización, secularización, etc., están representados en los materiales de un modo similar, no por casos absolutos y sus opuestos, sino por matices de diferencia en ocasiones apenas perceptibles. El intento de este libro es precisar una terminología general que muestre cuándo el lenguaje es *más* aplicable aquí y *menos* aplicable allá. Si se tratara de encontrar una fórmula aplicable a este libro, daríamos con ella en expresiones como "hasta el punto en que", o "hasta donde". He querido saber hasta qué punto son útiles algunos instrumentos de trabajo que he recibido de hombres más sabios que yo.

ROBERT REDFIELD.

Universidad de Chicago.
Abril de 1941.

CAPITULO I

LA PENINSULA DE YUCATAN

LA PENÍNSULA de Yucatán ofrece para el estudioso de la cultura indohispana una situación menos compleja de la que en general suele darse. En Yucatán, los hechos sociales básicos son pocos, y se hallan distribuidos en el espacio de modo simple y congruente. En tal forma se ofrecen para su examen inicial por el visitante, que si éste se interesa por saber algo más acerca de la naturaleza de la sociedad, y se apresura a emplear un método comparativo, en seguida verá lo que puede estudiarse y compararse con resultados provechosos. En este volumen se presentan los resultados de un estudio de cuatro comunidades, y debe informarse de una vez al lector acerca de cuáles fueron los motivos que llevaron al autor a dirigir la investigación tal y como se hizo y las razones que se tuvieron al escoger para su estudio esas cuatro comunidades particulares.

Los datos que atañen a la geografía, la historia y la población de Yucatán irán en un trabajo sobre Mérida que prepara A. T. Hansen, y en él se incluirán referencias acerca de las fuentes principales de esos asuntos. En las páginas que siguen se pasará revista a esos datos sólo en la medida necesaria para explicar la formulación del proyecto que constituye el tema del presente trabajo. Cuando aparezca el estudio de Hansen, el lector tendrá una descripción general de la península, más precisa y más extensa que la que aquí se ofrece. El libro mencionado contendrá referencias sobre la geografía y la población de Yucatán, y sobre las fuentes principales secundarias para su historia.

La simplicidad relativa de Yucatán emerge tanto de la naturaleza de la tierra como de los acontecimientos que en ella han sucedido. En primer lugar y por todos conceptos, excepción hecha del inmediato y literal del término, Yucatán es una isla. Es un rectángulo de tierra baja y pedregosa que se proyecta hacia el norte, adentrándose en el Golfo de México, y que resulta inaccesible excepto por barco o por aeroplano. Su conexión, por la parte sur, con el resto de México y con Guatemala, está bloqueada por un espeso bosque tropical no penetrado aún por carretera o ferrocarril. Casi todas las gentes que entran a la península y casi todos los artículos que a ella se importan llegan por mar, pero hasta por mar se encuentra Yucatán relativamente aislada, puesto que no se halla sobre ninguna ruta comercial importante. Además, el acceso a sus playas orientales está bloqueado por el bosque tropical y los barcos no pueden aproximarse a la mayor parte de la costa septentrional a causa de las barras arenosas y las lagunas poco menos que continuas. Por todas estas razones, casi todas las entradas y salidas se hacen por el único puerto de importancia, Progreso, en el ángulo noroeste de la península.

Yucatán es insular, política y sentimentalmente. No comparte sus fronteras con gente de cultura marginal; está separado físicamente del contacto inmediato con los demás, y se caracteriza por una cultura regional distintiva. Todo esto hace que sus habitantes se consideren como gentes diferentes de las otras de México. Se llaman a sí mismos "yucatecos" con más frecuencia que "mexicanos", y los movimientos de segregación política del resto de la República Mexicana han florecido en varias épocas de la historia de la península.

Debería hacerse hincapié ya desde estas primeras páginas en la importancia que la herencia maya yucateca tiene en la distinción étnica de Yucatán. Mientras que en otras regiones de la América Media, de extensión comparable a la yucateca, se han fundido con lo español muchas culturas e idiomas, en Yucatán, área segregada geográficamente,

existe sólo un idioma y tradición indígena, que es vigorosamente persistente. Debido a esta circunstancia, se da un cierto carácter nacionalista a la conciencia de grupo de los yucatecos. Aunque el idioma indígena no es en modo alguno oficial y aunque no lo hablen las personas refinadas de la ciudad, el maya yucateco es el idioma más común en la península y todo el mundo tiene algún conocimiento de él y lo comprende. Las historias de los jefes mayas que pelearon contra los conquistadores españoles, han tenido cierto papel en la propaganda política y en la mitología, especialmente desde la Revolución de 1910-1921. Los literatos y artistas yucatecos contemporáneos han contribuido por su parte a esta insularidad y a esta conciencia de carácter nacional, basado en los temas mayas. "Mayab" es como se llama a sí mismo este país, o, para citar poéticamente al antiguo cronista aborigen, *u luum ceh yetel cutz*, "la tierra del venado y del faisán (guaco)".

Yucatán no fué una excepción al hecho general de que, fuera de los españoles, prácticamente ningunos otros europeos penetraron en la América Latina durante el período colonial. Los otros elementos étnicos adquiridos por Yucatán desde la Independencia fueron pocos y de escasa importancia. Durante los últimos cuarenta años ha llegado a la península un número considerable de orientales, principalmente chinos, y un número más pequeño de sirios y levantinos. Los contados negros esclavos desaparecieron por amalgamación antes de la Independencia; en tiempos recientes se han agregado a la población negros cubanos en corto número. Los yaquis enviados a Yucatán durante el período de Díaz murieron pronto o fueron absorbidos por la población. En términos generales, con excepción de los españoles, de unos cuantos norteamericanos, de los alemanes y de los orientales de Mérida —la capital— y con excepción también de los pocos sirios, y alguno que otro chino o coreano que se encuentran en las poblaciones de la península, no hay necesidad de precisar sino dos cepas y he-

rencias preponderantemente dominantes al describir la composición étnica de Yucatán: la española y la maya.

En lo que toca a la topografía y al clima, Yucatán es excesivamente sencillo. La península es un bajío de caliza porosa, apenas elevado sobre el nivel del mar y cubierto a trozos con un poco de tierra vegetal. La tierra sube imperceptiblemente desde la costa al interior. En la base de la península hay sistemas de colinas bajas de los cuales el más prominente, que corre hacia el noroeste y el suroeste en el rincón sur-occidental, llega a tener una elevación de 270 metros. Fuera de estas colinas, la península no tiene eminencia alguna digna de atención. Es un país extraordinariamente llano y visto desde cualquier punto desde el norte el horizonte aparece como un círculo completo y regular. Sin embargo la tierra no se encuentra a nivel, ya que la descomposición desigual de la caliza ha fracturado la superficie dejándola con innumerables lomas y depresiones. En Yucatán, raras veces el caminante llega a una eminencia desde la cual pueda tener una vista del campo que se extiende ante él o a sus espaldas. Sus pasos, no obstante, no van sobre un plano sino que se ajustan constantemente a los ligeros cambios de pendiente.

El norte y el centro de Yucatán carecen por entero de ríos o de arroyos, en razón de la topografía tan uniforme y de la caliza tan porosa, que absorbe rápidamente el agua de lluvia. En las partes este y sur de la península hay lagos bajos y pozas, pero en el noroeste, donde vive la mayor parte de la población, queda algún agua en la superficie, y eso tan sólo después de las lluvias, en alguna balsita ocasional formada en una depresión, desgastada en alguna parte de roca más dura.

El *cenote* es el accidente topográfico más destacado, característico de la parte norte de Yucatán, y fuente esencial de abastecimiento de agua para la población. En su forma típica el cenote es un agujero en la caliza, de paredes verticales, circular y profundo. El agua queda a una distancia que varía de nueve a cuarenta metros bajo la superficie

de la tierra. La roca superficial es más dura que la interior y en consecuencia, al pasar el agua de la lluvia a través de la primera, la disuelve poco, relativamente, en tanto que al pasar por la siguiente, hay una disolución mayor y se forman cavernas. Cuando, por último, la bóveda de la caverna es desgastada y disuelta de arriba a abajo, se forma el cenote.

Los antiguos, mayas construyeron aljibes, pero no está claro todavía el que hayan podido perforar pozos. Los conglomerados humanos, en consecuencia, dependían sobre todo de los cenotes. Los españoles introdujeron el conocimiento de perforar pozos, o lo mejoraron considerablemente. El molino de viento y el motor hicieron su aparición en tiempos recientes. La mayoría de las poblaciones de Yucatán, no obstante, se encuentra todavía donde hay cenotes. Para el habitante de los pueblos, como se verá más adelante, las significaciones del cenote proveen el hilo principal para la trama de las instituciones sociales y las ideas religiosas por las cuales vive.

El clima de Yucatán es tan uniforme como su topografía, con una sola excepción importante: la de la precipitación pluvial. En general el clima es caliente y bastante húmedo. Los vientos dominantes son los del este. Todos los meses del año se caracterizan por la alta temperatura, pero las noches más frescas se dan en enero y febrero, y las temperaturas más altas en mayo, junio, julio y agosto. Entre las dos estaciones climatológicas que han registrado las temperaturas más cálidas y las más frías, respectivamente, hay sólo una diferencia de 2° Fahrenheit, en lo que toca a las temperaturas de enero, y de 2.1° en lo que atañe a las de julio. Al través de toda la península hay un marcado contraste estacional: los veranos se caracterizan por la precipitación pluvial abundante; hay mucha nebulosidad y tormentas de truenos. Durante el invierno, por el contrario, llueve poco; son muchos los días claros y no hay esas tormentas. Si bien esta alternación estacional es marcada y regular, la cantidad total anual de la precipitación

está sujeta a grandes fluctuaciones. Hay años en que la lluvia es tres o cuatro veces mayor que en otros. Así, aunque el agricultor puede contar con que llegue la época de lluvias, no puede contar con que llueva en cantidad suficiente. La acumulación de las nubes en la primavera, el primer trueno y el primer aguacero, recuerdan al indio la realidad de sus dioses de la lluvia; pero la incertidumbre en cuanto a que haya suficientes lluvias que le permitan levantar una cosecha, le sugieren su adoración y propiciación.

El único factor ambiental que varía mucho de un lugar a otro es la cantidad de la precipitación pluvial. Esta aumenta a medida que se va pasando desde la costa hacia el interior, y desde el noroeste hacia el sureste. En Progreso se tienen cerca de dieciocho pulgadas de precipitación anual; en Mérida alrededor de treinta y cinco; como cuarenta y ocho en Valladolid (punto terminal oriental del ferrocarril y ciudad no muy lejana del pueblo de Chan Kom, que describiremos más tarde) y unas ochenta y tres en Belice, en Honduras Británica, en el rincón sureste de la península. Además, la concentración de las lluvias en los meses del verano es menos marcada en la parte oriental de la península que en la occidental.

Este declive de la precipitación, que va del noroeste al sureste, origina diferencias locales correspondientes en la flora natural, los cultivos y la población humana. Los declives de vida en Yucatán, naturales y sociales, van desde la costa hacia el interior, del norte al sur, y en particular desde el noroeste hacia el sureste. En el noroeste, el invierno largo y seco y la escasa precipitación atmosférica anual, permiten tan sólo el desarrollo de pequeños matorrales, principalmente xerofíticos. A medida que se adentra uno hacia el sureste, aumenta el tamaño de los árboles; el matorral achaparrado desaparece para dar lugar a una vegetación más alta y densa y después —al este de Valladolid y al sur de Peto— se tiene un verdadero bosque tropical de lluvia en el que los árboles alcanzan alturas de diez y siete a veinte metros, y donde muchos de ellos conser-

van su verdor durante todo el año, Por supuesto, no es posible trazar una línea definitiva, delimitadora del matorral de la tierra seca y el bosque tropical de lluvia, pero pudiera servir como tal la línea fronteriza entre el estado de Yucatán y el territorio de Quintana Roo. Lo que debe acentuarse aquí es que toda la península se encuentra cubierta por arboleda o "monte", como se le llama, excepto donde se le ha tumbado para aprovechar la tierra en los cultivos; que prácticamente, toda esta flora no es primitiva sino de crecimientos posteriores, y que su altura, densidad y verdor aumentan proporcionalmente con la distancia desde la costa septentrional.

Donde el hombre ha clareado el monte, lo ha hecho con dos propósitos principales: obtener maíz o cultivar henequén. Estos dos cultivos, con mucho los más importantes de todos los que se tienen en Yucatán, pueden contrastarse en varios aspectos. El maíz es el principal producto para la subsistencia y los pequeños agricultores independientes lo obtienen por medio de técnicas que se originaron entre los indios. El henequén, agave que rinde la fibra llamada sisal, de la que se hacen cordeles y sacos, es el producto comercial de Yucatán. Se cultiva —o se cultivaba— en las grandes haciendas, principalmente; sus técnicas de producción implican el empleo de maquinaria moderna, y sus ventas en el exterior resultan principalmente de la demanda de cordel barato, para gavilladores y cosecheros. El maíz determina la economía local de las comunidades yucatecas; el henequén determina el papel de Yucatán en la economía mundial.

Las diferencias locales en la precipitación pluvial son las que fijan las áreas en que pueden cultivarse con ventaja estos dos productos, lo cual a su vez explica la distribución de la población. Aunque puede cultivarse maíz en casi toda la península, se produce mejor en la parte septentrional y especialmente en el noroeste, con excepción de la zona costera, donde la precipitación es insuficiente. El maíz se cultiva por el "sistema de milpa": se corta el mon-

te, se deja secar y se quema. Después de recoger una, dos o tres cosechas en un campo, se le abandona durante algunos años para que vuelva a crecer el monte, y después se clarea y se siembra de nuevo. En el sur y el sureste, donde el monte se cambia en bosque de lluvia, el trabajo de derribar los árboles para contar con tierra maicera es más duro, y la mayor humedad origina una segunda vegetación cuando los árboles derribados aún no se han secado lo suficiente para que puedan ser quemados. En consecuencia, la población que vive en los bosques sur-orientales de Quintana Roo no pasa de un 2 ó 3 por ciento del total de la península, y esos pocos viven ahí porque prefieren el aislamiento y la independencia que éste trae consigo. Es probable que el norte de Yucatán, con las actuales técnicas agrícolas, pudiera mantener a una población considerablemente mayor, dentro del nivel de subsistencia actual.

Las relaciones hechas por los primeros españoles indican que en la época de la Conquista, lo mismo que en nuestros días, la población estaba fuertemente concentrada en la parte noroccidental de la península, pero hay alguna razón para suponer que esta concentración es mucho más marcada hoy de lo que fué antes. La población de Quintana Roo, al parecer, declinó con rapidez inmediatamente después de la Conquista. En la segunda mitad del siglo XIX ocurrió el cambio importante en la vida económica de Yucatán, cuando el henequén llegó a ser producto de importancia comercial. Esta circunstancia acentuó más todavía la importancia económica de la parte noroeste de la península, acrecentándose así la tendencia de la población a concentrarse en ella. Para que el henequén sea de utilidad comercial tiene que cultivarse en una región en que no llueva demasiado. La humedad excesiva reblandece mucho la fibra. Este hecho, junto al del mayor costo de producción y transporte que tiene el henequén a medida que se cultiva más lejos del puerto de Progreso, ha hecho del rincón noroccidental de Yucatán el área de la producción henequenera. El henequén se cultiva en toda la pe-

nínsula en pequeñas cantidades, y en alguna época existieron grandes plantaciones en lugares del este tan lejanos como Valladolid, pero fueron abandonadas o se dió otro uso a la tierra; el área de la producción henequenera efectiva puede trazarse con un radio de cien kilómetros de longitud, pivotado en Progreso y oscilando en arco de costa a costa, omitiendo la faja costera.

Estos hechos que resultan de la geografía y de la agricultura pueden resumirse indicando que si el viajero comienza un viaje en el puerto de Progreso y camina rumbo al sureste, pasaría primero a través de cuatro o cinco zonas de población humana, pasándolas transversalmente, o sea sobre una línea dibujada en ángulos rectos sobre las fronteras que pudieran tomarse para señalar los límites aproximados de las zonas. Primero atravesaría la estrecha faja costera, región de agricultura escasa, poca población y sin explotación henequenera. Después entraría en la amplia zona de la explotación henequenera comercial, en la que se ha tumbado una gran parte del monte. Hay grandes áreas destinadas al cultivo de henequén, con pequeños maizales esparcidos entre esas plantaciones. La población es tan densa aquí y es tanta la tierra que se dedica al henequén, que la región no produce suficiente cereal para mantenerse, sino que tiene que comprar el maíz de las otras partes de la península, o aun del interior de México o —en épocas anteriores— de Estados Unidos. Dentro de esta área, que no es más que la octava o décima parte de toda la península, se halla concentrada la mayoría de la población, el comercio y la dirección social y política de la península. Mérida, capital del estado de Yucatán y única gran ciudad de la península, se encuentra un poco al noroeste de la zona.

Fuera de esta área de producción henequenera comercial, se halla una zona de población menos densa, dentro de la cual se produce maíz en grandes cantidades, y destinado tanto para la propia subsistencia como para la venta. Esta zona ayuda a alimentar a la población del territorio

situado al noroeste de ella. Como prácticamente no hay plantaciones de henequén, hay mucha más tierra cubierta por monte. Aquí hay producción ganadera, pero no se clarea el monte en aquellos trechos en que pasta el ganado. Los ferrocarriles de Yucatán son, según las palabras de Hansen, como "hilos de distintas longitudes, asidos en Mérida y arrojados descuidadamente hacia afuera". Los hilos son más largos hacia el este y el sur de la capital. Las líneas ferrocarrileras penetran tan sólo a las tres zonas ya mencionadas y las terminales de las líneas del este y del sur —Tizimín, Valladolid, Sotuta y Peto— se hallan dentro del área de la gran producción maicera y donde se cultiva poco o ningún henequén. El ferrocarril termina donde declina la población, en la mitad de la tercera zona.

Entre la tercera y la cuarta zonas, el monte seco se cambia en alto bosque de lluvias. Un estudio de la población humana en estas zonas, exige que se haga referencia el hecho de que desde los tiempos de la Conquista, los bosques del sur han sido lugar de escondite y base de operaciones de los indios no reconciliados con los españoles y el gobierno mexicano. Una gran área del este central de Quintana Roo casi se despobló poco después de la Conquista. La rebelión indígena más importante, la "Guerra de Castas", comenzó allá por la década del 40 en el siglo pasado; no se hizo la paz sino hasta 1904. Los indígenas recalcitrantes se retiraron nuevamente hacia el sureste, donde han mantenido hasta el presente una cierta semi-independencia, un gobierno tribal, y una actitud hostil y llena de recelos hacia los foráneos.^{1*} Las poblaciones que erigieron los españoles a lo largo de la carretera de Peto a Santa Cruz de Bravo, también obra de ellos, fueron abandonadas en los comienzos de esa guerra, creándose de este modo un vacío, una especie de tierra de nadie entre el noroeste de Yucatán, entregado a la civilización moderna, y las tribus indígenas no sometidas, fragmento insignifican-

* Véanse las notas al final del libro.

te de la población, establecidas hacia el sur. Estos indios, al igual que todos los otros de la península, habían estado sujetos durante la época colonial a la influencia de misioneros y administradores, y se habían establecido misiones y destacamentos sobre todo el camino que lleva hasta la bahía de Chetumal. Podemos suponer, sin embargo, que la influencia de los españoles no llegó a ser tan intensa aquí como lo fué hacia el noroeste, donde asentaron su capital en Mérida, y donde se concentró la población y la actividad. De todos modos, la Guerra de Castas, al acentuar los resultados de las rebeliones anteriores de menor importancia, produjo un distanciamiento e interrumpió la distribución continua de las poblaciones y la influencia civilizadora, al crear una zona totalmente deshabitada que comienza más o menos en la línea divisoria entre el estado de Yucatán y el territorio de Quintana Roo.

La tercera zona, con maíz y sin henequén, es la más exterior dentro del área de control gubernamental efectivo. Dentro de ella se encuentran situadas algunas poblaciones tales como Valladolid, establecidas por los españoles en los primeros tiempos en lugares donde ya existían indígenas, e incluye también muchos pueblos indígenas que se remontan a épocas muy antiguas. En su margen oriental y sur incluye comunidades tales como Chan Kom, fundada hace algunas décadas por colonizadores procedentes del norte y del oeste. Antiguas o modernas, lo mismo todas las ciudades y los pueblos comprendidos dentro de esta área que los que están al noroeste de esas ciudades y pueblos son partes integrantes del estado de Yucatán y de la República Mexicana. Las autoridades locales forman parte de la moderna jerarquía de la autoridad política. La gente paga impuestos, vota, y sus hijos van a las escuelas locales supervisadas por el gobierno central. Pero, en contraste con la situación que se tiene en la segunda zona, las poblaciones son puntos de embarque de maíz y de ganado, más que de henequén, y los pobladores no trabajan como jornaleros en las plantaciones henequeneras sino como pe-

queños agricultores independientes, que cultivan maíz tanto para su venta y exportación como para el propio consumo doméstico.

El área deshabitada, que comienza aproximadamente cuando uno entra en el Territorio de Quintana Roo, puede ser considerada como una cuarta zona. En la época en que se llevaron a cabo estos estudios, se hacían dos jornadas a caballo desde la última población de la tercera zona a los primeros poblados de los indios tribales de Quintana Roo. El sendero a través del bosque sigue en parte la vieja carretera colonial construida por los españoles, y el viajero acampa junto a las ruinas de las iglesias de piedra y otros edificios abandonados al bosque hace casi un siglo. Durante el curso del viaje, y siguiendo siempre rumbo al sureste, se pasa a un territorio con una precipitación pluvial tan abundante que resulta difícil la colonización humana: limpiar una porción de terreno para sembrar maíz, o conservar el camino limpio y expedito para los fines de la comunicación y el transporte, son labores pesadas y largas. Entre los árboles, que aquí son mucho más altos y más gruesos, se encuentran los zapotes de que se extrae el chicle. Los forasteros que entran en esta zona son principalmente traficantes que van a comerciar con los indios de más al interior, o chicleros. Los indios tribales de Quintana Roo, en consecuencia, están acostumbrados a tratar con estos dos tipos de personas.

Estos indígenas, cuyos poblados puede considerarse que constituyen la última zona a distinguir en el área de que nos venimos ocupando, están en una región que puede delimitarse trazando una línea que vaya desde el extremo sur de la laguna de Bacalar hasta un punto, sobre el límite político de Quintana Roo, justamente al sur de Peto; otra línea desde este último punto hasta Tulum, que se encuentra situado en la costa oriental y casi opuesto al extremo sur de la isla de Cozumel; y, finalmente, una tercera línea que vaya desde el extremo norte de la laguna de Bacalar hasta el extremo sur de la Bahía del Espíritu Santo.

En esta zona, un poco al este del centro de Quintana Roo, se encuentran los pueblos de los *sublevados*, descendientes de los insurrectos de la Guerra de Castas y las rebeliones anteriores a ésta.² Estos indios tienen una pequeña mezcla de sangre blanca, la misma que los otros que viven en las poblaciones de la segunda y la tercera zonas, y hablan el mismo idioma maya. No obstante, muchos de ellos han mantenido su independencia durante un siglo y en otros períodos durante el gobierno colonial. No pagan impuestos ni votan, y los habitantes de algunos de esos poblados han aceptado las escuelas creadas por el gobierno mexicano sólo en los últimos años. Si por villa entendemos una población más grande, caracterizada por la existencia de comercio y la presencia de mestizos y de autoridades del gobierno nacional, no hay "villas" en esta área, excepto la capital del territorio, Santa Cruz de Bravo.

La simplicidad de Yucatán, sobre la que se insistió desde el primer párrafo de este capítulo, se basa en tres circunstancias principales. La primera consiste en que el medio ambiente natural de la península es poco menos que uniforme, excepto por las diferencias locales en la precipitación pluvial. Estas diferencias locales, sin embargo, son lo suficientemente regulares para causar una concentración de la población en el noroeste, y una demarcación a grandes trazos del empleo de la tierra y de las colonizaciones humanas a medida que uno va hacia el sureste. La segunda estriba en que ha habido y aún sigue habiendo un solo centro importante cultural y político, que es Mérida. Mérida constituye el foco para todo cambio social junto con su puerto marítimo subordinado, y durante la Colonia fué el principal centro de influencia española sobre los indios. Claro está que se establecieron en otras poblaciones centros secundarios de influencia, pero también éstos se hallaban dominados por la capital y, como se ha indicado ya, es probable que la influencia española haya sido menos efectiva en el área del bosque apretado, más remota de Mérida. Hoy en día, a medida que se deja Mérida y

se pasa a través de las poblaciones situadas junto al ferrocarril y de éstas a los poblados dentro de la tercera y la quinta zonas, hay un visible aumento en la cantidad de sangre india de los habitantes, en la cantidad de idioma maya que se habla, en relación con el español, y en la existencia notoria de costumbres e instituciones claramente indígenas tales como la celebración de ceremonias agrícolas a deidades paganas, hecha bajo la dirección de sacerdotes-chamanes de rasgos e idioma mayas. El interior es más rural y más indio.

En tercer lugar, el único contraste cultural prominente en la península es el que se da entre el centro de influencia español-moderno del noroeste y el interior maya-rural (o primitivo) del sureste y, en particular, ese interior que se halla distante del ferrocarril y adentrado profundamente en el monte.³ La cultura fundamental india es prácticamente uniforme. En Yucatán no puede uno estudiar la diferencia entre dos culturas indias aborígenes porque sólo hay una. Y no hay ningún otro centro de influencias culturales que actúe efectivamente sobre la gente de Yucatán. La cultura de los negros cubanos probablemente ha influido en cierto grado sobre las costumbres populares de Mérida, pero su influencia es de importancia mínima comparada con los cambios culturales de que se trata en este libro. La diferencia cultural entre el hombre con usos españoles y el hombre con usos mixtos indo-españoles existió en Yucatán al poco tiempo de la Conquista. Poniendo esto en término de comunidades, hubo entonces, sin duda, un contraste entre los modos de vida de Mérida y de unas cuantas poblaciones grandes, que eran relativamente españoles, y los modos de vida mucho más indios de los poblados alejados de la capital. La diferencia ha persistido, sólo que al mismo tiempo que ha continuado la fusión de los elementos de cultura españoles y mayas, han penetrado en la península nuevos elementos de cultura. De este modo, mientras el español ha venido modificando al maya y el maya al español, para formar al yucateco, el español co-

lonial ha venido convirtiéndose en el occidental urbano moderno. De este modo, una diferencia que principió siéndolo entre las culturas española y maya, ha llegado a ser poco a poco, aunque no completamente, una diferencia entre la vida moderna urbana occidental y la vida del campesino yucateco. Pero aun cuando el carácter descriptivo de las culturas en interacción ha ido cambiando a medida que ésta ha continuado, las rutas de difusión y la distribución espacial de las comunidades que representan etapas en la transformación han seguido siendo las mismas.

En síntesis, Yucatán, considerado a medida que va uno desde Mérida hacia el sureste y el interior boscoso, presenta una especie de declive social en el que lo español, moderno y urbano, va siendo reemplazado por lo maya, arcaico y primitivo. Este libro es el resultado del estudio de cuatro comunidades escogidas como puntos representativos en este declive, distribuidos de modo no muy uniforme. Estas cuatro comunidades son: Mérida, la única ciudad grande; Dzitás, una villa situada junto al ferrocarril; Chan Kom, un pueblo campesino, y Tusik, un pueblo tribal de los mayas semi-independientes de Quintana Roo. La selección de Mérida fué casi inevitable, ya que es por todos conceptos la ciudad más grande de la península y el centro de la influencia moderna y urbana. Los indios de Quintana Roo, dadas las circunstancias especiales de su aislamiento causado por la Guerra de Castas, proporcionaron un extremo opuesto igualmente obvio; es evidente que se hallan en el otro término del declive, en el suroeste. Los indios de esta región están divididos en tres grupos subtribales, y de estos tres, el que ha resistido con más éxito los intentos que ha hecho el gobierno para imponerles escuelas y otras formas de control ha sido el grupo central. Por lo tanto, éste fué el grupo que se escogió para el estudio. Después de hacer el reconocimiento preliminar de los nueve poblados que lo componen, se escogió a Tusik, que apareció como un poblado típico de extensión moderada.

Las otras dos comunidades que se estudiaron, Dzitás y Chan Kom, se encuentran entre estos dos extremos. Dzitás es una villa que se halla situada sobre el ferrocarril en la zona maicera y sin henequén. Chan Kom es un pueblo campesino situado en el monte, a un día de camino desde el ferrocarril, en la misma zona. Chan Kom resultó un lugar favorable para el estudio tanto por la presencia allí de Alfonso Villa, maestro rural en el pueblo durante las investigaciones hechas en el campo, como por los contactos amistosos anteriores que habían hecho con los nativos los miembros del cuerpo de la Institución Carnegie, estacionados en el sitio arqueológico de Chichén Itzá, no muy lejos del pueblo.⁴ La selección de la villa de Dzitás, en aquel entonces punto del ferrocarril por el cual pasaban las personas y los artículos rumbo a Chichén Itzá o a Chan Kom, se basó en consideraciones similares.

Siguiendo el orden de la enumeración, Dzitás, Chan Kom y Tusik se hallan a distancia cada vez mayor de Mérida, donde se originan los cambios sociales de Yucatán, y de donde procede toda la influencia política. Mérida es el centro de los ferrocarriles, la terminal de todas las vías modernas de comunicación; Dzitás está situado en el empalme de una de las líneas ferrocarrileras radiales; Chan Kom se conecta con otras comunidades sólo por medio de senderos que atraviesan el monte, pero sus habitantes visitan las ciudades con no poca frecuencia; los poblados de Quintana Roo están en la profundidad del bosque, separados del noroeste yucateco por una ancha zona deshabitada. Todos los periódicos que hay en Yucatán se publican en Mérida y allí se lee la mayor parte de ellos. A Dzitás sólo llega alrededor de un ejemplar por cada cien habitantes. A Chan Kom llega alguna vez un periódico, que sólo pueden leer dos o tres de sus habitantes. En Tusik nadie lee nunca un periódico. Los habitantes de Mérida saben bien que tienen la dirección, y desprecian a los rústicos de fuera de la capital; las gentes más educadas de Dzitás buscan conscientemente parecerse a los ciudadanos, y se les parecen

mucho; las de Chan Kom, que comprenden mucho menos los modos de la capital y de las grandes poblaciones, se esfuerzan no obstante por hacerse de las ventajas técnicas y prácticas que aquellas ofrecen; los indios de Quintana Roo se muestran recelosos de la influencia foránea y quieren seguir manteniendo su independencia y que se les deje continuar sus modos antiguos. La población de Mérida ofrece una amplia escala en cuanto a educación, clase y cierta variedad de origen étnico; Dzitás incluye a la vez gentes educadas en la ciudad con cultura en gran parte española, e indios llegados de los poblados en el monte; los pobladores de Chan Kom son todos de raza india maya y proceden de poblados similares, pero las diferencias recientes en cuanto a educación y a respuesta a las influencias de los grandes conglomerados, han producido diferencias notables entre los nativos; Tusik, abandonada durante tantas generaciones, muestra en su población el más alto grado de uniformidad.

Las semejanzas y las diferencias entre estas cuatro comunidades pueden establecerse en términos generales, a fin de facilitar la definición de los problemas científicos que van a interesar al lector. Puede decirse que existe una relación social dondequiera que el investigador halle apropiado describir la conducta de dos o más individuos que experimenta modificaciones recíprocas con relación a los intereses de cada uno.⁵ Puede reconocerse una sociedad en cualquier agregado de individuos entre quienes hay relaciones sociales. Hemos aplicado el término "comunidad" a las cuatro sociedades estudiadas en Yucatán porque, como la mayoría de las sociedades humanas que llegan a ser un objeto de estudio especial, están formadas por individuos que ocupan un territorio común, que poseen un *habitat*. Las sociedades aquí consideradas se parecen a otras sociedades humanas porque las relaciones sociales que las definen existen en términos de esos entendimientos convencionales que llamamos "cultura". Las diferencias especiales entre las sociedades estudiadas con respecto a aspectos particulares de

esta calidad común, la cultura, serán objeto de discusión en otra parte de este libro. Hasta el punto en que cualquier agregado humano definido se caracteriza por las relaciones sociales, es una sociedad; hasta el punto en que se caracteriza por entendimientos convencionales, muestra una cultura; y hasta donde puede decirse que ocupa un territorio, es una comunidad. Por lo tanto, los tres términos pueden aplicarse tanto a los pequeños agregados humanos, como a los grandes, y aun a aquellos de amplitud mundial. De acuerdo con esto, en el presente libro se aplicarán los términos, como lo sugiere el contexto, a cada uno de los cuatro agregados particulares o a Yucatán como un total.

Las diferencias obvias entre las cuatro comunidades yucatecas pueden describirse en términos comunes y corrientes diciendo que son más o menos primitivas, comparadas unas con otras. Pero aunque el término "primitivo" puede servir para designar a grandes rasgos algunas sociedades en comparación con otras o ciertos caracteres de las sociedades en comparación con otros, puede hacerse a un lado para utilizar términos más denotativos. Los datos que acabamos de resumir acerca de Mérida, de Dzitás, de Chan Kom y Tusik, y los que se darán a conocer en el capítulo siguiente habrán de apoyar la aspiración de que, siguiendo ese orden, cada una de ellas es más o menos homogénea y está menos aislada o es más móvil que la siguiente. Una sociedad homogénea es la que está compuesta por una misma clase de gentes que hacen una misma clase de cosas.⁶ Dentro de ella, los hábitos de cualquier individuo tienden a conformarse a las costumbres del grupo, o, en otros términos, la vida mental organizada de cualquier individuo tiende a coincidir en muchos puntos con la vida mental organizada de otros individuos. Una sociedad es aislada en la medida en que los contactos entre los miembros de la sociedad local (la comunidad) son numerosos e íntimos y se caracterizan por el alto grado de comprensión que cada uno de ellos tiene para la vida mental de los demás, mientras que los contactos entre los miembros de la sociedad local y los

extraños a ella son pocos, no son íntimos, y se caracterizan por un grado menor de entendimiento mutuo. El "aislamiento" del que se habla aquí es el que ha persistido por un tiempo considerable: el aislamiento de la tribu primitiva, no el de los recién descastados.

El "alfabetismo" o el "pre-alfabetismo" de una sociedad son un aspecto especial de su aislamiento. En el siguiente capítulo se aportarán datos referentes a la extensión y naturaleza del uso de la escritura y la lectura en las cuatro comunidades. En todas ellas hay gentes que saben leer, pero las diferencias en cuanto al grado en que este alfabetismo pueda determinar el carácter de la sociedad dependen no tanto de la proporción técnica en que se dé, sino del papel que desempeñen los libros, la escritura y la lectura dentro de la sociedad. En Tusik la escritura y la lectura son artes esotéricas cultivadas por funcionarios especiales para beneficio de todo el grupo y sirven para consultar los libros sagrados y para preparar y leer los mensajes emanados de los sobrenaturales. El alfabetismo, lo mismo que la tradición oral, es en esta sociedad un factor que la mantiene en su situación actual y que perpetúa un lore sagrado. En Chan Kom hay más alfabetismo que en Tusik, y en Dzitás más que en Chan Kom, por cuanto se hace mayor uso de la lectura y la escritura con el fin de capacitar a la sociedad para ponerse en contacto con otras sociedades o para asentar por escrito sus propias experiencias pasadas y considerarlas críticamente.

Las cuatro comunidades también difieren visiblemente en cuanto a la complejidad en la división del trabajo, y en lo que toca a la elaboración y la especialización de buena parte de la tecnología. También de aquí puede deducirse que la comunidad más periférica es más "primitiva" que aquellas que se encuentran más próximas a la ciudad. No se examinan en este libro los cambios en la tecnología; en este punto verdaderamente hay pocas diferencias entre Tusik y Chan Kom. De hecho, la tecnología básica del cultivo del maíz es substancialmente la misma en las cuatro comu-

nidades. Las diferencias en la división del trabajo son motivo de consideración en las páginas siguientes. Pero no así la caracterización de estas cuatro sociedades en su progresión de menos aisladas y más heterogéneas, a medida que va uno de la tribu a la ciudad, aunque los hechos aportados en el capítulo siguiente vienen en apoyo de tal proposición. Estas diferencias sirven para determinar otras diferencias. Son las variables más o menos reguladas.⁷

El principal propósito de esta investigación es, por consiguiente, el de definir las diferencias que se dan en la naturaleza de la sociedad homogénea aislada, por una parte, y de la sociedad heterogénea móvil, por la otra, en la medida que estas clases de sociedades se encuentran representadas en Yucatán. Aunque el estudio converge hacia una descripción de las diferencias según están representadas en estas comunidades yucatecas particulares, los contrastes se señalan en términos generales, y confiamos en que de la consideración de estos materiales podrán surgir cuestiones de interés más general. ¿Son algunas de las diferencias observadas entre estas cuatro comunidades ejemplos de lo que a menudo ocurre cuando una sociedad homogénea aislada se pone en contacto con otras sociedades? Enunciadas como si la comparación representase un proceso ilustrado en cuatro etapas de su curso, las principales diferencias generales son, siguiendo el orden de su desarrollo, la desorganización de la cultura, la secularización de la sociedad, y la individualización de la sociedad. Así expuesta, la comparación puede convertirse en una descripción hipotética de dos sociedades contrastantes cualesquiera, la una aislado-homogénea y móvil-heterogénea la otra. Puede entonces preguntarse en qué medida se aplica esta descripción a otras sociedades. La formulación permite plantear un número de interrogaciones generales que el análisis de nuevos datos y el ulterior examen podrían contestar o tal vez formular de nuevo. Una pregunta importante por hacerse es ésta: si los cambios regulares del tipo anotado resultan por el contacto de la sociedad aislado-homogénea con

otra sociedad, ¿resultarían por el contacto con cualquier otra sociedad, o solamente por el contacto con una sociedad menos aislada y más heterogénea, o tal vez sólo por el contacto con alguna sociedad occidental reciente? En el capítulo final se prestará atención tanto a este punto como a otras cuestiones relacionadas con él y referentes a la existencia y naturaleza de la interdependencia de los cambios en las sociedades en el curso de su contacto y comunicación con otras sociedades.

CAPITULO II

CIUDAD, VILLA, PUEBLO Y TRIBU¹I. MÉRIDA²

MÉRIDA ES LA única ciudad de Yucatán merecedora de tal nombre. Está situada en la parte nor-occidental de la península, a veinticuatro millas del puerto de Progreso, tierra adentro, y en el área de la agricultura capitalista basada en la producción de la fibra de sisal, el henequén. En lo que toca a tamaño, la ciudad eclipsa totalmente a todas las demás comunidades, y sus 96,660 habitantes vienen a ser un cuarto de la población total del estado de Yucatán, y un quinto de la población combinada de Yucatán, Campeche y Quintana Roo. Las comunidades que le siguen en extensión son la ciudad de Campeche y el puerto de Progreso, que tienen algo así como 20,000 y 11,000 habitantes respectivamente. Con excepción de estos dos puertos marítimos, la siguiente gran población, Ticul, tiene unos 7,000 habitantes, menos de un treceavo de los que tiene Mérida.³

Esta concentración demográfica revela el papel dominante de la ciudad en la vida económica, política y social de Yucatán. La capital actúa como metrópoli sin competencia. Todas las líneas de comunicación, tanto con el interior del país como con el mundo exterior, convergen en ella. Es el centro del comercio y de las finanzas, y donde se encuentran los bancos, las firmas importadoras y exportadoras, las grandes casas de mayoreo, las agencias de seguros, los almacenes de departamentos, los negociantes en automóviles, los hoteles modernos y otros negocios es-

pecializados. En Yucatán no hay mucha industria mecanizada, pero la mayor parte de la que hay está en Mérida. Principalmente, los talleres ferrocarrileros, varias cordeles, una planta eléctrica, una cervecería y muchos talleres y fábricas pequeñas en donde se hacen máquinas descortezadoras, muebles, cigarrillos, jabón, aceite vegetal, aguas gaseosas, cerillos y tejas. Incluso buena parte de la agricultura de la región se controla directamente desde la capital. Cerca del ochenta por ciento de los propietarios y administradores de las haciendas de sisal viven en Mérida⁴ y en el caso de otras empresas rurales la proporción vendrá a ser más o menos la misma. Además, la Cooperativa de Productores de Sisal, patrocinada por el gobierno, tiene sus oficinas centrales en la ciudad y fija muchos detalles concernientes al cultivo y la compra y venta de la fibra.

Este último dato es justamente una expresión del gran dominio político que ejerce Mérida. La ciudad es el asiento de un gobierno estatal muy centralizado. Las únicas subdivisiones administrativas son los numerosos municipios —noventa y seis en 1930—, que dependen directamente de la capital; no intervienen sino en las cuestiones puramente locales y aun en éstas su libertad tiene límites precisos. Si quieren dar pasos de cierta importancia tendrán que contar antes con la aprobación de los funcionarios estatales, ya que éstos no vacilan en intervenir en cuanto no están de acuerdo con el modo como van las cosas en un municipio. El control político se lleva a cabo de modo más completo por medio de una organización de partido estrechamente unida al gobierno. La mayoría de los votantes está afiliada al partido socialista del Sureste, a través de uniones locales o de carácter ocupacional, llamadas "ligas de resistencia". Las oficinas centrales del partido y de las ligas están situadas en la capital y es en ésta donde se discuten los asuntos y se toman las resoluciones. Las actividades de los miembros del partido en los demás lugares consisten en recibir órdenes y en llevar a cabo programas ya determinados. Por añadidura, las agencias del

gobierno federal radican también en Mérida y actúan desde allí sobre el resto del estado.⁵

Otro aspecto del predominio de Mérida es su posición como centro de "cultura" y educación. Allí están todas las instituciones de enseñanza superior: una escuela normal, una escuela preparatoria para la educación pre-universitaria, y una Universidad que otorga títulos en las carreras de leyes, medicina y farmacia. Además, una academia donde se estudian las bellas artes, y numerosos maestros de música. Se publican algunos periódicos y hay un núcleo de escritores, así como un teatro pretencioso en el que actúan talentos locales e importados. Las organizaciones consagradas a la "cultura" y a efectuar funciones "sociales" son bastante numerosas. Debe hacerse notar además que Mérida es la que toma la delantera en la adopción de los modos nuevos y modernos de la civilización euro-americana, y que de ella pasan al interior. La función que desempeña la ciudad en este proceso es importante, pues al adoptar estas innovaciones les da su sello de aprobación y les añade su prestigio, y al mismo tiempo puede modificarlas un poco en términos de la cultura local, en forma tal que puedan transmitirse con prontitud y eficacia. Mérida, en consecuencia, actúa como foco del cambio social, como la fuente de todo aquello que para la mayoría de la gente es "progreso".

Una última prueba de la preeminencia de la comunidad es la concentración acentuada de la *élite*, los ricos y los cultos, y ello a su vez viene a ser un factor que contribuye a su prestigio. En la capital viven más de las tres cuartas partes del total de médicos que hay en el estado,⁶ y como ya se dijo, más o menos la misma proporción de hacendados. Estas son las únicas cifras que pudieron obtenerse relativas a dicha concentración, pero los hechos son tan claros que apenas requieren una demostración formal. Mérida ha sido siempre el asiento particular de la aristocracia instituida. Durante el auge del henequén pudo alardear del número de sus millonarios, y aún le quedan unos

cuantos. En otras partes del estado viven pocas gentes de las que puedan considerarse realmente acaudaladas, según los patrones de la capital; en su gran mayoría son originarias de lugares del interior. Desde antiguo, los jóvenes con ambiciones, los comerciantes prósperos y los plantadores, han tendido a ir a la capital, en busca de fortuna los primeros, y para disfrutar de sus capitales o introducir a sus hijos en la "sociedad" capitalina los otros. Esto ha acentuado el prestigio de la ciudad, debilitando la posición que las comunidades del interior tienen con respecto a ella.

El carácter urbano de Mérida se manifiesta en varias formas. Apenas hay entre sus habitantes gentes dedicadas al cultivo de la tierra: unos cuantos individuos de los suburbios semi-rurales de la clase inferior tienen milpas en los campos cercanos, y en las haciendas inmediatas trabaja un número de gentes poco mayor. En la mayoría de los casos, sin embargo, estas ocupaciones parecen ser el último recurso de las personas que no han logrado encontrar empleo en la ciudad misma. Tanto los propietarios de haciendas como los administradores de éstas obtienen sus ingresos del campo, pero no son realmente agricultores, sino más bien capitalistas que han invertido su dinero en propiedades rurales, o administradores de empresas comerciales que tienen sus negocios en el campo. Las más de las gentes ni siquiera tienen una conexión de esta clase con la agricultura. Viven vendiendo y comprando mercaderías producidas por otros, manufacturando o transformando artículos, proporcionando créditos comerciales o prestando servicios profesionales y gubernamentales. Pertenecen a lugares de trabajo tales como los talleres, las fábricas, las tiendas y las oficinas.

La ciudad produce muy poco de lo que consume, de modo que tiene que importar la mayor parte de las provisiones. La extensión de la comunidad y los diferentes gustos de sus habitantes la hacen depender de otras partes de México y del extranjero, tanto como de su propio interior. Los únicos productos importantes que le suministra

el interior en cantidad considerable son los alimentos más comunes. Los artículos principales, maíz y frijoles, le llegan desde la región agrícola maicera del sur y del este; ganado vacuno y de cerda, de varias partes de toda la península; azúcar, de una pequeña sección en el sur, y pescado, de Progreso. En todos los casos, menos el último, el abastecimiento local tiene que completarse con las compras que se hacen en los mercados mexicanos de fuera de la península, y de ellos viene la mayor parte del azúcar. Hay otros productos alimenticios comunes de uso general que proceden por entero de zonas de México que se encuentran fuera de Yucatán; por ejemplo, cacao en grano, café, arroz, trigo y harina de trigo. En la alimentación de las gentes acomodadas y de las clases medias en ocasiones especiales se incluyen artículos tales como manzanas, vino, queso, jamón y conservas de todas clases, que llegan de Europa y de Estados Unidos. La población de Mérida es heterogénea. En el directorio de la ciudad, y sólo entre las personas cuyo apellido principia con la letra "A", se encuentran registradas casi un centenar de ocupaciones distintas que van desde las de carácter profesional hasta la de jornalero ocasional.⁷ Muchos habitantes de la ciudad no nacieron en ella; los que proceden de las ciudades y las poblaciones del interior constituyen probablemente una cuarta parte del total de habitantes,⁸ y hay naturales de todos los Estados de México y de cincuenta y seis países extranjeros.⁹ Este último grupo es muy pequeño y viene a ser sólo un dos por ciento del total de residentes en el municipio de Mérida.¹⁰ La cifra, sin embargo, representa un 64 por ciento de los extranjeros que hay en todo el Estado. La ciudad tiene inmigrantes en número suficiente para darse cierto aire cosmopolita. Entre otras razones, esto se debe a que los dos grupos más grandes están formados por los sirios y los orientales, y en su apariencia ambos son notoriamente distintos.

En lo racial, la mayoría de las gentes tiene mezcla de blanco y de indio en proporciones variables, pero entre las

personas de origen rural reciente hay algunos indios casi puros. El número de blancos puros o casi puros es mayor. La añeja aristocracia se las arregló bien para no mezclar su sangre con la india, y en las últimas décadas los recién llegados de Europa han aumentado considerablemente el elemento blanco. Tras éstos tenemos a los orientales ya mencionados y a unos cuantos negros de las Antillas.

En la ciudad el idioma principal y más en uso es el español. El hecho de que sirve para la comunicación con el mundo exterior a la península y el de estar asociado con la clase históricamente dominante le dan prestigio. No obstante, el maya sigue siendo un idioma secundario importante. El censo de 1930 señala que el 6 por ciento de la población depende por entero del maya, y que hay un 24 por ciento de bilingües.¹¹ Por supuesto que estas cifras no proporcionan un cuadro completo de la variedad lingüística. Para la gente educada, el español es un instrumento eficaz en la comunicación práctica y también un medio de expresión artística. En cambio, muchas gentes de la clase inferior aprendieron maya antes que español, y no se sienten en su elemento al expresarse en este último idioma. Les sirve lo bastante para la conversación común pero en las situaciones emocionales caen muy a menudo en el maya. Las gentes de Mérida saben también cuándo están oyendo idiomas extranjeros. En la plaza puede uno escuchar árabe o chino, y el inglés es algo que entra en la experiencia de casi todos. La mayor parte de la jerga técnica de los deportes, del béisbol con especialidad, procede del inglés y, en su mayoría, las películas que se pasan en los cines, lugares de diversión muy populares en la ciudad, están habladas en ese idioma. Habrá como un millar de personas que hablan inglés corrientemente,¹² por haberlo aprendido durante sus estudios o su residencia en Estados Unidos.

En comparación con el resto del estado, Mérida tiene un alto porcentaje de alfabetismo. En todo el estado, sin contar el municipio en que se encuentra la ciudad, un 38 por ciento de los habitantes mayores de diez años sabe leer

y escribir. La cifra correspondiente al municipio de Mérida, es de 73 por ciento.¹³ No obstante, entre las personas que los agentes del censo hacen figurar como alfabetas hay grandes diferencias en cuanto al grado de alfabetismo y el uso que dan a éste. En la época en que se educaron las masas de la generación adulta actual, se solía dejar de ir a la escuela después de dos o tres años de asistencia, y esta práctica es común todavía. Ello significa que la mayoría de las gentes "comunes y corrientes" lee y escribe poco y con grandes trabajos. En el extremo opuesto se hallan unas cuantas personas que se ganan la vida o buscan un medio de expresión escribiendo para las publicaciones. Otros, en mayor número, han aprendido a depender de la palabra escrita como un medio de participar en el mundo, y a éstas se destinan algo así como 6,500 ejemplares diarios de periódicos, en los días de trabajo, y unos 9,000 los domingos.¹⁴ También hay una agencia local que trae para esas gentes mismas 112 revistas diferentes, publicadas en México y en cuatro países extranjeros.

Las diferencias de ocupación, origen, raza, idioma y alfabetismo, unidas a otros cuantos factores, constituyen las bases de una amplia escala de *status* social en la ciudad. En lo alto de ella figuran los descendientes de la rancia aristocracia que han mantenido sus ingresos a un nivel bastante alto, y personas de linaje aceptable aunque menos distinguido, que han logrado un triunfo prominente en los negocios o en las profesiones. Esta clase superior se caracteriza por su ascendencia blanca predominante, por sus mayores ganancias económicas, por su educación más amplia y mejor, y por un modo de vida en consonancia con sus ingresos económicos y con la posición que ocupan desde hace largos años como la flor y nata de la comunidad. Los descendientes de la clase inferior tradicional que no han podido o no han querido elevarse por encima de la situación que tuvieron sus antepasados ocupan el otro extremo de la escala social. Los que pertenecían a esta clase se distinguían claramente en tiempos anteriores por un vestido

local distintivo. Definidas culturalmente, las gentes que usaban este vestido eran gentes mezcladas de blanco e indio, y de acuerdo con ello se les llamaba mestizos. Una minoría de gentes tenía también apellidos mayas, lo cual significaba que podía considerárseles como indios, según la opinión general de que un indio era una persona con nombre indio. Hoy en día los apellidos mayas han perdido mucho de su significado de *status*, y sólo las gentes más conservadoras continúan usando ropas de mestizo. En consecuencia, la clase inferior debe describirse en otros términos. Está compuesta por aquellos que trabajan en oficios manuales, perciben ingresos pequeños y han tenido poca educación formal. Aunque hay muchas excepciones, los miembros de la clase inferior tienen generalmente más mezcla de sangre indígena que las personas de más alto *status*. Entre estas dos clases hay una clase media, confusa y mal definida. La componen gentes de "buena familia" que no han tenido mucha suerte en los negocios, otras que han ascendido últimamente y por su propio esfuerzo desde la clase inferior, ya por su dinero o por su éxito profesional, y otras, en fin, con antecedentes mixtos o más bien indefinidos, que se mantienen en esa posición con bastantes dificultades. La presencia de extranjeros viene a complicar todavía más la situación en cuanto al *status*. Los orientales tienden a formar una categoría especial fuera del sistema, en tanto que los sirios se hallan en una situación incierta, pues se les acepta parcialmente a la vez que se les excluye en muchos aspectos. Los otros inmigrantes, al parecer, encuentran lugares más o menos satisfactorios tanto para ellos mismos como para la población nativa.

El tamaño de Mérida, la variedad de sus instituciones y la heterogeneidad de su población, han dado lugar a una organización ecológica bastante compleja.¹⁵ Una de las primeras cosas que se notan cuando se examina esta organización es que la situación actual ha surgido de la acción de influencias modernas y nuevas sobre un patrón tradicional muy antiguo. Más de tres siglos de edificación hecha de

acuerdo con las condiciones incorporadas en la cultura local permanente produjeron una estructura física que los últimos adelantos han modificado pero no destruido. Veamos a grandes rasgos cómo era el viejo patrón que se tenía hace unos setenta y cinco años, para entender más fácilmente cómo es la ciudad hoy en día. El centro social y geográfico de la comunidad era una plaza abierta, flanqueada en tres de sus lados por el ayuntamiento, el palacio de gobierno y la catedral. El mercado municipal y las tiendas y oficinas que había en esa época estaban concentradas alrededor de esta plaza, hacia el sureste. Las residencias de la clase superior se prolongaban unas cuantas manzanas más allá del centro, hacia los otros tres lados. Las personas de *status* social y económico más alto vivían por lo general más cerca de la plaza pública, en tanto que las de *status* inferior vivían más lejos y hacia afuera. Se llamaba "el centro" a toda la zona en que residía la clase alta. Había otras cinco plazas situadas a una distancia de cinco a diez manzanas de la plaza central, cada una de ellas con su iglesia. Estos eran los centros de las comunidades de la clase inferior, llamados barrios y cada uno con el mismo nombre de la iglesia respectiva. La distribución de las gentes en los barrios tendía a reproducir a grandes rasgos el orden establecido en el centro. Las casas de los miembros más importantes de la clase inferior se hallaban situadas cerca de la plaza del barrio, en tanto que las familias más pobres vivían en las calles más distantes. Debe hacerse notar que las plazas de los barrios eran centros sólo en el sentido social, toda vez que se encontraban situados en la parte central de aquéllos.

Esta división entre el centro y los barrios era la característica básica del modelo tradicional. Las dos áreas diferían notablemente una de otra en cuanto expresaban sus posiciones espaciales dentro de la comunidad y las posiciones sociales de sus habitantes. En el centro estaban las instituciones que se mencionaron antes, que servían a toda la ciudad, y algunas otras, como un teatro, un paseo de moda, clubs sociales y escuelas de enseñanza superior que pertenecían ex-

clusivamente, o poco menos, a la clase alta. Aunque las calles de esta área central no estaban pavimentadas, eran bastante llanas para permitir el fácil tránsito de los carruajes tirados por caballos. En esta sección las casas eran de cal y canto, cuadradas, y con un techo de azotea. Predominaban los edificios de un piso, y solían tener de cinco a ocho habitaciones, pero a menudo las casas de las gentes ricas eran inmensas. Algunas eran de dos pisos, y las que tenían sólo uno cubrían un terreno suficiente para dar amplio espacio a sus habitantes, generalmente una familia grande, compuesta por los padres y buen número de hijos, quizá algunos parientes más lejanos, y una docena de criados o más. Las fachadas de todas las casas se alzaban al borde de la calle y cada casa tocaba a la siguiente, lo que hacía que las calles estuvieran limitadas a ambos lados y a todo lo largo por un muro continuo.

En contraste con todo esto, las calles de los barrios habían sido objeto de pocas mejoras fuera de las de limpiarlas de yerbas, con excepción de unas cuantas arterias principales enlazadas con los caminos que salían de la ciudad. Como el suelo de Yucatán es rocoso, a duras penas se transitaba por ahí en vehículos. En las plazas de barrio y en su proximidad había algunas casas de cal y canto, casi siempre más pequeñas que las del centro. Dondequiera predominaban las construcciones ovals con techo de palma. Estas casas tenían un solo cuarto, pero con frecuencia las familias tenían dos casas, de las cuales una servía para cocina. Por lo común, las casas se hallaban apartadas de la calle y detrás de muros de piedra sin debastar, cuya altura iba de un metro veinte a uno ochenta.

El tipo de las calles, casas e instituciones que se encontraban en el centro estaba muy de acuerdo con las ideas que tenía la mayor parte de la gente sobre cómo había de ser una ciudad. En efecto, se mencionaba al centro como si éste fuera toda la ciudad, en contraposición con los barrios, a los que, en cierto sentido por lo menos, se consideraba como si estuvieran fuera de ella. En el sentido

histórico esto era literalmente cierto. Los barrios comenzaron por ser agrupamientos de indígenas alrededor del área habitada por los españoles, y tuvieron durante mucho tiempo una existencia semi-autónoma, política y socialmente. Pero hace cosa de setenta y cinco años la distinción entre español e indio había llegado a ser una distinción entre el yucateco de la clase alta y el de la clase inferior y, a través de un cambio paralelo, los barrios se habían incorporado a la ciudad. Sin embargo, el proceso aún no era completo, y siguieron siendo comunidades separadas en grado considerable. En cada plaza de barrio había un edificio público desde el cual un grupo de autoridades del barrio ejercía poderes limitados de gobierno local, bajo la dirección de las autoridades municipales. El otro símbolo visible de la comunidad era la iglesia, que parece haber sido el objeto principal de la fidelidad colectiva, y allí se albergaba el santo patrón, cuya fiesta constituía la actividad común más importante. Los barrios se encontraban un tanto aislados unos de otros, y las familias que se cambiaban de un barrio a otro sabían que iban a ser tratadas como extraños; hasta pasados varios años de residencia no eran plenamente aceptadas por sus vecinos. La rivalidad que había entre los barrios se expresaba en las disputas periódicas de las pandillas que los representaban. Socialmente, el centro era algo muy lejano para la mayoría de los habitantes de los barrios. Era otro mundo ocupado por una clase superior. Los habitantes de los barrios tenían contactos bastante frecuentes con el centro durante su trabajo, al comprar o vender y al participar en las fiestas religiosas y patrióticas, pero su residencia efectiva era su propia comunidad local.

La población de Mérida se ha triplicado durante los últimos setenta y cinco años.¹⁶ Ha habido grandes mejoras en el transporte inter-urbano y se han pavimentado las calles de lo que era el centro, así como otras muchas en el área de los barrios. Las gentes que antes tenían que caminar pueden montar hoy en los camiones que comunican el

centro con la periferia, siguiendo diez rutas distintas. Hay cerca de mil automóviles en servicio dentro de la ciudad,¹⁷ entre ellos muchos de alquiler, y también muchos coches de alquiler tirados por un caballo. El comercio y los negocios han aumentado en razón del crecimiento de la población y de que las gentes compran más para su consumo en comparación a lo que acostumbraban comprar. Se han agregado a la comunidad unas cuantas fábricas y el ferrocarril, con sus talleres y su estación terminal. El antiguo sistema de clases se ha desintegrado, y como consecuencia de ello la distribución espacial de las gentes obedece más a la competencia y menos al *status* determinado por el nacimiento, en comparación con el pasado. Estos son tal vez los principales adelantos modernos que han tendido a transformar la vieja organización.

Hoy en día, la zona comercial del centro circunda a la plaza principal por sus cuatro costados. Sus ejes corren como unas seis manzanas al este y al oeste, y cinco al norte y al sur. Esta zona es ahora el corazón de la ciudad, en mucho mayor proporción que lo fué en el pasado. Cada hora llegan y salen setenta y ocho camiones. Las calles se llenan de gentes durante la mañana, que es cuando se hace la mayor parte de las compras. La multitud vuelve a congregarse al anochecer para ir a los cines, a los cafés y a las cantinas, o para sentarse en la plaza pública y ver a las gentes conocidas. A esa hora la plaza es toda luz, movimiento y ruido. Como dicen los yucatecos, es lugar alegre. La mayor parte de los edificios son las residencias de la vieja clase alta aprovechadas para el comercio, pero hay veinte o treinta construídos concretamente para fines comerciales. Algunos tienen tres pisos y hay uno de cinco. Es notable esta tendencia a aumentar la altura de los edificios modernos, dadas las condiciones locales. Algunas personas conocedoras están de acuerdo en que no hay justificación económica para los terceros pisos, y en que ni siquiera es fácil aprovechar un segundo piso. Los hombres que comenzaron aquí las construcciones de varios pisos parecen

haber sido llevados más bien por el deseo de dar al área mercantil un aspecto más metropolitano que por una perspectiva de ganancias motivados por la demanda de espacio.

Distribuidas por el resto de la ciudad se encuentran zonas comerciales secundarias; las que se han desarrollado en las plazas públicas de los barrios ofrecen un interés particular. Se diferencian bastante unas de otras en tamaño e importancia, y estas diferencias reflejan sus relaciones de tiempo y distancia con respecto a la zona comercial del centro, la dirección del crecimiento de la población y la distribución espacial de los ingresos en la Mérida actual. La expansión más grande ocurrida en los últimos años tuvo lugar en la plaza del barrio de Santa Ana. Esta plaza está situada hacia el norte, cinco manzanas más allá del límite del barrio comercial del centro y en la calle que enlaza con la carretera de Progreso. Alrededor de ella se extiende la nueva zona residencial más popular de las clases media y superior. En esta plaza de barrio hay algo así como treinta establecimientos comerciales. Una lista parcial de éstos incluiría dos cines, dos garages, una gasolinera, dos restaurantes, tres droguerías, dos misceláneas y un edificio para mercado que aloja a vendedores de toda clase de productos alimenticios de uso común. En la plaza del barrio de Santiago, situada hacia el oeste, la variedad y el número de casas comerciales es muy semejante. Está más cerca del centro que Santa Ana, pero la ventaja que esto supone se contrarresta por la posición económica de los habitantes de su área de negocios. Muchas familias de las clases media y alta fueron a residir en ese barrio antes de que comenzara el movimiento hacia el norte, y hoy aún sigue considerándose como un buen barrio. En cambio, San Sebastián tiene sólo media docena de establecimientos. Esta plaza es la más alejada del centro, pero se halla hacia el suroeste, en el barrio más pobre de Mérida, en donde el aumento de la población ha sido menor. San Cristóbal, en el sureste, y la Mejorada, en el noreste, son las otras dos plazas de Mé-

rida, de poca importancia, aunque presentan más ventajas que San Sebastián. Las dos plazas se encuentran muy próximas al centro, y en barrios no tan pobres como San Sebastián, pero mucho menos prósperos que Santa Ana o Santiago. La acción posterior de los mismos factores que han producido estas diferencias ha dado lugar a tres pequeños centros secundarios fuera del alcance de las plazas de barrio. Uno se encuentra al sur, a cuatro manzanas de distancia de la zona comercial del centro, en la calle que forma el eje norte-sur de la ciudad; el otro, cuatro manzanas al este de la Mejorada, y el tercero está en la plaza pública de Itzimná, que era antes un pueblecillo situado al norte y fuera de Mérida, y que ahora se está desarrollando rápidamente como colonia residencial.

No hay una zona industrial bien definida. La estación de ferrocarril, sus talleres y las tiendas se encuentran situadas en la parte nororiental de la ciudad, y las grandes fábricas están en su mayor parte en esa misma zona. En conjunto proporcionan trabajo a unas dos mil personas. Sin embargo, es tan extensa el área en que se encuentran distribuidas, que, fuera de las calles inmediatas a la terminal del ferrocarril, parece un barrio habitado por gente de clase trabajadora, y de hecho lo es en su mayor parte. Además, hay talleres y plantas más pequeñas diseminados por casi todo el resto de la comunidad.

Aunque los barrios están ocupados todavía principalmente por la clase inferior, no son tan homogéneos como lo eran antes. La invasión de Santa Ana por gentes de la clase alta que antes vivían en el centro es la prueba más evidente de ello. Una intrusión semejante tiene lugar a lo largo de una calle de Santiago. En todos los barrios, por añadidura, las gentes más prósperas, muchas de las cuales han logrado alcanzar un *status* de clase media o próximo a la clase media, tienden a irse a vivir a las calles pavimentadas. En estas calles son mejores las casas, y hay más construcciones de albañilería que en las otras partes. Las amplias secciones comprendidas entre las calles pavi-

mentadas, y habitadas por las gentes más pobres, recuerdan los viejos barrios, pero también aquí pueden observarse algunas variaciones. En general, el *status* declina a medida que aumenta la distancia del centro. Conforme se aproxima uno a la periferia de la ciudad, se ven más casas con techo de palma, las rentas son más bajas y es más frecuente encontrar gentes que visten la indumentaria tradicional de la clase inferior. La situación de la terminal del ferrocarril y de las fábricas más grandes dentro del área de los barrios introduce otra influencia diferenciadora. Los obreros industriales —el proletariado ascendente de Mérida— son más numerosos en esa vecindad que en cualquier otra parte.

La movilidad social y espacial que ha borrado la división entre barrios y centro ha destruido prácticamente las comunidades de barrio. En lo político, los barrios son segmentos indiferenciados de la ciudad. La iglesia local parece ser apenas algo más que el lugar más conveniente para oír misa. Las fiestas del santo patrón, con las que antes se expresaba la solidaridad de la comunidad, han desaparecido ya en algunos barrios y están a punto de seguir la misma suerte en los otros. Santa Ana y Santiago corresponden, a grandes rasgos, a las áreas comerciales de los centros secundarios importantes situados en las plazas de estos barrios. Las tres áreas restantes apenas pueden ser llamadas áreas comerciales. Pero no hay que deducir de esto que Santa Ana y Santiago retengan más de sus características de comunidad; por el contrario, son todavía más heterogéneos y móviles que los otros. La gente sigue usando los nombres de los barrios para designar ciertas secciones de la ciudad, pero es una connotación casi exclusivamente territorial.

Como resultado de la inmigración ha surgido un nuevo tipo de comunidad. Los sirios se hallan concentrados en una pequeña zona situada en el extremo este del distrito comercial del centro. Hay pruebas de que desde hace algún tiempo se ha venido considerando este lado del barrio co-

mercial como el menos deseable para vivir y de que ha sufrido algún deterioro. La situación de la colonia podría explicarse, pues, tanto por esta circunstancia como por el hecho de que los sirios se dedican principalmente a los negocios. Los centros sociales de esta comunidad son dos clubs. Ninguna otra gente entre los recién llegados a Mérida ha formado colonias así localizadas. Al parecer, sólo los sirios son lo suficientemente distintos y lo bastante numerosos como para formar tal colonia.

Los cambios en la organización de Mérida que hemos apuntado más arriba no son sino una parte de la transformación que está afectando todos los aspectos de su vida. Esta situación ofrece un marcado contraste con la época en que la ciudad era más estable y sus modos se ajustaban a una cultura local bien establecida; época más remota en el caso de Mérida que en los de otras comunidades de Yucatán. Esto no significa que siempre haya sido homogénea. Cuando los españoles invasores fundaron Mérida en 1542, la hicieron capital del territorio, y, por lo tanto, principal lugar de resistencia. Los indígenas se establecieron en la comunidad, posteriormente se agregaron a ella unos cuantos negros, y pronto comenzaron a aparecer los mestizos en número cada vez más creciente. Mérida tenía todos los elementos de la población y dos grupos de cultura distintos. Pero estas diferencias de raza y cultura y las diferencias en *status* asociadas con aquellas se fueron ajustando durante el período colonial dentro de un patrón regular que ha persistido a través de las generaciones sin alteraciones básicas aparentes. Ya en el siglo XVIII los españoles habían llegado a ser una clase superior provinciana de gentes aceptadas socialmente como blancas, aunque algunos mestizos prósperos habían logrado ser admitidos en ella. Había ya categorías de indios y mestizos, definidas culturalmente. A medida que pasaron los años, las categorías, basadas en la posesión de apellido maya o español, fueron representando realidades raciales cada vez menos precisas. El significado de las distinciones existentes entre ellas

tendió a desvanecerse, y llegaron a constituir, para la mayoría de sus objetivos, una sola clase inferior. Podemos pasar por alto a los negros, ya que desaparecieron gradualmente a través de la mezcla con los otros elementos. Los dos grupos principales en cuanto a *status*, la clase superior y la clase inferior, proporcionaron la estructura básica sobre lo cual se organizó la sociedad y la cultura de la Mérida colonial. Se distinguían la una de la otra por el vestido, signo que patentizaba la posición social de cada individuo. Cada clase habitaba una parte convenida dentro de la ciudad, y tenía un papel social distintivo y un modo de vida característico.

En este período Yucatán se encontraba sumamente aislado. Ni siquiera los miembros de la clase superior parecían tener interés alguno por el mundo exterior, y parecían contentarse con ir viviendo casi por completo dentro de la cultura y sociedad locales. Había algún alfabetismo, considerado como adorno conveniente para los hombres de la clase alta y como un medio para conservar por escrito los hechos de rutina, pero se escribía muy poco. Casi nada queda que nos autorice a creer que pueda haber existido alguna inquietud o insatisfacción frente al *status quo*. Los escritores de principios del XIX separados apenas por unos cuantos años de esta Mérida colonial del siglo anterior, censuran su estrechez provinciana, su ignorancia y su retraso. Tales censuras, hechas en la época en que comenzaban los cambios modernos, expresaban en otros términos que la ciudad era más estable anteriormente, que tenía una cultura local más característica y que sus habitantes se mostraban muy poco inclinados a modificarla.

Este cuadro de estabilidad y de aislamiento cambió después de 1800, primero lenta y superficialmente y luego con mayor rapidez y profundidad. Los adelantos básicos fueron las innovaciones políticas que comenzaron con la Independencia y culminaron con la Revolución de 1915, la expansión económica, especialmente la de la industria henequenera inmediatamente después de 1870, y la comunicación

con el mundo exterior, que aumentó en frecuencia e intensidad a través de todo el período. La lista cronológica que ofrecemos a continuación, donde se resumen acontecimientos tomados de diferentes campos, mostrará quizá la amplia extensión de los cambios que han tenido lugar. No siempre hemos anotado aquí los sucesos de mayor significación, pues nos hemos limitado en su selección ante la necesidad de fijar los hechos con exactitud.

- 1813 Se establece la primera imprenta.
- 1815 Se introduce la Orden Masónica, anti-católica entonces como ahora. (Fecha aproximada.)
- 1833 Fundación de la Escuela de Medicina.
- 1841 Aparece la primera revista literaria.
- 1857 Se forma el primer club social de la clase alta.
- 1865 Se instituye el primer sistema de numerar las calles y las casas.
- 1868 Apertura de la Escuela Normal.
- 1870 Los barrios dejan de tener sus propias autoridades locales. (Fecha aproximada.)
- 1873 Se abre un conservatorio de música y declamación.
- 1876 Se concluye la construcción de la línea telegráfica que comunica a Mérida con México.
Comienza a publicarse una revista espiritista.
- 1879 Llega a Mérida el primer misionero protestante.
- 1880 Comienza a funcionar la primera línea de tranvías con carros tirados por caballos.
- 1881 Inauguración del primer ferrocarril, de Mérida a Progreso.
- 1882 Aparece el primer periódico diario.
- 1887 Se organiza el primer club social de la clase inferior.
- 1888 Fracasa un primer intento de fundar una colonia residencial de la clase alta.
- 1892 Comienza a funcionar la primera planta eléctrica, que proporciona luz para la plaza pública y sus cercanías.
- 1898 Se inicia el primer auge de los bienes raíces, luego de un alza repentina en el precio del sisal.
- 1901 Se establece la primera gran cordelería.
- 1902 Se comienza la pavimentación de las calles, continuada intensamente.
Se organiza un sistema policíaco moderno.
El motor sustituye al caballo en los tranvías de la ciudad.
- 1904 Se inaugura el elegante bulevar del barrio de Santa Ana.

- 1906 Se traza la colonia residencial que alcanzó más éxito para la clase alta.
- 1908 Apertura del primer cinematógrafo.
- 1910 Se funda la primera organización cívica, permanente y de inscripción voluntaria, con fines tendientes a la reforma y el progreso.
- 1911 Tiene lugar la primera huelga importante de trabajadores industriales.
- 1914 Se organiza una logia de la sociedad Teosófica Internacional. Se funda el Country Club.
- 1915 Se declara la primera huelga estudiantil.
- 1916 Se implanta por primera vez en las escuelas públicas el sistema coeducativo, que se suspendió después y se restableció nuevamente. Una muchedumbre anti-católica saquea la catedral.
- 1918 Primer congreso feminista.
- 1923 Aprobación de una ley para facilitar el divorcio, la cual hizo de Mérida una pequeña "capital de divorcios".
- 1924 Se organiza un club Rotario.
- 1927 Se instituye el Día de la Madre.
- 1928 Se abre la carretera a Progreso. Se inaugura el servicio aéreo con México.
- 1930 Se fundan escuelas secundarias, en las que pueden seguirse cursos post-primarios no profesionales, cosa no factible hasta entonces. Se funda la primera organización local comunista. Por primera vez se gradúa una mujer de doctora en medicina.
- 1932 "Epidemia" benigna de raptos en los que estuvieron inmiscuídos hijos de familias de la clase alta, casos que habían sido muy raros en dicha clase anteriormente.
- 1933 Llega la moda femenina de la ondulación permanente, que comienza a ser aceptada por las mujeres de la clase inferior.

En todo esto vemos mejoras materiales, aumento de la comunicación indirecta, extensión de la educación formal, creación de organizaciones formales de carácter recreativo, ecos de la moda internacional hasta en la clase inferior, debilitamiento de los controles familiares y conflictos en la religión, la industria y la ideología política. Estas y otras muchas cosas son características de la movilidad y la heterogeneidad que ha llegado a tener actualmente la ciudad de Mérida. Se distingue entre las comunidades de Yucatán por ser el lugar en que la vieja cultura ha sufrido el mayor

grado de desorganización y donde se muestran más evidentes los nuevos modos de vida tomados en préstamo de otras sociedades urbanas o desarrollados bajo el estímulo de sus propias condiciones urbanas.

II. DZITÁS

De las doce poblaciones grandes que hay en Yucatán, sólo tres se hallan en la mitad oriental del estado. La línea de ferrocarril que comunica a estas tres, se divide en Dzitás, siguiendo de ahí un ramal para Valladolid y otro para Espita y Tizimín. Dzitás está casi en la mitad del estado y un poco al sur de la latitud de Mérida. Sin embargo, en razón de la distribución desigual de la población en la península, la mayor parte de la población de Yucatán se encuentra al oeste de Dzitás, mientras que al este y al sur, y a no muchos kilómetros de distancia en estas direcciones, comienza ya el despoblado bosque de lluvia y la zona de la explotación chiclera.

Dzitás está lejos de ser uno de los poblados más grandes, puesto que hay en Yucatán unos cuarenta con mayor número de habitantes. En Dzitás mismo hay algo así como mil doscientas almas, y los pueblitos pequeños y las aldehuelas o rancherías que forman parte del municipio alcanzan en total una cifra semejante.¹⁸ Era la tercera población en cuanto a número de habitantes en el antiguo *partido* de Espita, cuando había estas divisiones administrativas.

Dzitás, a semejanza de otras poblaciones de esta parte de Yucatán, es centro de producción y lugar de embarque de maíz. En términos de valor, el noventa y cinco por ciento de su exportación corresponde al maíz. La producción ganadera, que en un tiempo llegó a tener cierta importancia, se encuentra en proceso de resurgimiento desde hace unos cuantos años y algunas haciendas han comenzado a criar ganado para su venta. A pesar de ello, apenas embarca unas cuantas pieles al mes. Se exportan algunas aves de corral y cerdos, y muy poca madera de construcción y

hoja de palma. Desde la Revolución no ha habido producción de azúcar para la exportación y tampoco ha habido henequén desde hace más tiempo aún.

El maíz se embarca durante todos los meses del año, pero especialmente desde septiembre hasta marzo. Los agricultores suelen retener durante el verano el maíz que les queda en exceso, hasta que tienen la seguridad de que la cosecha del siguiente año viene muy buena. Se exportan alrededor de ocho mil sacos de maíz al año. El milpero vende su maíz a cualquiera de los almacenistas o comerciantes y éstos lo envasan y lo venden a los compradores de las poblaciones del oeste. Como Mérida tiene la posibilidad de obtener maíz de las regiones más próximas a ella, las que están situadas al sur, al oeste, y con más proximidad aún, al este, Motul y Cansahcab, las dos poblaciones próximas mayores dentro de la zona henequenera, compran la mayor parte del maíz que exporta Dzitás.

Los ejidos que tiene Dzitás, esto es, las tierras que son propiedad de la población en conjunto, y que así reconoce el gobierno nacional, comprenden 8,132 hectáreas de tierra en las cercanías del pueblo. Sin embargo se produce más maíz en las tierras de algunos grandes propietarios, ninguno de los cuales vive en Dzitás, y esto ocurre porque la mayoría de los campesinos prefiere ir más allá de los terrenos ejidales, donde hay mejor tierra y donde el monte es alto. El milpero, en la mayoría de estos casos, paga al propietario un décimo de su cosecha por el alquiler de la tierra, y es frecuente que el labrador tenga un pequeña milpa dentro del ejido y otra porción más grande de tierra arrendada a más distancia del pueblo.

El ferrocarril es el medio de transporte más general entre Dzitás y otras comunidades. Hay un tren de pasajeros que hace el trayecto diariamente en ambas direcciones, y varios trenes de carga a la semana. Por la carretera que va a Chichén Itzá o por los malos caminos de carreta y los senderos que conducen a varias haciendas y pequeñas poblaciones, llegan o salen de Dzitás unas cuantas gentes y

algunos artículos. Hasta el año de 1934, los turistas que iban a ver las ruinas mayas de Chichén Itzá pasaban a través de Dzitás, pero en ese año se abrió una carretera entre Mérida y Chichén y en 1937 un camino de Piste a Valladolid. (Piste es un poblado cercano a Chichén.) Por ello —y ya desde la época en que se hicieron todas estas investigaciones—, la vida comercial de Dzitás se ha reducido, al desviarse los negocios hacia Piste o Valladolid.

Dzitás es la cabecera del municipio del mismo nombre, el asiento del gobierno municipal. Es también asiento del distrito judicial, con un juzgado de primera instancia para asuntos de carácter tanto civil como criminal. Hubo allí un centro administrativo dependiente del sistema escolar federal durante la primera parte del período en que se hicieron estos estudios; en la actualidad hay una escuela pública atendida por tres maestros. De acuerdo con los censos de 1939, un 41.8 por ciento de la población del municipio podía leer y escribir, mientras que los otros municipios rurales daban un promedio de 36 por ciento; el promedio para todo el Estado era de 49 por ciento. Los dos diarios que hay en Mérida tienen corresponsales locales en Dzitás, aunque con alguna irregularidad. Se distribuyen diariamente como veinte ejemplares de cada uno de dichos periódicos, que publican noticias de la población una o dos veces a la semana. La oficina de correos recibe y expide un total aproximado de dos mil cartas y paquetes al mes, incluyendo en dicha cifra las comunicaciones gubernamentales, y la oficina telegráfica transmite telegramas de las oficinas de gobierno principalmente.

Dzitás no es por completo agrícola, aunque sí predominantemente. Alrededor de dos terceras partes de los hombres de la población se ocupan en trabajar ellos mismos sus milpas, para su propio beneficio. En su mayoría no tienen ninguna otra ocupación que les permita otras ganancias, pero hay algunos que son también leñadores o carreteros, y otros, muy pocos, peones de vía, mecánicos y artesanos de otras clases. Hay además algo así como una veintena

de jefes de familia, gentes que por estar ocupadas en trabajos especializados no tienen tiempo para trabajar en los campos, o que cuentan con medios suficientes para evitarlo, que emplean a otros para trabajar sus milpas (y así lo hacen muchas viudas). Por último, alrededor de una cuarta parte del total de hombres no se ocupa en labores de agricultura ni directa ni indirectamente. Los funcionarios gubernamentales de las oficinas, enviados allí desde la ciudad, los maestros, los tenderos y los cantineros, los carniceros, los carpinteros y la mayoría de los otros artesanos expertos, así como los principales empleados del ferrocarril, se mantienen con el dinero que ganan prestando sus servicios especializados. Todos estos conocen el trabajo de la milpa, ya que les es tan familiar y cercano como a los demás, pero no participan en dicho trabajo sino muy poco o absolutamente nada. Si los milperos hacen una ceremonia para traer la lluvia allá en un núcleo de campos distantes, estos otros, que son gentes de ciudad de un modo más definido, saben de la ceremonia pero es casi seguro que no tomen parte en ella.

En orden un tanto descendente, en cuanto a la importancia social, debe mencionarse a los individuos que tienen ocupaciones especializadas y que no recurren para nada a la agricultura como trabajo suplementario. Cerca de la cúspide de la pirámide del *status* se encuentran el juez del distrito, el secretario del gobierno municipal y el director de la escuela. Cerca de la cúspide también están los dueños de las dos fondas, los tenderos principales, algunos de los cuales son también comerciantes en granos o propietarios de líneas de transporte en camiones; alguno de los cinco cantineros, el agente postal y el telegráfico y el agente de la estación. Junto con estos últimos debe mencionarse a los cinco carniceros y a los dos o tres individuos que viajan por la comarca dedicados a compra y venta de ganado. Los artesanos ocupan un *status* ligeramente más bajo; entre ellos se encuentran dos albañiles, siete carpinteros, un herrero, un zapatero, cuatro mecánicos (que atienden el mo-

lino movido a vapor, el motor y el generador de la planta eléctrica y los pocos automóviles que hay), cuatro guarda-frenos y un hojalatero. Algunos de estos que se mencionan al final de la lista son gentes de condición humilde, y entre ellos los hay que trabajan también en la milpa. Lo mismo puede decirse de los dos vendedores de aguas gaseosas y de los cuatro sastres que hay. Más abajo, y siempre en términos del *status*, la lista termina con tres o cuatro carreteros y cargadores, los peones de vía, numerosos leñadores y unos cuantos carboneros, muchos de los cuales, por lo demás, no se distinguen en nada de los otros milperos que, al igual que ellos, viven en las afueras de la población.

En la época en que se hicieron estas observaciones, no había en Dzitás doctor alguno, graduado en la ciudad, aunque sí lo hubo antes y después de esa época. Ocasionalmente se llega a la población y en visita breve un médico de Mérida o uno de Espita, igual que suele ir un curandero que trata con yerbas y con magia, hombre éste de gran renombre en todo Yucatán. Dzitás también tiene sus propios curanderos nativos. Hay una curandera, mujer que trata a los enfermos con yerbas y ensalmos y que conjura el mal alojado en los cuerpos contaminados.¹⁹ Hay también dos o tres parteras, continuadoras de prácticas de carácter tradicional, que aprendieron su arte de parteras como ellas; y hay otra mujer (*x-kax-baac*) que cura torceduras y dislocaciones. Todas éstas viven en las calles laterales, un tanto alejadas de la plaza pública, y pertenecen a familias humildes de agricultores cuyas casas se funden con las milpas en las afueras de la población, y son gentes que tienen la raíz y el origen de sus usos en los poblados aislados del bosque.

Más de las dos terceras partes de los comerciantes y profesionales de Dzitás son foráneos. La mayoría de ellos procede de lugares más grandes, con mayor desarrollo económico, que han llegado a Dzitás a ganarse la vida porque sus actividades encuentran menos competencia. Los más proceden de Espita, de Valladolid y de Mérida, pero hay

algunos comerciantes de Cenotillo, Heselchakán y Campeche. De los principales comerciantes no hay uno solo llegado de pueblos chicos, pero varios de los pequeños artesanos, tales como los peluqueros, los panaderos y los carpinteros, así como un maestro y un dirigente político, se criaron en poblaciones pequeñas. Las familias de los comerciantes inmigrantes se han mezclado, a través de casamientos, con familias nativas de Dzitás, de las de *status* económico y social más alto: esto es, con otros comerciantes y tenderos muy de su estilo. Dos de los tenderos son sirios y también un cantinero. Uno de éstos se casó con una mujer de Dzitás, logró acumular grandes propiedades en tierras, casas y mercancías, y llegó a ser un prominente dirigente social en Dzitás antes de que fuera a residir a Mérida, hace poco tiempo, en busca de nuevas oportunidades comerciales. El único hojalatero que hay es coreano, y hay cosa de media docena de gentes llegadas al pueblo de otras partes de México fuera de la península.

Como suele ocurrir en las poblaciones latinoamericanas, la distribución de los edificios, de las casas habitadas, y de los tipos y las actividades de la gente, se caracteriza por el predominio de la plaza central, pero este patrón familiar se halla modificado por la estación del ferrocarril, establecida en el límite septentrional de la comunidad.²⁰ Tanto la estación como sus cobertizos, desviaderos, tanque de agua y hacinas de leña (que se usa como combustible), forman un grupo de construcciones heterogéneas que resaltan notablemente entre las cabañas y los maizales, tan característicos en esta región. El ferrocarril es centro de actividades muy distintas a las de la milpa. Es lo más industrial que hay en Dzitás, y lo único de esta especie en la población. En la estación trabajan los oficinistas y guardas, algunos guardafrenos, un mecánico encargado de la bomba de vapor que se usa para llenar el depósito de agua, una cuadrilla de peones de vía y una cuadrilla más grande de leñadores que todas las semanas se ausentan de Dzitás durante algunos días para cortar leña y cargar con ella los

carros que esperan en los desviaderos. Muchas de las personas que viven en las casitas cercanas a la estación realizan uno u otro de estos trabajos; la gente les dice "los rieleros cerca de la vía".

La plaza pública está a unos diez minutos del camino desde la estación del ferrocarril. Se encuentra allí el parquecito acostumbrado, con su quiosco para la música y sus bancas; la iglesia de rigor y los edificios públicos ocupan tres lados de la plaza. No hay mercado, aunque de vez en cuando llega algún vendedor ambulante que arma un puesto en la plaza y está algunos días vendiendo sombreros, sandalias o hamacas. Casi todas las operaciones de compra y venta se hacen en las tiendas. Hay siete misceláneas, una carnicería, tres panaderías y cinco cantinas; estos establecimientos son los que forman el centro mercantil del pueblo. Todas las tiendas tienen en venta el mismo surtido general de artículos que los tenderos locales importan de Mérida, de México o del exterior. Todos ellos negocian no sólo con las gentes de Dzitás, sino también con gentes de los pueblos y los conglomerados rurales de la región, que vienen especialmente los domingos. Dzitás es el centro comercial para una población que tiene algo así como el doble del número de sus habitantes.

Dos de las cantinas tienen billares anexos. Así como estos billares son centro de reunión vespertina de los hombres, el molino de vapor, situado también en la plaza, reúne a las mujeres durante el día, cuando se llegan a que les muelan el maíz y a charlar mientras esperan su turno, con las otras clientas. El cine se encuentra cerca del molino; hay una o dos funciones a la semana, durante los períodos en que el empresario cuenta con capital suficiente para sostener el negocio. En el edificio en que está el molino se hallan también la máquina de vapor y el generador que proporciona luz eléctrica a las calles principales de Dzitás y a unas cuantas casas, siendo éste un negocio particular.

En la plaza se concentra toda la vida pública y casi toda la actividad comercial de la comunidad: las vistas de causas

ante el juez y las discusiones de asuntos propios de la administración municipal en el ayuntamiento; la cárcel que está anexa a dicho edificio; los movimientos de la guarnición militar; las clases de la escuela primaria, que tiene tres salones; la llegada y salida de un automóvil o un camión de carga una o dos veces al día; las funciones en la barraca que hace de cine, y las representaciones de aficionados, menos frecuentes, en el teatrillo un poco más pretencioso que se halla atrás de la escuela; la asistencia excepcional a la iglesia, a la que se va apenas en algunas festividades, así como el diario ir y venir del molinero, del artesano, del tendero y de sus clientes. Todo esto irradia de la plaza o converge a ella.

Saliendo de la plaza hacia las afueras de la población se pasa del mundo del comerciante casi ciudadano al mundo del campesino de pueblo. Casi todas las casas que se encuentran alrededor de la plaza, muchas de las cuales también son tiendas, son obra de albañilería de estilo español, la mayoría con ventanas, algunas de las cuales tienen rejas de hierro; todas ellas están situadas en los lugares a los que llegan las gentes de la ciudad y los visitantes de Dzitás. Los focos que se encuentran en las esquinas de estas calles y en algunas casas y tiendas de la plaza consumen la mayor parte de la corriente eléctrica de la villa. En estas casas hay fogones adosados a las paredes, en los que se quema carbón vegetal; hay mesas, y sillas, y algunas tienen baños de regadera, pero las casas que se encuentran yendo hacia los alrededores son de techo de palma con paredes revocadas o de troncos entrelazados, y su mobiliario no comprende más que unas hamacas, unas esteras, y utensilios de cocina elementales. Las diferencias en manera de vestir y en idioma son paralelas a las diferencias en tipo de casa y condición económica. Las gentes que viven cerca de la plaza tienden a usar ropa de ciudad: pantalones oscuros, camisa y zapatos, los hombres; vestido y zapatillas, las mujeres. Estas prendas se ven raramente en las afueras, donde los hombres calzan sandalias y se tocan con el sombrero de palma del "po-

blano" rústico, y las mujeres usan huipil y van descalzas o con chancletas suaves y sin tacón. En la mayoría de los hogares que se encuentran alrededor de la plaza se habla español, pero en casi todos los jacalitos de las afueras del poblado se habla maya, idioma que casi todos tienen que hablar en ocasiones, siendo el único que conocen muchas gentes. Nuestra investigación revela que el español suele hablarse en un 29 por ciento de los hogares de Dzitás, y el maya en el resto. Pero aun en las casas donde se habla ordinariamente español, se emplea el maya no sólo cuando hay visitantes que hablan este idioma, sino también en la conversación entre los miembros de la familia. Los habitantes de los pequeños jacales de las afueras son gentes que hablan maya casi exclusivamente. Se sustentan de su trabajo agrícola, tan primitivo como el de los pueblos más remotos, y este trabajo es el que produce el maíz que se come en Dzitás y contribuye a sostener las regiones henequeneras del oeste.

Los orígenes de Dzitás se remontan a tiempos anteriores a la Conquista; era ya un pueblo indio dentro del territorio gobernado por la familia Cupul²¹ cuando llegaron los españoles, que probablemente se asentaron allí en épocas muy tempranas. El autor no tiene referencia alguna sobre la historia de la comunidad en los tiempos coloniales. La población de Dzitás quizá no tenía más de 700 almas allá por 1875. De acuerdo con el censo federal, en 1895 tenía 737 habitantes. Ha habido escuelas en la población por lo menos desde hace cincuenta años, época en que el maya era más corriente que hoy y se hablaba en la mayoría de las casas. En maya se impartía casi toda la instrucción escolar y se decían muchos sermones. Después de 1902, fecha en que llegó a Dzitás el ferrocarril, se aceleraron tanto el crecimiento del poblado como el movimiento comercial, y después de 1910, como consecuencia de la Revolución, se intensificó el aceleramiento en esos dos sentidos. Muchos peones de las haciendas y otras gentes de los pequeños poblados se fueron a los poblados mayores, a Dzitás entre

ellos, por efecto de la abolición del peonaje y de la gran movilidad a que dieron lugar la lucha armada y los cambios sociales. En 1880 no había más que una tienda en Dzitás y en 1934 ya había siete. Los primeros molinos de mano aparecieron en 1905, y fué entonces cuando las gentes comenzaron a dejar de moler su maíz en el metate. Alrededor de 1908 se instaló el primer molino con maquinaria. La primera película se exhibió alrededor de 1924. El camino a Chichén, que trajo a numerosos turistas, fué abierto en 1926.

Dzitás viene a ser una villa típica de Yucatán por el hecho de ser más grande que la mayoría de los pueblos, porque es un centro comercial y un eje de líneas importantes de comunicación, porque ahí se tienen oficinas de los gobiernos federal y estatal y, finalmente, porque su población incluye a gentes con todos los grados de mezcla racial india y española.²² Es además típica entre las villas por el hecho de encontrarse en el límite de las formas de vida urbanas y rurales. De todo lo dicho se desprenderá que en Dzitás se encuentran y se mezclan dos mundos en tal forma que no hay linde entre ellos sino más bien una transición y una mezcla gradual: el mundo de los pueblecitos y de las comunidades más pequeñas que están afuera de las haciendas o monte adentro, mundo representado en Dzitás por los milperos, que sólo son milperos y que viven principalmente en los pequeños jacales en la periferia de la población; y el mundo de Mérida, mantenido en cierto grado por las familias más móviles y educadas, aventajadas económicamente, que viven principalmente en el centro de la población y mantienen relaciones con las otras villas y con la ciudad.

III. CHAN KOM

El pueblo de Chan Kom está ubicado a una distancia como de treinta kilómetros al sur de Dzitás. Se halla situado en la misma zona maicera de Dzitás, pero a un día de camino del ferrocarril y ya dentro del bosque. Esta área

había quedado poco menos que despoblada a mediados del siglo XIX, como consecuencia de la Guerra de Castas; la región situada a un día de camino y al sureste de Chan Kom se halla despoblada aún por la misma causa. Hace unos sesenta años la gente comenzó a regresar al área de Chan Kom para colonizar nuevamente los antiguos lugares. A semejanza de lo que ocurre en muchas otras poblaciones de la región inmediata, los hombres y mujeres jóvenes de Chan Kom constituyen la primera generación nacida allí en los tiempos modernos; sus padres vinieron de las comunidades establecidas al norte y el oeste de Chan Kom y no muy lejos de este punto. Esas comunidades eran pueblos muy parecidos a Chan Kom, y éste es un pueblo establecido por campesinos de los pueblos cercanos. Tiene 250 habitantes, cifra que anda cerca del promedio que dan las poblaciones de la zona maicera sin henequén.²³

Los hombres de Chan Kom, sin una sola excepción, cultivan el maíz con sus propias manos y para su propio beneficio. Algunos de sus más viejos habitantes trabajaron antes de la Revolución como peones en las haciendas ganaderas, pero ello no es ya sino un recuerdo lejano. Chan Kom es un pueblo de agricultores independientes, y lo ha sido siempre desde que se formó. La cantidad de maíz que puede producir un hombre depende de sus ambiciones y de su capacidad de trabajo. Sin embargo, el individuo debe producir durante muchos años el doble de lo que exija su consumo familiar, porque aun cuando le sea posible acumular maíz en cantidad tal que le permita pasar un año sin plantar la milpa, o pueda sembrar en un año sólo la cantidad de maíz necesaria para su consumo doméstico, necesita tener un exceso de grano para convertirlo en telas, jabón, pólvora, azúcar, sal y otros productos. No tiene, prácticamente, otra fuente de subsistencia. El maíz se vende a los comerciantes viajeros o se lleva a las villas —Valladolid en la mayor parte de los casos—, y allí se vende. Se crían algunos cerdos, pocas cabezas de ganado y algunas aves de corral para sacar también algunas ganancias. Ni la adqui-

sición ni la venta de estos productos se hacen organizadamente, y así el individuo los lleva a la ciudad cuando se le ofrece la ocasión de ir o los vende cuando pasa por la población alguno de los comerciantes que recorren la comarca. El chile, los frijoles, las frutas y un poco de tabaco y de azúcar, que constituyen los productos menores, son de consumo local, con pequeñas excepciones.²⁴

Los ejidos del pueblo, con un total de 2,400 hectáreas de tierra, no son lo bastante extensos para proporcionar a los habitantes tierra buena en cantidad suficiente. Por lo tanto la mayor parte de las milpas se siembran en tierras de propiedad federal que cualquiera puede obtener, con algunas pequeñas restricciones. Las gentes tienen que hacer largos viajes para llegar a las milpas, toda vez que la distancia media entre éstas y el pueblo es de nueve kilómetros. Debido a que sólo hay unos cuantos pedazos de tierra de propiedad individual y a que no es necesario hacer contrato con un propietario de tierra para cultivar una parcela en los terrenos federales, y como el bosque circundante es alto y no se puede clarear sino muy poco cada vez, no hay nada que se interponga entre los bosques y el milpero. Se las entiende directamente con la naturaleza, por decirlo así.²⁵

Todas las comunicaciones y transportes a cualquier lugar se hacen a pie o usando caballos o mulas. Durante la última etapa del período en que se hizo este estudio, los habitantes abrieron un camino lo bastante amplio para que pasara un coche, pero no fué aplanado y sigue siendo un sendero para caminar a pie. Uno de los principales senderos va hacia el noroeste, a Valladolid; otro va hacia el norte hasta Chichén, donde se une a la carretera que va a Mérida y al camino para Dzitás. Estos son los dos caminos que comunican a Chan Kom con el mundo de fuera y por ellos recibe las influencias del exterior. Los caminos por los cuales se extiende la influencia desde Chan Kom hacia comunidades más retrasadas son senderos de menor importancia que conducen a una docena de aldehuélas su-

bordinadas a Chan Kom en lo político, y a lugares que están más adelante de las poblaciones principales, sobre todo hacia el sur. Unas cuantas gentes pasan por Chan Kom semanalmente, tratándose en su mayoría de gentes de otros lugares, comerciantes viajeros de las ciudades y las grandes poblaciones, algunos maestros de escuela, empleados del gobierno, o, más raramente, algún norteamericano visitante de Chichén Itzá o algún misionero protestante.²⁶

Chan Kom había recibido sus ejidos en 1926, y en el tiempo de este estudio la población, basándose en lo que había aumentado el número de sus habitantes, pidió que no se la siguiera considerando como una ranchería, sino que se le reconociera como pueblo, que es la siguiente categoría en orden ascendente en la jerarquía de la organización municipal. Por entonces estaba supeditado a Cuncunul, asiento del gobierno municipal al que pertenecía Chan Kom. (Después del período de estudio, Chan Kom llegó a ser la cabecera o asiento del gobierno municipal de su propio municipio). El comisario, elegido por la localidad, y sus funcionarios asistentes, se conectan con los gobiernos estatal y federal a través de la Liga local, unidad del partido político nacional que controla al gobierno mexicano, y a través del comité agrario, organizado también por representantes del gobierno nacional. En las elecciones estatales y nacionales, el pueblo de Chan Kom deposita sus votos dentro de los límites impuestos por los procedimientos del partido dirigente, pero las gentes del lugar consideran este acto como algo meramente formal y sin importancia. Dicho en pocas palabras, las únicas oficinas gubernamentales de Chan Kom son mantenidas por los nativos para servir a los intereses locales rigurosamente.²⁷ No hay foráneos en Chan Kom, con excepción del maestro de la escuela.

En Chan Kom ha habido escuela desde 1910. La mayor parte de los hombres y mujeres de la vieja generación recibieron alguna instrucción escolar en las poblaciones de donde emigraron. En la escuela de Chan Kom se da la instruc-

ción en maya, en gran parte. Este es el idioma del pueblo con la sola excepción de un hogar en el que los padres han hecho un esfuerzo porque sus hijos aprendieran el español en la propia casa. El maya se usa prácticamente en todas las conversaciones que sostienen los habitantes. No obstante, pueden hablar español un hombre de cada cinco y algo así como una mujer de cada doce. Una de las mujeres nació en Mérida y su marido vivió allí durante algunos años; tanto estas gentes como unas doce más hablan español con fluidez. Según los censos, una cuarta parte de la población mayor de 18 años sabe leer y escribir. Es dudoso que haya cinco personas que puedan leer un periódico escrito en español entendiéndolo que dice. Alguna que otra vez llegan periódicos a Chan Kom, principalmente a través de los maestros, y en tales ocasiones, alguno de los más letrados del pueblo puede leer algo de lo que traen. En la mayoría de las casas se encuentran libros de lectura; en algunas hay almanaques y en unas pocas biblias; abundan más las copias impresas de plegarias católicas. La mayor parte de los hombres del pueblo ha ido a Mérida, y casi todos han hecho viajes a Valladolid. Muy pocos son los que han asistido a una función cinematográfica, y ninguno del pueblo ha salido fuera de la península de Yucatán. Durante el período de la investigación, llegaba correo de Chichén Itzá con alguna regularidad, y consistía casi por entero en comunicaciones oficiales dirigidas al comisario o a los funcionarios de la Liga.²⁹

Todos los habitantes son agricultores y los trabajos especializados se llevan a cabo sin pago monetario o por una ganancia consecuente con el rendimiento de la milpa. Hay una o dos gentes con tiendecitas, un individuo que tiene un horno y hace pan ocasionalmente, y otro que aprendió albañilería en Mérida; algunos otros hacen un poco el oficio de carpinteros y de barberos, pero todos estos trabajos son sólo incidentales dentro de su vida de labradores. Lo mismo puede decirse de aquellos especialistas cuyas artes son más tradicionales, más esotéricas, y más llenas de pres-

tigio: los sacerdotes-chamanes (*h-men*), que se encargan de las ceremonias agrícolas, la adivinación y la curación de los enfermos; los recitadores de plegarias católicas, o *maestros cantores*; el intermediario en los casamientos, o *casamente-ro*; la partera y el componedor de huesos. El cultivo del maíz es la tarea principal y la preocupación de todos; estas otras ocupaciones son secundarias.³⁰

Todas las gentes tienen la misma pureza relativa evidente de sangre india. La mezcla de blanco se ve bien en algunos individuos. Con escasas excepciones, todos proceden de conglomerados rurales y agricultores de habla maya de la región de Valladolid. Sin embargo, algunos han asimilado mejor que otros los nuevos modos de la ciudad: hay quienes hablan español y lo puedan leer, y quienes saben cómo presentarse ante las autoridades de las grandes poblaciones y de la ciudad, y cómo arreglar sus asuntos con estos funcionarios. Chan Kom se ha puesto en marcha hacia el progreso; sus dirigentes han escuchado las voces de la Revolución. En consecuencia, los que tienen esas posibilidades gozan de prestigio y han llegado a constituir el grupo dirigente de la comunidad. Pero también gozan del reconocimiento público los viejos dirigentes que transmiten las tradiciones sagradas y les dan cuerpo en su propia conducta: éstos son los hombres que conocen las oraciones católicas y pueden impartir instrucción moral a los jóvenes; y son también los *h-men*, los exponentes de un *lore* paralelo y no menos sagrado, que gira alrededor de la milpa, la lluvia y las abejas. En la época en que se comenzó este estudio estaba bien equilibrada la autoridad que tenía cada uno de estos dos grupos dirigentes, el viejo y el nuevo, y cada grupo gozaba de la confianza del otro, pero durante los últimos años ha ganado mayor ascendencia el grupo moderno. Los viejos modos se han desvanecido y con ellos se ha ido la influencia de los hombres que mejor los conservan. Pero los hombres de ambos grupos son esencialmente campesinos indígenas y representan el mismo cuerpo de modos *folk*;

todos, dirigentes y dirigidos, han surgido de la misma población local homogénea del pueblo.³¹

Las casas de la ranchería estaban esparcidas alrededor del cenote, sin orden ni plan, en los tiempos anteriores a la Revolución. La determinación tomada por sus habitantes de convertir su ranchería en un pueblo formal, los condujo a delimitar una plaza pública; a trazar calles y a cambiar sus casas a estas calles orientándolas en ángulos rectos hacia ellas. El pueblo comienza a tener hoy algunos de los contornos físicos de una ciudad. La mayor parte de las casas cercanas a la plaza están hechas de cal y canto y las ocupan los dirigentes, la "gente principal". En el tiempo en que se hizo este estudio o poco después se construyeron en un lado de la plaza una escuela, un edificio para el municipio, y un teatrillo al aire libre, adjunto a la escuela. Se ha propuesto más de una vez la construcción de una nueva iglesia, pero todavía se tiene una casa construida con troncos, recubiertos con un aplanado de lodo, de techo de palma, en el que se aloja al santo del pueblo; casi todas las casas situadas más allá de la plaza fueron construidas de la misma manera primitiva, característica de las pequeñas colonias dentro del bosque. En toda la población se usa el mismo equipo elemental de cocina y el mismo tipo sencillo de muebles; todas las mujeres encienden el fuego sobre el suelo y colocan los *comales* de barro sobre tres piedras; todas las gentes duermen en hamacas y se sientan, principalmente, en banquitos de madera. Todo el mundo vestía la indumentaria tradicional en la época en que se hizo el estudio de la población, pero en este respecto ha habido algunos cambios en los últimos años.³²

El edificio municipal sirve para las reuniones formales. Las mujeres encuentran en el cenote, que está a un lado de la plaza, un lugar para reunirse y chismorrear. Los hombres se reúnen más al acaso en la tiendecita, o más a menudo se sientan o acucillan ante las casas de la plaza, formando pequeños grupos. No se cuenta con más iluminación que la que proporcionan dos lámparas de gasolina, pero se

tienen también velas y pequeños candiles de petróleo. La plaza se queda a oscuras al anochecer, y cuando no hay luna ni fiesta las gentes se recogen muy temprano. Los ruidos más perceptibles que se oyen son el canto de los gallos, el llanto ocasional de los niños o el rumor del ganado que se llega al abrevadero del pueblo.

Los primeros colonizadores en la época moderna construyeron sus casas alrededor del cenote allá por los años de 1880-90. La primera escuela se abrió en 1910. En 1920 se construyeron unas cuantas casas de cal y canto. En 1929 las gentes del pueblo trabaron relaciones amistosas con los americanos que estaban en Chichén Itzá, gracias a Alfonso Villa. En 1930 una joven y un muchacho fueron a la ciudad en busca de trabajo. En 1932 el pueblo trazó un camino para comunicarse más directamente con Chichén Itzá y el ferrocarril. En 1933 llegaron los primeros misioneros protestantes. Al siguiente año, después del período que abarca este estudio, algunos hombres comenzaron a comprar y usar relojes de bolsillo y se jugó el primer partido de béisbol. En 1935, el pueblo de Chan Kom llegó a ser la cabecera del municipio y se inauguraron una oficina de correos y otra del registro civil.³³

Chan Kom es uno de los pueblos típicos de la zona maicera y se diferencia de la mayoría de las villas, tales como Dzitás, en que su población se compone de gentes mayas, nacidas en el pueblo mismo o en pueblos similares; en que es predominantemente agrícola; en que su comercio es pequeño, considerado cuantitativamente, y local, en cuanto a su importancia; en que el pueblo no se encuentra sobre la vía del ferrocarril ni junto a ningún camino principal, y, finalmente, en que no es asiento de institución gubernamental alguna, fuera de aquellas de alcance puramente local. Además, es típico no sólo entre las poblaciones de esta zona, sino también entre los pueblos campesinos de muchas regiones —y en estos aspectos es diferente de la comunidad que se describirá en la siguiente sección— por el hecho

de que sus pobladores dependen de las tiendas y de los comerciantes ambulantes de la ciudad; porque el maíz constituye el producto importante con que se obtiene dinero; porque el comercio dentro de la comunidad es importante y, especialmente, porque los pobladores, aunque están más interesados en sus propios asuntos locales, aceptan una parte en el gobierno del estado moderno y están dispuestos a seguir las indicaciones y la dirección emanadas de las villas y de la capital, y a cambiar sus costumbres para conformarlas hasta donde es posible con lo que se hace en aquéllas.

Por otra parte, Chan Kom, al igual que muchos otros poblados establecidos en esta frontera de re-colonización, se diferencia de la mayoría de los pueblos de la región de Valladolid por ser una comunidad formada en tiempos relativamente recientes. En razón de que sus habitantes tienen este carácter de colonizadores, el término medio de vida es inusitadamente bajo. Es excepcional además por el gran entusiasmo que muestran sus gentes hacia el progreso, y por la rapidez de los cambios sociales efectuados en los últimos años, distinguiéndose en estos dos conceptos aun de las poblaciones vecinas. Hasta donde puede determinarse no hay otro pueblo en la parte oriental del estado que haya modificado sus formas de vida con tanta rapidez y de manera tan congruente desde la Revolución. Es ya famosa en Yucatán por su laboriosidad, su determinación y sus aspiraciones. De una ranchería desconocida y oscura que era hace quince años, metida en el bosque, ha llegado a ser (después de que se terminó este estudio) cabeza de un municipio. La rapidez de esos cambios hacen que resulte sumamente difícil informar de los modos de vida de Chan Kom como si éstos hubieran sido estáticos durante el tiempo que duraron las observaciones. Además, el hecho de que el pueblo sea casi único en este respecto acentúa el contraste que se desea hacer entre el pueblo campesino de Chan Kom y la aldea tribal de Tusik.

IV. TUSIK

Las poblaciones de los mayas del centro de Quintana Roo se encuentran a tres jornadas de caballo de Chan Kom, atravesando la cuarta zona despoblada del sureste. Los nativos de esta área se dividen en tres grupos que con razón podemos llamar subtribus (*cacicazgos*). Todos participan de la misma cultura y se consideran como un solo pueblo, pero cada grupo tiene su organización política propia. Esta organización es militar así como teocrática: un jefe militar nativo y un supremo sacerdote, también nativo, comparten la autoridad máxima. La autoridad se distribuye a través de una jerarquía de jefes subordinados, pero en el caso de cada subtribu se ejerce centralmente en un poblado del grupo, en el que se halla una capilla que alberga una cruz muy venerada. Este poblado es la capital de la subtribu, y allí se efectúan los concejos subtribales y las ceremonias religiosas de importancia mayor, en particular aquellas que afectan a toda la subtribu.

Una subtribu tiene por capital el poblado de Chunpom, al suroeste de Tuluum; otra la tiene en Chancah, al sureste de Santa Cruz de Bravo; y la tercera, que es el grupo intermedio u occidental y al que se refiere este estudio particularmente, reconoce a X-Cacal como su pueblo-santuario. X-Cacal se halla situada aproximadamente a los 19° 85" de latitud, y 88° 30" de longitud, a cosa de ochenta y cinco kilómetros al sur de Valladolid, hacia el oeste. Componen la subtribu X-Cacal nueve poblados, de los cuales el más septentrional y adyacente a X-Cacal es el de Tusik. Entre todos los nativos de Quintana Roo, los que componen la tribu X-Cacal son los más retraídos y los que más se resisten a aceptar los modos modernizadores. Tusik es una de las aldeas de este grupo. Tiene 106 habitantes y es la tercera población entre las nueve de la subtribu, que tiene un total de 723 habitantes. Esta región estaba despoblada hace cuarenta años; comenzaron a formarse las colonias cuando las tropas mexicanas entraron a la región de Chan Santa

Cruz en el año de 1901. Este hecho hizo que se abandonaran los poblados que existían sobre el camino por el que entraron los soldados, y los pobladores fundaron nuevos hogares en el oeste.³⁵

Las gentes de Tusik y de los poblados del contorno se asemejan a las de Chan Kom en que son cultivadores de maíz, independientes; pero, a diferencia de los últimos, los habitantes de los poblados de Quintana Roo no cultivan maíz para su venta. El chicle es aquí el producto comercial.³⁶ Se vende estacionalmente y, por lo tanto, se comercia más con los mercaderes ambulantes en una época del año que en otra. Además, el precio del chicle fluctúa considerablemente de un año para otro, y algunos años no hay demanda. El nativo de Tusik sale de su territorio muy raras veces para ir a las villas, y por lo tanto el comerciante viajero es el único medio para sacar el chicle y la única fuente de adquisición de artículos manufacturados. A estos mismos comerciantes les venden cerdos y gallinas, como acaece en Chan Kom, pero las gentes de Quintana Roo casi no tienen ganado vacuno ni caballos.³⁷

Como los indígenas no han aceptado al gobierno mexicano y no tienen ejidos —o por lo menos no los tenían durante el tiempo en que se hizo este estudio—, el nativo se limita a elegir y tomar una porción de terreno para su milpa siguiendo ciertas leyes consuetudinarias. Todas las milpas que cultivan los miembros del grupo se encuentran dentro de la zona que la gente de la subtribu considera como su propio territorio, siendo éste un vasto cuadrado de unos cuarenta kilómetros de lado; la gente no ve nada bien que otros indígenas siembren en sus terrenos. El nativo siembra su milpa, dentro de esta área, donde le viene en gana. A semejanza de lo que ocurre en cualquier otra parte de la península, las milpas tienden a concentrarse en las porciones pequeñas de tierra relativamente rica, formándose así los núcleos llamados milperíos. Cada poblado mantiene una esfera de influencia bastante vaga sobre el territorio que le queda más inmediato y de este modo ocurre

que las gentes de un poblado explotan casi exclusivamente un milperío que se encuentra muy cerca de él, mientras que cuando hay uno distante y aproximadamente a medio camino entre dos pueblos, los dos comparten el milperío. Estos casos dan lugar a que surjan comúnmente dentro de la subtribu disputas sobre la propiedad de la tierra.

Circunstancias tales como la relativa escasez de la población, la gran altura de los árboles del bosque, y la ausencia total de reglamentaciones del gobierno exterior para utilizar la tierra y hacer transacciones económicas con ella, tienden a acentuar en el nativo la propincuidad e importancia del monte y a favorecer el desarrollo de una actitud mística hacia él.

La política de los nativos con respecto a las comunicaciones hacia el mundo de fuera y sus poblaciones es la opuesta de la que prevalece en Chan Kom. Chan Kom procuró construir un camino a Chichén; la gente dijo: "debemos abrir un camino hacia la luz". Tusik, en cambio, se esconde en el bosque: ni uno solo de los nueve poblados se construyó sobre los caminos que conectan Santa Cruz de Bravo con Valladolid y con Peto, y se ocultan con toda deliberación los senderos que conducen a Tusik. La llegada de un visitante es motivo de alarma y cuando se tiene noticia de la aparición de un foráneo dentro del territorio que el grupo considera como suyo se envía gente para reconocer al que viene. La población santuario de X-Cacal, especialmente, se encuentra encerrada en el bosque. Se llega a Tusik desde el norte siguiendo dos estrechos senderos; por uno de ellos arriban los comerciantes de Peto y por el otro bajan los de Valladolid. Unos senderos similares que van hacia el sur conducen a las poblaciones vecinas de Señor y de X-Cacal. A los comerciantes conocidos de tiempo atrás como gentes de confianza se les permite estar por breve tiempo dentro de la población para que lleven a cabo sus negocios; raros son los otros extranjeros que pueden permanecer allí, y se procura que no entren al poblado. Los comerciantes son los únicos portadores de noticias, ya que

no se reciben periódicos, no se tienen escuelas, ni hay tampoco órgano alguno del gobierno de México o de Yucatán.

Los nativos consideran el territorio de Quintana Roo como suyo propio y algunas veces le llaman "la tierra de los indios" (*u luum mazelualob*). La región central en que se encuentran las tres subtribus de que hemos hablado, es la zona con la cual se hallan más familiarizados los nativos; se reconocen como lugares de importancia las otras dos poblaciones con santuario de las otras dos subtribus. Las peregrinaciones religiosas hacen que los nativos vayan hasta Tuluum, a unas treinta y seis leguas hacia el noreste. Las visitas a Valladolid y a Peto son raras a causa de la hostilidad que sienten por los mexicanos y por las gentes de la ciudad. Por otra parte, han tenido relaciones amistosas con los ingleses, y las visitas a Corozal, en las Honduras Británicas, eran bastante comunes. El interés que tenían por los ingleses lo han pasado hoy por afinidad a los americanos, a quienes conocieron por primera vez en Chichén Itzá.

La organización política³⁸ es completamente distinta de la de Chan Kom. En esta última comunidad, y de acuerdo con lo prescrito por la ley estatal, las autoridades municipales son elegidas cada año y el gobierno local se articula con el del estado y el de la nación a través de ellas. La subtribu de Quintana Roo a la que pertenece Tusik se gobierna por un grupo de jefes que lo son de por vida. El gobierno tribal existe no sólo para los propósitos del control interno sino también para mantener el grupo en perpetua defensa armada contra una temida agresión por parte de los mexicanos. La subtribu se divide en cinco compañías y, con una sola excepción, cada una de ellas está bajo el mando de tres jefes, los cuales forman una jerarquía de rango descendente. Se reconoce como jefe supremo de la subtribu al caudillo de una de las compañías, pero comparte su autoridad con un funcionario religioso, el *Nohoch Tata*. En cada poblado predominan los miembros de una compañía, pero hay también miembros de otras compañías. La calidad de miembro de una compañía se transmite de

padre a hijos, y cuando una mujer se casa, se une a la compañía de su marido. En las reuniones subtribales, que por lo general se efectúan en X-Cacal, todos los miembros de una misma compañía se alojan juntos.³⁹

La pequeña población de Chan-chen, que es una de las nueve y la que se encuentra más expuesta a las influencias exteriores, permitió dentro de ella y por cortos períodos la presencia de un maestro enviado por el gobierno y de una escuela. Con esta sola excepción, las demás poblaciones estuvieron y siguen estando sin escuela. Las únicas personas alfabetas en la subtribu son dos funcionarios especiales llamados "secretarios"; éstos leen los nombres y las fechas que hay en los almanaques escritos en español, o los textos mayas de ciertas escrituras religiosas y ocasionalmente algunos mensajes escritos también en maya. La lectura y la escritura están muy identificadas con los asuntos esotéricos y religiosos y los pocos practicantes de estas artes tienen un papel casi sacerdotal. Excepción hecha de un hombre que habla un español chapurrado, no hay nadie en la subtribu que tenga dominio alguno de este idioma. El español es el idioma del enemigo y opresor, y por ello se le desprecia. Por otra parte, aunque los nativos no hablan el inglés, lo aprecian por ser el idioma de los amistosos vecinos de Honduras Británicas y de los americanos.

La población, racialmente, es casi tan homogénea como la de Chan Kom. Hay un gran predominio de sangre maya, pero no son pocos los individuos que muestran mezcla de blanco. Entre los apellidos encontrados en toda la subtribu hay un 8 por ciento de españoles, pero en Tusik mismo sólo hay uno de estos nombres. La situación es similar en Chan Kom. En Tusik hay unos cuantos individuos a quienes puede reconocerse como descendientes de los chinos que llegaron de las Honduras Británicas en la década de los ochentas del siglo pasado y se quedaron entre los mayas. Lo mismo que las gentes de Chan Kom proceden de poblaciones de la región, así también las de Tusik proceden de poblados parecidos a Tusik mismo y situados al este. Pero

si bien unas cuantas gentes de Chan Kom llegaron de lugares más lejanos y uno de sus habitantes nació en la misma Mérida, los antecedentes culturales de los habitantes de Tusik son mucho más completamente homogéneos.

El único hombre de la comunidad que no se dedica a la agricultura es el jefe religioso, Nohoch Tata; el pueblo le sostiene, de acuerdo con su augusto oficio. No se encuentran aquí individuos semiespecializados en el comercio o los oficios, como los hay en Chan Kom: no hay tenderos, albañiles ni carpinteros. El único habitante de Tusik que constituye excepción es un individuo que compone armas de fuego y máquinas de coser. En otro poblado hay una familia que hace cestas para la venta.⁴⁰

Los jefes militares y religiosos son los únicos a quienes se otorga prestigio. Ningún otro miembro de la comunidad goza de tanto como el Nohoch Tata. Le siguen en categoría los jefes principales, luego los jefes menores y secretarios (funcionarios que guardan ciertos libros sagrados); después de éstos vienen los maestros cantores, que ayudan al Nohoch Tata en los ejercicios religiosos, y por último los h-men. Los h-men tienen funciones similares a las que cumplen en Chan Kom, pero su prestigio en relación con el de las otras personas importantes es mucho menor que en aquel pueblo. Al resumir los hechos que están en relación con el *status* en Tusik, debe hacerse hincapié en que, como la comunidad se enfrenta con un mundo hostil exterior, no reporta ningún prestigio ni el hablar español ni el tener trato con las gentes de las ciudades, y menos aún la práctica de los modos de vida de las gentes de las ciudades. En Tusik y en las poblaciones vecinas la clase dirigente la forman aquellos que expresan y mantienen los modos de vida viejos y locales, y nadie más.

El aspecto físico de Tusik es como el que debe haber ofrecido Chan Kom hace unos veinte años. Las casas de techos de palma, los gallineros, las huertas elevadas en que se siembran verduras (*caanche*) y los colmenas son casi idénticas a las que entonces predominaban en Chan Kom y que

todavía son frecuentes en este lugar. Al igual que en Chan Kom, el cenote provee el punto central a cuyo alrededor se construyen las casas. Sin embargo, aunque el espacio alrededor del cenote de Tusik se mantiene limpio de yerbas y formando como un rústico parque público, no se ha hecho ningún intento para trazar una plaza pública, establecer calles, hacer edificios de cal y canto o distribuir las casas según un orden regular. Las casas están diseminadas al azar entre los árboles altos y frondosos. La iglesia del poblado, una gran armazón de troncos con techo de palma, se halla cerca del cenote. Hay cinco edificios pequeños, desparrramados entre las veintitrés casas del lugar, que se usan como oratorios familiares. En Chan Kom no se ven tales oratorios, pues la familia celebra sus ceremonias religiosas dentro de la casa misma. Otra diferencia entre Chan Kom y Tusik estriba en que, mientras en el primer poblado se entierra a los muertos en un cementerio apartado del lugar, en Tusik se les entierra a un lado de las casas y dentro del poblado, y las tumbas se delinean con pequeñas piedras. Ya se dijo que no hay escuela, y, dado que el gobierno de las instituciones tribales se concentra y opera en X-Cacal, la capital, no hay necesidad de edificio municipal alguno. El mobiliario y los utensilios de cocina que se ven en Tusik son como los de Chan Kom, pero los objetos modernos tales como sillas, lámparas de gasolina y máquinas de coser, o son más escasos o no se encuentran en absoluto.

El poblado de X-Cacal, en su calidad de santuario central de los nueve poblados, muestra una distribución especial en la que se refleja la organización política y social de la subtribu. La iglesia es una gran galera de techo de palma sostenido por troncos, con piso de mortero de cal y arena y paredes encaladas. En ella se celebran diariamente algunas ceremonias religiosas, y también las ceremonias tribales y los casamientos. Junto a la iglesia se levanta otro edificio todavía más grande, llamado corredor, y en él se efectúan todas las reuniones sociales del grupo. Los dos edificios expresan la dirección dual, religiosa y militar, de X-Cacal.

Estos centros de las actividades del grupo están protegidos contra la invasión del peligro o del mal por cuatro cruces de madera plantadas sobre cuatro montones de piedra, los cuales limitan la zona de los dos edificios públicos en los cuatro puntos equidistantes de los puntos cardinales. Hay cinco edificios construidos como el corredor pero más pequeños, situados fuera del recinto sagrado, aunque adyacentes a él, y dispuestos en tal forma que sugieren la idea de un círculo alrededor de ese recinto. Estos edificios representan las cinco compañías en que se divide la subtribu. Cuando las gentes se reúnen en X-Cacal, los miembros de cada compañía se alojan en el edificio que está asociado con la compañía. La casa del Nohoch Tata, el sacerdote principal, se encuentra cerca de ahí y completa el centro social.

En 1847 estalló la Guerra de Castas, interrumpiendo el dominio nacional sobre los mayas del Quintana Roo central por espacio de tres generaciones. En 1901 el general Bravo reafirmó el mando gubernamental ocupando Chan Santa Cruz. Los nativos huyeron hacia el occidente y el interior del bosque, y entonces se fundaron Tusik y otros poblados. Entre 1915-16 una epidemia de viruela acabó con gran parte de la población. En los años siguientes comenzó el desarrollo de la explotación del chicle en el territorio, cosa que trajo dinero a los nativos y dió origen a nuevas necesidades. Hacia 1935, cuando había decaído la producción de chicle, los fonógrafos y las máquinas de coser compradas durante el período de auge se encontraban inservibles. Por el año de 1928, Chan-chen aceptó tener una escuela que fué retirada más tarde. En 1935 los nativos solicitaron la ayuda de los norteamericanos que estaban en Chichén. Al año siguiente principiaron las negociaciones entre las gentes de la tribu X-Cacal y el gobierno mexicano para que éste distribuyera tierras ejidales y para que los primeros aceptaran el gobierno federal, llegándose a un convenio sobre estos dos puntos posteriormente.

Tusik se distingue entre las demás poblaciones del grupo X-Cacal porque muestra mayor laboriosidad, limpieza y solidaridad de pueblo que las otras. En este respecto guarda para con sus vecinos la misma relación que Chan Kom para con los otros pueblos de su área. Con todo, Tusik muestra los caracteres típicos que distinguen al grupo X-Cacal de Chan Kom y de otras poblaciones en la zona de Chan Kom. Dichos caracteres son: la existencia de fuertes sentimientos de grupo propio (*in-group*), dentro de la sociedad formada por los nueve poblados, con sus sentimientos correspondientes de distinción política respecto de las otras subtribus, y de gran hostilidad hacia los mexicanos; el mantenimiento de una organización política tribal, asociada fuertemente a las instituciones religiosas y las sanciones sagradas, y la independencia económica de la comunidad, que es mucho mayor, toda vez que ésta se mantiene casi por entero con el maíz y los otros artículos que se producen y consumen localmente, y la venta del chicle no proporciona sino las cosas superfluas ocasionales. La población de Tusik no puede clasificarse propiamente como campesina, sino mejor como una población independiente de las villas tanto en lo económico como en lo político y en lo social.

CAPITULO III

RAZA Y CLASE¹

NO ES NECESARIO tener un conocimiento especial en la materia para afirmar que el contacto de lo español con lo maya principió con la existencia de dos sociedades separadas, cada una con sus propias características raciales y culturales, y que ese contacto ha conducido a la formación de una sola sociedad en la que desaparecen las diferencias culturales y raciales primitivas. Este es el caso general cuando hay interacción largamente prolongada entre dos grupos étnicos diferentes. Durante la época de la Conquista, hubo dos grupos que se enfrentaron el uno al otro, conscientes ambos de las marcadas diferencias étnicas en las que radicaba su sentido de distinción entre ellos. A medida que los dos grupos entraron a participar en la vida común y a mezclarse, las diferencias étnicas llegaron a borrarse y fueron otros criterios o diferencias los que vinieron a ser signos de distinción relativamente más importantes que lo que habían sido la raza o la cultura general. Dichos signos fueron la ocupación, el vestido, o el lugar de residencia. Al mismo tiempo, se generalizaron las costumbres, las instituciones y los ideales, y los habitantes de la península, cualquiera que fuese su origen étnico, comenzaron a sentirse miembros de una sola sociedad, la de Yucatán. Las diversidades sociales tal como ahora existían no podían estar basadas sencillamente en un criterio de diferenciación, porque la sociedad única resultante fué producto de la conquista de uno de los grupos originales por el otro. Uno era el dominador; el otro, el dominado. Los dos grupos, convertidos en una sociedad única, aceptaron esta situación,

aunque uno de ellos veía con respeto al otro, que lo menospreciaba. Al principio hubo dos sociedades separadas, distintas étnicamente. Ahora hay una sociedad única, con clases, y sin diferencias étnicas.²

En este capítulo pretendemos establecer tres hechos relacionados entre sí acerca de los grupos étnicos y los caracterizados por el *status* en Yucatán, que contribuirán a darnos un conocimiento más especial de las generalidades antes expuestas. Se llega a estas conclusiones por la comparación de los fenómenos de "raza" y clase, según aparecen en las cuatro comunidades que se estudian. Puede considerarse a cada una de estas comunidades como una pequeña sociedad en sí, incluida dentro de la sociedad más amplia de Yucatán. Lo primero que se deduce de esta comparación —que aquí se anticipa— es que hay definiciones generales de grupos étnicos y de *status* que viven para las cuatro comunidades. Para decirlo en otras palabras, hay en todo Yucatán, representado aquí por las cuatro comunidades estudiadas, un reconocimiento convencional de las mismas grandes categorías de gentes a las que se considera como formando una sola unidad, por cuanto tienen las mismas características de raza, genealogía o costumbres o en razón de que se respetan o se menosprecian, o porque tengan ambas circunstancias combinadas. La segunda conclusión es la de que, a pesar de lo que se acaba de decir, cada una de las cuatro comunidades muestra una variante especial del consenso general yucateco respecto a los grupos étnicos y de *status*; cada una de las cuatro sociedades es notablemente distinta en cuanto a los grupos étnicos y de *status* que contribuyen a formarla. La tercera conclusión es que cuando se colocan las cuatro series de definiciones de grupos étnicos y de *status* en un orden correspondiente a los grados de lejanía en que se hallan respecto de la ciudad, parecen representar distintos pasos en el proceso histórico descrito en el primer párrafo de este capítulo. Tusik nos proporciona el ejemplo más próximo a la situación que existió inmediatamente después de la Conquista, cuando

los indios eran distintos, cultural y racialmente, y en muy alto grado miraban a sus conquistadores como un grupo muy distanciado de ellos. Mérida, en el otro extremo, representa el resultado de cuatro siglos de interacción; una sociedad única, con clases, cuya división no está determinada por motivos étnicos. En Chan Kom, el grupo étnico que puede distinguirse tiene también algunas características de clase inferior. En Dzitás, los materiales muestran que, en un tiempo, los dos grupos étnicos se convirtieron en clases dentro de una sola sociedad local. Hoy en día, sin embargo, estas clases han desaparecido en gran parte. Tal situación proporciona, por lo tanto, material referente a dos períodos sucesivos en la historia étnica de esa comunidad, que pueden distinguirse y compararse con las condiciones contemporáneas en las otras comunidades. En las siguientes páginas, prestaremos mayor atención a esta comunidad de Dzitás; pero comenzaremos la comparación con Tusik.

Los indígenas de los poblados de Quintana Roo se llaman a sí mismos *mazehualob*.³ Abarcan con este término a todos los que tienen sus mismas costumbres, su indumentaria, su idioma y, en la mayor parte de los casos, su apariencia física. El territorio es el suyo propio, y todos los que en él viven son *mazehualob* por derecho. No importa que algunos de los que viven entre ellos tengan características físicas decididamente parecidas a las que tienen las gentes de ascendencia europea que viven en las villas o en la ciudad. La comunidad de cultura, de vestido y de concepto de la vida contrarrestan el efecto de una nariz delgada y de una piel clara. Debe recordarse en este punto que durante la Guerra de Castas hubo mestizos que se unieron voluntariamente a los rebeldes y que algunos blancos prisioneros, que no fueron sacrificados, vivieron y tuvieron hijos en Quintana Roo. Sus descendientes son todos igualmente *mazehualob*. Tampoco tiene importancia que algunos *mazehualob* tengan nombres españoles. El sacerdote principal mismo parece blanco y tiene un apellido español; no obstante, es un *mazehual*. Cuando Villa les planteó el caso de

este hombre, los nativos se mostraron indecisos, y acabaron por decir que si hubiera sido criado en Yucatán, no sería un *mazehual*, "pero como nació aquí, es uno de nosotros."

Los que no son *mazehualob*, son *dzulob*.⁴ Este término⁵ se aplica a las gentes que viven en la ciudad y en las villas, que hablan un idioma diferente, que tienen otras costumbres, y que muestran una apariencia física distinta. Como estas características diferenciales no son siempre muy marcadas o no se dan todas en el mismo individuo, se recurre al término *kaz-dzul* (medio *dzul*) que se aplica a gentes como los *chicleros* y los agentes de trabajo que muestran características marginales. (No se usa la palabra "mestizo".) Tales personas son extrañas al grupo propio de los *mazehualob*, pero se les reconoce alguna semejanza con ellos.

Los *dzulob* son los enemigos naturales de los *mazehualob*. La organización de la tribu existe para defender a los *mazehualob* de los *dzulob*. Entre éstos se particulariza a los *huachob*, los mexicanos, y a los miembros del ejército federal. Se considera a todos éstos como gentes crueles y perversas, y se les asocia con el diablo y las hechicerías. Algunos dicen que son ellos los que traen malos vientos tras de sí, y no hay epíteto suficientemente fuerte para designarlos.

La distinción esencial que marcan estos términos es en consecuencia la que hay entre Nosotros, el grupo propio, una unidad étnica, y Ellos, los de fuera, Nuestros enemigos, un grupo étnico diferente, o unos grupos étnicos diferentes. Sin embargo, los nativos no desconocen el hecho de que los *dzulob* los menosprecian. Han oído la palabra "indio" usada como término de desprecio; por lo tanto, los amigos que cuentan entre los *dzulob* tienen cuidado al hablar con los nativos y no usan el término "indio" sino el de "mazehual" en su lugar. Además, aunque la palabra *dzul* significa ante todo "extranjero" en el propio idioma nativo, se reconoce que tiene connotaciones apreciativas. En consecuencia, aunque los *mazehualob* puedan usar la palabra en su sentido neutro cuando hablan entre sí del blanco extraño a ellos,

al dirigirse directamente a un extranjero con quien no han establecido relaciones amistosas personales usan el término *uinic*, palabra medio despectiva que literalmente significa "hombre". Lo hacen así para recalcar que no están tratando con respeto al foráneo. Una vez que se han establecido relaciones amistosas pasan a usar el término "dzul", deseosos ahora de que se entienda la palabra como reconocedora del *status* superior del otro, y aun la pueden aumentar a "nohoch dzul", que significa "gran dzul". Sin embargo, el contexto mostrará si el término se usa como expresión de respeto; si esto ocurre así, es porque se siente respeto por ese individuo en particular, y no por el grupo a que pertenece. Están enterados de que los dzulob, como grupo, les otorgarían un *status* inferior, pero no lo aceptan.

En Chan Kom, por el contrario, sí aceptan el *status* inferior. Se usan los mismos términos principales que en Tusik para los grupos étnico y de *status*, pero con variaciones en el significado y con diferencias en el énfasis, de acuerdo con el hecho de que las gentes de Chan Kom reconocen su participación en una sociedad única con el hombre blanco de la ciudad. Todos, ya sean gentes urbanas o rurales, blancos e indios, comparten los mismos intereses y los mismos objetivos esenciales. Se entiende que la dirección dentro de la sociedad más grande vendrá de los dzulob. El prestigio que el término expresa se otorga como cosa genuina de las gentes educadas, familiarizadas con los modos de la ciudad, que hablan español y muestran rasgos caucásicos. El término "kaz dzul" se usa para los individuos marginales al igual que en Tusik, con menor respeto, y mezclado acaso con cierto matiz despectivo para una gente mestiza.

En Chan Kom, en contraste con Tusik, al extranjero que muestra las características externas del dzul se le habla y se le menciona inmediatamente por este término. Hablar de él como un "uinic" sería insultarlo. Y además, cuando se habla o se hace referencia a la mujer del dzul, se le llama *xunan*, pero nunca se dice así a una mujer del pueblo por más respeto que se le tenga, mientras que en Tusik el tér-

mino se usa indistintamente tanto para la esposa del dzul como para la esposa del mazehual. El término en Tusik es meramente descriptivo, o si implica respeto es el que se debe dar a cualquier mujer con *status* de casada; en Chan Kom, por el contrario, implica el respeto que se concede al grupo étnico de *status* superior. Por último, aunque las gentes de Chan Kom se llaman a sí mismas y con más frecuencia "mazehualob", la palabra "indio" se puede aplicar a los nativos sin temor a ofenderlos.

Se ha dicho ya que en las poblaciones de Quintana Roo se aplica la palabra "mazehual" a cualquier miembro del grupo propio, y aun a aquellos cuyas características físicas no son típicamente indígenas o a aquellos cuyos apellidos no son mayas. Debe subrayarse que esto se halla en correspondencia con la solidaridad de la tribu y los fuertes sentimientos de hostilidad que se abrigan hacia los foráneos, los dzulob. En Chan Kom, por el contrario, no hay línea claramente definida entre Nosotros y Ellos; las relaciones con los dzulob son amistosas, frecuentes y más íntimas, y se admite con más facilidad dentro del grupo local a las personas con características marginales. En Tusik, todo el que vive la vida de la población es un mazehual, aunque tenga apellido español. En Chan Kom, sin embargo, éste es "medio dzul" (kaz dzul); las gentes dirán de él que no es "indio genuino", pero no se le trata de modo diferente a como se trata a otros miembros de la comunidad local. Tusik llama mazehual a esa persona: el hecho de ser uno de Nosotros le da esa categoría.

En la región de Tusik, el poblado y el grupo de poblados organizados tribalmente se componen exclusivamente de mazehualob, con las excepciones que no cuentan de los comerciantes viajeros y del etnólogo Alfonso Villa. En Chan Kom, el pueblo es un pueblo de mazehualob con los agregados ocasionales de unos cuantos dzulob que tienen tareas especiales —el maestro, el comerciante residente, el funcionario gubernamental— pero hay otros muchos dzulob en otros pueblos y especialmente en las ciudades, con quie-

nes las gentes de Chan Kom tienen tratos frecuentes de carácter económico, político y social. De este modo, aunque se reconoce claramente la diferencia étnica entre indios y blancos, y hay lugares determinados para los casos marginales o de transición, la acción recíproca entre los dos grupos implica el reconocimiento por parte de las gentes de Chan Kom de que cada grupo ocupa su propio nivel de *status* aun cuando el reconocimiento no esté bien definido ni formalizado. Al parecer, si se quiere encontrar una sociedad yucateca en la que las relaciones de *status* entre los dos grupos estén (o hayan estado) definidas con claridad y sostenidas por convenciones apropiadas, podría uno volver los ojos al Dzitás de hace cien años. En la exposición que sigue se llegará a un entendimiento de lo que predominaba en Dzitás, a través de una consideración de la situación actual en dicho poblado.

Antes de proceder a presentar los hechos relativos al Dzitás de hoy pueden establecerse en la forma más simple posible las diferencias esenciales entre las tres comunidades en lo que toca a lo que se viene tratando: Tusik es una comunidad local de indios que no reconocen un *status* que se les ha fijado, inferior al de los blancos. Chan Kom es una comunidad local de indios que reconocen en grado digno de atención una posición de *status* inferior al de los blancos. Dzitás es una comunidad local, compuesta tanto de indios como de blancos; alguna vez existió entre ambos grupos una relación bien definida de *status* (en cuanto a clase) pero hoy se encuentra en gran parte deshecha. De estas tres comunidades, Dzitás es la única en la que los indios y los blancos se encontraron y mezclaron en proporciones no muy desiguales para formar una sola sociedad local. Se recordará que los mil doscientos habitantes de Dzitás representan todos los grados de mezcla racial visible, que la extensión de las ocupaciones va desde el juez hasta el simple campesino, y que en lo tocante a cultura cubren el vacío entre el mundo de Mérida y el de los poblados del bosque. Además, hay que distinguir entre ellos dos grupos, según el idio-

ma que hablen comúnmente en casa, esto es el maya o el español. En otro respecto pertenecen a uno u otro de los dos grupos por cuanto que usen el traje tradicional folk o la indumentaria de la ciudad. En Dzitás, al igual que en Mérida, se usa la palabra "mestizo" para designar a las personas del primer grupo y los términos "de vestido" y "catrín" (éste ocasionalmente) para las del segundo grupo.

Los diferentes caracteres sociales (y otros que se mencionarán inmediatamente) contribuyen al establecimiento de la posición social de los individuos en quienes se encuentran. Son símbolos del *status*. Más aún, tienden a aparecer con grado considerable de coherencia. De esta manera, y vistos en conjunto, aunque con muchas excepciones que se harán notar adelante, tienden a coincidir en los mismos individuos y familias los negocios especializados o las profesiones, el nivel superior de vida, la educación y la comunicación habitual con la ciudad, el vestido de ciudad, el empleo del idioma español, la residencia cerca de la plaza y la posición social superior. Debe agregarse a estos elementos, también con ciertas cualificaciones importantes, la ascendencia europea y los rasgos físicos caucásicos. Los elementos opuestos a los dichos ocurren juntamente en otros individuos y familias.

Se hizo un estudio detallado de estos datos según se observaron en doscientas veinticinco familias con residencia en Dzitás. Esto es, en casi todas las que hay en el lugar. En un 60 por ciento de esas familias, el maya es el idioma que se habla dentro del hogar, la indumentaria, tanto del marido como de la mujer (si ambos existen) es la tradicional, y el hombre no se dedica sino a la agricultura, o a leñador, o a algún otro trabajo manual igualmente sencillo, o combina el trabajo de la tierra con alguna de estas otras ocupaciones. Estas gentes (Grupo I) representan, muy en correspondencia con los caracteres mencionados, uno de los extremos sociales y la posición social más baja.

Por otra parte, en un 16 por ciento de las casas se habla el español, tanto el hombre como la mujer usan trajes de

ciudad y el hombre tiene una ocupación especializada que en unos cuantos casos se complementa con un poco de trabajo agrícola. Estas gentes (Grupo III) representan el otro extremo social y el *status* más alto que hay en la comunidad. En ellas predomina la sangre europea, así como en el grupo anterior predomina la india.

En otro 16 por ciento de familias (o sea el resto de las que se estudiaron para obtener estos datos), los factores sociales registrados no se dan con tanta congruencia; por decirlo así, los individuos tienen algunas características que los identifican con el grupo inferior y algunas que los asocian con el grupo superior. Este grupo (Grupo II), puede subdividirse en tres: las familias mestizas de habla maya que tienen ocupaciones especializadas; algunas de agricultores solamente y otras de trabajadores especializados en que se habla maya pero en las cuales el hombre usa indumentaria de ciudad; y, finalmente, aquellas familias en que también hay variedad de ocupación, donde la mujer usa la indumentaria tradicional (cuando los hombres, en la mayor parte de los casos, han comenzado a usar ya algunas prendas citadinas),⁶ pero en las cuales se habla español habitualmente.⁷

Es claro que las gentes del Grupo II ocupan una posición marginal respecto a los otros dos grupos. También es cierto que, tomándolas en conjunto, las posiciones de *status* que ocupan son intermedias. En las noticias locales que envía a los periódicos de Mérida un corresponsal (persona que pertenece al Grupo III) se menciona a las gentes que forman el Grupo I como "miembros de nuestra clase trabajadora." Los miembros del Grupo III, en términos generales, están seguros en su posición social superior. Sin embargo, a las gentes heterogéneas comprendidas en el "Grupo II" no se les puede considerar fácilmente como idénticas a las del Grupo III, ni tampoco se les debe reconocer de buenas a primeras como equivalentes a las del Grupo I; constituyen algo así como un problema y verdaderamente, de acuerdo con la manera de pensar de las gentes de edad y

conservadoras de Dzitás, no deberían estar allí en absoluto; la comunidad debería componerse sólo de los dos grupos extremos.

Se patentiza así la subsistencia de un sistema social más antiguo, algo así como un vestigio, especialmente en el pensamiento de los ancianos de Dzitás. Este sistema antiguo no encaja con los hechos ni con la teoría social del Yucatán contemporáneo. La actual doctrina social de México dispone que nadie debe ser considerado como inferior por el solo hecho de ser indio o descendiente de indio. La Revolución acepta al indio y cuida de su educación y de su total incorporación al país. El periódico puede referirse a "la clase trabajadora", pero no a "los indios" de Dzitás. Los rápidos cambios sociales rompen la viejas distinciones de clase. Pero hubo un tiempo en que esto no fué así, y el viejo sistema persiste en Dzitás con sus perfiles hoy indefinidos, en conflicto con la móvil sociedad democrática que se está formando.

En este estudio sobre el *status* en Dzitás no se ha mencionado todavía ese criterio de *status* que es el más importante para los viejos conservadores: el linaje étnico, según lo atestigua el apellido. El grado considerable de mezcla racial que hay en Dzitás hace imposible cualquier estratificación social que se base en determinados grados de mezcla biológica o en el color de la piel. Es probable que no haya una sola persona en Dzitás que no tenga sangre indígena⁸ y no cabe duda de que, tomando a la población en conjunto, hay más sangre india que europea. La diferencia de clasificación que existe y que se recalca con más fuerza es la que hay entre los Leal, los Arceo y los Aguilar, por una parte, y los Peche, los Poot y los Nah por otra. A todos aquellos que tienen apellido español se les designa con el término "vecinos",⁹ y se les otorga un *status* superior; a todos los que tienen apellido indio se les llama indios y se les concede un *status* inferior. Teóricamente, cualquier indio es inferior a cualquier vecino. No importa cuán pobre sea un hombre o una mujer, o cuán obscura tenga la piel, o cuán

humilde sea su ocupación; el hecho de tener un apellido español prueba que no es indio, que su herencia puede trazarse hasta los españoles y que tiene derecho a cierto respeto por parte de los que son completamente indios, ya que es mejor que ellos. Un hombre, especialmente un anciano, puede tener una piel muy oscura, hablar solamente el idioma maya, vivir en un pobre jacal en las afueras de Dzitás, usar los pantalones blancos y el delantal rústico tradicional y, sin embargo, por el solo hecho de tener un apellido español, se siente superior a sus prójimos que tienen nombres mayas.¹⁰

Por las razones ya indicadas, no se reconoce la distinción entre indio y vecino en el periódico o en cualquier otra esfera oficial o pública. No se reconoce en el censo o en el registro civil. Sin embargo, estos términos se usan con gran frecuencia y se les oye especialmente en boca de los vecinos de más edad, y todavía más especialmente en boca de aquellos que ocupan una posición social intermedia entre las dos antiguas clases, o de los venidos a menos. Una persona con tres abuelos indios y uno vecino —padre de su padre— se adhiere al prestigio del apellido español. Una mujer empobrecida hasta el punto de tener que pedir limosna, que cuenta con cuatro abuelos vecinos, hace todo lo posible para manifestar su desdén por los indios acomodados que la rodean.¹¹ Los casamientos entre indios y vecinos son bastante comunes y las uniones informales lo son todavía más. Las viejas clases se han fracturado; un indio próspero puede casarse con una vecina; muchos vecinos han perdido sus ventajas económicas y culturales y como clase no tienen ningún control político de la comunidad. De este modo, la distinción entre indio y vecino es un obstáculo insignificante para el cruzamiento racial. Sin embargo, cuando un miembro de alguna familia de vecinos que todavía mantiene alguna cohesión y orgullo de clase, se casa con una india, no se la acepta fácilmente y el casamiento puede dar lugar a algunas dificultades.¹²

Ya se ha dicho que dentro del modo de ver de los an-

cianos de Dzitás, sólo deberían encontrarse en este poblado dos clases de gentes, representadas por los Grupos I y III, según se clasificó a la población en el examen anterior (pp. 91 ss.). Puede agregarse ahora que para los ancianos el Grupo III debería ser todo de vecinos y el Grupo I de indios. Es claro que todas estas gentes de mayor edad recuerdan la época en que Dzitás era más aislado y menos móvil de lo que es hoy, cuando la sociedad de Dzitás estaba constituida por dos clases socialmente diferenciadas, de indios y vecinos. Sus modos de expresarse reflejan algunas características de esa sociedad anterior.

En esa época, hace unos cincuenta años o algo más, los únicos que vivían cerca de la plaza eran los vecinos, y todos los indios vivían en las afueras del poblado. En el gobierno local los vecinos ocupaban los puestos, salvo contadas excepciones. Los indios tenían su propia plaza aparte, llamada audiencia, que era un centro de reunión, y las decisiones del gobierno de vecinos les eran transmitidas por medio de su propio jefe, el *batab* o alcalde, elegido por ellos mismos. Los vecinos eran los únicos que podían sentar plaza de soldados; y en las actividades militares se permitía que los indios fueran guardias y mensajeros. En resumen, los vecinos tenían el dominio político; eran los ciudadanos efectivos de Dzitás; los indios mantenían un gobierno separado para asuntos de su interés exclusivo y los vecinos los gobernaban por medio de las autoridades indias.

Los indios ocupaban posiciones de menor rango y reconocían su posición inferior en nombre, indumentaria, ocupación y lugar de residencia. Al indio anciano se le hablaba con un término de respeto en consideración a su edad, pero este término (*yum*), no era igual al que se daba a un vecino; sólo a los vecinos se les decía "don". En el modo de saludar el indio expresaba su deferencia en tanto que el vecino la recibía. En la vida doméstica ambas clases usaban la indumentaria tradicional (esto es, ambas eran "mestizas" no "de vestido"), aunque había en la indumentaria muchas diferencias pequeñas asociadas con la diferencia en

status. Los huipiles de las indias apenas tenían bordados, o en todo caso sencillos, en tanto que los de las vecinas, llamados ternos, estaban bordados en punto de cruz.¹³ "Si una india se hubiera puesto un terno se lo habrían quitado para quemarlo en la puerta de la iglesia." Las vecinas usaban enaguas, prendedores de coral para el cabello, peinetas finas, y chales de fina tela; las indias tenían que darse por contentas con prendedores de concha de tortuga nativa, peinetas de madera y chales de tela corriente de algodón. Las vecinas se vestían a la moda. Iban a la misa trajeadas con la indumentaria de la ciudad (esto es, de vestido), y cada vez que llegaba a Dzitás alguna novedad en vestidos u otras prendas —cadenas de oro, buenas zapatillas, o nuevos dibujos de bordados— las vecinas la adoptaban; la opinión pública permitía que las indias hicieran suyas estas modas sólo cuando ya las habían abandonado las mujeres de la clase superior.

Es probable que a la separación de las dos clases contribuyera la existencia de un orden mayor del que hoy se tiene en cuanto a la limitación de elegir marido o mujer dentro de la propia clase. Los ancianos dicen que la iglesia dificultaba los casamientos entre indios y vecinos cobrando una cuota muy alta por llevar a cabo las ceremonias en tales casamientos.¹⁴ El papel de cada uno en la comunidad estaba asociado con las clases de modo muy preciso, y esto lo atestigua el hecho relatado de que en las ocasiones en que se permitía que un indio sentara plaza de soldado se le cambiaba su apellido por alguna forma española.

La diferencia esencial entre indio y mestizo era (y es) más bien de *status* que de costumbre y de creencia. Antes de que apareciera el ferrocarril, la vida doméstica de los indios y los vecinos era similar, y su vida pública común. Ambos recibían el bautizo e iban a misa, y ambos participaban en las creencias y los rituales concomitantes de la agricultura. A vecinos y a indios se les exigía determinados servicios públicos; las leyes pesaban sobre los dos grupos igualmente, o casi igualmente. Sin embargo, en las costumbres de en-

tonces había algunas diferencias que han desaparecido. Los ancianos de Dzitás dicen que recuerdan haber oído que la actual santa patrona de Dzitás (Santa Inés) fué alguna vez Santa Patrona de los indios solamente; que los vecinos tenían su Patrona, Nuestra Señora de la Concepción, y que en consecuencia los indios y los vecinos celebraban diferentes fiestas anuales. Este patronato separado había desaparecido ya evidentemente en la época en que los ancianos de hoy eran jóvenes, y se festejaba sólo a Santa Inés; con todo, en esa época los indios eran los únicos que llevaban a cabo el ritual de la transferencia de los votos sagrados de un grupo de adoradores al grupo que le sucedía al siguiente año (véase la "carga", Cap. X), en tanto que los vecinos se mantenían un poco aparte o participaban en los rituales católicos más ortodoxos, y en la diversión secular de la fiesta. Pero esta diferencia no se extendía a las costumbres y creencias básicas; probablemente expresaba también un reconocimiento público de la existencia de dos grupos sociales.

Puede repetirse ahora que hace tres generaciones la sociedad de Dzitás se componía de dos grupos, de los cuales uno ocupaba una posición social inferior y el otro una posición social superior. Los dos grupos tenían costumbres y creencias muy similares¹⁵ y compartían la mayor parte de las instituciones y de las organizaciones. Podemos suponer que, de modo general, los miembros del grupo inferior eran de sangre india, en tanto que los de la clase superior mostraban algunos rasgos de ascendencia europea. No obstante, ya estaban muy mezclados y el indicio más importante del *status* era el apellido.¹⁶

Hoy en día los indios ocupan en gran parte las posiciones inferiores de vida que aceptaron con el viejo régimen, que se perpetúa hasta ahora. Los indios, predominantemente, son milperos de extracción mestiza, y de idioma maya. Las gentes con modos de ciudad, de habla española, no agricultoras y especializadas, que viven cerca de la plaza, son vecinos casi sin excepción. Los indios no han ascen-

dido todavía mucho en la escala de ocupaciones, y la generación actual es la única que está abandonando el vestido tradicional indígena.¹⁷

Por otra parte, los indios "se han salido del lugar que les corresponde" en un grado considerable y cada vez mayor, hecho que es elemento importante, tanto en la desorganización de la vieja sociedad como en cuanto da origen a preocupaciones entre los viejos vecinos, concomitantes a la pérdida de *status*. La revolución ha quitado el gobierno municipal de manos de los vecinos y lo ha puesto bajo el control de los indios.¹⁸ Los indios están invadiendo las ocupaciones especializadas en tanto que los vecinos trabajan como simples milperos. Los indios visten ropas de la ciudad mientras que algunos vecinos, demasiado pobres para tener siquiera un traje de ciudad, han comenzado a usar sólo las prendas tradicionales. Los indios obtienen empleo en el ferrocarril o llegan a ser peluqueros o panaderos, en tanto que muchos vecinos viven con dificultades haciendo el trabajo del milpero común y corriente, y los indios ya no manifiestan para con los vecinos, ni en la acción ni en el modo de hablar, el respeto que los viejos vecinos consideran obligado.

Este empañamiento de las distinciones de clase resulta tanto de la decadencia de los "vecinos" como de la ascensión social de los indios. Mientras que desde la revolución unos cuantos indios se han puesto ropa de ciudad, han llegado a tener empleos y a adquirir la independencia y la seguridad del hombre de la ciudad, muchos vecinos han sufrido adversidades económicas y les resulta imposible mantener los símbolos de su prestigio. Mientras las indias de la vecindad comienzan a trajearse "de vestido", las mujeres vecinas, agobiadas por la pobreza, siguen usando todavía el huipil, o sea la ropa casera que solían usar las de su clase hace cincuenta años, pero no pueden hacerse vestidos modernos por los gastos que éstos demandan, y tal vez se han visto ya obligadas a vender sus cadenillas de oro. De este modo, las vecinas se encuentran con que han quedado

a la zaga en la marcha del avance social y sin ninguno de los símbolos de *status* que por tradición debían tener, excepto el del apellido español, por lo que acentúan el valor de éste y se resienten por las blusas, los vestidos oscuros y las finas zapatillas que se ponen las mujeres cuyos apellidos mayas indican muy bien cuál debiera ser su nivel social adecuado.¹⁹

Ya se ha indicado cómo a medida que se han venido borrando las distinciones entre las clases sociales, las pocas diferencias que existían en cuanto a costumbre y creencia entre los dos grupos han tendido a desaparecer. Indios y vecinos han prestado sus servicios cumpliendo sus votos durante la fiesta anual, por lo menos durante el curso de una generación; tanto los unos como los otros participan en los gremios religiosos concomitantes. Cuando se llevan a cabo en las milpas las ceremonias de la lluvia, bajo la dirección del sacerdote-chamán de un poblado, toman parte en las ceremonias lo mismo los milperos de apellido español que los de apellido indio, aunque, por supuesto, es casi seguro que no se hallen presentes los vecinos comerciantes con modos ciudadanos y que no tienen milpas. Sin embargo, hasta algunos de estos vecinos comieron, en años no muy lejanos, los panes sagrados de maíz ofrecidos a los dioses de la lluvia y a los protectores paganos del maíz. Hoy en día más de una tercera parte de los vecinos vive como el gran núcleo de indios agricultores, trabaja como éstos, se parece a éstos y, hasta donde pudo determinarse, piensa como ellos.

No hay que deducir de lo anterior que Dzitás haya venido volviéndose más homogéneo culturalmente durante los últimos años. Se trata del caso opuesto. Mientras que el maya y el español, según están representados por el indio y el vecino, han tendido a aproximarse a una identidad cultural, por otra parte y por lo menos en las dos últimas generaciones, Dzitás ha llegado a ser más heterogéneo culturalmente, puesto que ya no hay dos tipos de gentes sino muchos. Se recordará que muchos habitantes de los jacales periféricos son inmigrantes recién llegados del monte, y que

muchos de los componentes de la clase superior han llegado a Dzitás de la capital o de otros grandes poblados. Hay también grandes diferencias entre unas familias y otras en cuanto al trato frecuente y estrecho que mantienen con Mérida actualmente. El ferrocarril y el periódico han hecho posible mantener amistades e intereses cordiales en la ciudad mientras se vive físicamente en Dzitás. Al mismo tiempo, el desplazamiento de la estratificación social no hace ya necesario que estas diferencias en refinamiento se correspondan exactamente con la genealogía o la raza. Es así como ha llegado a ocurrir que las gentes de Dzitás que tienen modos más ciudadanos difieran quizá más que nunca de los residentes más rústicos y, sin embargo, difieran entre sí mismos más que nunca también en lo que toca a derivación social. La Sociedad Cultural y de Beneficencia "Aurelio Rosado E." reúne entre sus miembros más prominentes a las gentes más refinadas de Dzitás, para llevar a cabo un programa de actividades tales como la realización de obras materiales para el beneficio público, el aseguramiento mutualista en casos de muerte, las funciones teatrales y los actos deportivos. Por supuesto que estos dirigentes sociales y culturales son en su mayor parte vecinos. Algunos son nativos de Dzitás y otros son residentes temporales. No obstante, las hijas y los hijos de las familias indias más prominentes también participan tanto en las funciones teatrales de aficionados como en otras actividades, y el alma de la organización ha sido uno de los tenderos sirios. Este grupo de tan diversos orígenes está formado principalmente por jóvenes, y su generación ha perdido ya el contacto con la vida de la época de "antes del ferrocarril", estabilizada, limitada por clases e impregnada de religiosidad, y está ahora muy lejos de los milperos primitivos, indios y vecinos por igual, que rinden culto a los dioses de la lluvia y viven en las afueras de Dzitás.

La situación en Mérida con respecto a raza y clase, tanto durante el período colonial como en el presente, será presentada con todo detalle por Hansen. Aquí sólo se conden-

sará brevemente. La sociedad de Mérida, durante el período colonial, involucraba el reconocimiento de una distinción esencial entre la clase alta y todas las otras gentes por abajo de ella. La clase alta estaba compuesta por los encomenderos españoles (gentes a quienes se les había concedido tierras o pueblos indios), y por los españoles que recibían puestos administrativos de importancia, incluyéndose entre éstos las familias reconocidas en España como aristocráticas y las "buenas" familias, que eran un poco inferiores. Abarcaba también otras familias que tenían tanta sangre india como sangre española y cuyos modos de vida y riquezas estaban estrechamente identificados con los conquistadores. Todos éstos juntos, la *gente decente*, la *gente de categoría* o, sencillamente, "los blancos", eran los que gobernaban. Bajo ellos estaban los gobernados, la clase inferior. La gente decente era en su mayoría de linaje europeo, mientras que en la clase baja predominaba la sangre india. La clase baja, a su vez, se dividía en dos grupos, uno con *status* inferior al del otro. El grupo superior estaba compuesto por los que tenían apellidos españoles y el inferior incluía a los que tenían apellidos mayas. Las diferencias entre estos dos grupos, en cuanto a ocupación, vestido y residencia, habían desaparecido ya a mediados del siglo XIX, si no antes, de modo que sólo quedaba la distinción del apellido con su implicación de diferencia racial y ciertas distinciones legales o consuetudinarias. El lector reconocerá en estos dos grupos que formaron juntos la clase inferior del viejo Mérida a los vecinos y los indios de Dzitás y en realidad, cuando esos grupos todavía existían en Mérida, se les aplicaban esos mismos términos. Como los vecinos no desempeñaron en la sociedad de entonces el papel intermedio que desempeña la moderna clase media y como no constituyeron una frontera social dentro de la cual se efectuara el cambio social, sino que de hecho eran tan conservadores como los indios o como los aristócratas gobernantes, se puede justificadamente considerar a la vieja sociedad de Mérida como constituida esencialmente por un sistema de dos

clases. Nunca hubo en Dzitás aristócratas de la clase superior, o tal vez los hubo y luego desaparecieron, de modo que la diferencia de clase significativa en la comunidad local fué la establecida entre vecinos e indios.

Una vez conseguida la independencia política de España, y con el desarrollo que permitió a los individuos adquirir prestigio por medio del esfuerzo individual y el cambio en la doctrina social, concomitante de la Revolución, el antiguo y rígido sistema de clases de Mérida se ha fracturado y casi ha desaparecido por completo, juntamente con sus connotaciones de diferencia racial. El *status* ya no es tanto cuestión de pertenecer a una categoría social reconocida y sí cada vez más asunto de circunstancias que ocurren en subordinación al individuo. Se asigna al nacimiento de modo menos definitivo y depende más de la competencia. Como también acontece actualmente en Dzitás, caracteres tales como el linaje, la riqueza, la ocupación y el refinamiento, el idioma, el lugar de nacimiento y residencia y la raza, se unen al carácter y al atractivo personal del individuo para fijar su *status*. La diferencia entre los apellidos españoles y los mayas tiene poca o ninguna importancia; hay personas con apellido maya por nacimiento que han adoptado apellidos españoles y hay personas en las dos clases con apellidos de las dos procedencias.

Se reconocen tres clases sociales en las que ya no se insiste sobre los caracteres étnicos, pero sus límites son excesivamente vagos. El reconocimiento de la clase superior tiende a recalcar la riqueza, y el término más simple con que se designa a las gentes que la forman es éste: "los ricos". No obstante, contribuyen para la admisión a dicha clase los viejos elementos del árbol genealógico y los nuevos del buen éxito personal. Hay una nueva clase, la media, compuesta por gentes desprendidas de la antigua clase alta y de recién llegados procedentes de la clase baja. Este grupo, en general, se halla identificado con las ocupaciones de *status* moderado, es un "grupo de corbata". Sus miembros están en las fronteras del cambio de *status*; tienden a

esforzarse y luchar y son menos conservadores que las gentes que se encuentran en los otros extremos sociales. Por último, la actual clase inferior está compuesta por las gentes con ocupaciones más humildes. Aunque se reconoce que pertenecen a ella algunas gentes que visten ropas modernas, se identifican con el *status* inferior precisamente los que usan las prendas tradicionales. La clase inferior está simbolizada por el huipil y el rebozo en la mujer y por los pantalones blancos de tela de algodón y las sandalias en el hombre. Este grupo se está fracturando ya, pero se caracteriza todavía por el respeto a sí mismo y por una conformidad con su posición de *status* subordinado. Debe hacerse mención especial de un hecho: en razón de que todos los miembros de la clase inferior original, ya fueran vecinos o indios, usaban estos vestidos tradicionales, y dado que estas gentes se caracterizaban por su mezcla de sangre india y española y de costumbres europeas y mayas, la palabra "mestizo", que se refería primitivamente a la mezcla de sangre y cultura en el grupo, vino a referirse particularmente al traje especial que usaban y que era el único signo por el que se reconocía a los miembros de esta clase social. La única diferencia social obvia que queda en el Mérida actual —una diferencia tan clara que cualquier individuo²⁰ debe ser o una cosa o la otra— es la que hay entre un individuo que en este sentido es "mestizo" y otro que es "de vestido". El papel de la raza en la definición de las clases ha disminuído en tal forma que ya ha desaparecido prácticamente. Desde el punto de vista de las gentes de Mérida, los indios se encuentran allá en los pueblos; en Mérida no hay ninguno, aunque el término se hace epíteto cuando se refiere a una persona de la clase inferior, especialmente si es de color oscuro o de maneras rudas.

La descripción que acabamos de hacer ha tenido por objeto presentar las diferencias en las definiciones de los grupos étnicos y de *status* en las cuatro comunidades. Antes de resumir estas diferencias es conveniente afirmar que al mismo tiempo son semejanzas. En cierto sentido, las cua-

tro pequeñas sociedades pertenecen todas a una gran sociedad y representan una cultura. Mérida y Tusik, que son los extremos sociales, participan en los mismos valores fundamentales. En todo Yucatán se tiene el mismo concepto de raza y clase dentro de sus contornos más amplios. Dondequiera se reconoce que hay un grupo urbano socialmente superior o dominante, formado por gentes que tienden a ser de color claro, asociado con el idioma español y los apellidos españoles, y un grupo rural socialmente inferior, subordinado o periférico, formado por gentes de piel oscura y asociado con el idioma maya y los apellidos mayas. En todas partes se reconoce que estos grupos no se distinguen con absoluta precisión y que hay individuos intermedios. En los vocabularios de las cuatro comunidades entran algunos de los términos principales que se usan para describir esos grupos, y cada uno de estos términos tiene dondequiera algunos de los mismos significados principales. En donde se emplea la palabra "dzul" —y hasta en Mérida hay algunas gentes que la usan ocasionalmente— el término connota al primero de los dos grupos de gentes mencionadas en las líneas anteriores, y donde se usa la palabra "indio" —que es en todas partes— indica el otro grupo. Dondequiera que se usa el término "mestizo", lleva una doble connotación: de mezcla de sangre o de costumbre (o de ambas), por una parte, y, por la otra, la del uso del traje tradicional, aunque en muchos contextos sólo se halle presente uno de estos elementos de significación.

Hay una gradación en las diferencias que existen entre las cuatro comunidades, en los asuntos que se tratan en este capítulo, como la hay en aquellos de que se tratará en los capítulos subsiguientes. Las definiciones que tienen mayor importancia para una comunidad se transforman gradualmente al pasar a otras comunidades. La situación que se da en una comunidad se traslapa con las que se ofrecen en las comunidades que están a uno y otro lado de aquélla. En Tusik un dzul es ante todo un extraño, un forastero, de vestidos y apariencia distintos a los del mazehual. En Chan

Kom, el dzul es la persona a quien se reconoce claramente su *status* superior, pero el dzul en Chan Kom no es tanto como un forastero, pues hay dzulob en la comunidad local que reciben buena acogida en ella. En Dzitás "dzul" es una palabra que usan algunas veces los miembros de la clase superior india con referencia a la clase superior de vecinos, que está por arriba de ellos, y que no está formada por forasteros en modo alguno; la palabra se aproxima en su equivalencia al término "vecino". En Chan Kom, el uso de la palabra es intermedio entre el uso que tiene en Tusik, que acentúa la calidad de "forastero" y el que tiene en Dzitás, que acentúa el "*status* superior". Hasta donde pudo determinarse, las gentes de Tusik que solamente hablan el maya, no usan en manera alguna la palabra "vecino". En Chan Kom la palabra se usa poco, pero se entiende que se refiere a una persona con apellido español, que vive al modo de las gentes de las ciudades o de las villas, pero que no es un "gran dzul". Y en Dzitás el término tiene importancia en cuanto designa la antigua clase socialmente superior, caracterizada por la posesión de un apellido español. En Mérida el término está en desuso, pero probablemente los viejos meridianos lo entendieron en el sentido con que lo emplean las gentes viejas de Dzitás, y es seguro que en tiempos anteriores se usaba la palabra en Mérida en la misma forma con que se usa en Dzitás todavía, si bien ya no tanto como antes. En Tusik tiene muy poca importancia la posesión de un apellido español y, no obstante él, uno puede ser identificado con el grupo propio. En Chan Kom se considera más el apellido, mientras que en Dzitás se le da una importancia todavía mayor.

De manera similar, puede notarse un aumento gradual en la importancia atribuida a la diferencia en vestido, a medida que se va desde la periferia a la ciudad. En Tusik no se emplea para nada la palabra "mestizo" y aunque es bien sabido por los nativos que otras gentes visten y actúan de modo diferente a como ellos lo hacen, no hay términos para designar a grupos distinguidos por la indumentaria.

En Chan Kom se emplea algunas veces la palabra "mestizo" para designar al hombre o la mujer que viste la indumentaria tradicional, pero el término es poco común. En Dzitás se usa mucho tanto este término como el opuesto "de vestido", mientras que en Mérida, según se ha visto, estos términos representan diferencias en cuanto a indumentaria y clase que son de primordial importancia.

De este modo, puede verse que las comunidades periféricas tienden a usar estos términos en sentidos que fueron más ampliamente reconocidos en la península en una época anterior, y tienden también a aceptar categorías sociales alguna vez reconocidas en las comunidades centrales, pero que ya dejaron de serlo. El apellido tuvo gran importancia en Mérida antiguamente. En la actualidad esa importancia está casi perdida en Mérida, pero persiste en Dzitás donde, a su vez, fué mayor de lo que es ahora. De igual modo, en Dzitás se conserva una significación de "vecino" que en general se ha perdido en Mérida. Los cambios que se han efectuado en el término "dzul" probablemente pueden ofrecer un tercer ejemplo. Ya sea que esta palabra haya sido primitivamente un término genérico usado por los mayas antiguos para designar a un extraño, o que se haya aplicado primero a ciertas gentes, probablemente en ese caso a las de habla nahuatl, y que se transfiriera a los españoles en razón de que éstos eran también forasteros invasores; como quiera que fuese, y a juzgar por lo que se desprende de las crónicas primitivas,²¹ es evidente que antes de la Conquista el término se usaba para indicar simplemente al "forastero". Esto es lo que viene a significar en Tusik hoy en día, aunque con referencia especial a los blancos. Sin embargo, la significación general que ha llegado a tener es la de "miembro de la clase gobernante que es distinta étnicamente de nosotros, los mazehualob".

Las definiciones de los grupos étnicos y de *status* reconocidas en las cuatro comunidades son, por consiguiente, variantes locales de definiciones generales compartidas por todas ellas. Además, las variantes locales aparecen sin solu-

ción, de continuidad entre los extremos, y las diferencias entre dos de las cuatro comunidades, adyacentes espacialmente, tienden a ser menores que las que existen entre otras dos espacialmente separadas. Y, aún más, algunas definiciones de los grupos étnicos o de *status* que prevalecieron en un tiempo en una de las comunidades menos aisladas valen aún en algunas de las comunidades más aisladas. En resumen, estas definiciones de grupos étnicos y de *status* tienen características de distribución tales como las que se demuestran con más frecuencia en conexión con elementos de la cultura como son los implementos de piedra o las formas de ritual.

Al mismo tiempo debe considerarse cada núcleo de definiciones de grupo étnico y de *status* como un sistema separado e independiente, que expresa la sociedad local particular a la que contribuye a definir y es apropiado para dicha sociedad. Se acentúan algunos puntos especiales en cada una de las cuatro comunidades, independientemente de la esfera de categoría y de término representada en las cuatro comunidades tomadas en conjunto. Los términos importantes en Tusik son "dzul" y "mazehual". Estos términos denotan a los dos grupos, al grupo propio y al grupo ajeno; distinguirlos con gran precisión es cosa importante en Tusik. Marcan la distinción entre Nosotros, los indios, y Ellos, nuestros enemigos, los blancos. La cuestión de las relaciones de *status* entre estos dos grupos no está resuelta. No se han establecido ningunas relaciones de superioridad e inferioridad mutuamente reconocidas, ni dentro de la comunidad local ni entre los miembros de ésta y los de fuera. En Chan Kom este mismo par de términos es importante, pero sus connotaciones no son exactamente las mismas y se usan otros términos para referirse a otras diferencias que también se reconocen como importantes. "Dzul" y "mazehual" se refieren a grupos étnicos, de los cuales uno está fuera de la comunidad local en su mayor parte y el otro dentro de ella; uno tiene un *status* superior y el otro uno inferior. En el viejo Dzitás los términos im-

portantes eran los de indio y vecino, empleados para designar a las dos clases sociales que componían la sociedad local, bien definidas y conectadas cada una de ellas a través de su linaje con grupos étnicos antecedentes. En el actual Dzitás estos términos son todavía importantes, pero comparten su importancia con otros, tal como mestizo *versus* "de vestido", que denota diferencias de *status* independientes de las diferencias de raza y ascendencia y aun incompatibles con estas. El antiguo Mérida estaba formado substancialmente por el conquistador español y por los nativos y mestizos a quienes gobernaba; la diferencia importante entonces era la que había entre la gente de categoría (o un término equivalente), por una parte, y los indios y vecinos por la otra; los términos denotativos de estas clases que llegaron a tener importancia primordial fueron los de "mestizo" y "de vestido". En el Mérida actual, al igual que en Dzitás, pero en un grado más considerable, hay muchos modos de adquirir *status* que son accesibles a muchas gentes; de acuerdo con ello hay muchos términos que tienden a relacionar con el *status* a los individuos más bien que a los grupos, y, además, hay nuevos términos para designar a los que están entre o fuera de las categorías tradicionales.

Puede volverse ahora la atención al supuesto que se expresó al principio de este capítulo, en el sentido de que la corriente histórica general de Yucatán iniciada por la Conquista del maya por el español ha tendido de una situación en la que hubo dos sociedades separadas, distintas étnicamente, a una situación en la que hay una sola sociedad con clases, que no se caracterizan por las diferencias étnicas. De la anterior comparación debería resultar que Tusik proporciona un ejemplo aproximado de la primera de estas dos situaciones y el Mérida actual lo es de la segunda. La gente de Tusik, los dzulob y los mazehualob, constituyen dos sociedades casi separadas e independientes; la distinción étnica de estas dos sociedades es acentuada por las gentes de Tusik; las relaciones de *status* entre las dos están mal definidas y en principio los nativos de Quintana Roo ven

con hostilidad a los dzulob. Es cierto que el meridano está enterado de que hay "indios" por allá, en los pueblos lejanos, y ocasionalmente puede llamar "indios" a las gentes rústicas de habla maya, pero la diferencia entre indio y no indio no tiene para él ninguna importancia. Para él, tanto dentro de la comunidad local como en la totalidad de Yucatán las diferencias étnicas están subordinadas a las diferencias de clase.

Pueden resumirse una vez más las definiciones étnicas y de *status* con referencia a estas situaciones contrastantes, y este resumen puede hacerse en forma de diagramas que sirvan para expresar tres diferencias de las implicadas en el examen anterior. Cada diferencia puede fijarse como una pregunta y asignarle entonces un símbolo apropiado. La primera pregunta es la siguiente: "¿Incluye la comunidad local una sola sociedad o incluye más de una?" Cuando se habla aquí de "una sociedad" se quiere dar a entender un sistema reconocible de relaciones humanas que caracterizan un grupo cuyos miembros están enterados de su unidad y de su diferencia respecto a otros. Puede representarse a una sociedad con un círculo y a dos o más sociedades por dos o más círculos.

La segunda pregunta es: "¿Hasta qué grado están reconocidas las diferencias étnicas por los miembros de la comunidad local, ya sea dentro de la comunidad misma o entre los miembros de ésta y los de fuera?" Al hablar de diferencia étnica se quiere dar a entender la diferencia reconocida en cuanto a raza biológica (real o supuesta) o en cuanto a cultura, o en cuanto a ambas. La diferencia entre maya y español es la única comprendida en este estudio. Dentro de cualquier círculo grande que represente a una sociedad pueden dibujarse círculos pequeños representando a los individuos que la componen; se llenarán con negro los círculos que representen a individuos mayas étnicamente (o alguna categoría étnica derivada o similar); los círculos que representen a individuos españoles étnica-

mente (o de alguna categoría étnica derivada o similar) se dejarán en blanco.

La tercera pregunta es: "¿Hasta qué punto hay diferencias de *status* permanentes en cuanto a superioridad e inferioridad entre los grupos sociales, ya sea dentro de la comunidad local o entre las gentes de la comunidad local y los de fuera?" Tales diferencias fijadas de *status* existen cuando los miembros de un grupo consideran a los de otro como sus superiores y éstos menosprecian a los primeros, siendo recíprocas las actitudes y comunes a todos los entendimientos en cuanto a la posición social vertical relativa. Se indicará en los diagramas la existencia de tales entendimientos fijados en cuanto a *status* por la posición espacial de los círculos que representan a las sociedades y los indi-

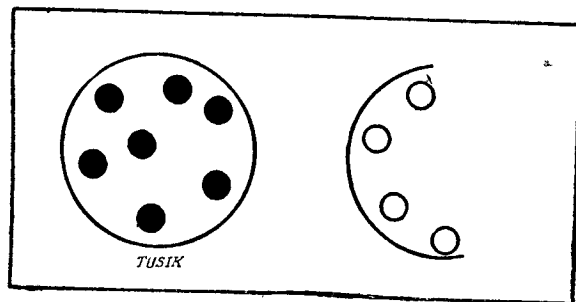


FIG. 1

viduos equivalentes a los grupos de *status* o que componen estos grupos. La relación vertical de los círculos implica diferencias de *status*. Tales diferencias de *status* pueden existir como diferencias entre grupos que se consideran distintos étnicamente uno del otro, o entre grupos que no están definidos en términos étnicos. Donde la diferencia afecte a dos grupos que forman juntos una sola sociedad y en el grado en que las diferencias entre los dos grupos sea cuestión puramente de *status* y no de diferencia étnica, podemos hablar de tales grupos como clases.

La comunidad local en Tusik (juntamente con otros pueblos de la subtribu que no se señalan en el diagrama de la figura 1) se aproxima a una sociedad independiente, distinta étnicamente de los de fuera; no están fijadas las relaciones de *status* con los de fuera y no hay clases sociales dentro de la sociedad local.

En Chan Kom, la comunidad local es menos que una sociedad independiente (esta diferencia no está incluida en el diagrama de la figura 2); la diferencia étnica entre los miembros de la comunidad local y los de fuera no es tan señalada, así que se reconoce a los individuos intermedios étnicamente; algunos de estos individuos étnicamente dis-

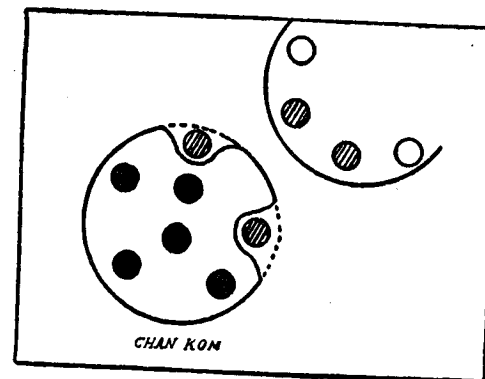


FIG. 2

tintos están dentro de la sociedad local, aunque no totalmente; los indios reconocen un tanto la posición inferior que les han asignado los dzulob.

Las relaciones entre el Dzitás y el Mérida de ayer (y de hoy) con los grupos fuera de la comunidad local son demasiado complejas para que puedan expresarse por medio de estos sencillos diagramas. Los correspondientes a Dzitás y a Mérida representarán solamente la situación dentro de la comunidad local.

La sociedad local del viejo Dzitás se componía de dos grupos con relaciones fijas de *status* entre ambos. Las dife-

rencias que había entre los dos grupos en cuanto a raza y cultura no eran tan grandes; sin embargo, en la forma que quedaron llegaron a tener gran importancia y a indicar a qué clase pertenecía el individuo; sobre todo, el apellido. Los dos grupos tenían ambas características, las de *status* y las étnicas. Participaban en grado considerable de las mismas costumbres e instituciones y se aproximaban a un sistema único de relaciones sociales. Esto, sin embargo, sólo era una aproximación; probablemente se podrá distinguir por algunas características de sus modos de vida una sociedad vecino y una sociedad india, tal en la audiencia de los indios y en otras instituciones políticas y sociales. Puede dibujarse el diagrama en forma tal que recoja todo esto (figura 3).

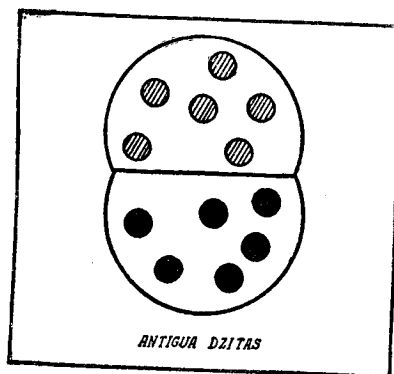


FIG. 3

En Dzitás, tal como es actualmente, hay muchas excepciones a la vieja norma de *status* y éste resulta mucho más de los resultados conseguidos por el individuo. No hay dos tipos de gentes, sino muchos tipos. No pueden distinguirse dos sociedades separadas, una de indios y una de vecinos. No obstante, todavía se manifiestan las dos viejas clases sociales basadas en indicios étnicos. Sin embargo, hay también una definición de clase en la que se refleja muy poco la diferencia étnica, y que acentúa más bien el logro perso-

nal, la ocupación y la educación. Las gentes que ejecutan labores manuales que requieren poca habilidad, especialmente los agricultores pobres, son llamados con no poca frecuencia "los trabajadores", en contraste a la "gente decente", expresión que viene a significar "la gente mejor". Esta nueva estratificación social (obreros *versus* gente decente) puede indicarse en el diagrama (figura 4) por líneas horizontales interrumpidas.

El autor no conoce suficientemente la situación que ofrece el viejo Mérida como para resumirla en un diagrama. Es evidente, sin embargo, que en el Mérida de hoy las

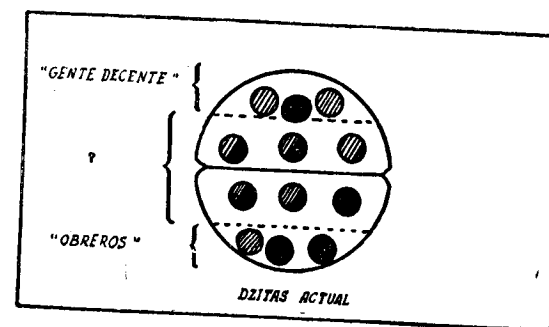


FIG. 4

diferencias étnicas son todavía menos importantes como indicios de *status*, de modo que no puede percibirse una clasificación de *status* fundada en consideraciones étnicas. Las diferencias étnicas son elementos para la definición de la posición del individuo en clases bastante flexibles (figura 5).

Todo esto no supone que las situaciones en cada una de las cuatro comunidades representen forzosamente etapas en el curso del cambio social, por las cuales ha pasado de hecho toda la sociedad peninsular. La comparación se presenta más bien con el fin de esclarecer problemas sobre la clasificación de sociedades en las que desempeñan un papel las diferencias étnicas. Puede no ser más que una apariencia

el que las cinco o seis situaciones parezcan representar distintas etapas en un proceso histórico actual. Al hacer los diagramas, se sugiere tan sólo la posibilidad de que pudiera escribirse una historia de Yucatán —suponiendo que se contara con los materiales para ello— de modo que describiera el curso cambiante de las relaciones étnicas y de *status*, tal vez solamente para Mérida o para Yucatán en conjunto. Este curso cambiante no fué por cierto un sencillo movimiento de determinada clase de situación hacia su opuesto lógico. Las inter-relaciones de los factores en el cambio social son harto complicadas para producir tal resultado, aun en el caso de Yucatán, que es relativamente

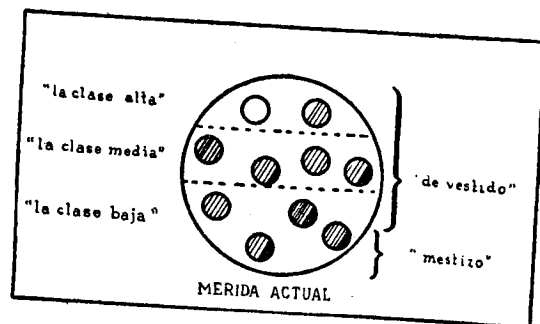


FIG. 5

simple. Es de notar que la introducción de nuevas técnicas y nuevas ideas en Yucatán tendió a perturbar cualquier equilibrio que pudiera estar desarrollándose dentro del aislamiento relativo de la península. Mientras, por otra parte, la diferencia entre Nosotros, los indios, y Vosotros, los españoles, se convertía en una diferencia entre clase o casta alta y baja dentro de una sociedad única, otras circunstancias tendían a fracturar las clases sociales permanentes y a hacer al individuo móvil con respecto al *status*.

La conclusión a que se llega aquí, y que volveremos a considerar en el último capítulo de este libro, consiste en que si bien este método de comparación de comunidades

contemporáneas puede ofrecer hipótesis que inviten a una investigación histórica más estricta, su utilidad para los fines que persigue la historia es limitada. El contenido de este capítulo puede informar al lector más completamente sobre las semejanzas y las diferencias que se dan entre las cuatro comunidades, llevándole así a comprender mejor las comparaciones que se harán en seguida. Los materiales de este capítulo, por otra parte, se apartan un tanto del tema principal del trabajo. La comparación de los grupos étnicos y de las clases no contribuye grandemente al estudio de las diferencias en la organización de la cultura, de la secularización y de la individualización. Pero el cambio de interés —expresado en este capítulo— de las consideraciones del evento histórico propio de Yucatán, a la indagación de las interrelaciones de las definiciones étnicas y otras características de la sociedad en que tales definiciones ocurren, sugiere las indagaciones más susceptibles de generalización que son las que principalmente interesan al autor. En el siguiente capítulo se hará un resumen completamente distinto de los materiales, en el cual se distinguirán las contribuciones de España y las de la herencia aborigen a la sociedad yucateca. En ese capítulo, como en éste que ahora toca a su fin, las conclusiones que son esencialmente históricas nos llevan, no obstante, hacia uno de los problemas de la naturaleza universal de la sociedad que son fundamentales en este estudio.

CAPITULO IV

LAS DOS HERENCIAS: LA ESPAÑOLA Y LA INDIA

I

LA GENTE DE Yucatán mantiene muchos usos que proceden de la tradición maya nativa, y aun de la de Mérida puede decirse esto. Antes, los indios estaban en proporción considerablemente superior a la de los españoles; eran además los habitantes establecidos, cuya manera de subsistir estaba ajustada al *habitat*. Por lo tanto, muchos de sus viejos usos han persistido hasta los tiempos modernos. Por otra parte, el español fué el conquistador. Algunos de sus instrumentos y algunas de sus costumbres pregonaban su propia superioridad, y así impuso a los indios, por la fuerza y por la persuasión, muchos de sus usos, especialmente los de carácter religioso. En consecuencia, hasta los indios de Quintana Roo llevan un modo de vida que en gran parte es de origen español.

El estudio que se hace en este capítulo implica el supuesto de que es posible identificar con la tradición española ciertos elementos de la cultura yucateca actual. Ya se han señalado en otra parte las dificultades que presenta tal identificación.¹ Algunas de ellas surgen de nuestra falta de conocimiento de las culturas indias primitivas y de las culturas de la España de los siglos xvi y xvii; y otras son inherentes al problema mismo, y siempre tropezaremos con ellas, por bien que podamos utilizar las informaciones disponibles. Estas últimas dificultades son dos, principalmente: el hecho de que la cultura española de los invasores y la cultura india de los nativos tuvieran tantos elementos en común que la costumbre actual puede asignarse con igual probabilidades ya a una herencia, ya a las dos, y el hecho subsecuen-

te de que los cambios en la vida del folk hispano-americano en el transcurso de cuatro siglos de interacción han tendido a producir lo que puede considerarse como invenciones nuevas y el desarrollo de una nueva cultura.

La Doctora Parsons ha mostrado en su análisis de la cultura actual del pueblo zapoteco de Mitla, en Oaxaca, hasta qué punto pueden vencerse estas dificultades.² Ha intentado determinar en qué partes de la cultura contemporánea predomina la influencia india y en qué partes la española. Contribuyeron a facilitarle esta tarea su conocimiento de las culturas indias del suroeste norteamericano, su familiaridad con la literatura etnológica centroamericana y su interés por el folklore español. Sus conclusiones responden a una investigación cuidadosa y bien orientada y constituyen una reconstrucción de la cultura precolombina de Mitla, con algunas especulaciones a propósito de los factores que contribuyen a la retención de algunos rasgos aborígenes, y a la pérdida y a la modificación de otros. Algunos de los juicios que formula acerca de asuntos específicos se basan necesariamente en pruebas remotas y circunstanciales. No se cuenta con muchos datos sobre lo que hicieron los antiguos zapotecos, y al atribuirles muchas formas de conducta debemos apoyarnos en el hecho de que otros grupos de indios también los observaban o los observan aún hoy. Es posible que nuestro desconocimiento de la cultura folk de la España del siglo xvi nos induzca a subestimar el número y la importancia de los paralelos entre lo que fué característico del pueblo o la villa en España y lo que era característico de una aldea india del mismo período.

En este libro no se pretende analizar la cultura de ninguna de las cuatro comunidades en los detalles de sus componentes históricos. Para llegar a las conclusiones resumidas al final de este capítulo en cuanto a los variados papeles que desempeñaron las influencias española e india en las cuatro comunidades, y sobre la relación que estos elementos mantienen entre sí en los modos de vida que se han des-

arrollado, se estudian los elementos que pueden reconocerse con relativa facilidad y que en la mayoría de los casos permiten que se les asigne a una u otra herencia con algún grado de certeza. Se excluyen los elementos que se sabe tienen paralelos en las dos culturas, la india y la española: el uso de flores para las imágenes sagradas, las peregrinaciones a santuarios sagrados, el sahumero con incienso, la creencia en días fastos y nefastos. También están excluidos los elementos inciertos en cuanto a su origen, bien porque puedan haber existido paralelos o parcialmente paralelos o bien porque el elemento está tan imperfectamente definido que se hace difícil tratarlo: el sacar pronósticos de la naturaleza, el trabajo obligatorio para beneficio público, la separación de los sexos y la ausencia de libre cortejamiento, la existencia del casamentero (aunque esté atestiguada por Landa en su capítulo xxv), el llevar cargas sobre la cabeza, medir sobre la mano o el brazo, imponer un nombre según el santo o dios cuya fiesta corresponde al día del nacimiento en el calendario, la averción al contacto corporal, la renuencia a inmiscuirse en los asuntos personales del prójimo, la hechicería, la sal en el exorcismo, la "mayordomía" y la flagelación.

Es cierto que los cambios entre las herencias española e india han dado por resultado un cuerpo de entendimientos comunes en toda la península de Yucatán. En la ciudad, en la villa, en el poblado campesino y en el pueblo tribal, mucho hay de la vida cotidiana que el habitante de cualquiera de esos lugares encontraría comprensible y hasta enteramente común en cualquiera de los otros. Así como al tratar de las diferencias locales en las definiciones de grupos étnicos y de clase es necesario hablar primero de las semejanzas, hay que proceder en igual forma al comparar las cuatro comunidades con respecto a las contribuciones de las herencias maya y europea a las costumbres representadas en cada una.

Aunque el habitante de la ciudad³ rara vez se dedica a la agricultura, sí es probable que conozca las técnicas agrí-

colas esenciales que se practican casi universalmente en toda la península: el corte y la quema del monte, la siembra con ayuda de un palo puntiagudo, la limpia de la segunda vegetación, el doblado del maíz y la manera de quitar las mazorcas de los tallos y de almacenarlas en graneros de cierta forma. Muchos de los métodos que se siguen en la preparación del maíz, de los frijoles y el chile para hacer las comidas, son los mismos en el fogón rústico de la cabaña que queda dentro del bosque que en la cocina del meridano refinado. El maíz debe hervirse, ablandarse y molerse luego, ya sea en el molino de metal o en la piedra de moler o metate. La tortilla se cuece en comal de barro. También se encuentran muy generalizadas otras maneras importantes de cocinar maíz. El tamal tiene connotaciones de fiesta en todas partes. El chocolate se bate en jarros de madera con molinillos de madera. Se crían guajolotes, cuya carne se come en los días de fiesta.

Junto a la casa moderna del próspero habitante de la ciudad, se levanta la misma clase de choza de troncos con extremos redondeados y con techo de palma (casa absidal)⁴ que con pequeñas diferencias encuentra uno en Quintana Roo. Muchos de los elementos inferiores de la arquitectura se hallan muy difundidos, aunque pueden ser raros en la ciudad: el gallinero, el huerto elevado en que se cultivan verduras y el colmenar hecho con un tronco hueco. En todas partes se encuentran muchos de los mismos útiles domésticos, incluyéndose no sólo el comal y la piedra para moler antes mencionados sino también las principales ollas y canastas y vasijas de calabaza. En Mérida mismo la mayor parte de la gente duerme en hamaca y se conoce el modo de hacer hamacas de fibra de henequén. Los hombres llevan la carga sobre la espalda, sostenida por fajas. Hay hombres que usan sandalias (cuando no llevan zapatos o van descalzos) y mujeres que usan la blusa suelta conocida con el nombre de huipil.

Todos los elementos de costumbre e implemento hasta aquí mencionados (con excepción del uso del molino me-

tático) son casi indudablemente elementos de la vida maya precolombina.⁵ Los elementos indios que caracterizan la forma de vida no sólo de los pueblos pequeños, sino también de la población urbana, son —y esta es cosa que llama la atención en extremo— las técnicas agrícolas y culinarias que giran alrededor del maíz y los frijoles. Constituyen otros elementos indios ciertos objetos y técnicas para los cuales debe suponerse que no se ofrecieron substitutos españoles mejores: las sandalias, el huipil, las hamacas, las vasijas, los molinillos y las vasijas para el chocolate y las casas de techo de palma.

Además hay elementos de costumbre, de fuente india aborígen cierta o probable, que han penetrado hasta la ciudad y que ayudan a elaborar los entendimientos comunes entre todas las gentes de Yucatán. Estos son de tal índole que nos llevan a suponer que fueron las mujeres, originalmente las mayas, quienes los introdujeron a las casas españolas, y que por ellas persisten todavía entre ciertos grupos. Una de estas costumbres es la de llevar al niño a horcajadas sobre la cadera, junto con el pequeño ritual que se lleva a cabo con el niño la primera vez que se le carga de esta manera.⁶ Otra es la creencia de que en la región donde los árboles son altos viven unos espíritus malignos o misteriosos, los Señores del Monte, y otra más es la creencia en un espíritu femenino con cabellera larga (*x-tabai*),⁷ peligroso para los hombres y que se asocia al árbol de la ceiba.⁸ Un estudio cuidadoso de la conducta de los habitantes de la clase inferior citadina, con toda probabilidad multiplicaría varias veces esta lista, sobre todo en asuntos nimios de práctica doméstica y de creencia popular. La costumbre de enjuagarse la boca después de comer se deriva probablemente de una costumbre aborígen.⁹ La creencia ampliamente difundida de que la enfermedad y el peligro están asociados al mal viento¹⁰ puede tener orígenes indios.¹¹ Un examen de la ciencia popular en cuanto a hierbas y otras cosas con virtudes medicinales que hoy en día puede verse en Méri-

da, revelaría con toda probabilidad un número considerable de contribuciones de la tradición india.

Mucho más numerosas son las contribuciones de la tradición europea al mundo de las significaciones en el que participan todos los grupos locales de Yucatán. La influencia española se ha infiltrado más que lo que ha ascendido la influencia maya. El modo de vida de Mérida es español, excepto por lo que atañe a su base agrícola, a muchas de sus técnicas culinarias y a unas pocas costumbres menores y creencias, y excepto cuando es occidental moderno más bien que español. Hablando en términos generales, el modo de vida de Chan Kom y Tusik es más o menos mitad de origen español y mitad de origen maya.

La influencia de España es más fuerte sobre la organización social y la religión que en el campo de los instrumentos y las técnicas. Sin embargo, hay muchos elementos de técnica y artefactos que la influencia española hizo universales en Yucatán. Estos vienen a ser complemento de los numerosos elementos indios que han quedado. Se han entendido generalmente las técnicas de la cría y empleo de animales (cerdos, ganado vacuno y aves de corral) incluyendo el enjaezamiento de bestias de carga. El cultivo de los frutos cítricos forma parte del conocimiento práctico en las cuatro comunidades, como lo forma también el conocimiento del cultivo de la caña de azúcar y la manufactura de azúcar morena. La moneda se emplea en todas partes, se cuenta valiéndose de términos españoles, y se hacen operaciones aritméticas sencillas. En todas partes se usan las mismas herramientas de metal y para fines iguales o similares: cuchillos, hachas, machetes, molinos de mano, cacerolas y lámparas de petróleo. Hasta los nativos de Quintana Roo dependen de los tejidos hechos en fábricas y aun estos mismos nativos agregan arroz, café, azúcar, pan de trigo y especias a los comestibles de origen indio. En todas partes los hombres usan camisas, pantalones y sombreros, y las mujeres llevan rebozos tanto como huipiles. Se usan velas en todas partes y dondequiera se tiene el mismo cono-

cimiento de cómo hacerlas. Las armas de fuego son de uso general, para mencionar artículos de invención más reciente, y hasta los nativos de Quintana Roo conocen alguna máquina de coser y fonógrafos.

El cristianismo católico proporcionó a la vida común un segundo e importante grupo de elementos. En todo Yucatán se reconocen los nombres y algunas de las cualidades personales y religiosas idénticas de un Dios Supremo, de la Virgen, de Cristo y de los Santos. Dondequiera se recitan las principales oraciones católicas y se tiene alguna idea de las vísperas, la octava, la misa rezada y la misa mayor, así como se entiende que debe haber un sacerdote especial, con la santidad propia de su oficio, a quien corresponde efectuar las ceremonias en que intervienen estos elementos, y que se requieren también ciertos cantores especializados para cantar o decir las oraciones. En todas partes se considera a la cruz como un poderoso símbolo sobrenatural o religioso y se entiende que uno presta juramento besándola. A estos elementos del cristianismo católico pueden agregarse el diablo, el castigo después de la muerte, un cielo divino y un infierno subterráneo, el Juicio Final, elementos de la historia del nacimiento y la pasión de Cristo, el repicar de campanas durante los ritos religiosos, una noción de la comunión, el arrodillarse como señal de respeto y la posición de las manos que conviene a la plegaria. Hay otros elementos asociados estrechamente con éstos del ritual y la creencia, que presumiblemente fueron enseñados junto con la fe cristiana, ya como esenciales a ella o como asociados con la celebración de sus ritos en la tradición de los españoles: el calendario cristiano con su semana, su día de descanso dominical, y sus días de santos; la escritura alfabética; la danza folk conocida como "jariana"; cierta música española, ya secular o religiosa; algunas costumbres en conexión con estas danzas folk; la fiesta de toros y los fuegos artificiales festivos.

En el cuerpo común de costumbres hay un tercer grupo de elementos que están relacionados con las formas y los

significados de la organización social y con el ritual concomitante al ciclo de vida. La mayor parte de estos elementos comunes es probablemente de origen español, y fué inculcada por los sacerdotes; pero tal vez hubo paralelos mayas de algunas de estas características, y hasta el punto en que esto sea cierto, la herencia en este grupo es doble. El indio de Tusik y el hombre de Mérida participan en la misma concepción general de la familia: la familia individual formada por padres e hijos con una ligera tendencia a la formación de familias compuestas;¹² la descendencia bilineal un tanto acentuada en la línea paterna a través de la residencia patrilocal (difícil de reconocer en la ciudad) y la transmisión del apellido por la línea masculina. La institución del padrazgo es común a todos y en general el meridano y el indio tribal reconocen las mismas actitudes entre compadres y entre padrino y ahijado. Las restricciones para la elección de esposa, basadas en parte en el parentesco de sangre, en parte en la afinidad y en parte en la relación de compadrazgo, son substancialmente las mismas en todos los lugares. Dondequiera (excepto entre las gentes de la ciudad que han dejado de ser católicas) se concede gran importancia al bautismo, y la forma del rito es esencialmente la misma. Es costumbre general (con la misma excepción de algunas gentes de la ciudad) dar al niño el nombre de un santo. El ritual del casamiento realizado en X-Cacal por el Nohoch Tata de los mayas de Quintana Roo¹³ incluye muchos elementos de la práctica católica que se sigue en los casamientos que se hacen en las iglesias de la ciudad. El amortajamiento de los muertos para su entierro y las costumbres que se siguen para la inhumación del cuerpo son similares desde la ciudad hasta el pueblo tribal: la colocación del cuerpo sobre una mesa; la distinción entre los funerales de los niños, que se convierten en "ángeles" en el momento de morir, y los de los adultos, cuyos pecados deben ser juzgados; la recitación de las oraciones para los muertos; la inhumación en un ataúd de made-

ra;¹⁴ y una fuerte repugnancia hacia la idea de la cremación.

Además de los elementos que ya se han reseñado brevemente bajo estos tres títulos, hay otras concepciones y prácticas que ayudan a formar los valores comunes de Yucatán. Uno de éstos es el complejo de creencias que tiene relación con el mal de ojo, que incluye la susceptibilidad especial de los niños y el tratamiento con ruda o por contacto con la persona que causó la enfermedad o el mal, complejo que es ciertamente una introducción del viejo mundo. Tales creencias y prácticas florecen en las cuatro comunidades estudiadas. Otros elementos comunes a éstas no pueden asignarse con seguridad a la tradición maya o a la española, pero deberían mencionarse aquí. La noción de los aires peligrosos que pueden posesionarse de los individuos o de las cosas, o prenderse a ellos, es uno de estos elementos que ya han sido mencionados. En todas partes se entiende que muchos alimentos, medicinas y plantas deben clasificarse como "frías" o "calientes" y que los efectos benéficos o inocuos de éstos dependen de la condición del que los tome, esto es, del hecho de que éste se halle también "frío" o "caliente". Otro elemento muy difundido es la creencia en la brujería y en ciertas prácticas atribuidas a las brujas.¹⁵ Las grandes diferencias locales con respecto al papel de la brujería se examinarán más adelante.

II

Las convenciones en uso en Mérida, Dzitás, Chan Kom y Tusik se derivan todas, por lo tanto, de una mezcla de las herencias española e india, pero las mezclas son diferentes en los cuatro casos. Puede preguntarse ahora en qué consiste la diferencia en lo que hace a estas mezclas. Uno esperaría encontrar la tradición maya más fuerte en Tusik y más débil en Mérida, lo contrario con respecto a la importancia relativa de la herencia europea, y Dzitás y Chan Kom ocupando posiciones intermedias entre estos extremos.

En general, los hechos confirman estas probabilidades, pero con ciertas salvedades importantes.

La comparación puede iniciarse con un examen de la distribución de los elementos que se pueden atribuir a la tradición india nativa. Al comparar a Tusik con Chan Kom en este respecto, se encuentran muchos elementos aborígenes en Quintana Roo que no se dan en Chan Kom. De la existencia de muchos de éstos —marcados con un asterisco en la lista que sigue— en las costumbres de la gente de Chan Kom hace una o dos generaciones aún se conserva el recuerdo. La organización tribal con sus "compañías" patrilineales, su gobierno dual de sacerdote y jefe y su expresión arquitectónica en el templo, la casa de la comunidad y las cinco casas de las compañías, deben ser en cierto grado importante herencia de los tiempos precolombinos, aun cuando ha cambiado mucho de su carácter como consecuencia de acontecimientos posteriores. En la terminología del parentesco, mientras Chan Kom¹⁶ conserva solamente los tres términos para hermano-hermana y una tendencia al uso clasificatorio de alguno de éstos, Tusik¹⁷ no sólo amplía su uso clasificatorio sino que utiliza un mismo término para designar a la madre y a la hermana de la madre, y uno solo para el hijo de la mujer y el hijo de la hermana de esa mujer, y emplea términos recíprocos para las relaciones tía y sobrina-sobrino. En Tusik el joven gana su novia viviendo con los padres de ésta y trabajando para ellos;* se sigue en cierto grado la práctica de que se eviten hermano y hermana; las imágenes sagradas se guardan no en la habitación misma sino en capillas separadas;* no se entierra a los muertos en los cementerios, sino en el poblado mismo; los aretes se usan como símbolos de autoridad; las cuatro cruces que guardan los edificios públicos en X-Cacal están orientadas hacia los cuatro puntos intercardinales, y en las ceremonias, cuando se llevan alimentos en procesión para ofrendarlos, se depositan primero en cada uno de estos puntos; se cultiva y se hila algodón;* se quema copal;* se usa una vasija especial provista de ramas arqueadas, para cierto

alimento ritual;* los artículos de uso personal se entierran con los muertos. Es posible que la costumbre de elegir a los padrinos antes de que nazca el niño,* práctica que se sigue en Tusik pero que ya no es tan general en Chan Kom, pueda remontarse a alguna costumbre india.

El grupo más grande de elementos claramente nativos proviene del cuerpo de creencias y prácticas que acompaña a las deidades de la lluvia, del maizal, del monte y del pueblo.¹⁸ Si bien unos cuantos de los elementos que han sido apuntados son en apariencia cristianos (la comunión con un licor especial en un cáliz marcado con una cruz; el uso de velas y de la cruz; los nombres de Dios, de la Virgen y de ciertos santos; quizá los altares de mesa y el ponerse de hi-nosjos), hay tanto de ese complejo que corresponde a lo que se conoce de otros grupos indios, y todo ello tan opuesto al espíritu y las prácticas del cristianismo, que el complejo puede reconocerse como de origen pagano y maya tanto en su conjunto como en sus pormenores. Tomado en conjunto, el complejo se encuentra muy acentuado lo mismo en Chan Kom que en Tusik. Ambos lugares tienen una importante ceremonia comunal para atraer la lluvia (*chachaac* en Chan Kom, *okot-batam* en Tusik); ambos tienen una ceremonia individual con motivo de la recolección de los primeros frutos ("primicia" o *hol-che*), una ceremonia individual periódica para asegurar buenas cosechas al agricultor (*u-hanli-col*) y ceremonias menores con ocasión de la siembra y de la quema. Chan Kom tiene una ceremonia especial (*x-thup-nal*) que no se celebra en Tusik, y que se hace para que el maíz madure rápidamente. Por otra parte, en Tusik hay una ceremonia especial anual (*thup-kak*) que Chan Kom no tiene. Hay motivos para decir que las ceremonias agrícolas paganas se encuentran presentes con más fuerza en Tusik que en Chan Kom: en Tusik se ejecutan anualmente tanto la ceremonia comunal destinada a atraer la lluvia como la individual *u-hanli-col*, mientras que en Chan Kom éstas se llevan a cabo más raras veces, según lo dicte la conciencia o el temor.

La esencia de las ideas y las prácticas representadas en las ceremonias agrícolas es la misma en Tusik que en Chan Kom, e incluye los siguientes elementos: seres espirituales asociados con la lluvia, el maizal, el monte y los cenotes, y los protectores de todos éstos, vistos ocasionalmente en forma de ancianos; la creencia de que tales seres están organizados jerárquicamente; las deidades de la lluvia (que van a caballo) derramándola de una calabaza inagotable; la creencia de que las aguas se juntan bajo la tierra; un cosmos concebido cuadrilateralmente, con deidades asociadas con colores en las cuatro esquinas, y en consecuencia, cruces protectoras en las cuatro esquinas del pueblo; el este como dirección de donde surgen las deidades; las ceremonias que implican la invocación de las deidades, la preparación y la dedicación de panes de maíz especiales con semillas de calabaza, cocidos en un horno de tierra, y de caldo de ave y de licor sagrado especial; el uso de altares, para estas ofrendas, orientados según los rumbos; el uso de ciertas plantas rituales; el de alimento de maíz preparado sin cal (*zaca*) como una ofrenda ritual; las oraciones de invocación y de dedicación; la purificación de las aves domésticas antes de ofrendarlas; la adivinación hecha mirando en un cristal; los protectores sobrenaturales de los venados (*zip*). El mayor conservatismo de Quintana Roo, en comparación con Chan Kom, que parece natural esperar, está representado de hecho por ciertos elementos mayas que no se encuentran en Chan Kom: la danza con una sonaja de calabaza, ejecutada alrededor de una mesa en la fiesta anual de X-Cacal; el retiro lustral, ocasional (*loh*), del sacerdote-chamán; la ejecución de un ritual simbólico de la fructificación, llevada a cabo por un individuo que toma figura de coati, encaramado en un árbol de ceiba; la renovación ceremonial del fuego, que se hace con un taladro.¹⁹

En cambio, las ceremonias y creencias en Chan Kom incluyen muchos elementos paganos de que carecen las de Tusik y X-Cacal, y a este respecto nos encontramos la situación intermedia, en cuanto a las características indígenas,

que era de esperar de Chan Kom. En Tusik falta todo el grupo de ceremonias subordinadas a las abejas y las colmenas.²⁰ Tampoco se encuentran las ceremonias de exorcismo y curación conocidas por *kex* y "santiguar" (aunque se conozcan estas ceremonias en algunos otros poblados de Quintana Roo).²¹ Los rituales agrícolas carecen de los siguientes elementos, seguramente paganos, que poseen los rituales de la misma especie en Chan Kom: la personificación de los dioses del rayo o de la lluvia y de los animales asociados con ésta;²² la traída del "agua virgen" para su uso en la ceremonia; la construcción de un horno de tierra al lado del camino, destinado para cocinar los primeros elotes maduros; el uso de cerveza de corteza (*balche*) y el sacrificio de un ave de corral vertiéndole *balche* en la garganta; la designación de cuatro hombres (a quienes se llama con los nombres de los dioses de la lluvia) para sostener el volátil cuando se le sacrifica; y probablemente la continencia ceremonial.²³ Las prácticas de Chan Kom, tal como se llevaron a cabo durante los años en que se hizo la investigación, proporcionan tantos materiales para una reconstrucción de las ceremonias aborígenes del pueblo, relativas al campo y las colmenas, como las de Tusik y las de X-Cacal.

¿Por qué habrían de hallarse tantos elementos de la práctica religiosa indígena presentes en el pueblo progresista de Chan Kom, faltando, sin embargo, en los conservadores de Tusik y X-Cacal? La principal respuesta nos la da el hecho de que esas ceremonias dependen del sacerdote-chamán particular de que se dispone para que las ejecute. Si no hay h-men que las ponga en práctica, las ceremonias se pierden. De estos elementos puede decirse no tanto que están "presentes en Chan Kom" como que lo están en los h-men que emplean las gentes de Chan Kom. Probablemente no hay dos h-men, cualesquiera que sean, cuyos conocimientos no difieran en grado considerable. Un h-men no enseña sus conocimientos a todo el mundo, sino sólo a un discípulo. Las gentes de Tusik carecen de los elementos enumerados porque los h-men de Tusik no los conocen. Las gentes del

área de Chan Kom se sienten con libertad para llamar h-men notables de pequeños poblados distantes, con objeto de que actúen en las ceremonias locales. El aislamiento y la posibilidad de bastarse a sí misma que tiene la subtribu X-Cacal tienden a simplificar en ella los rituales paganos, toda vez que se usan muy poco. En toda la subtribu no hay más que dos h-men; la guerra y la seria epidemia de viruela ocurrida en 1915 pudieron haber eliminado a los h-men e interrumpido la tradición ceremonial.²⁴ Puede encontrarse todavía una tercera razón para explicar la ausencia de muchos elementos en los rituales paganos del grupo de X-Cacal: la gran importancia que ha alcanzado el Nohoch Tata. En realidad, el h-men tiene un papel más subordinado en Quintana Roo que en los pueblos de la zona de Chan Kom. Los dos h-men de X-Cacal serían meros aprendices en Chan Kom. Esto, a su vez, es un aspecto de la situación —y a ello volveremos al final del capítulo— que presentan los elementos católicos y los paganos, más estrechamente unidos en las comunidades periféricas.

Sea como fuere, lo que falta en Tusik son los detalles de la práctica ceremonial, no el espíritu que la anima. Cada apicultor hace una ofrenda al abrir las colmenas; si el h-men conociera los rituales completos, no cabe duda de que los llevaría a cabo. No se practica en Tusik la adivinación con granos de maíz, pero la técnica no le es totalmente desconocida al h-men. Cuando el h-men de Tusik descubrió que Villa conocía los rituales del *kex* y de santiguar (tal y como este último los había aprendido en Chan Kom), le pidió que se los enseñara para ampliar así su repertorio.²⁵

Es difícil sostener la misma comparación con respecto a la presencia de elementos indígenas entre los materiales de Dzítás, dada la amplia extensión que allí tienen los intereses y prácticas. Sin duda, entre los milperos mestizos menos refinados, especialmente aquellos que llegaron a Dzítás desde las colonias de las haciendas, se encuentra presente, por lo menos en conocimiento y memoria, mucho de lo que es característico en Chan Kom. En las investigaciones

de campo no se atendió a individuos como éstos, de características tan marginales, sino que se reunieron materiales obtenidos sólo de gentes nacidas en Dzitás, relativos al grado de conservatismo o de progreso entre estos pobladores nativos de la villa. Estos materiales indican una gran disminución de los elementos indígenas de costumbre y creencia y una gran reducción en su importancia en comparación con Tusik y Chan Kom. De la relación que hay entre esta mengua de las creencias y prácticas paganas y la secularización de la vida en el pueblo trataremos en otro capítulo. Por el momento, puede decirse brevemente que la ceremonia comunal de la lluvia en Dzitás viene a ser un rito ocasional ejecutado por un sacerdote-chamán importado para un grupo de milperos, más bien que por los milperos mismos; que desaparece la mayor parte de los rituales individuales especiales; que las ceremonias de las abejas son completamente desconocidas; que se confunde a las deidades paganas unas con otras y se las ve con escepticismo; que han desaparecido las ideas que se tenían acerca de los protectores de los venados y del ganado;²⁶ que todavía se practican ceremonias de exorcismo, pero cada vez más raramente; y que el sistema de ideas religiosas y cosmológicas que mantienen y rodean los rituales paganos ha desaparecido prácticamente. En Mérida, según se verá con más extensión en el capítulo IX, sólo unos cuantos habitantes semirurales de los alrededores de la ciudad tienen alguna vez ocasión de interesarse en las ceremonias paganas; se conocen vagamente las deidades y los rituales paganos y se les asocia a una vida rústica que el hombre de la ciudad menosprecia, considerándola inferior a la suya.

III

Pasemos a considerar ahora la distribución de los elementos de origen europeo en las cuatro comunidades. Ya se ha indicado que la conquista española difundió muchos utensilios y costumbres en toda la península. Algunos que

deben haber sido introducidos por los españoles durante los primeros años no han llegado todavía a formar parte de la vida en la periferia más externa. De este modo, se conocí en Chan Kom (y por supuesto también en Dzitás y en Mérida) la costumbre de poner acertijos (en lengua maya), pero no se recogió ninguno en Tusik.²⁷ Los cuentos de conejos y otros cuentos populares de origen español florecen en Dzitás, se hallan representados más moderadamente en Chan Kom y forman una parte mínima en el folklore recogido en Tusik. Los primeros misioneros españoles exigieron de los indios que enterraran a sus muertos en cementerios limitados por muros; es ésta una práctica actual en todas partes excepto en Quintana Roo, donde se entierra a los muertos dentro del poblado y entre el caserío. El sistema de adivinar cuáles han de ser las condiciones del tiempo durante todo el año mediante las observaciones que se hacen en el mes de enero, es probablemente de origen europeo.²⁸ Se sigue en Dzitás y en Chan Kom, pero no desempeña papel alguno en Tusik. La distribución de elementos de cultura como éstos, representa la inversa de la que caracteriza en conjunto a los elementos de origen indio. En forma similar, muchos elementos de invención o desarrollo reciente desaparecen a medida que se va de Mérida hacia la periferia, como podría uno esperarlo. Dzitás se halla familiarizado con el béisbol y el cine; Chan Kom lo está con el primero pero no con el segundo, y Tusik no está familiarizado con ninguno de los dos. Los ejemplos de esta situación obvia pudieran multiplicarse.

Lo que llama considerablemente la atención a medida que uno compara las costumbres de las cuatro comunidades con referencia a la importancia relativa que tienen en cada una los elementos de origen europeo, es la presencia en Quintana Roo de tantas características del ritual católico, que no se observan en las costumbres populares de las otras tres comunidades. Se hace aquí la comparación solamente por lo que toca a las costumbres y prácticas populares. Es verdad, por supuesto, que tanto en la ciudad como

en la villa (aunque menos en ésta) hay católicos romanos ortodoxos, gentes educadas que se sujetan exactamente a las enseñanzas de la Iglesia según las expresan el sacerdote o los escritos. Tales personas están excluidas de esta comparación. Con la declinación de la influencia de la Iglesia durante los últimos años, y con las restricciones que el gobierno ha impuesto a sus actividades, se ha reducido mucho en número, aun entre los urbanos refinados. De todos modos, lo que aquí se quiere subrayar es que en las comunidades de la periferia, hasta cierto grado en Chan Kom, y en grado mucho mayor en Tusik, es donde los elementos del ritual católico están incorporados en las prácticas populares de modo que llegan a caracterizar la conducta convencional de todas o de casi todas las gentes de la comunidad. La contribución del catolicismo a la práctica religiosa popular, según se ve actualmente, es mucho más grande, y no menor, en Tusik.

Los nativos de los poblados de Quintana Roo son los únicos de entre los nativos de las cuatro comunidades estudiadas que cumplen el diario rezo de las oraciones católicas.²⁹ Solamente allí se requiere que cada adulto aprenda a rezar las seis oraciones especiales que forman "la doctrina". Lejos del control de la Iglesia, estos nativos celebran misas en ocasiones de fiesta, reconociendo la diferencia que hay entre misa mayor y misa rezada y celebrando de manera conveniente cada una. Se usa un pan especial de comunión y también un licor de comunión (hecho de miel y agua) y se les llama con los nombres españoles que se usan en las iglesias católicas (*oxdias* = hostia; cáliz). Esta gente reconoce no solamente las fiestas de la Iglesia que se guardan con más frecuencia sino también los días de santos menos importantes como San Marcos, San Bernardo y San Juan Bautista, que en lo general pasan inadvertidos en las costumbres populares de las otras comunidades. Conservan además un modo de guardar la Cuaresma y la Semana Santa de acuerdo con las prácticas de la Iglesia, que no puede ser comparado con el de Chan Kom o el de Dzitás. Estas

observancias incluyen la del Domingo de Ramos, del Miércoles de Ceniza, del ayuno en los últimos días de la Semana Santa, especialmente el Viernes Santo, y la ceremonia del fuego nuevo el Sábado de Gloria. Esta es la única comunidad cuya práctica religiosa reconoce por entero la distinción ritual entre velas blancas y negras. Sólo aquí se acostumbra a ejecutar en ciertas festividades el acto de devoción que consiste en llegarse al altar de rodillas.

El resultado de esta comparación —que los elementos del ritual católico están mejor representados en la periferia— viene a reforzarse con el examen de la situación en Chan Kom. Chan Kom practica mucho menos el ritual católico, en comparación con Tusik. Los elementos mencionados en el párrafo anterior están ausentes en Chan Kom o representados muy débilmente. No obstante, comparado con Dzitás, la práctica católica está más incorporada dentro de las costumbres populares y todavía se mantiene allí: los cantores profesionales varones con su conocimiento de las oraciones católicas, el rezo frecuente de rosarios y el toque del Angelus.

La conclusión es que, en lo referente a sus prácticas religiosas, los poblados de Quintana Roo no sólo son los más paganos, sino también los más católicos.³⁰ Parece evidente que esta situación es en gran parte el resultado de la conservación en la periferia de los elementos recibidos a través de las enseñanzas impartidas por los sacerdotes de la Iglesia, mientras que esos elementos se perdieron en otras comunidades. Los ancianos de Chan Kom recuerdan que en años anteriores se observaban allí algunas prácticas católicas ahora en desuso, y en Dzitás existen recuerdos similares. El aislamiento de Quintana Roo ha favorecido la retención de los modos de vida de los siglos XVI y XVII, incluyendo en éstos tanto los elementos que los misioneros enseñaron a los nativos como los de la práctica indígena que los misioneros no pudieron destruir o de los que no tuvieron noticia. Mientras que la influencia moderna ha reducido el dominio de la religión y la autoridad de la Iglesia en la ciudad

y el pueblo, no ha podido penetrar en el remoto interior. Allá lejos, en Quintana Roo, las imágenes sagradas se llevan en procesión por las calles; las leyes mexicanas que prohíben procesiones de tal especie no llegan hasta allá, como tampoco llegan el escepticismo y la incredulidad.

Puede muy bien repetirse que esta comparación se hace con respecto a la costumbre popular. Por supuesto que las prácticas ortodoxas de la Iglesia que se describen al hablar de Quintana Roo se encuentran en la villa y en la ciudad cuando hay allí sacerdote y se manifiesta su influencia inmediata. Pero en Quintana Roo no ha habido contacto directo con la Iglesia por lo menos durante el curso de tres generaciones. Sin embargo, resulta que las prácticas católicas están representadas allí más completa y popularmente que en Dzitás, donde el sacerdote llega varias veces al año, o en Chan Kom, donde muchas de las gentes de edad han asistido a misas celebradas por sacerdotes ordenados. Solamente allá, entre los primitivos paganos del interior, es donde el catolicismo se ha naturalizado completamente. Allá las prácticas pertenecen a todo el pueblo; todos conocen las oraciones principales; todos participan en los rituales; todos por turno preparan los panes sagrados y todos juntos los consumen. En Quintana Roo, y sólo allá, la administración popular ha hecho suya la liturgia de la Iglesia. El guía en estos rituales y el preceptor de la doctrina moral es un nativo. El Nohoch Tata, sacerdote y papa al mismo tiempo, dirigente local y autoridad suprema, que surgió del pueblo y creció en él, es uno de ellos y ellos lo mantienen en su santidad y su prestigio. Su conocimiento esotérico le vino de su padre y de su abuelo. No es miembro de la jerarquía romana. El catolicismo de Quintana Roo es independiente de la Iglesia de Roma, así como la pequeña sociedad local es independiente (en gran parte) de la gran sociedad de fuera.

Lo que debe subrayarse es la "naturalización" de la práctica católica allá en la periferia, más bien que la mera presencia de formas rituales que pueden reconocerse. Allá

los elementos de origen europeo no sólo existen o persisten, sino que rodean en forma tal a todo el cuerpo de costumbres y creencias populares que cada parte es congruente con las otras y con el total. El conjunto está formado por elementos aborígenes, por elementos que enseñaron los sacerdotes españoles y por elementos de la tradición popular española secular. Lo que impresiona al que investiga los papeles que desempeñaron las dos herencias en las costumbres y creencias yucatecas es que el entrelazamiento de los hilos españoles e indios, que forman una sola tela, es más completo en las comunidades aisladas de la periferia. Los elementos del ritual católico se observan en número mucho menor en Quintana Roo, pero también allí muestran un estadio muy distinto de como debieron ser en su naturaleza original, y han sido tales las modificaciones que presentan al investigador un solo sistema de concepciones y de prácticas. Si un investigador se encontrara frente al ritual religioso de los pueblos de Quintana Roo sin tener ningún conocimiento de una u otra de las costumbres, la india o la católica, sería dudoso que se le ocurriera que este ritual era resultado de dos herencias muy diferentes. Si el investigador comenzara su tarea estudiando la situación en Chan Kom o la de Dzitás, descubriría la verdad mucho antes.

La extensión y el carácter de las modificaciones que han experimentado los elementos católicos en Quintana Roo pueden apreciarse por el estudio de los materiales tal como han sido presentados por Villa.³¹ Las prácticas y las creencias relacionadas con la Semana Santa en Tusik y en X-Cacal proporcionan un ejemplo. La misa que se celebra el Domingo de Ramos se llama la "ofrenda de palmas" (*matan dzoc*). El Nohoch Tata bendice doce hojas de palma y las coloca sobre el altar. Al día siguiente se distribuyen entre los devotos, quienes hacen pequeñas cruces con ellas y las ponen sobre las puertas de sus casas para alejar de ellas el mal. Sobre el altar se conservan siete hojas para quemarlas el miércoles de Ceniza del siguiente año, y con estas cenizas se traza la señal de la cruz en las frentes de los

celebrantes. No hay en estos actos ninguna significación relacionada con la tradición cristiana. Para el nativo, la importancia del ritual descansa en la oportunidad de purificarse por medio de la aplicación de las cenizas. El Jueves Santo se cubre el altar interno de la iglesia de X-Cacal con un toldo hecho con las ramas de ciertos árboles. A esto se le llama la "sombra" (*booy*) y representa los bosques que cubrieron al Maestro (el Santísimo Señor; *Chichcelem Yum*) cuando buscó refugio durante su huida de los judíos y la persecución por éstos. Se dicen las oraciones en la mañana y otra vez al mediodía, hora en que el Cichcelem Yum fué herido en el costado con una espada, estando en la cruz, y en el momento en que murió. Entonces se depositan en el altar siete platos con masa de maíz preparada sin cal (zaca) en conmemoración de la zaca que dió al Cichcelem Yum un milpero magnánimo que suspendió la siembra de su maíz para ayudar al Señor que huía. Se narra una historia referente a los castigos que sufrieron los dos primeros milperos que rehusaron indignamente su ayuda al Señor. En la tarde se ofrendan y se comen frijoles hervidos y tortillas. El Viernes Santo (en que se dicen otras plegarias) las mujeres se quitan sus aretes y cadenillas de oro para que el tintinco de sus joyas no las identifique con los judíos amantes del metal, enemigos de Dios. El Sábado se celebra la ceremonia llamada del "Fuego Virgen": se enciende un fuego nuevo usando para ello un taladro y lo hacen unos hombres que se supone tienen un "fluido" o poder especial. Se extinguen todos los fuegos domésticos y después que se ha encendido el nuevo fuego, cada familia trata de mantener el suyo hasta el año siguiente. Este fuego se enciende en conmemoración de la ascensión del Cichcelem Yum a la Gloria cuando, después de morir el Jueves, renació el Sábado, día en el cual los judíos fueron condenados a vivir por toda la eternidad en el infierno subterráneo. El tránsito a la Gloria era largo y el camino frío, y el Señor se detenía de vez en cuando para encender una hoguera con un taladro, para confortarse con su calor;

de ahí que cada año se encienda el fuego nuevo el Sábado de Gloria, en conmemoración de estos sucesos.

Aquí es evidente la modificación de las enseñanzas cristianas a través de los siglos, como lo es la contribución de las fuentes nativas³² y el folklore español al cuerpo de ritual y creencia. Lo que debe subrayarse con mayor fuerza al comparar la situación en Quintana Roo con la de Chan Kom o la de Dzitás es que están presentes el ritual y la creencia; que ambos están profundamente arraigados en la costumbre popular y que guardan tal interrelación que el ritual expresa la creencia y la creencia se manifiesta en el ritual. En Chan Kom no se celebran los rituales de la Semana Santa. En Dzitás la costumbre popular reconoce la Semana Santa de una manera mucho más sencilla. Si se cuenta con sacerdote para celebrar las misas, solamente participan en ellas unas cuantas gentes y pocos son los que entienden de modo cabal la relación del ritual de la Iglesia con la tradición cristiana. Pero en X-Cacal todo el mundo toma parte en actos que para todos expresan las historias sagradas construídas alrededor de un símbolo principal de orden moral. No es tanto que los elementos católicos —o los indígenas— estén presentes en los rituales y creencias en X-Cacal como que esos elementos de todos los orígenes se han ido modificando y entretejiendo simultáneamente, dando lugar a una estructura compatible de idea y práctica. Las comunidades periféricas son las que nos proporcionan cuerpos interrelacionados de ritual y creencia. Este es el hecho que debe destacarse. Puede ilustrarse con igual eficacia por medio de los rituales cuyo origen es predominantemente europeo, o de los rituales principalmente paganos que se dedican a las deidades agrícolas.

Los pueblos de Quintana Roo son los únicos lugares en que casi desaparece la distinción entre los dos cultos —el uno, mantenido por un sacerdote católico, que lo hace para el Dios del cielo; el otro, fomentado por un sacerdote-chamán, para los espíritus de la lluvia y de los cenotes.— El culto pagano en Mérida es algo muy diferente de los ritua-

les de la Iglesia con sus concomitantes populares. Estos rituales de la Iglesia son los únicos que se encuentran en la ciudad; se sabe del culto que mantienen los h-men, pero es esto algo misterioso, un poco diabólico, que se celebra en algún lugar de las afueras de la ciudad, en las milpas de las gentes ignorantes y rústicas. En Dzitás los rituales paganos se realizan con la participación de los miembros de la comunidad. El mismo hombre que toma parte en los festejos al Santo Patrón y cuya mujer marcha en las procesiones de las hermandades religiosas acompañando a los cirios que se encenderán ante el santo, va también, cuando llega la ocasión, allá a los campos a arrodillarse al lado del h-men y a comer los panes sagrados de maíz de los chaacs y los balamob. Pero el h-men no es gente del lugar y el culto que mantiene no es parte de la vida pública del poblado; es un culto apartado y subrepticio, mientras que el culto de los santos es abierto y oficial. En la adoración que hace el agricultor individual se encuentran los dos cuerpos de pensamiento: el individuo se arrodilla y ofrece sus plegarias y su zacá al Señor Dios y a los *yuntzilob*, los protectores de los campos y los bosques. Pero los cultos, como tales, no se enfrentan el uno al otro y nunca se unen públicamente.

En Chan Kom, sin embargo, los dos cultos están en igual proporción en la adoración pública. Son modos complementarios de entenderse con lo sobrenatural; aspectos separados de lo que para el nativo es un solo cuerpo de prácticas piadosas. A Chan Kom no llega ningún sacerdote católico; los cantores nativos son quienes rezan las plegarias en ésta. Igual respeto reciben el cantor y el h-men; cada uno de ellos participa en los rituales que dirige el otro y la misma congregación obedece a ambos. Cada uno de los cultos es tan respetable y tan poderoso como el otro, pero son cultos separados. El maestro cantor tiene su repertorio de plegarias, derivadas todas de la liturgia católica. Al recitarlas, puede emplear un rosario. Realiza sus ritos a intramuros, sea en una casa particular o en la iglesia. Las mujeres toman la delantera preparando el altar. El atole

es el alimento adecuado para colocar en el altar y las flores apropiadas son la *Plumeria* y la *Caesalpinia*. Las plegarias del h-men, en cambio, se dicen en maya y aunque incluyen la mención de los santos, están dirigidas a las deidades paganas. El h-men lleva a cabo sus ritos a extramuros, y nunca dentro de la iglesia. No se encuentra presente imagen alguna de santo (aunque se haga uso de una cruz en todas estas ocasiones). Los hombres preparan las ofrendas y el altar (exceptuando la ayuda que prestan las mujeres cocinando en las casas los alimentos que se llevarán al campo) y las ofrendas son distintas: zacá, panes hechos de maíz y semilla de calabaza, licor de corteza y ave sacrificada. El altar se adorna con plantas de otra clase. Determinada emergencia puede dar motivo a que se celebre una ceremonia, primero de un culto y después del otro. Las mismas gentes participan en los dos, pero se sabe bien cuándo acaba el cantor y cuándo empieza en lugar diferente, el h-men.

En Quintana Roo los dos cuerpos de ritual están tan íntimamente asociados que casi puede decirse que resulta un culto único. Los dos cultos convergen en varios puntos, y ello da lugar a que los nativos consideren que es una sola ceremonia, y hay ocasiones en las que el h-men y el chantre (o el Nohoch Tata) celebran los oficios simultáneamente y en el mismo lugar, como co-dirigentes de la misma congregación. Tal sucede en la ceremonia anual que se realiza para asegurar la llegada de la lluvia (okot-batam). La ceremonia que en X-Cacal se llama "oxdias" corresponde a la novena de Chan Kom y supone como ésta el rezo de plegarias católicas, bajo la dirección de un chantre y con la participación de legos, y concluye con la distribución de alimentos especiales que se han colocado previamente sobre el altar de un santo. En Chan Kom, para pedir por que venga la lluvia, pueden hacerse nueve noches (o menos) de esa rogación frente al Santo Patrón. En esta forma son independientes de la ceremonia pagana de la lluvia (chachaac). Pero en X-Cacal y en Tusik, el okot-batam correspondiente se celebra característicamente, en la última no-

che, al cabo de seis noches de plegarias, que reciben el nombre de oxdías; la séptima es el okot-batam. Se considera a toda la serie como un solo conjunto. En el último día, el h-men arregla dentro de la iglesia misma el altar para las deidades paganas. Esta es la práctica común en Quintana Roo, enteramente contraria en Chan Kom y en Dzitás. Mientras tanto, el Nohoch Tata (en X-Cacal) o el dirigente civil (el "Caporal", en su calidad de representante del Nohoch Tata) en el poblado de Tusik, se halla presente junto al altar en que se guarda el santo (una cruz de madera), al fondo de la iglesia. Los panes de maíz y semilla de calabaza se cuecen en un horno de tierra, no fuera del poblado sino dentro de él y cerca de la iglesia. Cuando ya están cocidos, se ponen algunos en el altar que hizo el h-men y otros —igualmente al contrario de lo que es la práctica en Chan Kom— se colocan sobre el altar del santo. Una bebida ritual, compuesta de miel y agua, que substituye a la antigua cerveza de corteza, se ofrece en algunas ocasiones a las deidades paganas y se pone algunas veces en el altar cristiano. Se permite la entrada de mujeres a la iglesia; ellas se arrodillan a un lado, mientras los hombres se arrodillan al otro. Entonces se elevan simultáneamente los dos grupos de plegarias; el h-men, al lado de su altar, se dirige a las deidades paganas, mientras que el Nohoch-Tata o el Caporal, arrodillado junto al otro altar al fondo de la iglesia, recita las oraciones católicas. Al concluir, ambos dirigentes participan en la distribución de alimentos y bebida; el h-men da el agua endulzada (cáliz), mientras que el otro distribuye los panes reunidos (oxdías). Los devotos asisten a una sola ceremonia, cuya dirección es dual.

IV

Las conclusiones expresadas en este capítulo pueden resumirse del siguiente modo:

1. La población de Yucatán, según está representada en las cuatro comunidades estudiadas, tiene en común un

gran cuerpo de utensilios, costumbres y creencias. Las técnicas para la subsistencia (cultivo del maíz), la estructura esencial de la organización de la familia, muchos de los rituales del ciclo de vida, y algunos ritos y creencias religiosas principales, se manifiestan en todas partes, desde la ciudad hasta el pueblo tribal.

2. Las principales contribuciones de la herencia nativa a estos valores aceptados por la comunidad son las técnicas agrícolas, los procedimientos que comprenden la construcción de casas con techo de palma, el equipo doméstico y las técnicas culinarias que giran alrededor del maíz, el frijol y el chile, así como algunos elementos variados de las creencias tradicionales, y del ritual y las prácticas domésticas populares.

3. La influencia de la herencia europea ha penetrado con mayor extensión en los modos de vida del interior que lo que ha penetrado la influencia de la herencia india en los modos de vida del yucateco urbano moderno.

4. En conjunto, la influencia española es más considerable en las esferas de la organización social y la religión que en lo que toca a los utensilios y las técnicas y, ello no obstante, la influencia española ha llevado a todas partes un gran número de costumbres prácticas que suponen el aprovechamiento de plantas europeas útiles y animales domésticos, herramientas europeas sencillas, la moneda, los numerales españoles y el calendario europeo.

5. Los elementos rituales esenciales y muchas de las creencias y los mitos del cristianismo católico han sido incorporados a los modos de vida de las cuatro comunidades, como lo han sido también las ideas europeas relativas a la organización de la familia y la manera de considerar el nacimiento, la niñez, el matrimonio y la muerte. Algunos otros elementos europeos que no están relacionados necesariamente con las enseñanzas de la Iglesia, como por ejemplo la noción del mal de ojo, también se han difundido universalmente e incorporado en las costumbres locales.

6. En general, la influencia europea es más fuerte en la

ciudad y más débil en las comunidades periféricas, y lo inverso ocurre con la distribución de los elementos de origen indio; los elementos europeos disminuyen a medida que se avanza hacia la periferia, mientras que los elementos indios aumentan. Sin embargo, hay excepciones importantes.

7. Algunos elementos de origen maya nativo que se encuentran en Chan Kom no se dan en Tusik. La mayoría de éstos son elementos del ritual y la creencia pagana, cuya continuación depende del h-men o del sacerdote-chamán. La distribución anormal de estos elementos debe atribuirse principalmente a los acontecimientos especiales que motivaron que la gente de Quintana Roo perdiera su continuidad con la tradición esotérica especializada, necesaria para perpetuar estas características.

8. Los elementos del ritual católico, como partes de la práctica popular, se manifiestan en mayor número en las comunidades periféricas, más bien que en la ciudad o en la villa. Debe suponerse que esto se debe en gran parte al hecho de que la gente de Quintana Roo guarda los efectos de las enseñanzas recibidas de los sacerdotes hace algunas generaciones, mientras que las gentes de las otras comunidades se han apartado de las prácticas religiosas que sustentaron anteriormente.

9. En las comunidades periféricas los elementos de origen europeo han sufrido la modificación más grande si se considera cómo eran los modelos originales. Esta modificación ha sido tal que ha separado el ritual católico de toda dependencia de una autoridad o funcionario extraño a la comunidad local, asociando al culto católico con el pagano de un modo más íntimo y más congruente.

10. En las comunidades periféricas, más que en la ciudad y en la villa, la interacción de las costumbres rituales españolas y mayas produjo el desarrollo de un cuerpo único de creencias y ritos, mutuamente relacionados, cuyas partes se corresponden y expresan recíprocamente, que comprenden todos los miembros de la comunidad, y en los que todos participan.

CAPITULO V

EL LUGAREÑO Y SU CONCEPTO DEL MUNDO

EL ANÁLISIS HISTÓRICO que se hizo en el último capítulo concluyó con la observación de que es en las comunidades periféricas donde los elementos españoles y nativos del ritual religioso se encuentran articulados más íntimamente en un solo conjunto. Tal observación puede ampliarse a toda la vida convencional representada en las cuatro comunidades. En los pueblos más aislados es donde los modos de vida muestran el grado máximo de interrelación de partes y de conformidad interna. Por lo tanto, el modo de vida de Tusik, más que el de Chan Kom, y el de Chan Kom, más que el de Dzitás, puede describirse como un cuerpo organizado de valores convencionales. Conviene advertir que no se hace aquí referencia al hecho de que en las comunidades periféricas los hábitos de los hombres, tomados individualmente, se ajusten más estrechamente a las costumbres de la comunidad. Por supuesto, tal cosa es también cierta. En Tusik, el modo que tiene un individuo de entender la vida es muy parecido al que tiene su vecino, con las salvedades naturales que puedan motivar las diferencias de temperamento. Lo mismo podría decirse por lo que hace a Chan Kom, a pesar de los distintos grados en que las influencias de la ciudad han modificado las ideas y las prácticas de los individuos. En Dzitás, la heterogeneidad de los mundos de pensamiento y de la conducta pública correspondiente es mucho mayor, mientras que en Mérida es tan amplia la extensión de interés, conocimiento, creencia y refinamiento artificioso general, que para describir la vida de la ciudad es necesario tratar por separado de cada clase social o cada

grupo de interés, y aun entonces las conclusiones generales en cuanto a los pensamientos y la conducta de cualquiera de ellos tendrían un carácter de aproximación mayor del que presentarían las conclusiones correspondientes a toda la subtribu en Quintana Roo. Por supuesto que de lo dicho hasta aquí a propósito de las cuatro comunidades ya se habrá desprendido esta diferencia progresiva en cuanto a la heterogeneidad entre los mundos espirituales de los individuos dentro de la misma comunidad. Probablemente sea innecesario demostrar su veracidad. El etnólogo percibe rápidamente las diferencias. Si, por ejemplo, inquiere sobre el significado de la palabra "balamob" entre los miembros de los poblados de Quintana Roo, encontrará que, para todos aquellos a quienes consulta, la palabra designa a esos guardianes incorpóreos de los hombres, los pueblos y el maizal, seres temibles y benéficos, aunque también peligrosos, a quienes se halla presentes en muchas situaciones repetidas en que está de por medio la seguridad del hombre y de sus cosechas, y a quienes se debe propiciar y suplicar con modos bien definidos y bien entendidos. En Dzitás, por el contrario, de un número igual de individuos se obtendrá no sólo una sino varias y distintas opiniones. Para un individuo, los "balamob" son los seres temibles que se acaba de describir; otro les reconocerá, intelectualmente, como los guardianes de los campos, a quienes, sin embargo, no hay que suplicar, ni propiciar, ni temer realmente, mientras que para un tercero, su mera existencia es motivo de duda o denegación. Un individuo ha vivido en la ciudad; otro no. El curso de las experiencias varía en grado considerable en Dzitás, y en un grado muy pequeño en Tusik.

Quienes se dedican al estudio de los pueblos primitivos, han usado la frase de "estructura de la vida" refiriéndola a las culturas de estos pueblos. La cualidad que sugiere tal expresión, al menos para quien esto escribe, no se encuentra en el grado en que se parezcan los modos de vida de los miembros de la comunidad, sino en el carácter organizado de los elementos que forman el concepto que tiene del mun-

do cualquiera de ellos. Si uno examina a las gentes de la ciudad, y aún a las de la villa, esta cualidad de organización y de conformidad es mucho menos notable, cosa que sigue siendo verdad aun si se considera a una sola clase, a un vecindario, o a un solo individuo. Dos observaciones pueden hacerse acerca del concepto que tiene del mundo el meridano de la clase inferior, estudiado por Hansen, comparado con el lugareño. En primer lugar, en vez de haber un solo significado importante para un acto o un objeto, en muchos casos puede haber varios. En términos de Linton, hay más "alternativas" en el caso del modo de vida del ciudadano.¹ Si un nativo de Chan Kom, de pensamiento conservador, se enferma y no logra recuperarse pronto, llama al sacerdote-chamán. Un meridano de la clase trabajadora que se encuentre en circunstancias similares puede llamar a un "yerbatero", comprar una medicina de patente, ver a un espiritista o visitar a un doctor. Todos estos son modos bien conocidos de resolver los problemas prácticos que presenta la enfermedad. En segundo lugar, son más desunidas las ideas del ciudadano comparadas con las del lugareño. Cada significado tiende rápidamente a su fin. El que esté enfermo, deberá hacer una cosa u otra a fin de curarse. La experiencia tiene pocas connotaciones más. Al lugareño, sin embargo, la enfermedad le hace pensar que ha ofendido a los dioses o a las almas de los muertos al dejar de hacer el ritual o de cumplir con sus deberes piadosos; la diagnosis del sacerdote-chamán probablemente le recordará esta conexión convencional entre la enfermedad y la religión; las connotaciones religiosas dependen a su vez de las prácticas agrícolas o apícolas del nativo. De este modo —llegando al complejo de ideas desde su otro extremo— cuando cuida a sus abejas o siembra su maíz, realizará los rituales acostumbrados poniendo el pensamiento en la conservación de su propia salud y la de su familia.

Al hacer referencia a esta cualidad de organización y conformidad interna que se percibe al entrar en el mundo mental del participante en la vida de una comunidad ais-

lada o firmemente instituída, es difícil evitar el uso de términos que se refieran propiamente a cualidades físicas. El sistema de ideas o de prácticas es una "estructura". Es una "trama" o una "red". El concepto que tiene del mundo el lugareño es "profundo", mientras que el del ciudadano tiene relativamente "poco fondo". Tales términos no denotan cualidades que puedan limitarse y compararse con precisión; sólo las indican. Sería provechoso idear medios con los cuales pudieran compararse más exacta y objetivamente los modos convencionales de vida, con referencia a esta cualidad de organización. Estas páginas se limitan a registrar la percepción obtenida por quienes investigaron las cuatro comunidades, los cuales sintieron que éstas difieren expresivamente en tal respecto. Las diferencias se palpan claramente en cuanto el investigador procede a organizar sus impresiones y sus notas. En el caso de la villa, o más aún en el de la ciudad, las costumbres, las creencias y las instituciones permanecen como un agregado; debe presentárselas por asuntos, casi una por una. En el caso de la comunidad aislada, el conocimiento obtenido por el investigador empieza a hacerse tan coherente que llegan a ser evidentes una consistencia o hasta una simetría. En este caso es fácil, o incluso necesario, ver como una totalidad el concepto del mundo que tiene el nativo, y la presentación de los materiales en términos de asuntos separados, si bien es conveniente, parece, a quien ha tenido la oportunidad de estar en íntimo contacto con la comunidad, que violenta la realidad.

Se ha hecho una violencia de esta especie en las monografías sobre Chan Kom y el cacicazgo de X-Cacal. Son transacciones convenientes frente al número de demandas impuestas a los autores. Estas transacciones incluyen la responsabilidad de informar sobre la presencia o ausencia de elementos de costumbre, de informar de un conocimiento especializado tal como el que tienen los sacerdotes-chamanes, y de tomar nota de las diferencias individuales entre nativos contemporáneos. Además, estas monografías inclu-

yen muchos puntos ajenos al concepto del mundo del nativo, tales como los datos sobre la población y la información histórica. Estos datos de índole diversa se presentan bajo títulos de capítulos y secciones que suponen categorías, indicadas en parte por consideración a la sociedad particular estudiada, y en parte por ajustarse al método tradicional que se sigue al tratar estas cuestiones etnográficas. Los volúmenes presentan así, de manera ordenada, muchos hechos acerca de la comunidad de que se trata, pero desfiguran los contornos de esa estructura de la vida que dirige y estimula la conducta de los nativos. Los hechos expuestos en la monografía, no pueden ajustarse con éxito en la mente de ningún nativo o en la de un nativo "medio".

En este capítulo se hace un intento para indicar algunos de los perfiles de la estructura de la vida que hay que reconocer en el pensamiento y la acción del nativo de Chan Kom. La mayor parte de los hechos que han de desprenderse han aparecido ya en la monografía sobre Chan Kom; se expresarán aquí relacionándolos con otros puntos y dándoles otra importancia. A fin de esclarecer las cualidades de organización y coherencia interna de que trata este capítulo, los materiales que se utilizan son los obtenidos de los viejos, y en particular de esos viejos que parecen tener una visión del mundo que les rodea más penetrante y reflexiva que otros. Por lo tanto, lo que se intenta es presentar parte del concepto del mundo y de la vida que tenían los miembros más juiciosos de la generación vieja de Chan Kom, en la época precisamente anterior al período reciente de expansión, de movilidad creciente y de educación; pongamos en 1928. El ejemplo de concepto del mundo que aparece en las páginas siguientes ha sido elegido con la intención de mostrar su organización y coherencia. Se han pasado por alto aquellos puntos en que la organización no es evidente; algunos de ellos se tratan especialmente en el capítulo VI. Nadie mejor que el autor sabe cuán incompleta es esta exposición y cuánto podría mejorarse mediante un conocimiento más íntimo de la gente. El concepto del

mundo que tiene el nativo de Quintana Roo ofrecería mejor oportunidad para delinear una estructura de la vida, pero el autor tiene menor conocimiento directo de las comunidades del sur.

Como el concepto del mundo que tiene el nativo viejo es una totalidad, no hay un punto de partida determinado. Si adoptamos el símil de una red para las concepciones y prácticas organizadas, podríamos decir que en cualquier lugar de la trama es posible hallar una vía de acceso. Cualquiera de los hilos conduce a otros hilos, y algunos recorren la mayor parte de la trama. Uno de estos hilos, en la red de ideas a que obedece el nativo de Chan Kom, es la milpa. Al describir la vida del pueblo debe recurrirse a menudo a este elemento; sus conexiones con otros elementos en el tejido son múltiples.

Cuatro son los términos principales que definen el mundo terrenal dentro del cual se mueve el hombre: el monte, el cenote, el pueblo y la milpa. Los dos primeros son de la naturaleza; como si se dijera, de los dioses, mientras que el pueblo y la milpa son obra del hombre, sacada de la naturaleza con el permiso y la protección de los dioses. El monte cubre casi todo; es el fondo del que se destacan las demás características especiales de la superficie de la tierra. Nunca se reduce de manera permanente a causa de los usos que le da el hombre; las milpas no son sino demandas temporales que hacen los hombres a la buena voluntad de las deidades que animan y habitan en él; pasados unos cuantos años, cada campo sembrado retorna a su estado selvático y vuelve a ser una parte no diferenciada del bosque. Por lo tanto, cada vez que se invade el monte alto, la invasión debe hacerse con toda la prudencia y el respeto debidos a los dioses del monte, los *kuilob-kaaxob*. Por la misma razón —la de que sólo cuando los dioses le permiten el uso de una extensión del bosque hasta entonces salvaje, es cuando puede llamarla suya— el hombre hace la ceremonia de la recompensa (“comida de la milpa”) y la oferta de los prime-

ros frutos sólo por la primera cosecha obtenida de la tierra que ha limpiado.

El milpero delimita la extensión de monte que va a clarear según la proporción de la futura milpa. Se llega así a un entendimiento entre los *kuilob-kaaxob* y el milpero: éste respeta el monte, usando tan sólo la cantidad que necesita sin hacer desperdicio alguno; en reciprocidad, los dioses del monte se abstendrán de desviar hacia su pie el hacha que él dirige hacia el tronco. Todas las relaciones con los dioses tienen este carácter de contrato o más bien de expresiones mutuas de buena fe. Las ceremonias subordinadas a los campos y las abejas son en esencia compromisos de respeto piadoso que se renuevan, y exoneraciones temporales de una obligación persistente que es recíproca entre dioses y hombres. Siempre que un hombre toma lo que producen los campos o el colmenar, se siente con el deber de retribuir en forma apropiada a los dioses por lo que éstos le han concedido. Las ceremonias de los primeros frutos y los rituales llamados “comida de la milpa” y “comida de las colmenas” constituyen la devolución formal a los dioses de lo que ellos han otorgado. Si la retribución no se hace de una vez, el labrador reconoce la existencia de una deuda que debe saldarse. Cada beneficio obtenido impone cierta devolución. De este modo, debe ofrecerse un volátil grande y uno pequeño por cada cosecha de miel obtenida en la primavera. Pero no es necesario hacer la devolución cada vez: la deuda puede acumularse. Sin embargo, cuando por fin se realiza la ceremonia adecuada, el número y clase de las aves sacrificadas es igual a la suma de la obligación total. De esta manera, el hombre mantiene abierta una cuenta con los dioses. Pero no se trata sólo de saldar la cuenta en términos aritméticos: también debe haber buena voluntad. Un hombre que escatima lo que debe dar a las deidades, está “regateando”; se resentirá su salud y se malograrán sus cosechas. Así, no se acumula por mucho tiempo una deuda con los dioses. Cuando se pasa un año sin que se realice la ceremonia adecuada, y cuando en razón de este

hecho se perturba considerablemente la armonía entre el hombre y los dioses, aumentan los peligros de enfermedad y de fracaso en las cosechas, que son los castigos que envían los dioses.

La obligación de no tumbar más monte del que se necesita es parte de la obligación más general de no quitar nunca a los dioses toda la cosecha que puede obtenerse. Cuando se extrae la miel de las colmenas, se deja una poca. Cuando las mazorcas maduras se llevan del campo, deben ofrendarse unas cuantas a los dioses antes de que el hombre proceda a comerlas. Cuando se mata un venado, deben darse primero ciertas partes a los protectores espirituales de los venados, antes que el cazador coma la carne; todo lo que produce el monte y el campo es de los dioses, porque el monte y los animales que en él viven les pertenecen. Estas ofrendas no son sino una retribución precisa y simbólica de lo que en esencia es propiedad de los dioses, quienes lo ceden al hombre de conducta piadosa.

El monte es, pues, el principal lugar de alojamiento de los seres sobrenaturales. Todos los aspectos de la naturaleza tienen su aspecto espiritual: cada árbol, cada loma o cueva puede contener un ser invisible, y por lo mismo debe llegarse hasta ellos con circunspección y sin irreverencia; algunas características naturales están asociadas más particularmente a los seres sobrenaturales. El árbol del pochote (ceiba) es la guarida de la x-tabai, el ser con forma de mujer que puede seducir a los hombres y llevarlos a la muerte. Los montículos de tierra roja que hace la hormiga arriera (zonpopo) son los lugares de residencia permanente del diablo, y también se les evita. Y a través de todo el monte, y especialmente a lo largo de los caminos, pueden pasar los balamob, los protectores invisibles del maíz y del pueblo. En ciertos lugares, el monte es más alto; allí crecen palmas que dan licor y allí encuentra el milpero los montículos que construyeron sus antepasados. Son éstos los escondites favoritos de los *aluxob*, los pequeños seres traviesos que no son dueños del monte o de los campos como son los dioses, pero

a quienes debe propiciarse en algunas ocasiones. El bosque abunda en habitantes invisibles. En la noche, especialmente, el nativo oye multitud de crujidos, murmullos y silbidos que dan a conocer la presencia de los numerosos seres que pueblan el monte. Cada uno de estos seres muestra su disposición, buena o mala, hacia el hombre, y éste debe tomarlos en cuenta.

El cenote, el pozo natural perforado por la erosión a través de la caliza sobre la que crece el monte, es, de todas las características naturales, la que recibe mayores consideraciones. El monte es duro y espinoso aun en la estación de lluvias, y después de los meses secos es una maraña polvosa de ramajes quebradizos y de bejucos. Pero el cenote, un pozo vertical que llega hasta alcanzar el agua, está coronado de verdor. De su boca emerge aire, húmedo y fresco; las golondrinas pían cerca de sus bordes. A su alrededor, las plantas son verdes, suaves y exuberantes; éstas son, por lo tanto, las que se usan en las ceremonias dedicadas a los dioses de la lluvia. De modo similar, las ranas, los sapos y las tortugas que se encuentran cerca de los cenotes son los animales de los dioses de la lluvia. Los cenotes son los lugares de estos dioses de la lluvia, los chaacs. Estos, que residen tras de una de las puertas de entrada al cielo oriental, vienen a la tierra y se les considera también como habitantes de estos pozos naturales. El terreno se reconoce considerablemente por los cenotes; son los puntos por medio de los cuales se sitúan otros rasgos distintivos del monte. En las plegarias que pronuncia el sacerdote-chamán durante las ceremonias agrícolas, se mencionan por sus nombres todos los cenotes de la región en que se mueve el nativo y en que hace sus milpas; de este modo, el sacerdote invoca uno por uno a los chaacs asociados a los cenotes, pues los chaacs tienen entre sus poderes los de conceder o detener la lluvia, de la que depende el maíz y en consecuencia la vida de las gentes. Entre todos los dioses de la naturaleza, los chaacs son los más importantes.

Los chaacob, los balamob y los kuilob-kaaxob son los guardianes de la lluvia, el pueblo y la milpa, y el bosque, respectivamente. Las manifestaciones menores de la naturaleza también tienen sus protectores. Los venados están bajo la protección de los seres espirituales llamados "zip", que tienen forma de venado, y el ganado tiene también su guardián, al que se le atribuye la forma de un gran novillo. Ciertos pájaros que frecuentan la milpa pero que al parecer no se comen el grano, son los *alakob* de los balamob, así como las ranas son los *alakob* de los dioses de la lluvia. Los principales animales montaraces son los animales domésticos de sus protectores; se ceden al hombre sólo bajo condiciones adecuadas, así como se ceden las cosechas y la miel que hacen las abejas. También las abejas están bajo la tutela de deidades especiales. A todos estos animales montaraces, por lo tanto, se les alude en las plegarias como *alakob*, "animales domésticos", y cuando el hombre hace una ofrenda a los dioses, ofrece sus propios *alakob*, gallinas o guajolotes.

Todos estos seres sobrenaturales no son de la misma substancia de que está hecho este mundo. Son "de viento", dice el nativo. El viento que sopla sugiere a estos seres y puede en verdad ser ellos mismos. El viento que sopla de los cenotes, o de las cuevas secas, viene del mar, que es donde retornan todos los vientos. Los vientos son benéficos cuando soplan para refrescar la tierra o avivar el fuego durante las quemas, pero innumerables vientos, que a menudo no se perciben —vientos sólomente en el sentido de espíritus incorpóreos—, son malos, ya de hecho o potencialmente. Estos vientos pueden ir por sí solos, pero también acompañan a los otros seres sobrenaturales que surgen en todas las situaciones críticas, peligrosas o moralmente malas, y cerca de los seres humanos a quienes afectan esas situaciones. Los dioses del monte, de la milpa, de la lluvia y del pueblo, juntos todos, son "los Señores", los *yuntzilob*. Dondequiera que vayan los *yuntzilob*, van también los vientos. De este modo, los dioses son una fuente de peligro

para los hombres; su calidad sagrada significa un peligro. También los Señores pueden enviar vientos malos para castigar a los impíos o a aquéllos que descuidan sus obligaciones para con las deidades. De esta manera, las ceremonias, además de atraer el favor de los dioses, defienden de los malos vientos o, en ciertos casos, desembarazan a los cuerpos enfermos de los vientos malos que los han atacado.

Los cenotes son, particularmente, las fuentes de donde surgen los vientos. Así como el agua hace su ciclo, llevada por los dioses de la lluvia desde los cenotes hasta el cielo, para que caiga luego como lluvia fertilizadora de la milpa, así también los vientos tienen sus orígenes en el mar y pasan a través de los cenotes. Por ello, hay ciertas ceremonias en que se arrojan ofrendas dentro de los cenotes para propiciar a los vientos. Los cenotes son también las entradas al mundo subterráneo; el suicida, que es el peor de todos los pecadores, se arroja dentro del cenote, a fin de pasar directamente al infierno.

Con excepción de la lluvia, los cenotes son las únicas fuentes de obtención de agua. Los cenotes determinan la situación de los núcleos de población. Cada núcleo de milpas que constituye una colonia permanente, cada pueblo establecido, se centra en la proximidad de un cenote. Los cenotes que quedan en el monte deshabitado son los que conservan más de su cualidad sagrada; a algunos, de hecho, no pueden llegarse las mujeres, y los hombres solamente lo hacen cuando van a buscar a ellos el agua apropiada para usarse, por su alto grado de santidad, en la ceremonia más importante. En cambio, el cenote del pueblo viene a ser una parte de la vida profana y diaria. Las mujeres y las muchachas van a él para proveerse de agua; allí se chismorea y se platica, y se lleva a abrevar el ganado.

El pueblo, como el mundo mismo, es un cuadrado cuyas esquinas son los cuatro puntos cardinales, y el cenote es su centro. Así, se deben levantar cinco cruces en cada pueblo: una en cada uno de los ángulos y otra en el cenote. Cada pueblo tiene sus cinco balamob protectores (algunos

dicen cuatro); cuatro revolotean sobre las cuatro entradas, dispuestos a caer sobre las bestias nocivas o los vientos malos que intenten entrar, y el quinto se sitúa sobre el punto central. La milpa es también un cuadrado, orientado de modo similar, y provisto de sus cinco balamob. Cinco dioses de la lluvia ocupan, respectivamente, los puntos cardinales del firmamento y el centro de los cielos. En todos estos grupos de cinco dioses, el más pequeño de los cinco ocupa ya sea la posición del este o la del centro; aunque es el más pequeño, es el más poderoso de una serie; de él toma su nombre la clase de maíz que produce mazorcas pequeñas, a principios de estación; a causa de su peculiar virtud de madurar antes que otros, es objeto de una ceremonia especial.

El este es el dominante entre los cuatro puntos cardinales. Del este soplan los vientos principales, y de él se levantan el sol, la luna y los planetas; de él, durante la primavera, emergen las primeras nubes y lluvias, conducidas por los chaacs. En sus densos bosques habitan los dioses de las abejas y otros seres sobrenaturales de menor importancia; y a una distancia inconcebiblemente lejana, en alguna parte situada al este, se encuentra Jerusalén, donde vivió Jesucristo. Por ello, el hombre se coloca de frente al este para rezar; y cada altar, desde la mesilla de troncos que levanta en su campo el milpero, para hacer una ofrenda en la época de la siembra, hasta el que arregla el sacerdote-chamán para la ceremonia de la lluvia, se orienta siempre de tal forma que el devoto, al arrodillarse, tenga ante sí el este. En la ceremonia de la lluvia, los dioses de ésta que corresponden a los puntos cardinales están personificados por hombres situados en las cuatro esquinas del altar, y cuatro muchachos que personifican a las ranas, alakob de los dioses de la lluvia, se sientan junto a los cuatro pilares del altar.

La milpa también se concibe como un cuadrado, y sus cuatro esquinas están protegidas por cuatro balamob; algunas veces figura un quinto, el thup, que ocupa el punto

central. Cuando el labrador hace una ofrenda en la milpa, deposita un tazón de masa de maíz con agua en cada esquina de la milpa, y puede agregar otro en el centro. Aquí es donde construye su granero, en el que deja su maíz hasta por varios meses, volviendo al lugar sólo de vez en cuando, después de la cosecha, para aprovisionarse del maíz que necesita para su casa. El maíz está ahí seguro: ¿quién se atrevería a llevárselo bajo los ojos de los dioses invisibles que montan la guardia para su protección? La milpa es, ciertamente, no sólo un lugar de trabajo, sino un lugar de adoración, un sitio que no se debe manchar. Allí se trabaja, se come, se conversa y se reza, pero no se debe armar escándalo. Y aunque a ella se puede llevar a la mujer, el contacto sexual no está permitido en la milpa, bajo el cielo, sino solamente dentro de una casa o albergue techado.

El hecho de que la milpa, al igual que el cenote y el monte, se pongan aparte de la vida común del pueblo, lo indica el nativo cuando dice que la milpa es *zuhuy*. Todo lo que se protege de la contaminación con lo ordinario, lo terrenal, o lo profano, o que no se expone a todo esto, es *zuhuy*. Lo que se preserva de experiencias contaminadores es *zuhuy*: una muchacha que no anda con otras gentes, especialmente con hombres; un ave de corral, apartada para ofrendarla a los dioses; un mantel que nunca se ha usado; el agua en un cenote al que no han tenido acceso las mujeres. Lo que es propio de los dioses, o está asociado a ellos, es *zuhuy*; el balché, licor de corteza que se les ofrece en la ceremonia de la lluvia; el terreno sobre el cual se ha acabado de hacer la ceremonia; una milpa. El maíz es *zuhuy*, y en especial durante el tiempo en que está creciendo en la milpa. No debe arrancarse bruscamente una planta joven; ni malgastar el maíz tirando los granos al suelo o quebrándolos entre los dientes. La Virgen misma es uno de los guardianes del maíz; así se la denomina cuando se la invoca en las ceremonias agrícolas. Mientras el maíz está en la milpa, no se hace referencia a él con la palabra con que se le designa al prepararse para comer o al venderlo

en el mercado (*ixim*), sino por la misma palabra ("gracia") que se usa para denotar la esencia espiritual de las ofrendas que se hacen a los dioses.

Los dioses no sólo tienen sus funciones particulares y su posición especial en los cuadriláteros del pueblo, la milpa, la tierra y el cielo, sino que tienen también su posición propia dentro de una jerarquía de poder y autoridad. Cuando se depositan las ofrendas sobre el altar en las ceremonias agrícolas, este orden relativo de poder e importancia se expresa en la colocación de dichas ofrendas; los panes más grandes se dedican a los seres más altos, y se ponen más próximos a la vela que señala el punto central del lado este de la mesa del altar, mientras que los panes más pequeños, destinados a los dioses de menor importancia, se colocan más lejos de la vela. Los nativos reconocen la existencia de dos jerarquías, que se entrelazan, con una sola cabeza suprema para ambas. Esta es el *Hahal Dios*, el Gran Dios, que tiene por asiento un lugar llamado la Gloria, muy remoto, más allá del cielo. No pasa nada que él no haya ordenado, pero por su misma lejanía no tiene trato directo con los hombres. Los grandes santos también están muy en lo alto, pero por bajo de él, y los santos menores y las almas de los difuntos que fueron virtuosos y de los que recibieron el bautismo están colocados más abajo. Algunos de estos santos son protectores de los animales del bosque y debe propiciárseles al mismo tiempo que al venado sobrenatural de forma de viento que vela por sus semejantes corpóreos. Los santos están personificados en sus efigies, pero éstas son santos también, con personalidad y poder propios, especialmente las de origen milagroso. Cada familia puede tener un santo de esta especie, pero cada pueblo debe tener el suyo. Este es el protector de la comunidad entera y el intermediario entre el pueblo y el *Hahal Dios*, así como el *balamob* del pueblo es quien protege a éste de la invasión terrena de los vientos malos y de los animales merodeadores. Uno de los grandes santos, San Miguel, es el jefe de los chaacs; Dios gobierna las lluvias por

medio de él. El capitán de los chaacs, cuando éstos cabalgan a través del cielo, es el *Kunku-Chaac*, el gran dios de la lluvia. Bajo las órdenes de San Miguel, el *Kunku-Chaac* guía a los otros dioses de la lluvia que le están subordinados, incluyendo el más pequeño de todos, el *thup*, que por ser el menor tiene poderes especiales para producir lluvias torrenciales.

Del mismo modo que ocurre con los dioses, la condición propia de los hombres es que respeten su propio orden de deberes y de responsabilidades. Se debe ser jefe y padre, que merece y recibe respeto y obediencia, en tanto que da protección y administra justicia. Así sucede con la familia, donde el padre es la cabeza; y con el pueblo, donde el comisario (elegido por el pueblo con más frecuencia que lo fué el antiguo *batab* que ocupaba su cargo de por vida), dirige a la comunidad, apacigua sus disputas, y determina los castigos; así también con el estado, donde el gobernador desempeña este papel. Bajo cada uno de estos dirigentes vienen otros que les siguen en autoridad. Todos los que tienen un cargo de autoridad tienen sus ayudantes, sus *noox*. El palo auxiliar que sirve para sostener a otro mayor es un *noox*. De este modo el comisario tiene su suplente, y también el cargador, que es el encargado principal de la fiesta anual del Santo Patrón, tiene su *nakulob* o ayudante. Los funcionarios municipales se ordenan en una jerarquía, y así también se ordenan los hombres que componen la organización encargada de cuidar de la fiesta del Patrón; en cada caso hay un jefe y una distribución de autoridad y responsabilidad que disminuye de arriba abajo. En el caso de la organización que tiene a su cargo el festival, esta jerarquía se expresa en el ritual con que ciertos alimentos de fiesta se transfieren solemne y públicamente del cargador saliente a su sucesor, que los reparte primero entre sus tres ayudantes principales, y después entre los demás fieles.

En el orden natural de autoridad, los hombres están por encima de las mujeres, y los ancianos por encima de los jó-

venes. Así, cuando una pareja de recién casados sale de la iglesia, la novia va delante de su marido para mostrar que él es quien va a mandar, y así andan después cuando van juntos. La actividad de la mujer gira alrededor del fogón; su camino habitual es el que va de la casa al cenote. El camino de los hombres conduce a la milpa y a la villa; son los hombres, no las mujeres, quienes se ocupan de los asuntos públicos. En las reuniones en que se van a discutir asuntos ajenos a la familia sólo los hombres se hallan presentes, o, si hay mujeres, ellas no toman parte en la discusión. Cuando se realiza la ceremonia del *hetzmek*, destinada a asegurar que el niño alcance su desarrollo normal, los objetos que se colocan en su mano simbolizan sus futuras capacidades: una aguja, si se trata de una niña; un hacha, si es un varón.

Dentro del propio grupo de parientes se ocupa, según la edad, una posición bien sabida en un orden de respeto, autoridad y responsabilidad. Al padre se le debe la mayor obediencia y también el mayor respeto; en tanto que cuida de uno, deben obedecerse sus órdenes. También se debe respeto y obediencia, aunque en menor grado, a los hermanos del padre o de la madre, pero especialmente a los del primero. Al hermano mayor se le distingue del menor que uno por un término diferente que lleva implícita la obediencia que se le debe. Si el padre muere, el hermano mayor toma su lugar como jefe de la familia. Puede recurrirse a un hermano mayor (*zucuun*) para obtener ayuda y consejo, como se haría con un padre o un tío. Pero estos parientes de sangre no son los únicos miembros de esta jerarquía de deberes y obligaciones. Con el bautismo y la ceremonia del *hetzmek*, los padres dan al niño sus padrinos, gentes de mayor edad dispuestas a ayudarlo, aconsejarle y, si es necesario, reprenderle. A estas personas se les muestra el máximo respeto, que se expresa a través de toda la vida en la manera de saludarles y por los obsequios que se les hacen. Cuando uno se casa, los suegros constituyen otra de estas parejas de personas mayores a quienes debe respeto. De

este modo, la gente joven viene a quedar dentro de un círculo formado por parejas de personas de más edad. Y las personas mayores, ligadas unas con otras a través del compadrazgo que resulta del bautismo o del *hetzmek*, y a través de los matrimonios entre sus respectivos hijos, están ligadas entre sí por lazos de respeto y confianza mutuas. Luego de casarse y de tener hijos, las gentes buscan los padrinos de bautismo y de *hetzmek* para cada uno; más tarde se cuidan de encontrarle esposa. Y cada uno de estos empeños, encaminados a completar la posición social de ese niño del que se es responsable, crea un nuevo lazo entre uno mismo y su mujer y la persona o la pareja escogida para apadrinar al niño, o con los padres del cónyuge del hijo o hija. O, por lo menos, solemniza y santifica una relación de intimidad y confianza que ya ha sido creada por el parentesco o la amistad.

Cada una de estas relaciones se crea dentro del ritual y es sancionada por la tradición; algunas se renuevan o cobran reconocimiento posterior en otros rituales. Cuando los padres vienen a solicitar de una pareja que apadrine a su niño en el bautismo, manifiestan su solemne petición por medio de un discurso formal, a cargo de un intermediario, y la relación inquebrantable que así se establece se sella con el ofrecimiento y la aceptación de ciertos alimentos tradicionales, y comiendo y bebiendo todos juntos. El solicitante besa la mano del hombre al que pide que sea su compadre, pues aunque el respeto ha de ser mutuo, al agradecimiento va de los padres del niño hacia los padrinos. Este agradecimiento recibe más tarde reconocimiento formal en una ceremonia especial, en la que los padres se arrodillan frente a sus compadres y les lavan las manos; como expresión del lazo que se establece entre el niño y sus padrinos, se coloca a aquél en los brazos de éstos. La responsabilidad que asumen los padrinos de bautismo es igual a la que toma sobre sí la persona que "hace *hetzmek*" con el niño, cargándose primero a horcajadas sobre la cadera, donde se le llevará de ahí en adelante hasta que aprenda a

andar. Una breve ceremonia doméstica expresa este parentesco y el futuro desarrollo y la salud del niño se aseguran con la ejecución del ritual respectivo. El parentesco establecido por el matrimonio se singulariza asimismo por procedimientos formales, solemnes, tradicionales y adecuados. El matrimonio no es sólo un arreglo para la condición adulta de dos jóvenes; forja también un nuevo enlace entre dos grupos de parientes. Dado que los hombres toman la dirección, los padres del muchacho se dirigen a los padres de la joven para pedir la mano de ésta. Como todo asunto serio debe expresarse a través de tercera persona, es conveniente apalabrar a un individuo especializado en el arreglo de casamientos para que transmita la petición y lleve adelante las negociaciones. Como todo solicitante debe llevar un obsequio, los encargados de pedir la mano llevan aguardiente, chocolate, cigarros y pan. Y como el asunto a deliberar es importante e interesa a los parientes de ambos lados, así como al joven y a la muchacha, se hacen cuatro visitas y las gestiones se amplían. En la determinación de la cantidad y la naturaleza del presente que harán a la joven los padres del muchacho, y durante las conversaciones que se llevan a cabo para ultimar los detalles de los preparativos para el casamiento, los abuelos y quizá los padrinos tienen una participación definida, como la tienen también posiblemente los tíos de ambas partes o los hermanos mayores. Si el matrimonio es al estilo antiguo, se realiza una ceremonia en la que son anfitriones los padres del novio. Durante ella y por el orden en que se arrodillan y en que ofrecen el aguardiente, por los discursos formales que hace el padrino de boda, y finalmente por la ofrenda de guajolotes cocidos hecha por el padre del novio al de la novia y al padrino, se expresan y se sellan adecuadamente todas las nuevas relaciones de obligación y respeto.

De este modo, cada nuevo lazo en la trama de las relaciones sociales se afirma con rituales que expresan su carácter e importancia. Cuando la muerte rompe estos lazos, se forman otros. Los nuevos lazos unen a nuevos indivi-

duos, pero no hacen sino seguir los viejos modelos, de modo que el diseño del tejido es siempre el mismo.

La muerte no rompe por completo los viejos lazos. El alma, una vez desprendida del cuerpo, no va directamente a su destino (sea el *metnal*, en el mundo subterráneo, el Purgatorio, o la Gloria, allá arriba). Cuando muere alguien, se realizan una serie de actos tendientes a encaminar su alma por etapas apropiadas hasta su último destino en el otro mundo, desde donde ya no turbará más a los vivos. Si la muerte se presenta difícil, se entonan salmos para facilitar que el alma se desprenda del cuerpo. Debe dejarse una abertura en el techo de la casa, para que el alma pase por ella. El alma volverá una vez a visitar su casa antes de emprender el camino al otro mundo. Para asegurarse de que no se perderá en el trayecto, si por acaso la muerte ocurre lejos del hogar, en alguna milpa en el monte, puede esparcirse maíz a lo largo del sendero que conduce al pueblo para que el alma no se extravíe en los bosques. Puede hablársele directamente, ordenándola que vaya al lugar del entierro. De los nueve días de rezo que siguen a una muerte, las plegarias del tercer día dicen al alma que ya ha dejado al cuerpo y que debe emprender la marcha alejándose de la tierra; ese día el alma regresa a su casa para recoger sus pecados, que debe llevar consigo para su juicio. Por lo tanto, la casa no debe barrerse; no debe hacerse nada que estorbe al alma en esta tarea. Las oraciones que se dicen en el séptimo día la encomiendan a Dios y la encaminan en el viaje. Los vivos no deben llorar; esto puede mojar el camino que ha de seguir el muerto y retardar su tránsito.

Hecho todo esto, las almas de los bautizados ya no permanecerán cerca de sus antiguos hogares. En ciertas épocas después de la muerte, y por lo menos en el aniversario de ésta, deben decirse oraciones por el descanso de las almas de los que han muerto recientemente. Sin embargo, los muertos regresan sólo el día de Todos los Santos; en este día debe preparárseles comida, nombrárseles y rezarse por

ellos. Esto es lo que quieren las almas; si se les niega, se llegarán hasta los vivos acarreándoles enfermedades y desgracias. Se sabe de algunos casos, y se cuenta de gentes que olvidaron esas obligaciones y que fueron castigadas como merecían. Para asegurarse que no se ha olvidado a ninguna alma, se prepara una ofrenda especial en el día de Todos los Santos, para las "almas solas". La relación que hay entre la presencia de las almas de los muertos y el peligro para los vivos se evidencia en el hecho de que dos o tres años después del entierro, cuando se sacan del cementerio los huesos de los muertos para hacer lugar a otros cuerpos, las gentes se sienten libres para expresar su aflicción y su duelo. Hacerlo antes, cuando el alma estaba cerca, hubiera inducido a ésta a quedarse.

La conducta que debe seguir el hombre está determinada por la piedad y por la aplicación prudente de los conocimientos prácticos. La primera cosa de que ha menester es sembrar maíz en la cantidad que necesite. Así, y comenzando ya desde pequeño, aprende cuál es la mejor manera de hacerlo. En lo que se refiere al lugar en que va a nacer la milpa, aprende a buscar la palma de vino y el árbol de *uaxin* y a evitar el áloe. Al tumbar el monte para hacer la milpa, tiene que aprender a dejar ciertos árboles y el modo de cortar otros. Al ir a quemar los árboles que ha derribado, aplica su propio conocimiento acerca de si va a llover o no y los pronósticos del tiempo que hizo el h-men. De esta manera, cada actividad por medio de la cual la gente se gana la vida o se conservan ésta y la salud, significa la aplicación de muchos conocimientos sobre cómo actuar si se quiere obtener ciertos resultados. Un árbol frutal debe plantarse precisamente después de la luna llena; para que un papayo produzca deben meterse en su tronco dos palos en forma de cruz; determinada parte de la concha inferior de una tortuga, colgada del cuello de un niño, lo protegerá contra la toserina. Pero muchas de estas formas de conducta que se juzgan directas y prácticas en sí mismas, descansan en un contexto de piedad. Hay muchas cosas que

deberían hacerse de acuerdo con el sentido común; y hay cosas más importantes que deben hacerse porque es la virtud quien las dicta. No obstante, la virtud y la prudencia se hallan tan íntimamente entrelazadas en el pensamiento y la acción que difícilmente puede separárselas. El hombre bueno es quien gozará de fortuna. El hombre cuya alma está en paz, espera que su cuerpo disfrute de salud. Debe cuidarse el maíz y atenderse a los dioses que lo amparan. Quien no lo haga, peca; lo condenarán sus propios semejantes y, por añadidura, le lloverán las desgracias. La milpa es un lugar de trabajo; es también un lugar en el que el hombre se acerca a los seres poderosos invisibles. Hacer la milpa es participar también en los actos por medio de los cuales se establecen buenas relaciones con los dioses. No hacerla es excluirse a sí mismo de ese círculo de acción, en parte individual y en parte comunal, por medio del cual, y con plegarias y ofrendas se conserva la buena voluntad de los yuntzilob y de los Santos. El hombre que tiene maíz en cantidad suficiente para que le dure un año o más, no dejará de hacer por lo menos una pequeña milpa a fin de poder realizar estos actos de virtud y responsabilidad para con los dioses. El hombre que no pueda hacer la milpa por sí mismo, la hará empleando la labor de otros, aunque esto le suponga un perjuicio económico. Dejar de hacer la milpa por completo es dar un paso de consecuencias graves para el alma, y también en cuanto a sus consecuencias prácticas.

La salud del cuerpo y la paz del alma dependen del mantenimiento de una condición de equilibrio. Los extremos, y el conflicto que puede producirse entre éstos, deben evitarse. Las relaciones con los Santos y con los yuntzilob descansan, según se ha dicho, en la conservación de un equilibrio que se expresa en la ofrenda y la ejecución del ritual, por una parte, y en la protección y el favor por la otra. Dejar que una cuenta quede sin saldar durante largo tiempo es provocar al infortunio. También se sentirá mejor el cuerpo si se mantienen las condiciones de equilibrio.

El exceso de ejercicio o la excitación que acompaña el trato prolongado con el otro sexo, tal como se da en las danzas, trae consigo el peligro de la enfermedad. "Los vientos malos vienen en esas ocasiones." Una mujer menstruante o incluso cualquier persona que tenga una herida, llevan a otros el peligro del contagio inherente a tales condiciones anormales. El sacerdote-chamán que dirige una ceremonia en la cual se invoca a los yuntzilob se expone a los vientos que implica la cercanía a los dioses, y debe purificarse adecuadamente. Cuando regresan los hombres que lazaron los toros en la corrida, sus reatas están cargadas de vientos de esa especie y se celebra una ceremonia para purificarlas. Los enfermos y los recién nacidos son quienes corren más peligro de ser atacados por esos vientos, y con toda prudencia evitarán el acercarse a ellos todas las personas que han estado expuestas a esos vientos y hasta las que han andado por el bosque por donde pudo haber pasado un balam.

La conservación de la salud supone también el mantenimiento de esa condición media que los nativos expresan en términos de caliente y frío. Algunas personas son por naturaleza calientes y otras frías. Dos personas que representan los extremos de tales condiciones naturales no deben casarse; las consecuencias serán poco afortunadas. Y el hombre cuya sangre es "caliente" tampoco debe intentar criar animales domésticos de las especies que se conoce como característicamente "frías". También se sabe que los alimentos que el hombre come y las bebidas que bebe se distinguen en términos de estos opuestos. Algo demasiado "caliente", como la carne de res, puede comerse tranquilamente si se le agrega un poco de jugo de lima, que es "fría". No obstante, es peligroso mezclar los extremos; la miel es muy "caliente" y, luego de comerla, no debe tomarse agua, porque el agua es "fría". Si un hombre tiene fiebre, está "caliente", y puede dársele algunas yerbas o alimentos "fríos", siempre en cantidad moderada. Por otra parte, una persona debilitada está "fría" y deberá dársele cosas

de comer y beber que sean "calientes". Las plantas "frías" son en algunos casos las que crecen cerca del cenote; son también éstas las que se usan en la ceremonia de la lluvia, puesto que la sequía es la fiebre de la milpa. Así como la fiebre del hombre puede tratarse con plantas "frías", también conviene el uso de plantas "frías" para el tratamiento de la sequía.

La palabra *taman* expresa para el nativo conservador esas cualidades apreciables que pueden identificarse a grandes rasgos con nuestro término "piedad". Un hombre que es "taman" nunca deja de ejecutar fielmente las ceremonias del campo y la colmena. Guarda respeto al maíz y en la milpa se conduce con decencia y circunspección. Un hombre como éste contribuye siempre con su parte a las ofrendas al Santo Patrón. No olvida a sus muertos, les hace novenas de vez en cuando y les dispone los alimentos de las almas el Día de Todos los Santos. Cuando ha tenido una buena cosecha, cuando los ejotes han madurado, o cuando los elotes nuevos ya están buenos para comer, tiene cuidado de que se cuelguen en su patio ejotes cocidos o elotes nuevos para que los yuntzilob participen de ellos. Toma parte en la ceremonia del maíz nuevo que preside el h-men y, si su cosecha es buena, hace una novena en su casa en honor del Santo Patrón y del Hahal Dios. Cuando extrae la miel, tiene cuidado de no maltratar a ninguna abeja, y si cambia de lugar las colmenas, pide permiso a los dioses de las abejas a través de la ceremonia propia del caso. Un hombre que es *taman* no tira al suelo los granos de maíz, ni arroja agua a un perro. No riñe con nadie ni habla a los niños con rudeza.

La clase de conducta meritoria que queda dentro del término "taman" representa un ideal que pocos llegan a alcanzar, pero todos sienten que su propio comportamiento debe corresponder en cierto grado a ese ideal. Algunas de las normas de virtud son más obligatorias que otras. La laboriosidad, por ejemplo, y la obediencia a la autoridad, lo mismo la obediencia al comisario que al padre de fami-

lia, deben esperarse de todos, y una falta grave en esto es incompatible con la residencia permanente en la comunidad. Un hombre puede ser lento en arreglar las ofrendas a los yuntzilob, pero es indudable que trabajará en su milpa y también que no dejará de cumplir por completo sus obligaciones rituales. La virtud implícita en la palabra "taman" no abarca todos los tipos de comportamiento que aprueba la sociedad. Se puede pretender el gobierno de los demás desde un puesto público, con tal que se trabaje siempre por el bien de toda la comunidad. Uno puede buscar al aprecio de las gentes en las fiestas, encargándose de dirigir la danza, o proporcionando toros bravos para las corridas. Claro que es legítimo adquirir maíz y ganado, a condición de ser generoso. Un hombre puede aprender a tocar el cornetín y una mujer puede distinguirse en la confección de bordados, si gustan de hacerlo, pero ello no encontrará la aprobación de los demás si implica una desviación importante de los modos de vida normales. El éxito del que torea o el bienestar del labrador próspero deben considerarse como algo ganado por medio de la piedad y el comportamiento correcto; ciertamente, la prosperidad excesiva en cualquier tipo de actividad puede dar motivo a la sospecha de que la conducta del individuo no siempre ha sido recta.

El patrón de significados y normas que se ha bosquejado aquí es una base, un molde de conducta dentro del cual deben desarrollarse los intereses y las empresas individuales. La mayor parte de las veces, estas ideas que damos a conocer como el concepto que tiene del mundo el lugareño, no se manifiestan, por supuesto, de modo tan completo como aquí se han expuesto, y aun probablemente nunca lo hacen así. Hombres y mujeres, como en cualquiera otra parte, atienden sus quehaceres inmediatos. Resuelven las dificultades del momento; hacen el trabajo diario y planean la siembra o la cosecha, y rien de algo que les divierte o se preocupan cuando les llega la enfermedad o la desgracia. Mas el esquema de ideas está ahí, sin embargo. Siempre

está implícito en la conducta. Provee los objetivos de la acción y da a las determinaciones una razón, un valor moral. Dice: "Sí, esto está bien" y "Por esta razón". Amparados con un código de conducta como éste, podrán sentirse desgraciados en el infortunio, pero nunca perdidos.

CAPITULO VI

ORGANIZACION Y DESORGANIZACION DE LA CULTURA

AL HABLAR DE "cultura" hacemos referencia a los valores convencionales, manifiestos en acto y artefacto, que caracterizan a las sociedades. Estos "valores" son los significados adscritos a actos y objetos. Los significados son convencionales y, por lo tanto, culturales, en el grado en que han llegado a ser típicos de los miembros de esa sociedad a causa de la intercomunicación. Una cultura es, pues, una abstracción: es el tipo hacia el que tienden a ajustarse los significados que para los diferentes miembros de la sociedad tienen un mismo acto u objeto. Los significados se expresan como acción y como resultados de la acción, de donde los inferimos; de este modo, también podemos identificar la "cultura" con el grado en que la conducta convencionalizada de los miembros de la sociedad sea la misma para todos. Más concretamente, hablamos de cultura, lo mismo que Tylor, como conocimiento, creencia, arte, ley y costumbre.

Nosotros encontramos natural y conveniente tratar de la cultura de cualquier sociedad particular en términos de entidades que sea posible determinar por separado: tal forma de calendario, tal costumbre de matrimonio, tal idea en cuanto a una vida posterior a la muerte. Al mismo tiempo, al prestar atención a la totalidad de estos elementos, que pueden separarse según convenga, tenemos la impresión de que no se trata simplemente de un agregado, sino de una organización. No hay sociedad cuya vida convencional pueda describirse de modo realista en términos

de series de relatos de costumbres y creencias, consideradas una a una, de modo que se informe completamente sobre cada una de ellas sin hacer referencia a cualquiera de las otras. Para nosotros, los componentes en que separamos la totalidad no están realmente separados; para describir uno es necesario describir los otros.

De este modo, la cualidad de organización de los elementos que pueden separarse según convenga, dentro de la totalidad de una cultura, es probablemente una característica universal de la cultura y puede agregarse a la anterior definición: cultura es una organización de valores convencionales manifiestos en acto y artefacto. Lo que aquí se explora, a través de la consideración de los materiales de Yucatán, es la cuestión de si la cultura difiere o no en cuanto al grado en que se manifiesta la cualidad de organización, y en cuanto a la naturaleza de los lazos que existen entre los elementos que hacen de la totalidad una organización y no simplemente un agregado. En el primer párrafo del capítulo anterior se afirmó que es en las comunidades más aisladas en donde los modos de vida muestran en grado máximo una interrelación de partes y una compatibilidad interna. Dedicamos dicho capítulo a la descripción de la cultura de las gentes conservadoras de Chan Kom, a fin de mostrar algunas de las interconexiones de significado y acción en esa sociedad particular. Se indicó, aunque sin demostrarse, que en este respecto los modos de vida convencionales de la villa y la ciudad difieren de los de los pueblos en que en aquéllas se ofrece al individuo un mayor número de significados posibles en conexión con muchos objetos o situaciones y, en consecuencia —como quedó implícito—, hay menos compatibilidad, menos estabilidad, en cuanto a las conexiones de significado que forman la organización característica de la gente de la villa, comparada con la que caracteriza al pueblo. También se afirmó que las ideas del ciudadano son menos concretas que las del lugareño; esto es, que las connotaciones de actos y objetos van más rápidamente a su fin, mientras que en el pue-

blo el significado de situaciones tales como la enfermedad, por ejemplo, se extiende más lejos y dentro de otros elementos de la vida social.

El presente capítulo recoge con algún detalle las diferencias entre las comunidades por lo que toca al grado en que existe esta cualidad de organización entre los elementos convencionales que forman la cultura; intenta distinguir una clase de ausencia relativa de organización respecto de otra, y plantea la proposición general de que, en condiciones de aislamiento, la cualidad de organización tiende a aumentar, mientras que el contacto y la comunicación con otras sociedades tienden a disminuir el grado de organización.

Los materiales recogidos en las comunidades estudiadas contribuyen a que se reconozca la existencia de procesos antitéticos por los cuales aumenta o disminuye la organización de la cultura. Es probable que la existencia de tales tendencias opuestas sea cosa corriente. Si se aísla a una comunidad, por lo menos bajo ciertas circunstancias favorables al mantenimiento de la vida, la cultura, considerada ahora especialmente en cuanto a la cualidad de organización, parece desarrollarse desde sí misma. La comunicación con otras sociedades caracterizadas por la aceptación de seres comunes diferentes, tiende hacia una desorganización de los valores convencionales; y una fuerte invasión de ideas nuevas o de cambios forzosos frente a lo antiguo puede dar por resultado una gran desorganización. Por otra parte, hoy la cultura muestra una tendencia a rehacer lo que pierde en organización después de tales acaecimientos. Volviendo al ejemplo utilizado en las primeras páginas, podemos decir que los extremos rasgados de la trama rota de los significados vuelven a rehacerse por sí mismos e incluyen durante este proceso de reconstrucción los hilos que da la cultura de la sociedad con la que han entrado en contacto, o las hebras recién hiladas que originan las exigencias del incidente. La cultura es una organización con poderes regeneradores.

Examinando una sola cultura, la de Chan Kom, vemos, en parte, cómo sucede esto. Ya se ha establecido cómo el "concepto del mundo" que se expuso en el capítulo anterior representa solamente el del nativo más piadoso y conservador, pasando por alto los cambios ocurridos en Chan Kom precisamente antes y durante la época en que ese concepto era, con todo, muy común. Pero incluso esta enfática presentación de un sistema de ideas muestra claramente la señal de la gran violencia que hizo la conquista española a la cultura de las comunidades que precedieron a Chan Kom. En rigor, ni aun el concepto del mundo del nativo conservador puede presentarse como un sistema de ideas tejido con uniformidad y perfectamente integrado. Hay una especie de costura a lo largo de la tela que señala la unión incompleta entre las concepciones españolas y las que fueron aborígenes, por más que ahora haya un solo tejido, una sola cultura. Es una costura, no un rasgón; la tela actual se compone de hilos que unen al conjunto sin solución de continuidad, pero se puede ver el lugar en que se hizo la compostura.

La costura se nota sobre todo en el área de las ideas y las prácticas religiosas. Aquí hay una división: de un lado las representadas y dirigidas por el maestro cantor, que comprenden las plegarias españolas y latinas dedicadas a los Santos y a la Virgen; de otro, las que representa y dirige el sacerdote-chamán, que comprenden las plegarias mayas, dedicadas a los yuntzilob. El nativo no considera sus diferentes orígenes históricos, pero reconoce la diferencia que existe entre ellas. Una viene después de la otra; ésta conviene a tal situación, y aquélla a tal otra. Están separadas, además, porque la conexión entre los dos grupos de concepciones, a través de ideas comunes o de enlace, es imperfecta. El nativo no puede explicar claramente qué relación hay entre la Gloria, en donde están Dios y los Santos y las almas de los bienaventurados, y los cielos por donde galopan los chaacs al tiempo que cae la lluvia. Los yuntzilob están más cerca de los hombres; en general son terrenales;

Dios y los Santos mayores están mucho más lejos, en alguna remota altura. La noción de un cielo cristiano no ha quedado incorporada íntimamente dentro de la cosmogonía cuadrilateral primitiva; con algunas excepciones que se harán notar, es algo simplemente agregado. La persistente desunión de los dos sistemas de ideas se percibe también en la existencia de dobles definiciones para la buena conducta. Si se pregunta a un nativo cuál es la recta conducta en relación con las plantas de maíz y la milpa, hablará en términos de ese "taman" que se mencionó en el capítulo anterior; pero si se presenta el asunto en conexión con el destino del alma después de la muerte, es posible que acuda a una versión abreviada de los Diez Mandamientos, presentándolos como norma de virtud. Todo el complejo de prácticas e ideas respecto a la muerte, el entierro y la vida futura² es evidentemente de origen cristiano y nada o muy poco tiene que ver con los yuntzilob. Por otra parte, y para tomar un ejemplo que sirva de contraste, los usos y concepciones que giran alrededor del cuidado de las colmenas y el culto a las deidades de las abejas, siguen siendo de naturaleza pagana.³ (No tanto en los rituales de la milpa, aunque todavía en grado considerable.) En éstos no entra ningún Santo, ni tampoco aparece ningún nombre de Santo en las plegarias; con excepción de la cruz y la vela que se usan en casi todas las ceremonias, nada hay en el ritual de las colmenas que pudiera atribuirse fácilmente a la influencia europea. Puede suponerse que el culto del colmenar fué algo que escapó a los misioneros, o que no les preocupó demasiado, mientras que las prácticas respecto de los muertos, por su relación fundamental con el sacramento católico, fueron asunto en el que intervinieron enérgicamente. Mas, fuera de las especulaciones sobre cómo se originaron las condiciones actuales, lo que importa aquí señalar es que, por así decirlo, hay divisiones en el concepto de la vida que predominó en Chan Kom hasta hace poco. Ciertas áreas de pensamiento y de práctica están débilmente interrelacionadas con otras, y donde esa interrelación

suele mostrar lagunas es entre un grupo de ideas de origen europeo y otro de origen pagano.

No es que estos grupos separados de ideas sean incompatibles, sino, simplemente, que no están estrechamente conectados entre sí. Puede decirse, y valga la repetición, que el nativo no percibe ningún conflicto entre el culto de los dioses de las abejas y el culto por el cual asegura el bienestar y la buena voluntad de las almas de los muertos. No se trata de elegir; ambos cultos deben observarse. Se está en una o en otra esfera de pensamiento, pero no en las dos al mismo tiempo. Lo que sucede es que el culto de los dioses de las abejas no proporciona razones para el culto de los muertos, o viceversa. Compárese esto con las interconexiones que de hecho existen entre el trabajo de la milpa y el culto de los yuntzilob, y entre cada uno de éstos y la salud y ventura del labrador. Trabajar en la milpa es ponerse en contacto con los yuntzilob, y ello requiere la expresión ritual; los rituales expresan los deseos del labrador de lograr una buena cosecha y su bienestar personal; si le sobreviene una enfermedad, el labrador piensa que ha cometido alguna imprudencia en la milpa o que ha faltado a sus compromisos de hacer ceremonias y ofrendas.

El viejo concepto del mundo en Chan Kom proporciona ciertamente unos cuantos ejemplos de contradicciones entre los elementos de origen europeo y los de origen nativo. Las contradicciones a que nos referimos no son las que tienen simplemente un carácter lógico, tales como la creencia simultánea, tanto en Europa como en América, de que los espíritus de los muertos están en el cielo y también en sus tumbas en el cementerio. Puede ser que haya contradicciones semejantes en las concepciones que se tienen en Chan Kom; por de pronto allí se encuentra este mismo par contradictorio.⁴ También es posible que pueda haber muchas contradicciones lógicas de esta especie en sistemas bien organizados de ideas y de prácticas, siempre que cada creencia cuente con elementos que la apoyen y la expliquen, y siempre que su presencia no obligue al individuo a rehusar una

y aceptar otra. Al considerar el efecto que causan las nuevas comunicaciones llegadas de fuera que operan sobre la cultura, adquieren mayor significación esas contradicciones que de hecho presentan un dilema con respecto a la actitud o el comportamiento público. El nativo de Chan Kom está haciendo frente a una disconformidad, cuando no a un verdadero problema de elección, al seguir con la creencia bien conocida y tradicional de que las almas de los hombres que se han casado con hermanas de sus difuntas mujeres, o que tienen relaciones sexuales con aquéllas, se convierten en pequeños remolinos o pasan al infierno a través de los cenotes. La realidad es que hay muchos hombres que se casan con hermanas de sus difuntas esposas (e incluso uno que vive con una hermana de su mujer, aunque ésta no ha muerto), y nadie lo ve mal, ni hay allí sacerdote de la iglesia que hable en contra. Una de dos; o los hombres no dan crédito a la conseja, o deben mostrarse contrarios a que haya tales uniones. Al no ver el etnólogo signos de turbación en los individuos unidos de tal suerte cuando oyen hacer mención de esta creencia —si es que no la recuerdan ellos mismos—, llega a la conclusión de que no se trata de una creencia, sino de un mero dicho. Decide, en otras palabras, que habiéndose ya optado por un camino de conducta, el relato sobre lo que ocurre a las almas de tales hombres persiste sólo por interés intrínseco, o porque se siente de un modo vago que se apoya en la tradición. ¿No son semejantes disconformidades algo de lo que Tylor llamó “supervivencias”? ¿Hasta qué punto y por cuánto tiempo puede persistir un elemento de éstos si en su forma, por lo menos, cuando no en su esencia, es tan evidente en los entendimientos convencionales prevaletentes? En Chan Kom puede evocarse este relato por la aparición de los remolinos que giran a través de la milpa o del sendero. Pero, en cambio, la conexión que tenía el aserto con las costumbres matrimoniales ha quedado rota y ciertamente que aquél está en oposición a las costumbres. Villa nos dice⁵ que en Quintana Roo la prohibición de casarse con la hermana de la

esposa difunta tiene completa fuerza moral. Allí también existe esa explicación de los remolinos, y es interesante notar que las explicaciones que se dan son más completas que en Chan Kom: igual castigo se aplica a los que han tenido relaciones sexuales con sus compadres; los remolinos que avivan las llamas en la quema de las milpas son los que particularmente se tienen en consideración, y en la versión de Quintana Roo se establece más explícitamente que a causa de sus pecados, el Hahal Dios condena a estos hombres a estar eternamente rodeados por las llamas que entonces levantan. La interconexión de estos elementos es completa y congruente en Quintana Roo; en Chan Kom es incompleta y contradictoria. Como ya sabemos que la segregación de las gentes de Quintana Roo ocurrió hace unos noventa años, vemos que esta disconformidad es relativamente reciente. Con toda evidencia, las gentes de Chan Kom han dejado de desaprobado este tipo de matrimonio, pero conservan el viejo dicho.

La situación en la que subsisten juntamente y en el mismo concepto del mundo los grupos de ideas y prácticas mutuamente compatibles, pero sin interconexiones, se puede distinguir, por lo menos, de la situación en la que un concepto del mundo incluye ideas que son incompatibles en términos de la conducta que recomiendan o justifican. Llamándolos por vía de brevedad, los “inconexos” y los “incompatibles”, puede decirse que son muy parecidos los conceptos del mundo prevaletentes en Quintana Roo y en Chan Kom (entre las gentes viejas) excepto que en Quintana Roo no hay los pocos incompatibles que se encuentran en Chan Kom, mientras que los inconexos, aunque están dentro de las mismas áreas de pensamiento y práctica religiosa que en Chan Kom, son un poco menos evidentes. Los complejos paganos y cristianos se hallan ligados juntamente en un grado mayor: el culto de las abejas está bajo la advocación de la Virgen; es más explícito el patrocinio de ciertos santos sobre determinados animales;⁶ los rituales a cargo del sacerdote-chamán y el maestro cantor, respectiva-

mente, tienden a formar un solo culto.⁷ En Quintana Roo, un hombre puede aprender a hacer ambos actos esotéricos y llegar a desempeñar tanto las funciones del h-men como las del maestro cantor; en Chan Kom esto sería muy difícil. El mayor grado en que está presente una cultura en Quintana Roo, en comparación con Chan Kom, se encuentra en la ausencia de incompatibles, en la menor medida en que los grupos de ideas existen separadamente, sin interconexión con otras, y, de modo más general, en el mayor número de asociaciones e interconexiones que tienen para los nativos muchos actos e ideas. Entre los ejemplos de lo último, algunos de los cuales se tratarán en detalle en las páginas subsiguientes, se encuentra la gran elaboración y la plena significación de los bautismos rituales, la correspondencia más estrecha de la jerarquía mundana de la autoridad con la de los dioses, y la existencia de un ritual de Semana Santa con un mito estrechamente correspondiente. Pero entre estos dos conceptos del mundo las diferencias son pequeñas, si se las compara con las que existen entre cualquiera de ellos y los casos de Dzitás o de Mérida.

Antes de pasar a Dzitás, vamos a referirnos una vez más a las relaciones entre las concepciones paganas y las cristianas en Chan Kom. En el párrafo inmediatamente anterior se dieron tres ejemplos que mostraban cómo las concepciones paganas y las cristianas están ligadas en Quintana Roo, aunque no están ligadas del mismo modo en Chan Kom. Debería hacerse explícito que las interconexiones entre los dos complejos no dejan de existir en el pensamiento en Chan Kom. El vacío entre lo que enseñaron los sacerdotes españoles y lo que sobrevivió de la religión pagana ha sido llenado en parte. Se han desarrollado líneas de dependencia mutua para relacionar uno de estos grupos de concepciones con el otro. San Miguel, actuando bajo la dirección de Dios, es el jefe de los dioses de la lluvia; de este modo se hace la conexión entre la jerarquía de la Gloria y la de los yuntzilob. Se recurre a la Virgen como a un protector especial de las plantas de maíz. Las dos clases de

rituales comparten el símbolo y la santificación de la cruz, el uso de cirios y la apropiación de los nombres de la Trinidad para la fórmula final en la plegaria.⁸ En la práctica de ciertos sacerdotes-chamanes, hay un ritual modelado evidentemente según la comunión católica, que ha sido incorporado a las ceremonias dirigidas a los yuntzilob.⁹ Puede ser que la ceremonia de la bendición de una nueva casa, que lleva a cabo el sacerdote-chamán usando elementos del ritual derivados del complejo pagano,¹⁰ sea un producto derivado de la observancia del ritual católico que se sigue en tales ocasiones. A juzgar por los informes que se tienen de un caso ocurrido en Chan Kom, relativo a una ceremonia especial ejecutada para librar al pueblo de una epidemia,¹¹ parece que circunstancias especiales, tales como el acaecimiento de esta epidemia, pueden favorecer la soldadura de los elementos paganos y cristianos. En este caso, el h-men hizo que se llevara la imagen del Santo Patrón fuera del oratorio, del modo como se hace para las procesiones católicas. Se levantó un altar de mesa, como es propio de las ceremonias paganas, y el procedimiento, en lo que atañe a otros detalles, fué como el de los rituales paganos de exorcismo, pero la imagen del Santo fué colocada en el altar y se rezó el Padre Nuestro. En los poblados más conservadores alrededor de Chan Kom, la fiesta en honor del Santo Patrón —que suele ser de forma europea— se acompaña de dos ceremonias que representan la penetración de las concepciones y prácticas paganas dentro de dicha fiesta.¹² Los jóvenes que "torean" en la corrida que se celebra con ocasión de la fiesta se recluyen durante la noche anterior al acontecimiento y permanecen bajo la custodia del sacerdote-chamán, quien les exige guardar vigilia "porque los yuntzilob están presentes" y porque los vientos malos que los acompañan se adueñan de las reatas que se van a usar en la crítica situación de la corrida. Después de la ejecución de la última danza popular tradicional (española) de la fiesta, las muchachas que se expusieron a los vientos malos por haber bailado toda la noche con los jóvenes, son purifica-

das de esos vientos por los h-men mediante actos que caracterizan a los rituales paganos, y el sacerdote-chamán hace poco después una ofrenda a los yuntzilob.

Estos ejemplos (y sin duda alguna muchos otros) representan ese fenómeno al cual se refirió Sumner llamándolo la "tensión de la compatibilidad" de los modos folk "entre sí".¹³ Abandonado a su aislamiento, el sentido del cambio en los valores aceptados convencionalmente por los que persiste una comunidad, va hacia una mayor armonía e interdependencia de partes. Una concepción susceptible de generalizarse se extiende a nuevos objetos y experiencias que llegan entonces a ser compatibles con lo viejo. Así debe haber surgido *X-Juan-Thul*: el patrón sobrenatural del ganado, en forma de toro, salido del mismo molde en que se formaron los patrones intangibles de los animales selváticos nativos, que también tenían forma de animal.

De la misma manera, al buscar el lugar en que se encuentra Jerusalén, el nativo ha mirado naturalmente hacia el este, que se haya asociado a tantas cosas en el pensamiento pagano; esto es más importante que el hecho de que Jerusalén esté *efectivamente* en el este. No se tiene la certeza de si la noción de los malos vientos¹⁴ tiene sus raíces en la historia española o en la india; pero, cualquiera que sea el caso, la creencia ayuda poderosamente a integrar las dos herencias en una sola organización. Los vientos están presentes dondequiera que el hombre se acerca demasiado a los yuntzilob, o cuando los hombres entran en calor a consecuencia de un esfuerzo físico o por un contacto íntimo con mujeres; atacan al ganado tanto como a los hombres; traen la mayor parte de las enfermedades, y éstas pueden ser curadas por oraciones dirigidas al santo o por ceremonias lustrales, ejecutadas por el sacerdote-chamán, etc., etc. Las actitudes y las prácticas concomitantes a las relaciones entre el padrino de un niño en un rito de pubertad, el niño y los padres de éste, son probablemente españolas en su mayoría, aunque bien pudiera ser que los elementos aboríge-

nes hayan contribuido a las concepciones actuales. La misma pauta congruente se aplica exactamente de igual manera al rito cristiano del bautismo y a la ceremonia pagana del hetzmek. Gracias a la presencia de esta corriente mediadora, el golpe que sufrió la cultura del pueblo a consecuencia de la Conquista y de la obra de los misioneros, ha sido reparado en gran parte. La antigua cultura de los pueblos de los tiempos modernos, es una sola organización, una sola cultura. Las dos tramas se han incorporado en una sola trama, aunque por medio de una costura todavía visible entre las dos.

Los procesos complementarios de desorganización y organización de la cultura —el de la rotura y el del remiendo— pudieron observarse en Chan Kom durante el curso de las investigaciones. La vieja cultura esbozada en el capítulo anterior experimentaba una desorganización a causa de las nuevas ideas llegadas desde la Revolución y de modo especial en los años precisamente anteriores al período de nuestro estudio y durante éste. Una nueva idea principal fué esa que llamamos "progreso": la noción de que deben imitarse los modos de vida de la ciudad, de que esos modos son mejores que los viejos, y que un objetivo primordial debería ser el mejoramiento práctico de las condiciones de vida. Aunque los valores de piedad siguieron influyendo entre los modos de vida y recibían el máximo aprecio, la eficiencia apareció como una virtud rival. En tanto que los antiguos dirigentes participaron en la aprobación de esos nuevos valores y tomaron parte en las reformas y el trabajo para el mejoramiento público, retuvieron gran parte de su viejo prestigio y los cultos que dirigían siguieron contando con el apoyo de las gentes. El principal maestro cantor, ejemplificador de la antigua piedad, y el h-men local, que se cuidaba de las ceremonias para los yuntzilob, cooperaron con los nuevos dirigentes seculares en la tarea de mejorar el pueblo. No obstante, surgieron conflictos entre los viejos y los nuevos sistemas de ideas. El culto de los yuntzilob vino a resentirse particularmente a consecuencia del des-

arrollo de eso que hemos denominado en este mismo capítulo como los "incompatibles". El hombre de la ciudad, según se llegó a saber, desaprobaba o veía con desdén al sacerdote-chamán, lo cual era resultado de su educación en la escuela, de los viajes y de la propaganda. Antaño se le consideraba como un guía de la vida religiosa. Una de las reformas adoptadas fué la prohibición de beber aguardiente. De acuerdo con el viejo sistema de ideas, el aguardiente era un elemento necesario en las ofrendas rituales, y la embriaguez de los h-men esencial para el éxito de ciertos rituales. De este modo, antes, cuando las milpas secas parecían necesitar la lluvia, las gentes manifestaban su respeto por el h-men, como mediador que era entre el pueblo y sus dioses; con las nuevas ideas, cuando las gentes se consideraron a sí mismas en los términos definidos para ellas por los dirigentes reformistas procedentes de las villas y la ciudad, el h-men fué "el explotador de los trabajadores".¹⁵ La conducta ambigua y contradictoria de un nativo de Chan Kom con respecto a los h-men durante este período, aparece en el relato que él mismo hace de su vida, publicado en el estudio sobre Chan Kom.¹⁶ En este caso, la retirada de uno de los h-men locales y la muerte del otro proporcionaron una solución parcial de esta disconformidad. Ello no obstante, las gentes continuaron celebrando las ceremonias trayendo sacerdotes-chamanes de otros pueblos. Por otra parte, el hecho de que no hubiera ningún h-men con residencia en el pueblo trajo por consecuencia que el conocimiento especial del h-men ya no se transmitiera directamente a los miembros de la comunidad. En la época en que se recogían los materiales de Chan Kom, este hecho y el de que las gentes de la ciudad, cuyas opiniones ahora merecían respeto, menospreciaran el culto de los yuntzilob, así como probablemente otros factores, ya estaban operando para reducir, especialmente entre los jóvenes, la integridad y la congruencia de este grupo de ideas y prácticas relativas al concepto del mundo de los nativos. Incompatibilidades semejantes fueron apareciendo en otros sectores del antiguo concepto

del mundo. Antes, según el modo de vida tradicional, las mujeres habían de permanecer siempre en el hogar, bajo la autoridad de un hombre. Ahora se admiraba el esfuerzo individual, y aun que las mujeres se ganaran la vida. El viejo concepto identificaba el traje de mestizo con los indios que formaban exclusivamente la población de la comunidad. La aceptación de los valores de la ciudad suponía la apreciación de la indumentaria "de vestido", que, según el viejo concepto, era inapropiada para quien viviera la vida del pueblo. Para la época en que terminaron las investigaciones, una muchacha había ido a la villa en busca de trabajo y dos o tres hombres habían comprado cuanto menos alguna que otra prenda "de vestido".

Estas observaciones son pocas y casuales. Una investigación cuidadosa del curso del cambio en Chan Kom sería provechosa para la comprensión de los asuntos de que se trata en este informe comparativo. Demostrará, y ello puede afirmarse con certeza, que en el tiempo en que la cultura del pueblo se estaba desorganizando como resultado de su exposición a ideas en conflicto y de acontecimientos que seccionaban la continuidad de la tradición, la tendencia opuesta de recuperación de la cultura también estaba presente. Un ejemplo trivial ilustra el punto. En el viejo concepto del mundo, hay ciertos seres sobrenaturales que existen en grupos de tres: tres Santos protegen a los venados; tres pequeños seres traen la tosferina; los vientos malos llamados *ojo-ik* forman una tríada similar. Pues bien; en una ocasión, un médico norteamericano dió una conferencia —que se le iba traduciendo directamente al maya— a las gentes de Chan Kom sobre las vitaminas; al cabo de un año se decía en el pueblo que las vitaminas son tres pequeños seres que habitan en el cuerpo y que uno de ellos hace la carne, otro los huesos y el tercero la sangre. Una interpretación más significativa de una nueva experiencia en conformidad con una vieja norma de pensamiento tuvo lugar con la restauración de un antiguo mito, referente a una raza de hombres rubios ("hombres rojos") que había

vivido allí, hacía mucho tiempo, y que eran afines a los mayas actuales. Se dijo que los norteamericanos del campamento arqueológico, con quienes se establecieron relaciones amistosas y de ayuda, eran probablemente los descendientes de esos hombres rojos, cosa que explicaba y justificaba la alianza entre ellos y los mayas.

En la breve historia del protestantismo en Chan Kom, se pueden ver los dobles efectos de la invasión de las nuevas ideas al causar la desorganización de la cultura y también su reorganización. En el invierno de 1931-32 se convirtieron al protestantismo seis o siete familias, produciéndose así la primera fractura importante en la organización cultural de la comunidad. Una minoría considerable de los habitantes excluyó de sus costumbres a los santos y el culto de éstos. Ello significó que diez hombres con sus familias dejaron de celebrar novenas y de participar en la fiesta anual al Santo Patrón. Dichas gentes constituyeron una secta: se pronunciaron contra la adoración de los santos común entre sus vecinos y mantuvieron un culto independiente, que consistía de manera principal en reuniones vespertinas trisemanales en las cuales se leía la Biblia y se cantaban himnos extraños. Al principio los conversos aceptaron las doctrinas de los misioneros en el sentido de que no se debía beber ni fumar. Entre ellos se encontraba uno de los tenderos, quien dejó de vender licor, cigarros y velas de cera. Como la división entre los dos grupos siguió en parte a la separación entre las dos familias grandes más numerosas e influyentes del pueblo, el nuevo culto sirvió para patentizar una división cismática de la población, latente desde tiempo atrás. La comunidad ya no siguió actuando como una unidad en su vida religiosa, y los principales dirigentes, que siguieron siendo católicos, se dieron cuenta del debilitamiento y expresaron a menudo su pena y su disgusto.

A poco de esto, la conducta de los protestantes experimentó una modificación en un sentido que vino a restaurar en cierto grado la homogeneidad cultural, reduciendo

el carácter separatista del nuevo culto. Sin dejar de celebrar aparte sus reuniones de rezo, los protestantes comenzaron a asistir a las novenas de sus vecinos. Algunos de los católicos aceptaron las invitaciones que les hicieron los otros para concurrir a las reuniones vespertinas. Si bien los protestantes no reanudaron su completa participación como devotos en las fiestas de los santos, algunos asistieron a estas fiestas y bailaron en las jaranas, mientras que otros contribuyeron con sus toros para las corridas. El tendero protestante volvió a vender licor, cigarros y velas de cera. Al llegar el Día de Todos los Santos, los protestantes celebraron una reunión de rezo en la que hubo una mesa decorada de modo muy parecido a como decoraban las mesas en iguales ocasiones antes de su conversión, y aunque no dispusieron los alimentos para los muertos ni llamaron a éstos por sus nombres, se consideró que su reunión tenía la misma función de apartar a las ánimas que su antecedente más tradicional. El cambio al protestantismo no produjo grandes diferencias, o produjo muy pocas, en lo que respecta a la participación en los rituales paganos. Los conversos continuaron haciendo hanli-col, y cuando la sequía llevó a la comunidad a celebrar la ceremonia de la lluvia, todos tomaron parte en ella como de costumbre. De este modo, la comunidad siguió como una sola comunidad, aunque con cultos alternantes para diferentes ocasiones y con un conflicto no resuelto en cuanto a la santidad y el valor de los santos.

La breve comparación de las condiciones en Tusik, de la vieja situación en Chan Kom, y del nuevo estado de cosas en este lugar, arroja alguna luz sobre lo que puede entenderse por cultura como una organización, como una "estructura de la vida". Por lo menos, están involucrados dos caracteres relacionados pero discernibles: la compatibilidad de las ideas y los valores aceptados entre sí y su interrelación e interdependencia. Lo primero es esencial a lo segundo, pero, como sucede con las partes del culto pagano y las del culto cristiano, puede haber compatibilidad sin

interrelación. La compatibilidad es esencial si el individuo no va a verse ante un conflicto o ante una necesidad de escoger entre dos caminos de actitud o de acción. Si no hay "incompatibles", entonces hay por lo menos sólo un camino de acción para los miembros de la comunidad. En la medida en que los elementos de la estructura sean interdependientes entre sí, como cuando un ritual recibe la interpretación de un mito, o el trabajo en la milpa constituye una parte de las actividades religiosas, las razones para la acción y las sanciones de conducta se multiplican y con ello se aumenta la eficacia de la estructura como una guía para la conducta. O tal le parece a quien observe las cuatro comunidades de Yucatán.

Además, parece que en la reorganización de la cultura la eliminación de los incompatibles se efectúa relativamente temprano. O, por lo menos, a juzgar por el viejo concepto del mundo que se tiene en los pueblos, los "inconexos" pueden persistir mucho después que la mayor parte o todos los incompatibles han sido eliminados por la tendencia regeneradora de la cultura. Correlativamente, la presencia de incompatibles indica una desorganización de la cultura relativamente reciente. Sin embargo, el proceso por el cual se rehace la cultura después de algún acaecimiento que la desorganiza, supone al mismo tiempo la eliminación de incompatibles y también de inconexos. Ambos procesos están presentes en Tusik, Chan Kom y Dzitás en grados que, en grandes términos, están en proporción inversa al aislamiento de la comunidad durante los últimos siglos. Presumiblemente, la cultura del Zuni, pongamos por caso, tenía una alta organización y era compatible por sí misma en el período inmediatamente anterior a la llegada de los blancos; las conclusiones de los etnólogos contemporáneos indican que, por lo menos, así era todavía hasta épocas muy recientes. La cultura de Tusik se acerca a esta condición; ésta, el viejo concepto del mundo en Chan Kom, y el actual concepto del mundo que caracteriza a esta población desde las reformas, tienen, siguiendo ese orden, menor organización

y cada vez más incompatibles. No obstante, aun en el caso del reciente Chan Kom, al observador no le es difícil advertir los contornos de una estructura de la vida. Pero cuando, después de conocer la vida del pueblo, traba conocimiento con Dzitás, la transición es brusca. En Dzitás las relaciones de un tipo de pensamiento o acción con otro son tan inciertas o ambiguas y las posibilidades de acción tantas y tan incongruentes que es difícil hablar de una "estructura de la vida" en esa villa. Como la gente de Dzitás no tiene indumentaria especial que los caracterice, sino que usan muchas combinaciones de prendas "mestizas" y "de vestido", puede decirse, en sentido figurado, que no tienen un vestido psíquico. De acuerdo con ello, el uso convencional define con menos precisión al individuo sus objetivos de conducta; los resortes de la acción se han debilitado.

En el capítulo II se aportaron algunos datos en cuanto a los orígenes de la población de Dzitás. Las notas que siguen se refieren a esa gran mayoría de gentes que nacieron y se criaron en Dzitás. Por supuesto que los pocos recién llegados de villas más grandes y de Mérida, y los procedentes de los pueblos pequeños, han aumentado la heterogeneidad de la población, pero quedan fuera de la descripción del concepto del mundo que tiene el nativo.

El capítulo II también incluye datos en cuanto a la variedad de las ocupaciones representadas en Dzitás. El ferrocarril ofrece ocupación a un amplio grupo; las tiendas y las oficinas proporcionan medios de vida a otros. Por lo tanto, el trabajo en la milpa no es inevitable. Si uno escoge otro curso de acción y deja de ser milpero, queda uno fuera de la participación en los rituales concomitantes al trabajo en la milpa. Entonces uno no se encuentra en las situaciones que tradicionalmente requieren expresiones de piedad, ni oye tan a menudo a las gentes de edad que explican la necesidad de ejecutar las ceremonias, ni escucha la narración de mitos que justifican la piedad. De este modo, para el hombre que no trabaja en la milpa, se reduce o se pierde este grupo de significados. Por otra parte,

hay un choque entre el hombre que sigue siendo milpero y el que no lo es; éste último no tiene respeto por las ceremonias como el primero, y tampoco hace ofrendas. El milpero, por su parte, tropieza con dos actitudes incompatibles hacia la milpa y las ceremonias que le son concomitantes: el viejo punto de vista piadoso, y la actitud ignorante y aun escéptica del tendero o cualquier otro habitante que no sea agricultor. Llegado el momento de hacer una ofrenda en la época de la siembra, dentro de sus propias acciones y actitudes debe escoger entre los puntos de vista incompatibles o llegar a una transacción entre ellos. En general, puede decirse que el cuadro de ideas en cuanto a los yuntzilob, según se describió en el capítulo anterior respecto de Chan Kom, está mucho menos claro en las mentes de los labradores nativos de Dzitás de quienes se recogieron los materiales. Las ideas cosmológicas son vagas; se ha perdido por completo la concepción orientada y cuadrilateral del pueblo; en cuanto a la milpa, la noción es muy incierta. Las diferentes clases de yuntzilob que se distinguen en Chan Kom se confunden aquí unas con otras, y todas ellas se confunden con los aluxob que propiamente no son dioses en absoluto. Pocos vecinos pueden seguir las oraciones que pronuncia el h-men (que no vive en Dzitás), y por consiguiente se han perdido las explicaciones del ritual contenido en ellas; así los ritos tienden a ser simplemente los actos extraños de un especialista con poderes que no se comprenden. No se comprende la conexión simbólica entre ciertas clases de plantas y la necesidad de la lluvia. El culto de las deidades de las abejas falta casi totalmente en Dzitás, y de este modo la actividad respectiva ha quedado desunida del cuerpo fundamental de concepciones religiosas.

Por toda una generación no ha habido sacerdote residente en Dzitás. Hay una pequeña minoría de gentes que van a misa en las contadas ocasiones en que se celebra. Se respeta a la Santa Patrona, pero muchas gentes no participan en el culto de Santa Inés. Además, el individuo que sigue siendo devoto de la Patrona se encuentra con que al-

gunos de sus vecinos, y aun miembros de su propia familia, han establecido enlaces, a través de sus viajes, con santos de otras comunidades, a los que consideran como más milagrosos. Hay unas cuantas novenas espontáneas que se ofrecen en agradecimiento o como peticiones, a las cuales se invita a los amigos y vecinos, como en Chan Kom. Hay una fuerte congregación compuesta por cerca de cuarenta protestantes evangélicos, que desde luego no toman parte en el culto a los santos y lo critican abiertamente. En más de una familia se da el caso de que uno de los padres es protestante, mientras el otro no ha dejado el catolicismo.

Con rarísimas excepciones, no se encuentran en Dzitás familias domésticas compuestas de organización patriarcal. Sí hay muchas familias compuestas que llevan por separado sus asuntos económicos; esto es, se trata de matrimonios emparentados que viven bajo un mismo techo pero tienen haciendas separadas. Es frecuente que los hijos casados olviden a sus padres. Muchas de las mujeres casadas son de fuera de la comunidad; estas nueras son indiferentes a las normas tradicionales de respeto y obediencia debidos a sus suegros. La movilidad de la población y la debilidad de los controles familiares hacen posible que los hombres sostengan otras mujeres en casas aparte, generalmente en cualquier otra comunidad.

Los ritos que se siguen con ocasión de los nacimientos, matrimonios y muertes, como se pormenizará para mayor claridad más adelante, son mucho más sencillos y se les considera con más ligereza. Además, sucede con cierta frecuencia que los rituales son incompatibles con las prácticas, como en los casos en que el padrino, siendo gente de dinero e influencias, es quien corre con el festín del bautismo. La relación entre compadres está algunas veces en desacuerdo con las normas que marcan las relaciones de respeto, como en los casos en que un padre elige a una persona mucho más joven que él para que apadrine a su hijo, porque el escogido pertenece a la clase social superior o porque es gente de dinero. El casamiento y todos los ritos que le son

propios llevan consigo, en menor grado que en los pueblos, el establecimiento de una unión entre dos grupos de familias. No es raro que dos jóvenes comiencen a hacer vida en común sin cumplir antes con ninguno de los ritos que expresan el sistema de relaciones que en la cultura vieja venía a consolidar el matrimonio. El lugar que ocupan las almas de los muertos dentro del cuadro de las relaciones sociales es incierto, vago y variable: no se entiende expresamente que las plegarias que se dicen después de una muerte transportan a la persona muerta al mundo ultraterreno.

En el capítulo III se resumió la situación en Dzitás con respecto a las clases sociales. Hay un conflicto entre las concepciones implícitas en un viejo sistema de dos clases y la situación más móvil e individualista que prevalece hoy en día. De acuerdo con estas concepciones, un indio, o sea toda persona con apellido maya, debería usar el traje mestizo en toda ocasión, dedicarse a la agricultura u otro trabajo rudo, vivir en las afueras de la población, no tomar parte en el gobierno de los asuntos públicos y mostrar respeto hacia el vecino, persona cuyo apellido denota su descendencia de españoles. Hoy en día, muchos indios violan todas estas reglas implícitas en el viejo sistema. Muchos hay que consideran justas las nuevas prácticas; otros experimentan la dificultad de escoger entre las tendencias en conflicto, un tanto sancionadas ambas por otras prácticas o concepciones y un tanto unidas a estas otras prácticas y concepciones. La Revolución, al poner en gran parte el gobierno de la villa en manos de los indios, originó una seria discrepancia entre las actuales instituciones y las normas de subordinación y super-ordenación aceptadas en la vieja cultura. Unos cuantos vecinos se unieron al partido político que representaba la reforma y que llegó más tarde a controlar el gobierno local. Para los vecinos conservadores, estos hombres traicionaron a su clase; en su mayoría, no son ya totalmente miembros del grupo vecino. (Un vecino que, en lo personal, sea gente distinguida puede no obstante ayudar a los indios en asuntos de gobierno sin recibir

críticas de los conservadores, siempre que no tome parte activa en la política y haga saber que sólo está prestando sus aptitudes a las necesidades del gobierno local.)

Lo característico de la situación en Dzitás es la presencia de varias clases de personas cuya conducta no se ajusta a ninguna de las categorías sociales reconocidas, sino que está más bien en una posición intermedia o fuera de ellas. En sus modos de vida constituyen ambigüedades sociales. Los indios que han tomado ocupaciones especializadas y son de vestido pertenecen a este tipo, según el viejo esquema de las clases sociales que los viejos vecinos desearían conservar. En igual condición está el vecino que busca entre los indios el modo de alcanzar puestos en la dirección política. Las personas que han llegado a Dzitás de otros lugares son periféricas en muchos casos: el coreano, que vive en parte como nativo y tiene una mujer nativa, pero cuyos modos son extranjeros; una mujer de Guadalajara, que es la única exponente del espiritismo en Dzitás, y a quien muchas gentes de la vecindad tachan de chapucera en cuestiones de hechicería. Las posiciones que ocupan hombres y mujeres en un sistema de relaciones familiares no siempre están bien definidas en lo que respecta a su categoría. Con la cantidad de uniones de tipo casual que se efectúan, y que pueden llegar a definirse mejor y aun a ir haciéndose públicas gradualmente, no se sabe con precisión si un hombre tiene una concubina o una esposa. Cuando un hombre tiene una familia en Dzitás y otra en Mérida, la esposa de Dzitás es considerada como concubina por las gentes de la villa que se enteran del caso a través de la mujer de Mérida. El papel de consorte es especialmente equívoco si se trata de una india mestiza que vive con un vecino de vestido, y si por añadidura la mujer ha tenido una ligera educación y es un tanto refinada. A una mujer de esta condición se refirió la hermana del vecino llamándola su "media cuñada"; la hermana expresó esta actitud ambigua o de transacción ofreciéndole la mitad de lo que generalmente se paga por los cuidados en el parto cuando la mestiza atendió a su hija en

tal ocasión. De haber sido su cuñada completa no le habría ofrecido dinero.

Al observador que conoce también la vida de los pueblos le llaman la atención las muestras relativamente mayores de inseguridad personal que encuentra en Dzitás. Los hombres hacen preguntas acerca de la importancia o el valor que pueden tener las ofrendas en la milpa, o piden al foráneo que les exprese su opinión sobre la conducta de los protestantes de la vecindad. La vieja generación se lamenta con frecuencia de los cambios que ha sufrido y critica a sus vecinos y a los más jóvenes por su irreligiosidad y su falta de modales. Relativamente hay más cuestiones personales y altercados; no es raro encontrar dos gentes disputando, y aun pasando de las palabras a los hechos.

En Chan Kom, todas estas cuestiones son menos comunes; las familias median en seguida, o si no es el comisario quien interviene en el asunto. También es notable la diferencia en las actitudes hacia la enfermedad al comparar el pueblo con la villa. En Chan Kom, si uno no está muy enfermo no se queja mucho de su estado o no expresa gran alarma por lo que le pueda venir todavía, por lo menos en público. Cuando alguien ha llegado a la conclusión de que se encuentra gravemente enfermo, entonces puede pensar que va a morir, y expresar definitivamente su convicción. En Dzitás, en cambio, se arguye mucho sobre pequeñas enfermedades; al levantarse, las gentes se quejan de las malas noches que han pasado, y con frecuencia se oyen expresiones de preocupación por dolencias que al foráneo le parecen ser de poca importancia.

La inseguridad en cuanto a los medios de subsistencia muestra, en términos generales, esta diferencia: en Dzitás no son pocos los hombres que consideran que la milpa no es campo para sus actividades, en parte porque no se les crió para aprender sus técnicas, en parte porque las sanciones religiosas para el trabajo en la milpa son débiles, y en parte porque las normas de la ciudad, de las que han llegado a participar en cierto grado, desprecian un trabajo tan

común y les hacen buscar un trabajo más interesante y remunerativo. Estos individuos andan en busca de empleo, y si carecen de medios de vida es porque hay pocos empleos y ellos han tenido la mala suerte de no conseguir uno. En cambio, en lo que respecta a los viejos nativos de Chan Kom, si llegan a faltarles los medios de vida es porque la milpa no produjo cosecha, habiendo sucedido esto porque tal fué la voluntad de los dioses y probablemente porque se ha obrado mal. Esta interpretación se refleja en una mayor laboriosidad y piedad, en tanto que la primera conduce a la incertidumbre y al desasosiego.

La ciudad desempeña ciertamente un papel importante en las opiniones sobre la vida comunes en Dzitás. Los mericanos han ido a Dzitás de visita o a ocupar puestos, y los de Dzitás no dejan de ir a Mérida con frecuencia. El viejo residente de la capital del estado tiene una actitud de condescendencia para con los campiranos de las villas y los pueblos, actitud no exenta de arrogancia; ser un *poblano* no es valer gran cosa. El nativo de Dzitás se halla bien percatado de esto. La ciudad, en consecuencia, está llena de atractivos para él: es lugar al que se puede huir, aunque en verdad no sean muchos los que lo hacen. Aun Estados Unidos ha venido a representar un país en el que podría uno quitarse de las dificultades e incertidumbres que presenta la vida en Dzitás, de contar con dinero y ánimo para hacer el viaje. Para hablar en términos personales, Chan Kom es un lugar tranquilo en donde se puede estar aunque puede uno llegar a cansarse con su monotonía. Pero en Dzitás la gente se siente a disgusto porque tienen más conciencia de sí y más inquietudes y se encuentra con frecuencia en evidente zozobra.

El autor convendrá en que estas afirmaciones son apenas algo más que un registro de impresiones. Estará de acuerdo asimismo en que, si la inquietud y la conciencia de sí y el sentimiento de inseguridad caracterizan a Dzitás al comparársele con Chan Kom, no ha demostrado completamente cómo están conectadas estas características con la

desorganización relativa de la cultura. La manera como se conectan ya se ha apuntado en párrafos anteriores, donde se han indicado las incompatibilidades y lo caprichoso de la vida convencional de la villa; el lector puede ahora imaginar las condiciones de espíritu de una persona que se encuentra ante una situación que la tradición y las gentes del vecindario le definen con tanta ambigüedad y con tan poca consistencia. De este modo, el establecimiento de la conexión aquí se deja al lector, y se le pide que aplique el conocimiento general que pueda tener de la naturaleza humana.

El objetivo central de este capítulo es el de presentar los hechos que apoyan la proposición de que hay menos organización de cultura en Dzitás que en Chan Kom. En Dzitás, en comparación con Chan Kom, los significados unidos a actos u objetos están menos sujetos a los patrones convencionales, los significados son relativamente pocos y sus conexiones mutuas no son tan completas, y sus incompatibilidades y ambigüedades se manifiestan en las experiencias de cualquiera y de todos los miembros de la comunidad.

Puede informarse también que los datos que se dieron en cuanto a los cambios que se han efectuado en Dzitás durante los últimos cincuenta años indican que, mientras la cultura se ha venido rompiendo, ha continuado al mismo tiempo el proceso por el cual la vieja herencia española y la tradición india se han fundido en un solo cuerpo de modos de vida. Ya se ha dicho en el capítulo III que en el último tercio del siglo XIX los vecinos y los indios de Dzitás no sólo eran clases sociales claramente separadas, sino también grupos caracterizados todavía en ciertos aspectos por diferencias de costumbre. Los indios mantenían su propio gobierno, separado del de los vecinos, pero subordinado al de éstos; el nombre de su funcionario principal (batab) persistía desde los tiempos pre-hispánicos, y es posible que algunas nociones y procedimientos gubernamentales fueran también supervivencias de los tiempos paganos. Sabemos que por entonces el elaborado ritual del Santo Patrón llamado "carga" era observado solamente por

los indios; algunas gentes de edad recuerdan cuando el primer vecino tomó parte en esas ceremonias. Es evidente que en esos días las importantes ceremonias de la lluvia eran realizadas por indios; ahora muchos vecinos toman parte en ellas (mientras que hay indios que no lo hacen). Similarmente, se está volviendo general el uso del vestido de luto. Así, ya no es tan cierto como antes que haya dos grupos de cultura en Dzitás. Pero la cultura, lo mismo si se reconoce una sola que si se reconocen dos, está menos organizada en Dzitás. Las significaciones no se ramifican tan lejos en las costumbres y las instituciones, y los elementos de la vida convencional no tienen una relación tan estrecha y congruente unos con otros. Entre las gentes, la práctica de usar vestidos de luto tiene una difusión más general que antes, pero el duelo significa menos para ellas y se le guarda menos completamente de lo que se acostumbraba. Cada uno de los viejos grupos ha continuado tomando en préstamo modos característicos del otro, en tanto que los modos se han venido desorganizando.

La historia reciente de Dzitás parece representar una transición de un tipo de sociedad a otro. La situación en el viejo Dzitás estaba más próxima a la situación probablemente característica de las sociedades aislado-homogéneas, en las que los elementos de convención están relacionados estrecha y firmemente entre sí. Posteriormente, Dzitás se acerca a la situación probablemente común en las ciudades y en las sociedades móviles y heterogéneas: hay un aumento en la esfera de conocimientos y en las posibilidades de elegir caminos de conducta que se ofrecen al individuo, y hay un aumento en la extensión y complejidad de la organización basada en la división del trabajo que en parte constituye la sociedad, pero hay una disminución en el grado de organización de las costumbres y las instituciones, y en todos los elementos de entendimiento convencional. En Dzitás, la asimilación (o difusión) entre dos grupos de cultura, ha continuado simultáneamente con la desorganización cultural.

CAPITULO VII

DINERO, TIERRA Y TRABAJO ¹

TODAS LAS COMUNIDADES de Yucatán, aun las de los mayas independientes y hostiles de Quintana Roo, participan en una economía pecuniaria en el sentido de que cada comunidad exporta algunos productos e importa otros y en el de que para estas transacciones usan la misma moneda nacional como medio de cambio y como medida de muchos valores. Tusik no alcanza a bastarse a sí misma; compra regularmente a los comerciantes de las villas muchos artículos de primera necesidad tales como telas de algodón, pólvora y jabón, así como algunos de lujo, y los paga con pesos mexicanos. La situación que han alcanzado algunas comunidades primitivas, en donde la distribución de los productos se efectúa sin que medie el dinero y sólo como algo que acompaña a una ceremonia, o como una expresión de buena voluntad mutua de los individuos o de las relaciones personales entre éstos, no se encuentra en ninguna parte de Yucatán.

Por otra parte, son obvias las grandes diferencias relativas que hay entre las cuatro comunidades estudiadas por lo que toca al grado de desarrollo comercial y a la extensión de la valuación pecuniaria. Durante la época del año en que no se explota el chicle, el comercio de Tusik se encuentra casi limitado a las ventas que se hacen a los traficantes que llegan allí de vez en cuando y a las que éstos hacen a los nativos, y al empleo ocasional de alguien por un labrador que necesita ayuda en su trabajo. No hay tiendas, y las familias pueden pasarse muchos días sin comprar ni vender cosa alguna, aunque cada una de ellas vive en la

inmediata proximidad de muchas otras. En Chan Kom hay tiendas y la producción de maíz, cerdos, aves de corral y huevos que se destina al mercado es mayor. Dzitás puede caracterizarse como una villa comercial: la producción y venta de maíz están mucho mejor organizadas y en ellas intervienen negociantes en maíz residentes en el lugar; hay muchas tiendas y el consumidor compra regularmente más productos que los que él mismo hace, y hay muchos trabajadores y productores profesionales especializados. Mérida, por supuesto, presenta una economía altamente comercial y pecuniaria, en la que las gentes dependen de los grandes mercados permanentes; hasta el maíz se compra con regularidad, ya que no lo produce el consumidor, y en la ciudad se encuentran bancos y otros elementos de la economía moderna. Estas diferencias dan una oportunidad para la consideración de algunos asuntos relativos a la extensión del comercio y el desarrollo del uso del dinero.

En esto, como en tantas otras cosas, la influencia importante que determina en Yucatán las diferencias entre una comunidad y otra es la que emana de la ciudad y en último término del mundo industrial y comercial moderno. Chan Kom es más comercial que Tusik en cuanto ha llegado a ser un mercado para los artículos fabriles y ha desarrollado productos que pueden venderse en las villas o en la ciudad. Las comunidades de Quintana Roo sólo tienen un comercio importante, el del chicle, que se ha desarrollado gracias a la expansión del comercio internacional moderno. Entre los mayas que viven en las montañas de Guatemala hay una importante especialización regional en la producción, así como un extenso intercambio de productos nativos que se realiza en grandes mercados fijos, siendo todo esto, según parece, antiguo e independiente de la producción fabril y del comercio internacional. En Yucatán, en cambio, los productos agrícolas son muy contados; los mercados nativos, como algo distinto de las tiendas, casi no existen, y la mayoría de los productos fabriles que se compran y venden se hacen en Mérida, o en México, o en Estados Unidos.

Aunque no ha de haber sido lo mismo en los tiempos prehispánicos,² la herencia comercial de los lugareños mayas es bastante pequeña. En las montañas de Guatemala el traficante está en todas partes —puede decirse que casi todos lo son— y el mercado nativo desempeña un papel central en la vida de las gentes. No puede decirse igual cosa respecto de los mayas de Yucatán, donde el comercio se concreta en la ciudad.³

Dentro de estas circunstancias, no es motivo de sorpresa hallar diferencias entre las comunidades en cuanto al grado en que se permiten o definen las relaciones comerciales entre los miembros de la comunidad. Tusik no tiene tiendas, y sus habitantes no permiten a ninguno de los traficantes establecerse permanentemente. El traficante sólo puede permanecer allí durante el tiempo necesario para hacer sus negocios; después se le despide. Chan Kom tiene tiendas casi desde su fundación, que son propiedad de nativos, pero durante largo tiempo se resistió a los intentos que hicieron algunos comerciantes extranjeros para establecerse; por fin uno de ellos obtuvo el permiso para abrir tienda durante la época en que se hicieron estas investigaciones. En Dzitás es cosa natural que cualquier individuo, nativo o foráneo, pueda establecer un comercio donde lo desee. La actitud general en Tusik es que los miembros de la comunidad no comercian entre sí. Esta actitud no llega a ser regla, puesto que se dan casos en que un nativo compra a otro algunos huevos, o un cerdo, o un poco de maíz; y no es raro que un nativo trabaje la milpa de otro mediante salario. Sin embargo, la actividad comercial ni es común ni goza del favor de las gentes. Las actitudes se reflejan en el modo como se conviene en el precio de productos menudos tales como los huevos o las gallinas. Si un hombre necesita un huevo y se dirige a su vecino para conseguirlo, habrá de pagarle una pequeña cantidad, muy por bajo del valor del huevo en el mercado; si el comprador es forastero, tendrá que pagar lo que el nativo quiera pedir, y el precio puede ser diez o veinte veces mayor que el que se pide a uno del lugar. En

una cultura comercial como la que se da en la región montañosa de Guatemala, no ocurriría esto. La actitud relativamente no comercial hacia los paisanos del grupo propio está representada además por el hecho de que informa Villa,⁴ de que un nativo no solicita de otro dinero en préstamo y, sin embargo, pide préstamos a los traficantes o a otros extraños. También puede notarse la misma distinción entre los tratos que se hacen con uno del pueblo y los que se hacen con un forastero, en la costumbre de remunerar al que ayuda en el rudo trabajo de la milpa dándole una parte de la cosecha resultante, si se trata de un nativo; si es un extraño llegado al territorio en busca de trabajo, la remuneración se hace generalmente al contado. El extraño no comparte las opiniones convencionales del nativo en cuanto a la recompensa adecuada a ese trabajo; es evidente que también puede suceder que el de fuera prefiera el dinero al maíz o al frijol, porque aquél se lleva con más facilidad y su valor es menos variable. Villa nos dice que los lazos particulares que haya entre los individuos que cambian artículos o servicios no tienen influencia alguna en el ajuste del precio o la remuneración. No se hace distinción entre un hermano o un compadre y cualquier otro vecino al fijar un precio.

Las experiencias sacadas de Chan Kom llevan a la conclusión de que en dicho pueblo hay mayor familiaridad con el comercio y con la fijación de un precio conveniente, y, en consecuencia, una mayor inclinación a realizar tratos comerciales con los paisanos del pueblo. Las gentes van a las tiendas de la villa no pocas veces, y están acostumbradas a comprar los artículos que necesitan en las de su propio pueblo. Es común que un nativo sacrifique un cerdo y venda la carne a sus vecinos, cosa que no ocurre en Tusik. En Chan Kom, si un hombre le arregla el cabello a otro del lugar, generalmente recibe una cantidad en pago; en Tusik no se paga por este servicio. Los lugareños de Chan Kom, bien dispuestos hacia los forasteros, no les cobran a éstos precios exorbitantes por los mismos artículos que venden

a sus vecinos a precios nominales, como suele ocurrir en Tusik. Venden huevos, gallinas y maíz a los comerciantes ambulantes, o en las villas o en Chichén Itzá, y están familiarizados con los precios del mercado y más dispuestos generalmente a esperar una retribución equitativa por las mercancías que tienen en venta, ya sea que las vendan a los de fuera o a los del pueblo. En cambio, cuando se puso a la venta la primera oferta de bordados en Chan Kom, donde las bordadoras no tenían la menor idea acerca del precio de mercado de sus productos, dichas mujeres no sabían qué cantidad pedir por su trabajo, y no hubieran fijado un precio razonable sin la ayuda de Villa. En Chan Kom sucede ocasionalmente que un nativo pide prestado a otro, pero siempre sin rédito. Las gentes de Chan Kom se muestran poco dispuestas a tratar al visitante como huésped de pago. Al visitante ocasional, si es de respeto, generalmente se le proporciona habitación y se le dan los alimentos que se producen en el lugar, sin cobrarle nada por ello; se le trata como huésped. Sin embargo, se espera que pague por aquello que pide y tenga que comprarse en la tienda del pueblo.

En Tusik, y con menos extensión en Chan Kom, la distribución de mercancías y servicios dentro de la comunidad, se efectúa característicamente en conexión con las fiestas y las ceremonias y como parte de la acción colectiva. Antes de una fiesta todos participan en el trabajo (de acuerdo con la edad y el sexo): recogiendo leña, construyendo la "enramada" para la danza, preparando los alimentos que se han de tomar en la fiesta. Y después de las ceremonias, en las que toma parte todo el poblado, las viandas preparadas se distribuyen entre todos. Por supuesto que tal distribución no es, en absoluto, comercial. Y en Chan Kom se observa, por añadidura, que la actividad comercial entre los del pueblo tiene no pocas veces un carácter de entusiasmo periódico. Las actividades comerciales entre los miembros de la comunidad de Chan Kom no son constantes, sino que ocurren más bien como explosiones de interés, estimuladas

quizá por la visita de algún negociante en ganado. Entonces, y durante unos cuantos días, muchas gentes se dedican a cambiar unas cosas por otras; para un espectador toda esta actividad responde en gran parte al placer mismo que produce.

Por supuesto que en Dzitás y en la ciudad, la actividad comercial es una parte de la vida rutinaria. Tiene que comprarse gran parte de lo que se consume, y poco de lo que un individuo consume es producido por él mismo. En Dzitás no se observó ninguna aversión a tratar en términos comerciales con las gentes del vecindario; se conoce bien la mayor parte de los precios de las mercancías, y se espera que el comprador convenga en ellos, sea quien fuere. (Esta afirmación no niega por supuesto la práctica del regateo ni el hecho de que siempre se espera ganar un poco más en la transacción.) El préstamo de dinero no es raro. Una mujer grandemente necesitada de dinero puede empeñar su cadena de oro a un vecino. No se piensa que la comunidad tenga obligación alguna de hospedar al visitante a quien no dan alojamiento sus parientes o amigos; puede alojarse en cualquiera de las dos pequeñas hospederías. Con excepción de la fiesta del Santo Patrón (ya en decadencia), no hay ocasiones importantes en que, como parte de la tradición y la ceremonia, se recojan efectos producidos colectivamente, para distribuirlos y consumirlos entre todos los del lugar. Los tratos comerciales entre las familias también son frecuentes, y entre las familias compuestas no es raro que alguno de los miembros pague a otro por un servicio, aunque ello no concuerda con la idea general sobre la vida tradicional familiar.

Los materiales recogidos en Mérida indican algunas circunstancias en las que los hábitos mentales pecuniarios y comerciales se amplían más aún, y sugieren también algunas limitaciones sobre la extensión del comercialismo. La familia sigue constituyendo un grupo dentro del cual no predominan por completo las consideraciones mundanas y pecuniarias. Como suele ocurrir en otras partes del mun-

do, se dá por sentado que, hasta en los grupos con mayores inclinaciones comerciales, no se hacen negocios redondos a costa de los parientes más próximos, que nadie aprobará que se recurra a la ley para hacer cumplir una demanda contra un pariente próximo, y que al prestar dinero a un pariente próximo menos afortunado o semi-dependiente, no se cobran intereses. Las relaciones entre padres e hijos resisten el desarrollo del comercialismo mucho más que las relaciones entre los hermanos. Entre las clases inferiores de Mérida, se dan casos en que artesanos y pequeños comerciantes se apropian de los jornales de los hijos adultos que trabajan en sus empresas, y de ello les dan lo que estiman necesario para sus gastos.

En general, las actitudes en Mérida son de tal carácter que aprueban muchas clases de tratos comerciales dentro de la familia extensa y aun dentro de la familia conyugal, entendiéndose que esos tratos son más amistosos, personales e informales que los que se hacen con personas extrañas a la familia. Las gentes de la clase inferior reconocen el conflicto entre las demandas del parentesco y el provecho de las transacciones comerciales. Los materiales de Hansen incluyen expresiones que condenan categóricamente los tratos comerciales con parientes. Ello obedece a que se piensa que estos tratos pueden dar ocasión a riñas, y las riñas entre parientes deben ser evitadas, o bien a que se tiene la idea de que los negocios deben llevarse a cabo en forma impersonal y deben guiarse por el interés del individuo, lo cual les resta eficacia si se hacen entre parientes, ya que ese punto de vista es difícil de sostener frente a la propia familia. En la situación alcanzada por Tusik, no surge tan fácilmente el conflicto de motivos que se reconoce en tales expresiones porque hay un sistema aceptado de reglas implícitas que se aplica al tratar con las gentes de la localidad, incluyendo a los parientes, y otro sistema para el trato con los de fuera.

Conviene recoger aquí una observación de Hansen, relativa al regateo en Mérida. La práctica del regateo es una

especie de ritualización de las transacciones comerciales. Es un modo convencional por el cual el comprador y el vendedor hacen una transacción comercial a través de una plática de estilo particular. El regateo es una serie de concesiones recíprocas basadas en una buena voluntad que se da a entender a menudo. Es un intercambio que por su forma se asemeja algo a una manifestación de saludo, pero que en su esencia es una manera de fijar un precio. Pero no es el modo más rápido de fijarlo, y deja incierto y sin normalizar el valor pecuniario de muchas mercancías. En la ciudad de Mérida es donde esta práctica se encuentra en franca decadencia. En Dzitás sí podrá verse regatear por la mayor parte de las mercancías que se venden en las tiendas, y de las que llevan los vendedores ambulantes, pero en Mérida, en los últimos años, ha ido cobrando fuerza un movimiento consciente en favor de los precios fijos. El movimiento, con toda probabilidad, se debe en parte a un reflejo directo de las normas extranjeras, y en parte es un resultado de las condiciones locales: las tiendas de Mérida han llegado a ser tan grandes que necesitan muchos dependientes y, a consecuencia de ello, las relaciones económicas con éstos son más impersonales.

También debe apuntarse que la producción y distribución colectiva de artículos en conexión con las fiestas religiosas, que tanta importancia tiene en el sistema de distribución en los pueblos apartados y que sobrevive en Dzitás como un rasgo importante una vez al año en relación con la fiesta anual, se encuentra prácticamente extinta en Mérida. Las personas que dan contribuciones en metálico son las únicas a quienes se invita a las reuniones de los "gremios" que conservan la fiesta, y se tiene una impresión definida de que esas contribuciones son para pagar los refrescos y la música en tales ocasiones.

En los pueblos, la contribución al santo es una ofrenda piadosa que se hace como uno de los aspectos necesarios de la participación en la vida de la comunidad; en Mérida ha llegado a ser casi equivalente a la compra de un boleto de

entrada para una fiesta. La distribución general de alimentos a todos los visitantes, que se hacía en Mérida con motivo de la fiesta del barrio de Santiago, en el que se mantuvo por más tiempo, al parecer dejó de practicarse por el año de 1900.

Con dos excepciones importantes (las de Mérida y Progreso, que se bastan a sí mismas la primera por el desempeño de servicios y por las manufacturas, y el puerto principalmente por el desempeño de servicios), todas las comunidades de Yucatán, grandes y pequeñas, dependen del envío de un producto agrícola al mercado. En la zona henequenera el producto es el sisal, y el maíz se cultiva generalmente en pequeñas cantidades y para el consumo local. En la región en que se encuentran Chan Kom y Dzitás, el lector recordará que prácticamente no se cultiva henequén para el mercado, y que el producto para la venta es el maíz. Mérida fija el precio del maíz en toda esta región, sea por reflejo directo o indirecto de los precios en el exterior. Y en esta zona, bien porque el maíz se cultive como artículo principal para el mercado, bien porque sea el producto para la subsistencia doméstica, el precio local fluctúa en relación con el precio de mercado. En Chan Kom, como en Dzitás, cuando se vende maíz a alguno de la comunidad o a un forastero, el precio local corresponde al precio de mercado. Cuando un hombre regresa a Chan Kom procedente de la villa, por lo primero que se le pregunta es por el precio general a que encontró el maíz. La remuneración que se da en Chan Kom a los jornaleros por su trabajo en la milpa se hace comúnmente en maíz, pero la cantidad varía con el valor de éste en el mercado. En Chan Kom, como en Dzitás, los hombres conservan el grano, si es que pueden hacerlo, en previsión de un alza de los precios.

Sin embargo, en las comunidades que estudió Villa, el maíz no es el producto que se destina para la venta. El chicle ocupa ese lugar. Se explota solamente para su venta en el exterior, y, fuera de un pequeño número de cerdos, es el único producto de exportación. Antes de que comenzara

la explotación del chicle, había más cría de cerdos; y hasta donde lo indican los informes obtenidos, en esos días el maíz no era más producto comercial que ahora. No se exporta maíz desde los pueblos de Quintana Roo por la razón fundamental de que, relativamente, resulta más costoso comprarlo y transportarlo desde allí para su venta en las villas, que hacer esto desde las comunidades de la región de Chan Kom próximas al ferrocarril. El chicle, por supuesto, sólo puede obtenerse en los bosques de lluvia situados al sur. Además, los nativos están acostumbrados a obtener dinero vendiendo cerdos y chicle; no consideran el maíz como algo que se venda. En consecuencia, cuando se vende (a un forastero), el precio varía considerablemente, según se le antoje al vendedor. Por otra parte, las cantidades de maíz que se pagan por la ayuda que se obtiene en el trabajo de la milpa, ya están fijadas por la costumbre y varían poco.

Como podríamos esperar, la explotación del chicle se efectúa de un modo enteramente realista y sin ninguna connotación religiosa o exigencia de ritual, mientras que el cultivo de maíz, como ya sabemos, está profunda e íntimamente ligado a la vida religiosa. Además, mientras el cultivo de maíz implica el esfuerzo cooperativo y la participación común en las ceremonias religiosas a fin de asegurar lluvias abundantes, en el caso del chicle cada hombre trabaja estrictamente por sí y para sí mismo. De este modo, en Tusik encontramos el contraste no poco común entre un producto comercial mundano y un producto para la subsistencia involucrado con la vida moral y religiosa. Podría esperarse entonces que en Chan Kom, donde el maíz se valúa en términos de un mercado distante y variable, y donde se le conserva o se le vende cuando, por decirlo así, conviene hacer lo uno o lo otro, su papel en la vida religiosa y moral fuese poco importante o por lo menos no tanto como en Tusik. Sin embargo, no parece ser este el caso. Las consecuencias religiosas que supone el formar una milpa, y la importancia de las ceremonias agrícolas, son tan gran-

des o casi tan grandes en una comunidad como en la otra. Para el nativo de Chan Kom, el maíz es tanto una "gracia" concedida por los yuntzilob y la Virgen, como un artículo que se vende cuando el mercado da una oportunidad ventajosa. Ya fuera de la milpa y puesto en el comercio, cambia su nombre (de gracia a ixim) de acuerdo con ello. Las gentes de Chan Kom han cultivado maíz para el mercado durante varias generaciones, y durante varias generaciones los sacerdotes-chamanes los han guiado en la ejecución de las ceremonias agrícolas. Tusik y Chan Kom, similares en cuanto a piedad, difieren en que el objeto central del culto se halla fuera del comercio y de la valuación pecuniaria, en el caso del primero, mientras que en el del segundo está muy dentro de esa esfera. Por otra parte, Dzitás y Chan Kom, que son semejantes en lo que hace a la venta del maíz, difieren grandemente en lo que respecta a la completa elaboración e importancia del culto agrícola. No hay duda de que en este caso la venta habitual del producto principal para el sostenimiento no es el factor determinante en su secularización; más bien la adquisición del escepticismo del hombre de la ciudad y de su actitud crítica hacia el h-men es lo que ha tenido en Chan Kom, en los años recientes, alguna influencia adversa al culto agrícola.

Como pudiera esperarse, en todas las comunidades rurales, lo mismo en la villa que en los pueblos, el trueque desempeña un papel importante en las transacciones comerciales, pero es raro en Mérida. Y como pudiera esperarse también, el uso de dinero, si bien es general, es menos común en los pueblos periféricos que en la villa. Se ha notado una curiosa diferencia entre Tusik y Chan Kom en lo que respecta al uso del dinero. En la primera, el dinero sirve principalmente como medio de cambio en las transacciones que implican valores pequeños, mientras que en Chan Kom es más común que las transacciones pequeñas se efectúen a través de otros medios: huevos o maíz. Esto se debe en parte al hecho de que los huevos y el maíz, con todo y que varían sus precios según el que tengan en el mer-

cado, son equivalentes del dinero y tienen la ventaja de que puede producirlos directamente la persona que así los usa, mientras que en Tusik, como se dijo arriba, no se tasan estos productos como se tasan en el mercado exterior.

Los nativos de Tusik prefieren dólares norteamericanos, o libras esterlinas, al dinero mexicano. Las monedas de Estados Unidos se obtienen de los traficantes mexicanos; las británicas, de Belice. Estas monedas se guardan como una forma de ahorro; generalmente no se usan como dinero. Los nativos se hallan en una ignorancia total de los valores de esas monedas respecto al cambio internacional, y la preferencia que les demuestran se explica por una transferencia de su aversión por los mexicanos hacia el dinero de los mexicanos, y por una desconfianza adicional hacia ese dinero, desconfianza originada por el hecho de que, en el curso de sus experiencias, la forma de las monedas mexicanas ha cambiado varias veces.

En todas las comunidades, entre las familias y grupos en que las mujeres usan vestido de mestiza, se acumulan visiblemente las riquezas en las cadenas de oro que poseen las mujeres de mejor posición. Las cadenas forman parte del presente a la novia (*muhul*); su valor es importante en la determinación de la posición económica de la nueva familia, y por eso y en grado considerable en la determinación de la posición social de la misma. A estas cadenas pueden agregarse las otras que obsequie el marido cuando le llegue una racha de fortuna, y pueden venderse en las épocas adversas. Las personas de vestido en Dzitás o Mérida no siguen esta forma de ahorro. En cambio, en los pueblos de Quintana Roo apenas hay otras maneras de invertir las riquezas adquiridas de pronto, fuera de estas cadenas. Los productos de la venta del chicle en Quintana Roo se gastan por lo tanto y en gran parte en lujos tales como camisas finas y máquinas de coser, mientras que en Chan Kom, y todavía más en Dzitás, ese dinero se invierte en ganado, buenas casas o terrenos. En Chan Kom y en Tusik, donde los principales recursos (tierra y chicle) se hallan francos

y el hombre de energía puede obtener ganancias muy superiores a las de sus vecinos haraganes o menos eficientes, de las diferencias mencionadas relativas a la posibilidad de inversión resulta, sin embargo, que la mayor o menor riqueza da lugar a muy pocas diferencias correspondientes en cuanto a la posición social en Tusik. Un hombre con dinero no vive mejor que otro que no lo tiene. De esta suerte, las diferencias en riqueza no son por necesidad compatibles con las diferencias en posición social. Los jefes electos, cuyos cargos son vitalicios, son las personas casi más importantes en la comunidad. Sin embargo, uno de estos jefes puede trabajar como jornalero de uno de sus subordinados sin que tal hecho afecte su prestigio, o afectándolo muy poco. En Chan Kom, ya sea que la diferencia se deba a las mayores ventajas prácticas que acarrea el dispendio de la riqueza, o que se deba al reflejo del punto de vista de las gentes de la villa y la ciudad, se vería peor que un dirigente del pueblo careciese de recursos y estuviese obligado a trabajar para otro como jornalero común. Y en Dzitás y en Mérida, la correspondencia entre la posición social y la riqueza es mucho más importante. Estas circunstancias constituyen un factor en la explicación de que no haya clases en las sociedades de los pueblos. Las viejas clases sociales en la ciudad y en la villa, según se expuso con detalle, se basaban principalmente en la conexión genealógica con grupos étnicos primitivamente diferenciados (aunque la riqueza era elemento importante en la determinación del *status* del individuo en relación con otros miembros de su propia clase); las nuevas clases sociales estaban fundadas en la riqueza, la educación y la ocupación. En Tusik no hay diferencias importantes en cuanto a cualquiera de estos caracteres (excepto la ocupación, que afecta a los individuos, no a los estratos sociales), ni aún en cuanto a la riqueza. En Chan Kom, si bien no hay clases, son más importantes las diferencias sociales basadas en la riqueza y en la habilidad de colocarse a la cabeza de la comunidad en la acogida de los nuevos modos que vienen de la villa. En

Tusik, las "gentes principales" son los jefes y los que tienen los oficios sagrados; en Chan Kom se reconoce que las gentes que tienen casas de mampostería en la plaza y que comercian y mantienen relaciones con Dzitás y Mérida, son de mayor importancia social que los pobres y los rezagados que viven en su mayoría lejos de la plaza.

De lo dicho se desprenderá ya que las gentes de Mérida y Tusik, y sin duda que por ello también los habitantes de las comunidades intermedias, tienen en muchos aspectos las mismas concepciones en cuanto a los derechos *in rem* y tienen una idea parecida acerca de lo que constituye la propiedad. El dinero, el maíz, los utensilios, los vestidos, las joyas y toda clase de artículos de uso o de consumo personal, pueden ser de propiedad individual y se considera que es conveniente tener todas estas cosas. En todo Yucatán, como desde luego también sucede fuera de la península, y más allá, se reconoce que un individuo tiene derechos exclusivos sobre ciertos bienes que él mismo crea o compra con su propio dinero. Pero en las comunidades periféricas estos derechos no se conceden de modo tan completo a los niños, y especialmente a las mujeres. En Tusik, un joven, aun cuando sea soltero y viva con sus padres, guarda para sí mismo el dinero que recibe por vender chicle o cerdos, o por la leña que ocasionalmente pueda vender a algún traficante que llegue al poblado. Aun aquí, sin embargo, la costumbre fija ciertas limitaciones a su derecho, puesto que se espera que con tales ganancias o al menos con una parte de ellas, se costee los gastos necesarios para su matrimonio y para establecer su propia familia. Las ganancias que obtienen las mujeres se destinan más llanamente para acrecentar el patrimonio familiar. Aunque una mujer pueda vender algunas aves de corral durante la ausencia de su marido, los productos se agregan a la hacienda familiar, de la que puede tomar solamente (sin permiso del hombre) pequeñas cantidades para comprarse artículos superfluos. Si una soltera vende alguna prenda cosida por ella misma (cosa que puede ocurrir, aunque raramente), ha de entre-

gar el dinero a su padre, bajo cuyo control vive. En Chan Kom, en cambio, se ha hecho general que las mujeres guarden los productos que obtienen por la venta de los artículos hechos por ellas mismas. En Dzitás son comunes estas transacciones individuales, independientes de los derechos de la familia o de las cabezas masculinas de la familia, y tanto allí como en la ciudad los muchachos emprenden a menudo pequeños negocios por su propia cuenta. En Tusik los niños no venden por cuenta propia.

Una forma especial de la propiedad individual, generalmente reconocida, es la que se destina para el presente a la novia. Aunque la naturaleza de esta propiedad, el modo como se crea y el papel que desempeña en la organización familiar difieren considerablemente en las distintas comunidades, según se verá más adelante, es general, sin embargo, la concepción de que cuando se crea una nueva familia a través del matrimonio, debe dotarse a la mujer con ciertos artículos de vestuario personal que pasan a ser de su propiedad, siendo el novio o la familia del novio quienes han de proporcionar dichos artículos. En los pueblos, y entre las mujeres de la villa o la ciudad que usan indumentaria mestiza, lo más importante del presente a la novia es una de las cadenas de oro de que ya se ha hablado. En los pueblos, el derecho de la mujer a este regalo de novia está limitado por una restricción: constituye una especie de prenda de su buena conducta en la vida conyugal, y vuelve al marido si la mujer motiva la ruptura del matrimonio yéndose con otro hombre.⁵ En Dzitás no se reconoce esta limitación, y en la ciudad, donde el regalo a la novia viene a ser un *trousseau* que a menudo se elige con la participación de ella, la práctica carece por completo de ese carácter de garantía por la cooperación de la mujer al éxito del matrimonio. Pero aparte de esa posibilidad, generalmente remota, de que la mujer pueda ser culpable de una mala conducta, los regalos que tanto en la villa como en la ciudad hacen a la novia el novio y su familia son por entero de la propiedad de la mujer y no constituyen parte alguna de

la propiedad familiar. Al morir ella, la cadena que recibió al casarse pasa a una hija.

Una consideración de los datos referentes a la propiedad, según resulta de la comparación de los materiales obtenidos en las cuatro comunidades, nos lleva a reconocer dos asuntos de importancia cuya exposición nos parece conveniente. Uno de ellos se refiere al cambio de las concepciones respecto al carácter permanente de la hacienda familiar. Aparte del presente a la novia, forman la hacienda familiar los artículos que se adquieren para el uso de la familia una vez constituida ésta, tanto los que hace la mujer, como los víveres y artículos que produce o compra el marido. De acuerdo con la opinión general en el pueblo, esta hacienda familiar debería permanecer intacta en vida de los dos o uno de los cónyuges, o en tanto que los niños son pequeños. Por ello, tanto en Tusik como en Chan Kom la propiedad familiar permanece bajo el control del cónyuge que todavía vive, aun cuando todos los hijos estén crecidos. Si aquél muere cuando uno o más hijos son todavía pequeños, toma posesión de la propiedad algún varón, hermano o tío, con la obligación de criar a los niños. Los hombres dictan una disposición testamentaria dejando a algún pariente su "maíz, caballos y niños". Chan Kom y Tusik son semejantes en este aspecto, pero difieren en dos detalles. La inviolabilidad de una hacienda es tan completa en Tusik que aun cuando un padrastro malgaste las propiedades, los hijos no pueden hacer reclamación alguna, aunque sean adultos; la madre tenía el derecho de casarse de nuevo y tomar otro compañero que se hiciera cargo de las responsabilidades que implica la familia y que participara de la hacienda conyugal. En Chan Kom, en cambio, se dieron casos en que los hijos adultos demandaron ante las autoridades, pidiendo parte de las propiedades que estaban en esas condiciones, y logrando con ello la partición de dichos bienes. Además, Villa nos dice que cuando en Tusik muere una viuda sin haber vuelto a casarse, toma posesión de la propiedad el hijo de mayor edad que vivía con ella cuando

ocurrió su muerte; se espera que él cuide de los otros hijos, si ya es mayor. En cambio, sucede que en Chan Kom, a la muerte de una viuda, todos los hijos reciben su herencia por partes iguales. La usanza en Dzitás, sea o no una resultante de la ley formal, no conduce tanto a la conservación de la propiedad conyugal. Si un hombre o una mujer mueren dejando hijos adultos, la propiedad se divide entre los hijos y el cónyuge que sobreviva, haciéndose cargo éste de la parte que corresponde a los hijos menores. Además, se ha sabido de casos en Dzitás en los que se sacó provecho de la ley o del desconocimiento de ésta, en el sentido de que sólo se permitió que heredaran los hijos legítimos, haciendo posible que los hermanos y hermanas tomaran posesión de la propiedad conyugal de un hermano (o hermana) sin asumir ninguna de las responsabilidades y obligaciones que se dan por implícitas en los pueblos en los que, cuando una persona toma posesión de la propiedad de su hermano difunto, se hace cargo de los hijos de éste. En los pueblos, donde lo que gobierna es la costumbre y no la ley formal, no se hace distinción, por supuesto, entre los matrimonios legales y aquellos que no lo son. Si una mujer vive con un hombre, ocupándose de las tareas del hogar durante un tiempo considerable, tiene respecto de sus propiedades todos los derechos que tendría si se hubiera casado con él en el registro civil. Resumiendo todo esto, en los pueblos periféricos las costumbres con respecto a la hacienda familiar acentúan la persistencia de la familia como una unidad económica, aun después de la muerte de uno u otro de los cónyuges, y en la vida adulta de los hijos, mientras que a medida que se va hacia la villa y la ciudad, crece la disposición a reconocer el derecho de los individuos a fraccionar esta unidad y a asumir el control de las partes. Mérida no se estudió con relación particular al asunto de que se trata en este párrafo, y los materiales con que se cuenta no son suficientes para que permitan incluir en este resumen comparativo las prácticas que caracterizan la ciudad.

Una diferencia más importante entre las comunidades, se encuentra en las concepciones en cuanto a los derechos sobre la tierra, y en este punto puede suponerse que la variable influencia de las nociones occidentales europeas constituye el principal factor de influencia. No obstante, tal conclusión puede enfrentarse a un hecho que motiva perplejidad: aunque los nativos del grupo de poblados de Tuskik parece que no reconocen la propiedad individual de la tierra en el sentido de que esté bajo el control permanente y exclusivo de un individuo con derecho a venderla, es evidente, sin embargo, que en época más antigua fué común la compra y venta de la tierra en el este del Yucatán central.⁸ ¿Es ello porque los mayas que no hicieron la paz con el gobierno, y que formaron nuevas colonias en los bosques del sureste, dejaron de reconocer los derechos individuales sobre fracciones particulares de la tierra, cambiando o regresando tal vez a una concepción más colectivista de los derechos sobre la tierra? ¿O bien es porque algunos de los nativos de Quintana Roo nunca tomaron de fuera las nociones de la propiedad individual de la tierra, o nunca las desarrollaron?

Sea como fuere, hay una notable diferencia a este respecto entre el Quintana Roo actual y Chan Kom. En la primera región no hay terreno que sea objeto de exclusivo control individual. Los bosques son libres para el que quiere hacer su milpa (con la sola limitación de que los miembros de un pueblo reconocen un territorio dentro del cual reclaman tener más derechos que los vecinos de otros lugares) pero, una vez que el terreno usado se abandona, el primer milpero que lo trabajó no tiene mayor derecho a él que cualquier otro. Cuando el gobierno mexicano pretendía forzar al poblado de X-Cacal a aceptar los ejidos —concesiones de tierra que se hacen colectivamente a un pueblo—, los nativos se resistieron; pidieron y obtuvieron que se hiciera una concesión en forma de un solo reconocimiento de derechos territoriales para todo el cacicazgo. El ejido no era lo suficientemente colectivista para estas gentes. En

Tusik nadie es propietario de terrenos, ni los hay a la venta, ni tampoco se venden o se rentan casas. El que llega a un pueblo puede construir su casa en cualquier lugar desocupado, luego de haber comunicado sus deseos al jefe. Los árboles frutales no son objeto de venta, aunque se reconoce su propiedad con independencia de los derechos a la tierra en que crecen.⁶ No obstante, la casa de un individuo, o su árbol frutal, son suyos de por vida, aunque él vaya a establecerse en algún otro poblado.

En Chan Kom, la mayor parte de las milpas, cultivos que con el tiempo vuelven a su condición de monte no son mayor objeto de propiedad que en Tusik. No obstante, la noción de que los bienes raíces pueden ser de propiedad individual y comprarse y venderse, no sólo es común sino evidentemente muy antigua. Hay algunos hombres que poseen buenas fracciones particulares fuera de los ejidos, de las que tienen títulos, y las pueden vender. Además, con respecto a los ejidos, los nativos comprenden el significado de las sanciones del gobierno mexicano y tienen confianza en ellas: quieren la propiedad colectiva a través de una transferencia formal al pueblo y con su título. Desde luego, el nativo de Chan Kom está más dispuesto a comprar y vender tierras y productos que los nativos de Quintana Roo. No es raro que un hombre venda a otro un campo desmontado en el bosque; en este caso, por supuesto, el comprador no llega a ser dueño de la tierra; no ha hecho más que comprar el producto del trabajo de otro hombre, ahorrándose la molestia de hacerlo él mismo. También se compran y venden frutales. Además, la inclinación a considerar la tierra como de propiedad individual se expresa en el hecho de que, durante el período que duraron nuestras observaciones, hubo gentes que llegaron a comprar y vender solares y casas. Según una costumbre antigua (quién sabe si también por ley) todo colonizador del lugar tenía derecho a construir su casa en cualquier lugar desocupado, dentro del pueblo (pero, por supuesto, no en la plaza ni en la calle) y su derecho al terreno expiraba cuando se iba del pue-

blo. De acuerdo con esta vieja práctica, en la constitución de la casa, entonces una simple habitación de troncos y techo de palma, colaboraban todos los hombres de la colonia y, en consecuencia, el ocupante perdía sus derechos al abandonar el poblado. Pero se dieron casos en que un hombre vendía al contado parte del lote de su casa a otro colonizador, sin que las autoridades del lugar hicieran objeción alguna, y además hubo individuos que al dejar la colonia intentaron vender los lotes de sus casas a gentes de fuera. No se permitió esto último, pues las autoridades sostuvieron que los lotes abandonados sólo podían ser tomados por nuevos colonizadores y que si deseaban pagar por un lote mejor que el que pudieran proporcionarle las tierras no tomadas aún, el dinero en todo caso iría a la tesorería del pueblo y no al ocupante anterior que se iba. Luego se permitió que los que dejaran la colonia, retuvieran la mitad de la cantidad obtenida por la venta de su casa, del viejo tipo, quedando la otra mitad para el pueblo. Ahora, las nuevas casas de mampostería se consideran como de la completa propiedad de su constructor, quien puede venderlas o rentarlas, por lo menos a nuevos colonizadores, según le parezca.

En Dzitás es cosa común y corriente la compra y venta de lotes de casas así como de tierras de cultivo no comprendidas entre las ejidales. La costumbre de construir las casas cooperativamente, como una obligación de la comunidad para con los nuevos residentes, ya se ha perdido. Muchas tierras, tanto solares como campos, están representadas por títulos y no es raro que un propietario deposite estos documentos en manos de su acreedor, como garantía por un préstamo de dinero. Por supuesto, esto no es una hipoteca; puede que se hagan hipotecas en Dzitás (como se hacen en Mérida) pero el autor no supo de ninguna.¹⁰

Junto a las diferencias que se acaban de resumir, relativas a la importancia y el desarrollo de los modos de vida comerciales y pecuniarios, se encuentran también diferencias en la división del trabajo, y hay una interdependencia

entre éstos y aquéllas. Cuando hablamos de una sociedad, comparándola con otra, y decimos que es relativamente "simple" o "compleja", a menudo queremos expresar las diferencias en cuanto a la distribución de las funciones especiales entre las gentes de la población; y, dejando aparte los cambios tecnológicos, quizá la manera más fácil de expresar el desarrollo de la civilización sea haciéndolo en términos de la multiplicación y especialización de esas funciones y de los cambios en el carácter de las funciones que se desempeñan. Las diferencias que encuentra el autor en cuanto a la división del trabajo, cuando se comparan Tusik, Chan Kom, Dzitás y Mérida, parecen corresponder a los cambios que han ocurrido en la división del trabajo en el curso de la historia occidental reciente. Utilizando una forma de expresión que, en rigor, es más apropiada para los cambios que se efectúan durante un período de tiempo que para una comparación entre cuatro comunidades en un tiempo único, las diferencias pudieran resumirse del siguiente modo: 1) La división del trabajo se hace más compleja debido a que los individuos dedican todo su tiempo a funciones particulares, y debido a que se requieren más funciones para el mantenimiento de la vida de la sociedad. 2) La división del trabajo entre los sexos viene a estar definida menos rígidamente. 3) El trabajo llega a desempeñarse no tanto como esfuerzo colectivo cuanto como empresa individual. 4) El desempeño de una función especial, de ejercicio que era de una prerrogativa que implicaba prestigio y conocimiento esotérico como aspecto de una obligación de participar en la vida moral y religiosa de la comunidad, pasa a ser el mantenimiento de una actividad práctica cuyo fin principal es obtener los medios de vida.

En cuanto a los especialistas reconocidos, no se puede establecer con precisión cuáles son los distintos índices que presentan las cuatro comunidades, pero el cómputo general que incluye todos los especialistas que figuran como tales en cada comunidad (excepto los que ocupan cargos de elección pública) indica que en Tusik de cada once jefes

de familia, uno puede clasificarse como persona que desempeña una función en la comunidad, mientras que en los casos de Chan Kom y Dzitás, la proporción es de cerca de $\frac{1}{7}$ y $\frac{1}{4}$, respectivamente. En Tusik y sus colonias hermanas, entre los pocos especialistas que hay se incluyen sobre todo los que tienen oficios sacerdotales, algunos músicos, unas cuantas parteras y una familia que vende canastas; en Chan Kom puede uno agregar los tenderos, el albañil, el barbero y el panadero. Dzitás ofrece una larga lista de especialistas, algunos de ellos ya mencionados en uno de los primeros capítulos. En Mérida prácticamente todos los varones que trabajan desempeñan una función especial; allí no hay una actividad económica básica y general comparable a la agricultura en los pueblos. Por supuesto, la comparación que se acaba de hacer no expresa plenamente las diferencias que existen, puesto que todos los especialistas que pueden reconocerse en los pueblos (con una sola excepción, importante, la del Nohoch Tata en X-Cacal), realizan también los trabajos básicos con que se mantienen. Los individuos dedicados por entero a su especialidad no los encontraríamos sino ya en Dzitás, donde quizá una cuarta parte de la totalidad de los varones adultos pudiera describirse en estos términos. Aun los hombres que desempeñan las funciones sacerdotales en los pueblos de Quintana Roo (siempre con la excepción del Nohoch Tata) realizan como todos los mismos trabajos agrícolas, salen de caza y hacen trabajos sencillos como los de la construcción de las casas y algunas otras cosas. En los pueblos, los conocimientos prácticos están distribuidos en general entre todos los de aquel sexo a quien por tradición corresponden; ello es aún más efectivo en Tusik que en Chan Kom, y lo mismo para las antiguas actividades tradicionales que para las especialidades recientemente adquiridas. En Chan Kom hay unas cuantas "rezadoras" de oraciones reconocidas, y un hombre que es el componehuesos de la comunidad. En Tusik, el conocimiento de estas artes está distribuido de manera todavía más general entre los miembros

del sexo apropiado; no hay hombre que pueda pretender la exclusiva como compeñuesos y todas las mujeres son igualmente rezadoras de la comunidad.

Como es probablemente el caso general, la adquisición de nuevas funciones por una comunidad supone como primera consecuencia el que se establezca la división del trabajo entre los hombres; las mujeres son mucho más conservadoras en las funciones que tradicionalmente les pertenecen. Mientras que algunos hombres de Chan Kom han llegado a ser tenderos, y otro de ellos albañil, las mujeres siguen todas desempeñando trabajos domésticos no diferenciados; entre los especialistas de Dzitás no figuran mujeres, con la excepción de una maestra, tres parteras, una curandera y una espiritista. Las profesiones femeninas comienzan, por supuesto, como extensión de las funciones domésticas; así la ocupación de enfermera, la de niñera, etc. En los pueblos, las funciones curativas (excepto las del parto), están íntimamente asociadas a las artes sacerdotales que involucran a los yuntzilob, y éstas son de la estricta jurisdicción de los hombres; por lo tanto, no hay mujeres curanderas. Sin embargo, en Dzitás hay curanderas herbolarias, y en Mérida hay muchas más mujeres que hombres que practican la medicina y magia del pueblo. La división del trabajo entre los sexos que determina que los hombres hagan el trabajo agrícola y las mujeres las labores domésticas, y la división por la cual la participación en los asuntos públicos atañe sólo a los hombres, son probablemente tradicionales tanto en la herencia india como en la española, y han demostrado en Yucatán un alto grado de resistencia al cambio. En los pueblos estudiados la única mujer de que se sabe que haya trabajado la milpa ella misma, fué una que llegó de Mérida a la zona de Dzitás-Chan Kom: y lo extraordinario y casi monstruoso del hecho no es cosa que se olvide allí fácilmente. En Tusik, las mujeres no asisten a las reuniones públicas; conocen sus resultados más tarde, a través de los hombres. En Chan Kom, durante el período en que se hicieron las investigaciones, los dirigen-

tes del pueblo admitieron mujeres en las reuniones en que se pronunciaban discursos edificantes, considerándolo conveniente, pero cuando se iba a discutir un asunto realmente serio, no se esperaba que fuera mujer alguna a la reunión, y en efecto, ninguna lo hizo. En Dzitás nadie pondría seriamente a una mujer para un cargo público, pero sí puede haber maestras y en las "sociedades culturales" en que se dan funciones de teatro, las mujeres desempeñan papeles casi iguales a los de los hombres. En Mérida, la Revolución introdujo nuevas nociones de feminismo. Durante los primeros años del nuevo régimen, el calor de la novedad condujo a unas cuantas mujeres a asumir cargos públicos y puestos dirigentes de alguna importancia. Sin embargo, la mayoría de la gente desaprobó que lo hicieran. Pasado algún tiempo, predominó la opinión conservadora, y actualmente el papel de las mujeres en Mérida sigue siendo insignificante. Aunque fracasara este experimento con el feminismo militante, las actividades de las mujeres están extendiéndose de modo menos sensacional. El magisterio está llegando a ser primordialmente una ocupación de mujeres; hay un aumento de las empleadas como dependientes, estenógrafas y aun como jefes de oficina, y una pionera que se ha establecido en el campo de la medicina.

La afirmación hecha líneas más arriba, de que en los pueblos el trabajo se realiza más frecuentemente como esfuerzo colectivo, exige de una vez algunas observaciones restrictivas. Los lectores de Landa están familiarizados con el pasaje (§ XXIII, p. 41) donde se dice que entre los mayas era costumbre que se formara un grupo como de veinte hombres, para ir haciendo por turno los trabajos de la milpa para cada miembro del grupo. Se sabe también que en Chan Kom, hace algunos años, las casas se construyeron con el trabajo cooperativo de la comunidad, y en Dzitás, aunque la práctica dejó de existir hace largo tiempo, aún se conserva memoria de ella. (Al parecer, en Mérida no se ha hecho construcción colectiva de casas en todo el lapso

de tiempo que recuerdan los viejos habitantes de la ciudad.) Sin embargo, Villa nos dice que en la zona de Tusik, los nativos no son muy amigos de ayudarse unos a otros en las faenas del campo, que cuando hay grupos de trabajadores que se ayudan unos a otros en este trabajo se trata de grupos de parientes, y que las casas se construyen con el trabajo del hombre que las va a habitar. En estos aspectos, pues, Tusik, Chan Kom y Dzitás se asemejan substancialmente, y vemos además que Tusik, como las otras comunidades, ha abandonado las viejas costumbres de ayuda mutua en la realización del trabajo.

Las diferencias que tienen que señalarse con respecto al trabajo colectivo, se observan en la preparación de las fiestas y en las instituciones de la *fagina* y la *guardia*. La fiesta anual en Tusik, como ya se mencionó en otra ocasión, exige que todos los adultos y muchos niños se dediquen durante varios días a recoger y acarrear leña y agua y a preparar víveres y adornos para la fiesta; y las ceremonias agrícolas importantes, católicas y paganas a un mismo tiempo, requieren el mismo esfuerzo colectivo. En Chan Kom mismo la fiesta anual ha sido muy simplificada en los últimos años, pero en otros pueblos de la región todavía supone el esfuerzo supremo de la comunidad. Las más grandes ceremonias a los yuntzilob, tanto en Tusik como en Chan Kom, dan motivo asimismo a la participación común de todos los adultos de la comunidad y a la conjunción de una considerable cantidad de trabajo. Por supuesto que en estos casos el trabajo que todos aportan queda dentro de un sentido de juego, de responsabilidad pública y de culto de los dioses. Es algo más que un simple trabajo. Ello no obstante, todas estas ocasiones unen de hecho a la comunidad en un esfuerzo único que lleva implícito el cambio de servicios. En Dzitás, estos acontecimientos son mucho más raros y probablemente nunca queda comprendida en ellos sino una minoría de la población. La fiesta del Santo Patrón fué hasta hace pocos años un aconteci-

miento importante que movía a muchos de sus habitantes a contribuir con bienes y servicios; hoy día está en franca decadencia como institución. Ninguna de las otras ceremonias para los santos y ningún ritual agrícola afectan en un momento dado a más de unos cuantos habitantes. El trabajo que se hace en Dzitás en conexión con la fiesta y el culto es más bien asunto del individuo o de pequeños grupos de individuos. Lo mismo puede decirse de Mérida, donde aun la organización de las fiestas de vecindad está lejos de incluir a todos los individuos.

En todo Yucatán se tiene conocimiento de la institución llamada *fagina*, por la cual se llevan a cabo mejoras y composturas públicas a través de las prestaciones obligadas de trabajo que dan los varones, a discreción de los dirigentes de la comunidad y por orden de estos mismos. Los cambios que experimenta dicha institución (para adoptar otra vez este modo de expresarse) la convierten en algo completamente diferente cuando se sale de Quintana Roo y se pasa a través de las otras comunidades: de un impulso de trabajo colectivo encaminado hacia la consecución de un objetivo común, llega a ser el pago de un impuesto, por parte del individuo. Por lo que hace a los pueblos, decretan la *fagina* en Tusik y X-Cacal los jefes elegidos popularmente; en Chan Kom, el comisario elegido popularmente y sus ayudantes, siempre que la opinión pública, bajo la dirección de las autoridades de la comunidad, decide que se abra un camino o se construya una escuela pública. Nadie recibe remuneración por hacer este trabajo; es un deber público. La institución no solamente logra que se haga el trabajo público, sino que crea una solidaridad en la actitud hacia los objetivos sociales, ya que el hombre que deja de hacer su *fagina* recibe un castigo, y si continúa mostrando poco apego por la empresa y no cumple la parte que le corresponde, puede ser obligado a retirarse del pueblo y a buscar acomodo en otro. En Chan Kom puede ponerse a prueba a un nuevo poblador imponiéndole una tarea espe-

cial en la fagina; si cumple bien y con buena voluntad, se le reconoce como hombre merecedor de formar parte de la comunidad. La fagina permite el gasto conjunto de energía cuando se llevan a cabo empresas nuevas u ocasionales. En Dzitás, los viejos recuerdan los tiempos en que se hacía mucha fagina, cuando cada quien se daba cuenta de la parte que le tocaba en la reconstrucción de la plaza o en el mejoramiento de un camino. Pero ya en esos tiempos, los más ricos daban una contribución en metálico en lugar de hacer el trabajo, dedicándose a mirar cómo trabajaban los más pobres. Hoy en día la fagina es cosa insignificante; a los que no pagan un pequeño impuesto, se les exige que trabajen en los caminos sólo unos cuantos días al año. Por lo tanto, en realidad solamente unos cuantos adultos trabajan en grupo en un momento dado; y la mayoría casi nunca participa en la tarea. Además, la empresa misma no es con mucho una expresión de la voluntad popular, puesto que las autoridades de la villa representan tan sólo a una minoría con inclinaciones políticas y continuistas, controlada desde Mérida. Más aún, la mayor parte del trabajo público lo hacen ahora los presos, y muchos de estos presos son gentes de otros pueblos, llevadas a Dzitás por ser éste el asiento de un distrito judicial. Y en Mérida, la contribución directa de trabajo ha desaparecido por completo. Con excepciones insignificantes —tal la que se da en las secciones más pobres de la ciudad, donde se supone que los vecinos deben conservar limpia de yerbas la parte de calle correspondiente a sus casas—, los trabajos públicos se sostienen con los impuestos. Los informantes más viejos que tuvo Hansen pudieron recordar una época en que la fagina era común; pero, aun entonces, sólo era obligatoria para los pobres. Para los meridianos, la fagina es una costumbre rural de los pueblos.

En relación con la fagina, en los pueblos, debe considerarse la institución llamada guardia. De acuerdo con esta última costumbre, se exige de cada varón adulto menor de unos cuarenta y cinco años (y en Chan Kom de quien no

haya sido comisario), que preste una o dos semanas de servicio en la sede del gobierno local. Los hombres que han de desempeñar la guardia pertenecen al grupo de los hombres adultos pero que todavía no llegan a viejos. El servicio que dan sostiene el funcionamiento regular del gobierno local. En Dzitás y en Mérida no existe esta obligación; los funcionarios del gobierno municipal, elegidos por la comunidad o impuestos a ella, mantienen ellos mismos los servicios de ese gobierno o emplean gentes que hagan los trabajos; se les paga con dinero del tesoro municipal. Pero en los pueblos, la guardia es de primordial importancia. En el grupo de pueblos de X-Cacal, es mucho más importante que la fagina; hay allí menos fagina que en Chan Kom, aunque hace dos generaciones, cuando Chan Santa Cruz estaba ocupada todavía por los mayas de Quintana Roo, se hacían muchos trabajos por medio de aquella institución. Hoy en día, en cambio, es la guardia la institución que, más que cualquiera otra, mantiene el cacicazgo como una unidad militar y política lista para entrar en acción. Cada una de las cinco compañías en que se divide la tribu, mencionadas ya en el capítulo II de esta obra, tiene el deber de proporcionar en turno los varones adultos cuya obligación es montar guardia armada, en el sagrado recinto de la Santísima Cruz, el supremo símbolo religioso del grupo. Los miembros de esta guardia son centinelas militares y a la vez funcionarios de un culto. De ellos depende la admisión al recinto sagrado; reciben las velas traídas por los adoradores e informan de la llegada de los mensajes escritos que envía "La Santísima". Otros hombres del grupo permanecen cerca y pueden servir como mensajeros o como oficiales para hacer arrestar o mantener el orden. Toda la guardia es una unidad militar, lista para resistir la invasión de las autoridades mexicanas, amenaza contra la que nunca dejan de estar alerta.

En Chan Kom, la institución de la guardia¹¹ tiene una forma similar, pero sirve simplemente para que se cumplan con regularidad las funciones rutinarias del gobierno muni-

cial. Los miembros de la guardia llevan recados o mensajes, hacen aprehensiones y también desempeñan las tareas que les exige el comisario. La guardia se forma, además, de la población de una sola comunidad local (el pueblo y las "rancherías" que de él dependen en lo político) y no representa más que a ese grupo; en Quintana Roo es una institución militar-religiosa, que representa a toda una subtribu. La situación de las cuatro comunidades en lo que respecta a la existencia y al papel de las instituciones de servicio colectivo obligatorio, puede en consecuencia resumirse como sigue. En Quintana Roo, la institución principal es aquella en la que todos los miembros de la subtribu contribuyen regular y colectivamente, y a la vez, a la conservación de la organización político-militar del grupo y para la realización del culto religioso más importante del grupo. En Chan Kom, el trabajo colectivo obligatorio es también de importancia fundamental, pero las instituciones que lo mantienen tienen más interés local, no son religiosas y sí únicamente administrativas y políticas. En Dzitás, el trabajo colectivo obligatorio apenas puede tomarse en cuenta, y en Mérida no se da en absoluto. Tusik es el único lugar donde el culto que tiene importancia central para el grupo está asociado íntimamente a la organización política de ese grupo, y es inseparable de ella. Y podemos decir que, a medida que se va pasando de los pueblos hacia la ciudad, la organización política del grupo no sólo llega a disociarse del culto religioso sino que también el trabajo colectivo obligatorio se seculariza antes de desaparecer.

Se pide aquí al lector que recuerde la situación resumida al principio en lo referente a las clases de profesionales o de funcionarios especializados presentes en las cuatro comunidades: en Tusik, el Nohoch Tata, los maestros cantores, los h-men, una o dos parteras, unos cuantos músicos y la familia que vende canastas; en Chan Kom, los maestros cantores, los h-men, las parteras, los componehuesos, un casamentero y también el panadero, el tendero, el albañil y

el barbero; en Dzitás, no hay sacerdotes, no hay h-men ni maestros cantores (pero sí mujeres no profesionales que actúan como rezadoras de plegarias) y en cambio hay un gran número de artesanos, traficantes, maestros y trabajadores especializados de varias clases; en Mérida, el número y la proporción de los trabajadores prácticos especializados es mucho mayor todavía y casi no hay nadie que haga de la religión su ocupación habitual ni otros que vivan de la práctica del conocimiento esotérico tradicional. Al parecer, puede ampliarse la observación hecha en el último párrafo relativa a la secularización del trabajo colectivo a medida que se pasa de Tusik a Mérida. Toda la división del trabajo es relativamente más sagrada, menos secular, si comparamos una comunidad más alejada con cualquiera de las otras comunidades situadas más cerca de la ciudad. En Tusik, los especialistas que existen son, salvo excepciones insignificantes, de la clase que pudiéramos llamar de "profesionales sagrados".¹² Desempeñan funciones especializadas que implican conocimientos esotéricos; tienden a transferir su arte a un discípulo; su papel es concebido como el desempeño de un deber y una responsabilidad sociales; su principal recompensa es el prestigio, no el dinero; mucho de lo que hacen es sagrado porque no puede profanarse descuidadamente ni puede ser objeto de desprecio. Estas cualidades están presentes en alto grado en las funciones del Nohoch Tata, los maestros cantores, los secretarios, los h-men y el casamiento de Chan Kom; en menor grado, también en las parteras, los componehuesos y los curanderos herbolarios. Estos profesionales sagrados disminuyen en proporción según se mueve uno hacia la ciudad, y algunas clases desaparecen por completo, al tiempo que van surgiendo muchas especialidades enteramente seculares. Los oficios rituales¹³ ceden el sitio a otras actividades y empleos, y los oficios que quedan o los que surgen no son oficios sagrados sino seculares.

Es también en las comunidades de Tusik donde los profesionales sagrados llegan a alcanzar su máximo grado de

santidad. El Nohoch Tata es la suprema autoridad del grupo. Tiene poder temporal así como religioso. Entre todos los hombres, él es el único que no siembra milpa ni trabaja en ella; se mantiene con los fondos recogidos en el santuario. Lleva una vida retirada; no se mezcla con las gentes del pueblo y es tabú criticarlo o aun tocarlo. La gente de Chan Kom y la de Dzitás no tiene trato frecuente con sacerdotes de la iglesia, pero cuando lo hacen, su actitud hacia ellos es desde luego menos reverente que la que se muestra al Nohoch Tata de X-Cacal; tampoco hay miembro alguno de la jerarquía católica en Yucatán que goce de algo semejante a la autoridad directa que el Nohoch Tata ejerce sobre sus feligreses. Bajo su dirección, los maestros cantores ayudan a mantener el culto, y el prestigio y poder que tienen éstos son más grandes que los que disfrutaban los funcionarios del mismo nombre en Chan Kom, quienes, a su vez, son personajes más importantes que sus equivalentes en Dzitás y Mérida, esto es, las rezadoras. En X-Cacal, los maestros cantores ayudan a celebrar misas (simplificadas) en el templo, y están autorizados para bautizar y celebrar matrimonios. En Chan Kom, un maestro cantor no administra los sacramentos, pero se le respeta como persona elegida por Dios para dirigir las novenas y las plegarias para los muertos. Por último, una rezadora en la villa o la ciudad no es más que una mujer que sabe las oraciones, a quien se guarda cierto respeto por el interés que representa y por sus mismos conocimientos.

En comparación con el prestigio místico que se concede en Quintana Roo al Nohoch Tata, a los maestros cantores y a los secretarios (capítulo II), el prestigio de los h-men del cacicazgo de X-Cacal parece pequeño. En relación con el *status* de otros funcionarios de Chan Kom, el de los h-men de esta misma comunidad parece haber sido superior (por lo menos antes del fuerte incremento del espíritu de reforma) al *status* de que disfrutaban en su comunidad los h-men de la región de Tusik. Ello puede deberse al elevado papel que desempeña el Nohoch Tata y a la santidad

más grande del culto a cargo suyo, de los secretarios y de los maestros cantores, o quizás, como ya se apuntó en el capítulo IV, al carácter y conocimiento accidentales de los hombres que son h-men en el cacicazgo de X-Cacal. Villa nos dice que el conocimiento esotérico especial de los h-men del sur es menor que el de los de la región de Chan Kom; también parece ser (como ya se señaló en el capítulo IV) que algunas de las ceremonias paganas conocidas en Chan Kom son desconocidas entre las comunidades de Tusik. La forma, interpretación y conservación del culto de los yuntzilob dependen tanto de los contados h-men que un acontecimiento como el de la Guerra de Castas pudo haber interrumpido fácilmente su transmisión en forma completa.

Hay una circunstancia, sin embargo, en la que se expresa de manera más completa en Quintana Roo que en Chan Kom la importancia que tiene el h-men para la comunidad. En Tusik y en X-Cacal se ejecuta una ceremonia al parecer desconocida en Chan Kom, o que al menos no se practica allí. La ceremonia se realiza cada dos años, para purificar a los h-men de los vientos malos que se les han alojado a causa de su estrecha asociación con los yuntzilob y para establecer buenas relaciones entre ellos y los sobrenaturales. La ceremonia supone ritos lustrales y la observancia de un periodo de reclusión; se considera que es esencial para el bienestar de toda la comunidad que los h-men pasen por ella, y en consecuencia se espera que cada familia contribuya con carne, comidas o condimentos para las ofrendas que en esta ocasión hacen los h-men a los yuntzilob y a los vientos malos. Por la considerable importancia que tiene esta ceremonia y por el sentido de responsabilidad de grupo que representa, el h-men es en este caso más todavía, un profesional sagrado, un órgano de la vida moral y religiosa de la comunidad. En este detalle, así como en otros que se han referido en este capítulo, las funciones especiales en el pueblo son sagradas, y la comunidad las realiza a través de un funcionario con prestigio correspondiente. En la villa y la

ciudad son generales, seculares, y el individuo las desempeña por su propia cuenta.

Las diferencias entre las cuatro comunidades estudiadas en este capítulo van acompañadas en grado considerable de diferencias por lo que respecta al comercialismo. Tusik es en verdad más comercial que muchas sociedades primitivas, pero lo es mucho menos comparado con Dzitás o con Mérida. Esta relativa insignificancia del comercialismo no consiste sólo en el hecho de que se hagan menos compras y ventas. Consiste también en la relativa aversión a tratar con un amigo y vecino como si el trato no fuera más una oportunidad para obtener una ventaja práctica que puede expresarse en términos de dinero. Una persona es alguien hacia quien se tiene una actitud en la que se expresan sentimientos humanos y de simpatía como los que uno encontraría para sí mismo agradables o desagradables. Un marchante es alguien de quien puede uno valerse para obtener un artículo indispensable o un precio. Cualesquiera que sean las circunstancias bajo las cuales puedan combinarse los papeles de persona o marchante, la situación en Tusik, a semejanza de como ocurre en muchas sociedades primitivas, sugiere que, bajo ciertas circunstancias, hay una tendencia a conservar separados esos papeles. No hay mucha actividad de compras y ventas entre los miembros del poblado o del cacicazgo. Cuando un nativo toma medio centavo de un vecino a cambio de un huevo, y pide quince centavos a un forastero por el mismo artículo, no está tratando tanto de consumir un cambio que le resulte ventajoso en cualquiera de los dos casos, como de expresar su buena voluntad en el primero, y su mala voluntad o por lo menos su falta de simpatía y confianza, en el segundo. La transacción no es genuinamente comercial. Puede uno suponer que las frecuentes situaciones en que un nativo se aviene a trabajar para otro mediante una compensación, tampoco son completamente comerciales; la compensación es una porción de la cosecha, y no dinero o parte de otra cosecha distinta. El milpero comparte su cosecha con al-

guien que le ayuda a obtenerla. El jornalero trabaja para otro porque lo que le falta es maíz, y trabaja para conseguir el maíz que necesita para su sustento. La cantidad está fijada por la tradición; por lo tanto, ninguno de los interesados en el convenio tiene la posibilidad de regatear con el otro.

Hay un hecho afin, consistente en que la variedad de mercancías en que es posible la valuación pecuniaria, al hacer transacciones (sea con los de dentro o con los forasteros), está más restringida en una comunidad como Tusik que en una villa o en la ciudad. El nativo produce y consume la mayor parte de lo que usa, y en lo que esto representa no está acostumbrado a expresarse a sí mismo, o a expresar a otro el valor de esos artículos en términos de dinero. El auge del chicle debe haber acrecentado súbitamente el número de las mercancías así valuadas. Sin embargo, algunos artículos muy importantes en Tusik —la tierra, las casas, el maíz— están fuera, o poco menos, del dominio de la valuación en dinero. Estos artículos se valúan, por supuesto, en términos del esfuerzo que se requiere para producirlos o para ponerlos en uso. Pero como uno no los compra ni los vende, la relación hacia ellos queda solamente como una relación del trabajador para con los artículos que él produce; las conexiones entre el trabajador y su terreno o su casa no son más que incidentes personales durante el desarrollo de sus esfuerzos; no le preocupa el que los artículos hayan de atraerse a un comprador.

La actitud que tiene un hombre hacia una especialidad como la del maestro cantor, en Tusik, tiene también su cualidad no comercial. Tal tipo de especialidad no se concibe como algo que se vende con ventaja práctica. Es un deber y un privilegio, y su práctica está respaldada por sentimientos de obligación que no son prácticos, sino más bien morales y religiosos. Hasta el desempeño del trabajo para el beneficio de todo el grupo en la institución llamada guardia, con todo lo oneroso que es, está fuera de la valuación monetaria. No puede uno alquilar los servicios de otro

para que tome su lugar en este trabajo exactamente lo mismo que tampoco se puede alquilar un padrino sustituto.

En resumen, hay una esfera de relaciones dentro de la cual no caben el regateo y la valuación comercial, y otra esfera en la que el regateo y la valuación son usuales y adecuados. La primera esfera coincide en cierto grado con el área de las relaciones personales de la familia, el poblado, y el cacicazgo, pero hay también un grado de superposición. Los tratos comerciales no están excluidos del grupo propio. No obstante, es de notar la renuencia que hay a extenderlos en esta dirección. Parece que las relaciones definidas como personales y reservadas, resisten a su conversión en términos comerciales. Con posterioridad a la abolición del peonaje en Yucatán, no fué raro, sin embargo, que los trabajadores se rehusaran a aceptar la relación patrón-empleado, pero esperaban una continuación de las relaciones personales y humanas de ese patrocinio por el cual el patrón cuidaba de las necesidades de su trabajador, mientras que el trabajador tenía cuidado de otras demandas del patrón. De cualquier modo, el carácter relativamente no comercial de la sociedad de Tusik resalta si se pone ésta en contraste con las sociedades de las montañas de Guatemala que el autor conoce. En éstas, para dar un solo ejemplo, una muchacha, la hija del dirigente de la hermandad religiosa que mantiene el culto del Niño Jesús y que hace extensiva su hospitalidad a todos sus vecinos en la Nochebuena, decidió abrir una pequeña tienda y vender dulces a los convidados de su padre y a los adoradores del Niño.

En este capítulo se ha dicho que la división del trabajo es más sagrada y menos secular en las comunidades periféricas que en la villa y la ciudad. Volveremos a ocuparnos más adelante de la coincidencia en Yucatán de lo más sagrado con lo menos comercial y de lo más secular con lo más comercial. Más de un autor ha insistido ya en esa relación entre el desarrollo del comercio y la secularización de la sociedad, para el caso de la sociedad europea occidental.¹⁴ El que la comercialización en Yucatán tienda o no a

disminuir el dominio y la esfera de la vida moral y religiosa, y cómo lo haga, si es que lo hace, son cuestiones que no pueden contestarse con estos materiales. Por un esfuerzo de la imaginación, puede suponerse que si se debe considerar el terreno de uno mismo como algo que ha de hacerse atractivo con vistas a un posible comprador, esto puede interferir hasta cierto punto con ese curso de pensamiento acerca de la tierra que la concibe como un asiento de deidad y un privilegio concedido por un temible sobrenatural a quien debe uno hacerse grato. Pero quizá no sea difícil compaginar ambas actitudes. El nativo parece haber dividido en dos compartimientos su manera de pensar con respecto al maíz mismo. Para el nativo de Tusik, un hijo no puede salir del grupo sin que, virtualmente, se encuentre ya perdido para el padre. Para un padre de Dzitás existe la posibilidad de que su hijo pueda encontrar trabajo en la ciudad o en el exterior y quizá enviar dinero a casa, lo que puede llamarle a estimular al hijo a que salga del lugar. ¿Afecta esta circunstancia en sentido adverso las actitudes tradicionales mantenidas entre los miembros de la familia? El autor no ve claramente si las afecta y cómo lo hace. Hay que darse cuenta de la secularización de la vida en la villa y la ciudad, pero la comercialización no es sino uno entre varios posibles factores de influencia. Otro es la desorganización de la trama de los significados que llamamos "cultura", y otro más es el ejemplo directo de los hábitos seculares de pensamiento que aportan las gentes de las comunidades más complejas y modernas.

CAPITULO VIII
ORGANIZACIÓN Y DESORGANIZACIÓN
DE LA FAMILIA

EN EL CAPÍTULO anterior hemos hablado de las diferencias progresivas que existen entre las cuatro comunidades, diferencias que pudieran incluirse dentro de la afirmación general de que en las comunidades periféricas, en comparación con las menos periféricas, los derechos y las actividades de cualquier individuo tienden más a comprender los derechos y las actividades de otros individuos. En los pueblos, las acciones y las actitudes toman una forma más estrechamente unida o colectiva; en la villa y la ciudad, la misma institución o una correspondiente, da mayor oportunidad para la independencia del individuo. De esta diferencia general nos dá ejemplo la importancia concedida a las funciones especializadas, importancia que varía de las que se cumplen en nombre de la comunidad a las desempeñadas para el propio beneficio del especialista; otro ejemplo es el crecimiento de los derechos individuales a la tierra y de las haciendas conyugales; y otro, la disminución o la desaparición del trabajo colectivo y del cambio de servicios en conexión con las empresas cívicas y la adoración religiosa. La consideración, desde el punto de vista indicado, de todo el cuerpo de materiales, lleva a la conclusión de que la creciente individualización sólo se reconoce incidentalmente en los cambios en la división del trabajo y en los derechos de propiedad. El foco de estos cambios descansa en el debilitamiento de la organización familiar. En los pueblos bien organizados culturalmente, las relaciones sociales son, en grado considerable, relaciones de parentesco, y cuan-

do ocurre un suceso tal como un matrimonio o un ritual doméstico, son las familias las que están actuando, por decirlo así, a través de los individuos. En la villa y la ciudad, por el contrario, el individuo parece estar pugnando por actuar a despecho de los grupos familiares. Claro que estas aseveraciones son exageraciones metafóricas. Pueden ser útiles como introducción a un capítulo en que se revisen las diferencias que, en este terreno de las instituciones familiares, existen en las comunidades estudiadas.

El estudio de Hansen sobre Mérida acentúa la fractura de una vieja organización de parentesco en la historia moderna de esa ciudad. En el capítulo VI de este libro se hizo una breve referencia a cambios similares en Dzitás. Aun en Chan Kom existe una diferencia entre el sistema familiar de hace dos generaciones, infinitamente más disciplinado y congruente en sí mismo, y la situación más reciente; diferencia de la que se dan cuenta los viejos de ese lugar. Los cambios, especialmente en lo que respecta a la vida social, han sido rápidos en los últimos años y mucho más rápidos en la ciudad y en la villa que en cualquiera de los pueblos. Por lo que hace a la subordinación de lo individual a los deseos y exigencias de su grupo familiar, el antiguo estado de cosas, aun en Mérida, tenía quizá más parecido con la situación actual en Tusik que con la situación actual en Mérida. Si hubiera de justificarse este aserto, probablemente a lo que debiera acudirse para tal fin sería a la reciente situación y en parte persistente, aun hoy, entre la aristocracia de la ciudad. Las clases conservadoras propietarias, en su organización, dependían de un rígido sistema familiar, a semejanza de los indios primitivos de los pueblos. Ambos sistemas —el del lugareño y el del aristócrata urbano— tenían en común una fuerte gerontocracia y una supremacía de los hombres sobre las mujeres, el casamiento hecho para satisfacer los intereses de los grupos familiares, el ceremonial en los matrimonios y la sanción de la religión sobre la estructura familiar. En este punto, Tusik conserva

lo que el meridano viejo de la clase superior comprende muy bien que está en proceso de perderse.

Esta comparación es incidental. Siguiendo nuestra costumbre, hemos de establecer la comparación entre situaciones contemporáneas en las cuatro comunidades, puesto que los materiales son lo bastante amplios para permitirnoslo. Se comenzará con las instituciones familiares en los pueblos de Quintana Roo. No puede suponerse que estas instituciones sean equivalentes, ni aún muy similares, a las instituciones de parentesco que fueron generales entre los mayas en los tiempos de la Conquista. Algunos datos¹ nos indican que, en esa época, los mayas yucatecos estaban organizados en grupos patrilineales exógamos. También se ha sugerido, después de un estudio de los términos de parentesco conservados en el diccionario de Motul, que practicaban el matrimonio bilateral de primos de vínculo doble.² Actualmente, sin embargo, no hay traza de tales instituciones en Quintana Roo,³ aunque entre los lacandones⁴ y los tzeltales⁵ se hallan presentes todavía los grupos patrilineales exógamos. Aunque las diferencias en cuanto a las instituciones de parentesco de que se informa después corresponden en muchos casos a los distintos grados en que los elementos aborígenes se han conservado en la periferia (v. g., la costumbre del servicio del yerno y la residencia matrilocal temporal, y la importancia de la costumbre del *hetzmek*, ambas en Tusik), no son invariablemente de ese carácter. Así, el hecho de que sea sólo en Quintana Roo donde exista una fuerte inhibición contra el matrimonio con un primo de primero o segundo grado, ha de atribuirse no a una supervivencia de un elemento pagano, sino más bien a la supervivencia de un elemento católico europeo. Las ordenanzas en cuanto a los impedimentos católicos del matrimonio están incluidas en las instrucciones diocesanas que dió el Obispo Toral a los sacerdotes de Yucatán, fechadas en 1565. Este ejemplo corrobora la observación general que ya se hizo en el capítulo IV, relativa a la supervivencia de los elementos católicos en Quintana Roo.

Las diferencias principales entre las organizaciones familiares características de las cuatro comunidades, se dan no en cuanto a sus formas, sino en cuanto a su relativa estabilidad y a la definición e importancia de los derechos y responsabilidades que se reconocen entre los parientes. Es común en la península la familia elemental (padres e hijos), y también hay una que otra familia doméstica extensa que cuentan con la aprobación de la sociedad. En Tusik, los matrimonios son muy duraderos; no hay divorcio y el adulterio o el abandono, son castigados por la autoridad local con azotes. Del hombre y la mujer que se han unido en matrimonio, se espera que continúen viviendo juntos, y ello se hace cumplir por medio de sanciones sagradas y seculares. Un marido que abandona a su mujer está sujeto a sanciones religiosas, familiares, y civiles. Además, las riñas dentro de la familia son raras. Durante su permanencia en Tusik, Villa sólo tuvo noticia de un caso en el que un hombre golpeó a su mujer y no supo de caso alguno en el que una mujer intentara agredir a su marido. También nos dice Villa que, si bien hubo algunos, son rarísimos los casos de relaciones sexuales extramaritales. Cuando una pareja joven se ha casado, su vida adulta queda asegurada; las relaciones que van a tener los cónyuges entre sí y con los parientes de cada uno, así como con los padrinos de matrimonio, ya están determinadas de antemano. La viudedad no libera a la mujer del control de sus parientes cercanos masculinos o de las sanciones tribales. Un breve resumen de algunos de los casos encontrados por Villa en Quintana Roo puede servir de apoyo a esto que acabamos de esbozar: 1) un marido celoso, sospechando de su mujer, la molestó tanto que ella se quejó a su padre, en cuya casa vivían. El padre amonestó al marido, y éste abandonó a su mujer. Más tarde, como se mostrara deseoso de volver con ella, se le exigió que se sometiera a una pena de cincuenta azotes. El padre fué quien sugirió el castigo, que hicieron cumplir los jefes de la compañía a que pertenecía el hombre. 2) Un hombre que permitió que su hija tuvie-

ra relaciones sexuales con un casado, fué castigado con cincuenta azotes, y el hombre casado con veinticinco. La muchacha no fué castigada, puesto que vivía bajo la tutela de su padre, quien, por lo tanto, era el más culpable de todos.

3) Una viuda con hijos, que vivía con su hermano, accedió, a sugestión de éste, a casarse con cierto hombre, pero después, arrepentida de lo hecho, abandonó su nuevo hogar y regresó con su madre. Por ello, fué castigada con veinticinco azotes.

La situación en Chan Kom es muy similar, pero la estabilidad de la familia elemental es menor y las sanciones que contribuyen a mantenerla son menos severas. Las disputas entre miembros de la familia son raras, aunque más frecuentes que en Tusik; hay abandono de hogar y el divorcio no es absolutamente desconocido.⁶ En Chan Kom el adulterio de la mujer es todavía una ofensa al marido, por lo que éste puede castigarla o hacer que se la castigue, pero no es una razón para romper el matrimonio. Y los casos de abandono del hogar o de separación que ocurrieron en Chan Kom, fueron todos casos en los que las parejas no tenían niños pequeños. No obstante, en Chan Kom, un hombre que se cansa de su mujer puede huir a una de las poblaciones grandes; y lo mismo una muchacha que poco después de haberse casado tiene un hijo de otro hombre que no es su marido. Hay más posibilidades de que sucedan estas cosas en Chan Kom que en Tusik. En Dzitás son comunes la separación, el abandono del hogar y el divorcio; los matrimonios son inestables y muchas gentes tienen varios consortes sucesivamente. La noción de que una mujer debe soportar todo de su marido sin rebelarse se conserva como un ideal entre las gentes viejas, pero el hecho es que las disputas domésticas son notoriamente comunes. Hasta se dan casos en que una mujer pega a su marido y entonces entabla pleito para obtener el divorcio y una parte de la propiedad familiar. Las oportunidades para conseguir empleo están abiertas a las mujeres, y las hay que prefieren ser empleadas en Mérida a esposas en Dzitás, y así lo mani-

fiestan. En algunos casos es difícil determinar cuánto se está frente a una familia elemental, porque un hombre puede unirse a veces a una mujer sin que esta relación sea reconocida públicamente hasta que alcanza tal aceptación social que la mujer llega a ser llamada su "esposa"; sin embargo, el hombre puede tener una mujer legal en alguna otra comunidad y puede también estar sosteniendo este otro hogar. En Mérida también es frecuente el abandono del hogar, y se fundan nuevas familias elementales sin formalidades de ninguna especie y a expensas de familias ya existentes. Aunque la proporción de los divorcios legales no es tan alta como lo fué al principio de la Revolución, probablemente el divorcio es más frecuente en la ciudad que en los otros lugares.⁷ Las riñas de familia que caracterizan a muchos hogares de Dzitás son todavía más comunes en Mérida, a juzgar por las pruebas que ofrecen muchos casos dados a conocer por Hansen. La situación triangular proporciona la más importante ocasión para la práctica de esa magia negra que, rara en los pueblos, florece en la ciudad. La inestabilidad de la familia urbana se manifiesta en el hecho de que no sería extraño que, el día menos pensado, entre las mujeres pertenecientes a las clases bajas de Mérida, ésta o la otra llegaran a imaginarse víctimas de la hechicería practicada por sus rivales. Este asunto se tratará con más detalle en páginas subsecuentes de este libro.

Es en Tusik y también entre algunas gentes conservadoras de los pueblos de la región de Chan Kom, donde se encuentra aún la familia doméstica extensa, con gobierno patriarcal-matriarcal, aunque allí, como en todas partes, es con mucho una excepción. En estas familias el padre dirige a sus hijos varones casados en el trabajo de una milpa colectiva, mientras que la madre cuida del fondo doméstico y controla el trabajo de sus nueras y de sus hijas solteras. En Dzitás se recuerda que hubo ese tipo de familia, y se dice que existen algunas en comunidades vecinas, pero los casos de familias compuestas que de hecho hay representan la participación de un techo común por varios matrimonios

emparentados, originada por razones de economía. En estos casos no hay dinero o milpa en común, y los padres tienen poca o ninguna autoridad. Las madres piden de su maíz a los hijos que viven con ellas, y no se atreven a pedir a sus nueras que lleven el maíz al molino por temor a recibir un desaire. Estas familias compuestas, tanto en Dzitás como en Mérida, dan origen a frecuentes disputas sobre el dinero y sobre el gobierno de los hijos. En los pueblos, el padre es quien propende a ejercer cierta autoridad sobre un hijo casado; en Mérida, y también en Dzitás, la madre es más a menudo quien, conforme a la vieja tradición, procura ejercer algún gobierno sobre el hijo, y quien espera respeto y obediencia de la esposa de éste. Los conflictos entre suegra y nuera a causa del hijo y marido, son comunes tanto en las familias compuestas como en los casos en que la nueva pareja funda una familia separada. Por ejemplo, la madre de un joven que vive con su mujer en casa separada espera de él alguna contribución —quizá la provisión semanal de azúcar— para la familia de sus padres. La esposa objeta; el joven, o lleva el azúcar subrepticamente o despierta el enojo de su madre contra su mujer. Muchas familias en Dzitás tienen este carácter: ni son totalmente independientes de la familia paterna, ni hay una interdependencia en términos que comprendan y aprueben todos los miembros.

Villa informa de casos en Quintana Roo en los cuales los hijos varones no muestran hacia sus padres la obediencia que se espera de ellos y no son castigados. La autoridad paternal no es dura o tiránica. Sin embargo, el respeto y la obediencia que espera un padre de su hijo se cumplen más cabalmente en Quintana Roo. Claro está que la disputa o el conflicto declarado entre padre e hijo, que no son raros en Dzitás, son rarísimos en Tusik. En Dzitás es asunto de frecuente lamentación de las personas viejas el que los jóvenes no respeten a sus padres. Se recuerda que antes los niños solían dirigirse a sus padres con expresiones respetuosas, mientras que ahora se les enseña en la escuela a usar

la forma directa. Algunos hijos son solícitos para con sus madres, les envían víveres de vez en cuando y acceden a lo que les piden, mientras que otros olvidan a sus madres indigentes, que residen en la misma comunidad, y admiten que soliciten la ayuda de parientes más distantes o de gentes con quienes tienen amistad. La educación de los niños pequeños es motivo de evidente preocupación en Dzitás, mientras que en Mérida, entre los más refinados, se ponen en práctica diferentes teorías sobre cómo ha de criarse a los niños, y en todas las clases sociales el castigo corporal es a menudo desordenado y caprichoso.

Los principios generales de la familia en Yucatán estipulan además que a la muerte del padre algún otro miembro varón de la familia ha de asumir su responsabilidad y su autoridad; normalmente este sucesor es el hijo mayor, si ya es adulto. De acuerdo con esto, los hermanos mayores (como se indicó en el capítulo v) son respetados por los hermanos menores. Un hermano mayor puede mandar; uno menor, solamente suplica. La autoridad de un hermano mayor es más grande en Tusik y también está reconocida en Chan Kom. Se tiene en gran estima al *zucuun* de uno y se recurre a él para obtener ayuda o consejo, cuando no se acude a los miembros de la generación mayor. De nuevo, Dzitás proporciona una variedad de ejemplos contradictorios. Hay algunas familias en las que un hermano más joven se pone de pie o arroja al suelo su cigarro cuando entra su *zucuun*; y los viejos dicen que el período de duelo por la muerte de un hermano mayor (pero no por la de uno más pequeño) debería ser tan largo como en el caso de la muerte de un padre. No obstante, los hermanos menores consideran con más frecuencia su *status* como casi equivalente al de sus *zucuun*, y se da poca expresión pública a las relaciones de respeto. También en Mérida, el gobierno de un hermano mayor sobre uno menor es a menudo molesto para el segundo, y existe poco respeto a menos que la diferencia en edad sea grande. Hansen nos dice que los términos aproximadamente equivalentes a *zucuun* e *idzin*,

"hermano" y "hermanito", se nota que están cayendo en desuso, y en lugar de ellos se emplean los de "hermano mayor" y "hermano menor", respectivamente. En cuanto al respeto que debe una hermana menor a una mayor, su existencia no se hubiera observado en Dzitás, de no haber encontrado los investigadores que es cosa común en los pueblos.

Las actitudes y prácticas que definen la familia elemental y su extensión dentro de una familia grande compuesta por familias elementales emparentadas, están, en resumen, menos bien definidas o son en sí menos congruentes a medida que se pasa de Tusik a Mérida. En las comunidades más periféricas es en donde las actividades del individuo se hallan más subordinadas al funcionamiento de la familia como una unidad. Algo parecido a esto puede decirse con relación a la familia grande. En este punto, los moldes fundamentales del parentesco vuelven a ser los mismos en toda la península: el parentesco por ambos lados está reconocido, según se evidencia en las restricciones bilaterales para el casamiento entre parientes, y en la participación de éstos, tanto por el lado del padre como por el de la madre, en las deliberaciones familiares; por otra parte, la línea paterna se acentúa por el hecho de que los apellidos se transmiten a través de ella y como un resultado de la autoridad relativamente mayor de los varones. En ninguna parte la familia es una unidad bien definida. No obstante, la definición más clara se encuentra en los pueblos, y particularmente en Quintana Roo hay instituciones que no se hallan en ninguna otra parte y que mantienen una cierta cohesión en los grupos patrilineales. Una de ellas es la costumbre según la cual un hombre, al casarse, funda comúnmente su familia en una casa cercana a la de su padre. De este modo, los hermanos tratan de mantener un contacto íntimo entre ellos, y de ahí que el poblado esté formado por núcleos de casas adyacentes habitados por familias elementales en las cuales los varones tienen parentesco de sangre. Junto a esta costumbre hay otra por la cual el hombre recién casado

obtiene una cruz que le representa a él y a su familia elemental, y por la que a menudo se guardan en un mismo oratorio las cruces de varios hermanos u otros hombres emparentados por la línea de varones. Además, ciertas cruces originalmente representativas de familias elementales, llegan a alcanzar un prestigio especial y una cualidad sagrada, y a representar a todo el grupo patrilineal. En Tusik hay cinco cruces como éstas, de familia grande, cada una con su oratorio. En estos casos, la fiesta anual de esta cruz es cosa obligada para el grupo del linaje: los hermanos, los padres y los tíos pueden participar en ella.

En Chan Kom se recuerda el tiempo en que se guardaban las cruces y los santos en oratorios especiales, pero hoy día los santos se guardan en la casa o se dejan en la iglesia del pueblo. No hay costumbre de obtener una cruz para cada casa y la obligación de mantener el culto del santo propio no se ve claramente que se extienda fuera de la familia elemental que lo posee. Esto quiere decir que si un hombre posee un santo, lo heredará uno de sus hijos, y éste hará suyo el deber, suyo sólo, de celebrar el día que corresponde a ese santo en el calendario. La residencia patrilocal es también la regla en Chan Kom, pero hay excepciones de residencia cerca del padre de la esposa y muchos casos de jóvenes que establecen sus casas y familias a alguna distancia de la casa de sus padres. En Chan Kom hay muchas familias elementales que no forman parte de familias grandes bien reconocidas, pero, por otra parte, hay unas cuantas familias grandes, conectadas patrilinealmente, que muestran considerable solidaridad. Dos de éstas, en particular, manifestaron rivalidad durante todo el período que duraron las investigaciones, aun cuando se habían efectuado casamientos entre miembros de ellas. Entre estos dos grupos surgieron algunas disputas que llegaron alguna vez a una división faccional de la comunidad.⁸ La introducción del protestantismo se facilitó por el hecho de que uno de estos dos grupos familiares encontró en la conversión al nuevo culto una oportunidad para alcanzar el liderazgo y

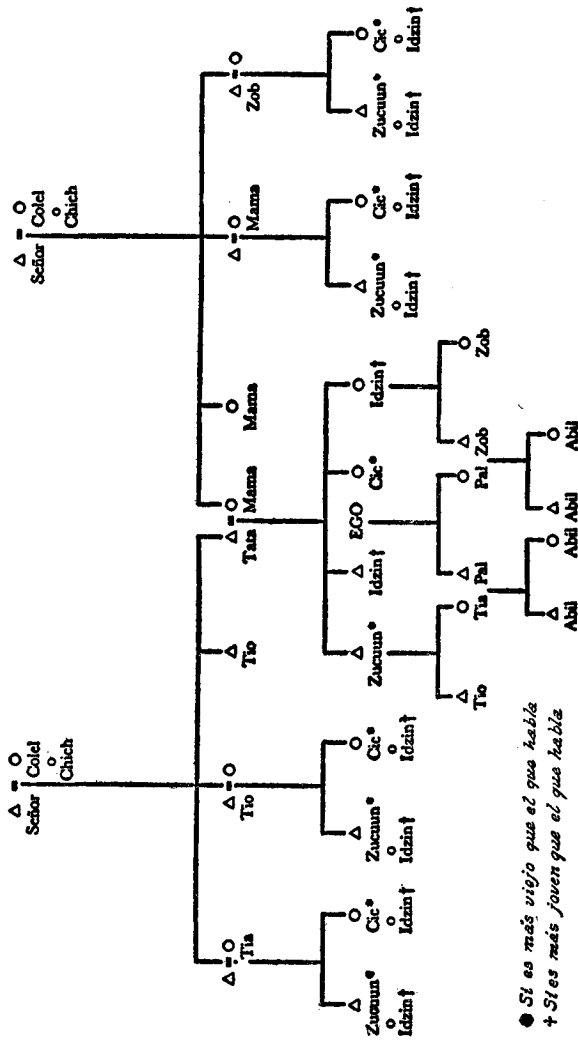
el *status* denegado a sus miembros por el dominio de la otra gran familia en los asuntos locales. En Dzitás, los núcleos de casas de familias grandes son menos comunes, no hay culto religioso adscrito al linaje y de hecho las familias grandes tienen poca fuerza o contorno definido. Aquí, como en Mérida, la familia grande puede reconocerse principalmente por el uso de ciertos términos (sobrino, tío, primo, etc.) por la tendencia que se muestra hacia estos parientes al solicitar o al conceder ayuda, y por la inclinación que muestran los parientes a reunirse en momentos críticos como el fallecimiento de alguno de los miembros, y en las manifestaciones de la vida social. El grupo patronímico, o sea el de los parientes varones con sus mujeres e hijos, apenas existe a no ser como orgullo del apellido entre los miembros de la clase alta. Estas diferencias en cuanto a la familia grande pueden resumirse contrastando brevemente las dos situaciones extremas. En Mérida, el hecho de estar emparentados dos individuos, fuera de la familia no actúa convencionalmente como un grupo definido y fácil de reconocer. En Quintana Roo, la existencia y el funcionamiento de esos grupos se reconoce en la erección de casas adyacentes de hombres emparentados que viven con sus mujeres, y en el culto de la cruz del linaje que mantienen algunos de esos grupos.

Los diagramas que siguen a continuación, dan un resumen de las terminologías vigentes en tres de las cuatro comunidades. Los materiales de Hansen no incluyen la confirmación, por el método genealógico, de los términos que se emplean en Mérida, pero es muy probable que éstos sean muy parecidos, si no idénticos a los que se usan en Dzitás. Estos, como se indicará en seguida, equivalen, prácticamente, término por término, a los que se usan en la conversación maya. La comparación de los tres sistemas viene a confirmar ciertas conclusiones generales a que se ha llegado en lo que se refiere a las diferencias en la conducta condicionada por el parentesco en las comunidades, porque ciertas diferencias en los términos se compaginan con las

diferencias en la conducta de que ya se ha informado. Pero hay otros rasgos distintivos de las terminologías que no parecen expresar una conducta convencional correspondiente, y de este modo originan otros problemas. El asunto se embrolla por el hecho de que cada una de las sociedades está en proceso de cambio y los términos pueden representar, en parte, instituciones de parentesco desaparecidas. Un examen de los diagramas que representan las tres comunidades mostrará que el sistema de Chan Kom se asemeja al de Dzitás más que al de Tusik. Por consiguiente, como la gente de Chan Kom se separó de la de Quintana Roo hace menos de cien años, los cambios que representan estas diferencias entre el sistema de Chan Kom y el de Tusik deben haberse efectuado dentro de ese período de tiempo.

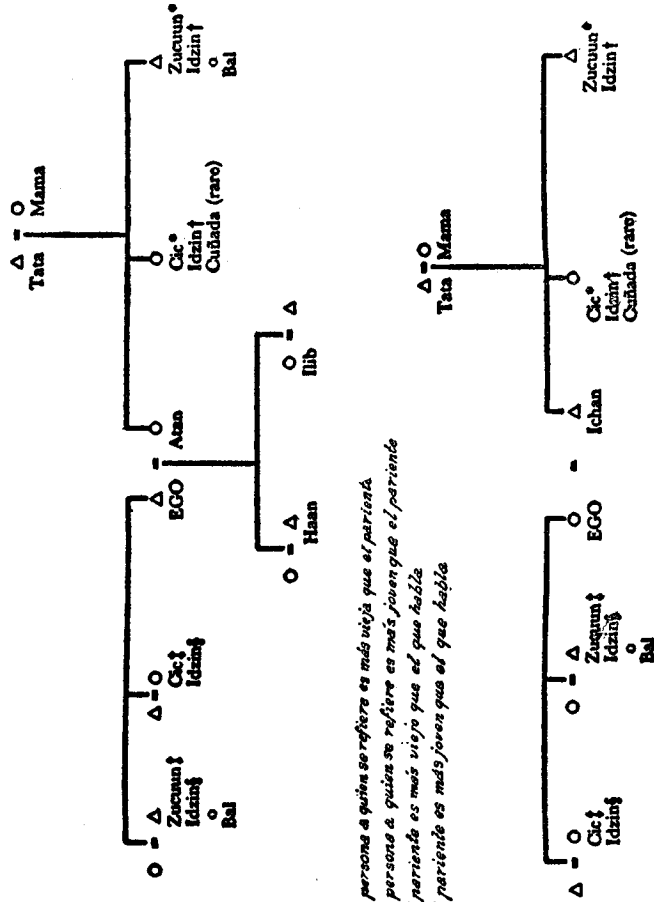
Los únicos datos sobre los términos de parentesco en el Yucatán primitivo que conoce el autor son los que se encuentran en el análisis que hizo Eggan⁹ de los términos registrados en los diccionarios de Beltrán y Motul. Evidentemente, estos términos son los que eran de uso corriente a finales del siglo XVI. Este sistema es muy diferente del que hoy presenta Quintana Roo, pero no es este el lugar para hacer una comparación detallada. En el sistema antiguo había una tendencia a ligar las generaciones alternas por medio del empleo de los mismos términos o de términos similares, tendencia que hoy no se manifiesta en absoluto. Los antiguos términos para los parientes por afinidad eran numerosos y establecían distinciones sutiles que hoy han desaparecido casi totalmente. La distinción terminológica que se hacía entre los abuelos del mismo sexo ha sido reemplazada también por un sencillo par de términos, que coinciden con las categorías españolas correspondientes. Aunque los materiales de Villa sobre Quintana Roo no son lo suficientemente completos para permitirnos hacer afirmaciones rotundas sobre este punto, también parece cierto que el sistema actual se encuentra desprovisto de la mayor parte o de todas las correspondencias terminológicas entre ciertos consanguíneos y ciertos parientes por afinidad que, a juicio

TUSIK — PARIENTES CONSANGUINEOS



Una mujer emplea los mismos términos, con la excepción de que aplica el término *pal* a los hijos de su hermana y los de *tio* y *tía* a los hijos de su hermano

TUSIK — PARIENTES POR AFINIDAD



de Eggan, son indicio de la existencia del matrimonio bilateral entre primos cruzados. A semejanza de los términos españoles, los de los antiguos mayas indicaban el sexo del pariente en la mayoría de los casos, y, por supuesto, esta tendencia es corriente en los términos de Tusik. Los antiguos términos mayas también indicaban el sexo del que habla en muchos términos empleados para los descendientes. Los términos de Tusik no lo indican, excepto en un caso: el término que una mujer da al hijo o hija de su hermana es el mismo que ella usa para su propio hijo o hija, mientras que un hombre le da un término diferente. El sistema actual se asemeja al antiguo en la importancia que concede a la mayor edad entre los hermanos del que habla y en la extensión de esos términos a ciertos primos (aunque ahora la extensión es algo diferente) y a los parientes políticos.

El sistema del siglo xvi era "clasificador", ya que para designar al hermano del padre tenía el término de "padrecito" (*dze yum*, que también servía para el esposo de la hermana de la madre), y para la hermana de la madre (lo mismo que para la esposa del hermano del padre del hombre), el de "madrecita" (*dze na*), mientras que había términos especiales para el hermano de la madre y la hermana del padre. El hombre llamaba al hijo de su hermano con el mismo término con que designaba a su propio hijo, pero usaba un término especial para el hijo de su hermana. Una mujer aplicaba a los hijos o hijas de su hermana el mismo término con que llamaba a los suyos propios, pero se dirigía a los hijos de su hermano con un término diferente. La terminología actual de Tusik incluye el uso del término "madre" para designar a la hermana de la madre, mientras que para la hermana del padre hay otro término. También, la mujer llama al hijo de su hermana con el mismo término que usa para su propio hijo (pero tal término no es el mismo que se usaba antiguamente en este caso). Por otra parte, el hermano del padre se distingue ahora terminológicamente del padre mismo, y el hombre no llama a los hi-

jos de su hermano con el mismo término que usa para sus propios hijos.

En vista de la relativa importancia otorgada a la línea paterna, importancia que ya hemos apuntado, pudiera argüirse que la equivalencia de los hermanos del mismo sexo sería asunto de mayor importancia entre varones que entre hembras, y que, en consecuencia, deberíamos esperar la inversa de lo que ocurre en Tusik y anticipar una identificación terminológica de padre y hermano del padre, más bien que de madre y hermana de la madre. Por otra parte, pudiera argumentarse que la importancia de las distinciones de edad es mayor entre los varones que entre las mujeres; que hacer tal distinción restringiría cualquier tendencia a identificar terminológicamente al padre y al hermano del padre y que, en consecuencia, encontramos en Tusik justamente lo que deberíamos esperar. Las especulaciones alrededor de este punto no parecen ser fructíferas. Parece más seguro admitir que, de lo que se conoce de la sociedad de Tusik, no se desprende una razón clara de por qué debería ser más necesario, o natural, o funcional, distinguir entre la madre y la hermana de la madre, que entre el padre y el hermano del padre.

En la lista de Tusik hay también ciertos términos recíprocos que aparentemente no se ajustan a ningunas de las relaciones especiales de reciprocidad entre los parientes identificados terminológicamente como tales. Un solo término denota tanto al hijo de la hermana del hombre como al hermano de la madre. Los hijos del hermano de uno y los hermanos del padre de uno también se agrupan juntos: las palabras españolas tío y tía se usan para todos estos parientes, aplicándose la forma masculina a los parientes varones del grupo y la femenina tanto a las sobrinas como a las tías. No se tiene información alguna sobre el motivo por el que en Quintana Roo aparezcan estos dos pares de parientes como si tuvieran significación complementaria especial. Ni tampoco se desprende directamente de ello que esto sea una supervivencia de los tiempos primitivos. En

la lista publicada por Eggan figuran diferentes términos para el hijo de la hermana del hombre y el hermano de la madre, y aunque es cierto que conforme a esa lista el hombre llamaba a los hijos de su hermano con el mismo término con que llamaba a sus propios hijos, no hay términos propios para las relaciones avuncular y de sobrina o sobrino. Ni lo poco que sabemos de los usos precedentes, ni el completo conocimiento que tenemos de las actitudes de parentesco en la actualidad, pueden explicarnos estos términos recíprocos.

Otras características del sistema de Tusik son consecuentes con la conducta convencional de que ya se informó. De conformidad con la importancia atribuida a la mayor edad, especialmente entre las personas de la propia generación, los hermanos y las hermanas se distinguen según sean mayores o menores que el que habla. A más de esto, de acuerdo con la propensión a considerar a otros parientes colaterales de la misma generación como hermanos más distantes, los términos se aplican a los primos primeros, a los hermanos de un cónyuge y a los cónyuges de los hermanos.¹⁰ Hay otros rasgos distintivos en esta terminología que no aparecen en los diagramas, pero que también expresan actitudes generales. Los términos "madre" y "padre" se aplican casi regularmente a los suegros y suegras. Los nativos de Quintana Roo suelen casarse a través de la institución llamada "servicio del yerno" (*haan-caab*): el hombre vive temporalmente en la casa de su suegro, debiéndole mucho de la obediencia propia de un hijo. Después de un período determinado, la pareja se cambia a la casa del padre del hombre o a otra próxima a ésta, y se da por sentado que la esposa debe mostrar respeto y obediencia a su suegra.¹¹ Si es correcta la interpretación que hizo Eggan de los antiguos términos, en el siglo XVI el hombre llamaba a sus suegros con el mismo término (*han e ix han*) que aplicaba al hermano de su madre, porque esperaba que éste le diera como esposa a una de sus hijas. Pero cabe suponer que al desaparecer posteriormente la costum-

bre del matrimonio entre primos de vínculo doble y al persistir la costumbre de la residencia matrilocal temporal, que incluía la obligación de trabajar para el suegro a cambio de la mujer¹² —que ya no era la prima, debido a la prohibición de los sacerdotes— los términos usados para el padre y la madre vinieron a aplicarse también a los suegros. Por entonces, la mujer llamaba ya "gran padre" (*noh yum*) al padre de su marido.¹³

La jerarquía de edad y autoridad fuera de la familia elemental o del parentesco que se tiene con los suegros se expresa también en Quintana Roo frecuentemente con términos adecuados. La palabra para "padre" se aplica también por extensión a otras personas con quienes el que habla guarda ciertas relaciones semejantes a las de un hijo: a los jefes de su propia compañía (pero no a los de las otras compañías) y a su padrino de boda. El sumo sacerdote, que dirige a toda la comunidad, es para todos el "Gran Padre" (*Nohoch Tata*). El respeto con que se trata a casi todas las personas de edad se expresa con el uso de los términos paternos que se les da: *tatich* y *mamich*.

Como puede verse, salvo tres o cuatro excepciones (mamá, tío, tía, cuñada), los términos del sistema de Tusik son lingüísticamente mayas.¹⁴ La lista de términos de Chan Kom incluye otros términos españoles: hijo, sobrino, suegro, cuñado, mientras que el término *zob* no se usa y el término *lak*, que se emplea mucho en Tusik para cualquiera de los hermanos, al parecer ha caído en desuso en Chan Kom. La terminología de Cham Kom difiere de la de Tusik en modos que pueden interpretarse como modificaciones que conducen al sistema a un ajuste más estrecho con los términos europeos y sus categorías correspondientes, y también, en parte, como cambios que corresponden a las diferencias en la organización social de las dos sociedades. En cuanto a lo primero, hay que mencionar el hecho de que el uso clasificatorio de los términos para madre y para hija, aplicado éste a una hija de la hermana de la mujer, no se da en Tusik. Ninguno de los términos de Chan Kom confun-

de los parientes lineales con los colaterales. El uso recíproco para las relaciones tío-tía-sobrino-sobrino también falta en Chan Kom, y en su lugar hallamos los dos pares de términos españoles tío-tía, sobrino-sobrino, usados como en Europa.

En Chan Kom las diferencias terminológicas que se notan en conformidad evidente con las diferencias en la organización social, expresan una disminución en la tendencia a ampliar los términos con significación primaria para los miembros de la familia elemental, llevándolos hasta los parientes más distantes o hasta las personas no emparentadas en absoluto con el que habla. Las diferencias llegan, por consiguiente, hasta una reducción del grupo de personas a quienes se trata en términos de derechos y obligaciones apropiadas a las relaciones de parentesco, o incluso expresan una reducción de la fuerza o la importancia de esos derechos y obligaciones en los casos de los individuos de parentesco más lejano. Admitidos ya los términos "primo" y "prima", tiende a usarse el término *zucuun* para los primos hermanos cuando la diferencia en edad es considerable. El hombre que no siente ningún respeto particular por un primo que para él es un camarada aproximadamente de su misma edad, lo llamará por su nombre propio o dirá que es su primo. El término correspondiente a una hermana mayor se usa más raramente para las primas. Los términos españoles para los suegros se emplean cuando el yerno o la nuera no quieren expresar una actitud filial hacia ellos, y no es raro encontrarlos en lugar de *tata* y *mama*. Al padrino de boda se le llama por este término, y la relación se considera mucho menos importante que en Tusik, al punto que no sería apropiado llamar "padre" a este pariente ceremonial. Por último, no hay en Chan Kom jefes o sacerdotes a quienes se llame "padre", y los términos generales de respeto para las personas de edad, aunque sin duda se reconocerían allí, probablemente parecerían muy pasados de moda. En Chan Kom, el empleo de los términos de parentesco tiende a limitarse a las personas

con quienes efectivamente se está emparentado, y de entre ellas a las más cercanas.

Lo que aún queda en Chan Kom del uso ampliado de términos de parentesco es el uso de los términos para hermano mayor, aplicados a los primos manifiestamente mayores; el de los términos de hermanos, aplicados a los cuñados y a las cuñadas, y el de los términos de padre y madre aplicados a los suegros, cuando se siente simpatía y afecto por ellos. En Dzitás, por lo menos entre las gentes vecinas de habla maya, nacidas en el lugar, estas características han desaparecido (con excepción de la última, que, por supuesto, es común en Europa y Norteamérica). El *zucuun* es el hermano mayor de uno. Los términos españoles de cuñado y cuñada se emplean en la conversación maya. Queda allí un sistema de términos que pueden traducirse a términos españoles equivalentes. Esta traducción se hace con frecuencia, ya que se hablan las dos lenguas en Dzitás. El sistema no expresa la relación de parentesco más allá de los primos y los abuelos, y en él distingue terminológicamente a los parientes cercanos de los más lejanos. Para concluir con esta comparación de la terminología del parentesco, puede hacerse la observación general de que, así como va disminuyendo la importancia de las actitudes y la conducta hacia los parientes más distantes, o hacia personas con quienes no se está emparentado, a medida que se pasa de Tusik a Chan Kom o a Dzitás, así también cambia considerablemente la terminología, de modo que los términos de parentesco no se aplican a esas personas más lejanas, o se les aplican términos que indican una distancia relativamente mayor.

No pueden descartarse tales diferencias diciendo que todo esto se reduce al cambio de un sistema de términos mayas a un sistema europeo. Este último también variará de conformidad con el estado de la organización social. El sistema europeo, en la forma en que aparece en Dzitás, no provee de términos para los parientes muy lejanos, y, al usarlo, las gentes no tienen seguridad alguna en cuanto a

sus límites, y no saben qué término aplicar a parientes más distantes. Esto viene a reflejar el hecho de que las conexiones familiares no son muy fuertes en Dzitás y de que no se sabe a punto fijo si se debe tratar a un pariente más lejano como a tal pariente o de qué otro modo tratarlo. Los términos se usan apropiada o inapropiadamente, muy por el estilo de como ocurre en las ciudades norteamericanas. ¿Qué término he de emplear para dirigirme al primo de mi padre? La palabra primo es un término universal para todas las conexiones distantes, pero si el hombre es mucho mayor que yo y me muestra un interés paternal, puedo muy bien llamarlo tío, si es que lo voy a llamar con un término de parentesco. La terminología europea, sin embargo, puede adaptarse a una sociedad en la que se reconocen parentescos distantes y en la que no están bien definidos los contornos del grupo de parentesco. Entre los campesinos de habla española (ladinos) de las montañas accidentales de Guatemala, de los cuales puede informar el autor basándose en el conocimiento personal que de ellos tiene, el sistema terminológico es enteramente europeo, muy extenso y exacto en su aplicación. Se dice primo al hijo del hermano de cualquiera de los padres (y se les distingue como primo hermano), a un hijo del hijo del hermano de cualquiera de los abuelos; y a los hijos de éstos hacia abajo. Los términos "tío" y "tía" se aplican a los hermanos de los padres, a los hermanos de los abuelos y así para arriba. También se aplican a los primos hermanos de los padres, pero no más lejos —no a los hijos de los primos hermanos de los abuelos. Por extensión (política), dichos términos pueden aplicarse a los cónyuges de los hermanos de los padres, y muy raramente a los cónyuges de otros "tíos" y "tías". "Sobrino" y "sobrina" se aplican a los hijos e hijas de los hermanos y a los hijos de éstos hacia abajo, y también a los hijos de los hijos de los hermanos de los padres y a sus hijos hacia abajo. Estos términos no se amplían a los cónyuges. Hasta los jóvenes en estas sociedades pueden dar las genealogías con sus términos asociados, todo ello sin vacila-

ciones y con entera congruencia de los términos entre sí; cosa que en Dzitás no puede hacerse porque el sistema familiar es menos metódico de por sí.

Antes de hacer un resumen de todo esto que venimos diciendo, conviene que el lector tenga presente que el procedimiento adoptado en la comparación de las instituciones de parentesco en las distintas comunidades vale como ejemplo específico del método empleado en la investigación en que se basa este libro. Las diferencias de que aquí se da noticia fueron descubiertas, primero, porque a la vista de los hechos se formularon las interrogaciones apropiadas para encontrar esta clase de diferencias, y, segundo, porque se obtuvieron copiosos materiales para el estudio de casos que indican cómo se realizan característicamente los sucesos en las diversas comunidades. Las preguntas que se plantearon fueron de la siguiente índole: ¿Hasta qué punto se hace sentir la sociedad en las instituciones y en las relaciones de parentesco? ¿Cuán estatuida está la conducta con referencia al parentesco y la familia? ¿Hasta qué grado la conducta del individuo depende convencionalmente de ciertos parientes, y los afecta? Las preguntas por las que se guió esta investigación se propusieron, por lo menos implícitamente, cuando Henry Maine escribió acerca del supuesto cambio histórico según el cual la sociedad pasó, de un sistema de familias que era, a ser un agregado de individuos. Cuando se examinan en las diferentes comunidades casos de matrimonios concertados, de elección de padrinos y de disputas entre familias, se obtienen respuestas, al menos parciales, a estas interrogaciones; pero también surgen nuevas preguntas.

Atendiendo exclusivamente a las formas de las instituciones familiares, se llegaría con dificultad, si acaso, a la determinación de las diferencias de que aquí se informa. Quién se preguntara si ciertas instituciones pensadas de antemano están o no presentes, obtendría respuestas que ciertamente quitarían relieve a las diferencias que aquí se examinan. ¿Incluye la cultura de Tusik familias elementales?

Las incluye, y también las incluye la cultura de Mérida. ¿Hay parentesco bilateral, transmisión del apellido a través del padre, respeto hacia los hermanos mayores, términos distintos para los hermanos mayores y los menores? Las respuestas correspondientes muy bien pudieran ser afirmativas en todas las comunidades. Por otra parte, los elementos que pudieran consignarse como ausentes en Mérida y presentes en Tusik, o viceversa, no revelarían después de todo las diferencias esenciales a la investigación, tal como se define aquí: servicio del yerno, cruces de linaje, términos recíprocos, divorcio. Se quiere saber el modo como se inserta cada costumbre en la vida total de la comunidad. Lo que debe saberse acerca del respeto hacia los hermanos mayores, por ejemplo, es precisamente hasta qué punto esa actitud es formal, en qué clase de situaciones se manifiesta y qué sanciones del ritual o de la religión la acompañan. Una institución que formalmente parece ser la misma en dos sociedades, puede, por el papel total que represente en la vida de cada una de ellas, ser una institución completamente distinta en esas dos sociedades. Por supuesto, las diferencias en cuanto al respeto que se tiene por el hermano mayor en Mérida y Tusik pudieran resolverse en un gran número de elementos de cultura más limitados. ¿Es habitual dar una orden a un hermano menor, y no a uno mayor? Si una muchacha va a casarse y su padre está ausente, ¿aprobaría el casamiento el hermano mayor, o negaría su aprobación? Y así otras. Pero estas preguntas más especiales difícilmente pueden formularse antes de que, mediante la familiarización con las sociedades lograda a través de los materiales para el estudio de casos y la observación directa, se conozca tanto acerca de ellas que las preguntas con que se principió estén ya contestadas. Un rasgo cultural será en último término lo que cada uno considere como tal.

Al volver a la comparación de las instituciones de parentesco, el autor puede resumir las conclusiones ya anticipadas. A medida que se pasa de Tusik hacia Mérida se

nota una disminución en la estabilidad de la familia elemental; una mengua en la manifestación de la autoridad patriarcal o matriarcal; una desaparición de las instituciones que expresan la cohesión entre la familia grande; una reducción en la fuerza e importancia de las relaciones de respeto, especialmente las que atañen a los hermanos mayores y en general a las personas mayores; una creciente vaguedad en lo que respecta a la conducta convencional que se debe seguir con los parientes, y una contracción en la posibilidad de que los términos de parentesco que denotan principalmente a miembros de la familia elemental, se apliquen a los parientes más distantes, o a personas con quienes no se está emparentado. Podemos pasar ahora a considerar las costumbres relativas al matrimonio.

Se ha mencionado ya el hecho de que en Tusik hay una fuerte aversión al matrimonio entre primos hermanos o primos segundos, y lo cierto es que no se permiten esos matrimonios no obstante el pequeño número de personas que hay en estado de casarse. Un hombre no se puede casar con la hija del compadre de sus progenitores. También está prohibido el casamiento con un hermano del cónyuge difunto (ya hemos señalado la existencia de los mitos que explican esta costumbre). Además, un viudo no puede casarse con una muchacha que no haya estado ya casada. Estas restricciones en el matrimonio, basadas principalmente en el parentesco ceremonial, son más estrictas en los pueblos de Quintana Roo. La restricción al matrimonio con el hermano de un cónyuge difunto ha desaparecido en Chan Kom. Todavía se reprueban los matrimonios entre primos hermanos, pero la sociedad da su aprobación al matrimonio entre primos segundos. Aunque se considera que el parentesco entre los que van a casarse hace hasta cierto punto inconvenientes esos casamientos, hasta los individuos más religiosos y moralmente exigentes de la comunidad los admiten. En Chan Kom no encontramos ninguna regla o restricción contra el casamiento de un viudo con una muchacha hasta entonces soltera. En Dzítás hay poca o nin-

guna aversión, entre la mayor parte de los pobladores, al matrimonio entre primos, y encontramos allí varias uniones como éstas, así como uniones en que la mujer es hermana de una anterior esposa fallecida. Se informa allí que en otras poblaciones se dan casos de uniones entre tío y sobrina, formalmente instituidas. Ni en Tusik ni en Chan Kom encontramos casos de relaciones sexuales entre personas emparentadas todavía más íntimamente, aunque, por supuesto, pueden existir subrepticamente. En Dzitás había varios casos de relaciones incestuosas que eran tema de murmuración general, y entre ellos el de una hermana y un hermano que habían estado viviendo juntos como marido y mujer por espacio de algunos años y tenían hijos. La repugnancia a tener relaciones sexuales con un ahijado o con la hija del padrino es muy fuerte. No podemos decir que lo sea más que en el caso del parentesco de sangre, pero no supimos de ninguna familia instituida que estuviera compuesta de ese tipo de parientes. La situación en Mérida es similar a la que se observa en Dzitás. No son raras las uniones formales entre primos y hermanos y aun entre tío y sobrina, y también se sabe de relaciones más íntimas, definidas por todos como incestuosas. Un mito recogido en Mérida incluye la afirmación de que el incesto entre compadres es más grave aún que el incesto entre padre e hija, que a su vez se reputa como de mayor gravedad que el de madre e hijo. Pero la infracción del tabú con respecto a los compadres es desde luego el caso más común de los tres, y así el mito debe interpretarse, posiblemente, como creado para acentuar el control moral donde es más necesario.

En los pueblos el casamiento es un convenio hecho por los padres para asegurar la vida adulta de sus hijos y para establecer parentescos entre los dos grupos de parientes que representan los individuos que se casan. En la villa y en la ciudad hay todavía una inclinación, por parte de los padres, a que los matrimonios tengan este carácter; pero, de hecho, en esos lugares tienden a ser más bien un arreglo al que se llega por iniciativa de los dos jóvenes como resul-

tado de una mutua atracción. Las diferencias entre las cuatro comunidades que llevan a este contraste tienen en este caso también un carácter progresivo. En Tusik, el hecho de que la forma normal del matrimonio requiera la residencia temporal con los padres de la esposa y el trabajo del hombre para sus suegros, seguido habitualmente por la residencia cerca de la familia del marido, acentúa la subordinación de la nueva familia elemental a las familias viejas y sirve también para unir los dos grupos de parientes a quienes afecta el matrimonio. En Tusik, los arreglos matrimoniales son llevados a cabo por los padres y otros parientes de los jóvenes. La muchacha no toma participación alguna de ellos y, por lo general, el joven no comparece a expresar sus deseos sino hasta la tercera de las cuatro reuniones previas que tienen lugar. Una vez que ha sido aceptado, el muchacho debe llevar leña a sus futuros suegros; antes de la boda les manda alimentos para que se sirvan en la ceremonia, y en el viaje a X-Cacal, donde se efectúa el matrimonio, él es quien lleva el equipaje. Las negociaciones para el matrimonio suponen la participación de los parientes de ambos jóvenes en una serie de reuniones nocturnas. Uno de los puntos principales en las negociaciones es el período de servicio que va a dar el joven a sus nuevos parientes políticos. Otro asunto es el convenio acerca del regalo que hará a la novia el joven, ayudado por su padre. Este regalo (*muhul*), que incluye tanto la ropa y las joyas para la joven como el aguardiente, las viandas y los cigarrillos que se consumirán con ocasión de la ceremonia, se entrega y se acepta ceremoniosamente por los padres en presencia de parientes de ambas partes.

En Chan Kom, este servicio del yerno se reduce a algún que otro regalo, no bien definido, y el requisito de un período de permanencia en casa de los padres de la muchacha ha desaparecido prácticamente. Muchos de la generación vieja, sin embargo, se casaron por haancab. Con todo, el matrimonio común en Chan Kom es el que arreglan los padres para beneficio de sus hijos, y durante el período en

que se hicieron las observaciones lo más general era que los padres del muchacho propusieran a éste el nombre de una muchacha con la que deseaban casarle. La petición nocturna de una muchacha, que hacen los parientes del joven, se efectúa en Chan Kom de modo muy semejante a como se hace en Tusik. Las negociaciones son las mismas, con la excepción de que en Chan Kom, por supuesto, no se fija en ellas ningún período de haan-cab. El muhul, sin embargo, está igualmente sujeto a negociaciones, y aquí su aceptación ceremonial también fija un contrato entre las familias que tiene carácter de inquebrantable, aunque los casos de incumplimiento no sean desconocidos. No obstante, entre los jóvenes de Chan Kom más duchos en los modos de la ciudad, se tiende a tomar la iniciativa, indicando a los padres la muchacha que les gusta. ¿Cuáles son las circunstancias que tienden a admitir el amor romántico como una convención social? Puede uno vivir durante varias semanas en Tusik o en Chan Kom sin ver a un joven y una muchacha solteros, solos y conversando juntos, ni manifestaciones de cariño entre marido y mujer. Semejante conducta está muy mal vista. Claro que no faltan casos de afecto apasionado y único entre parejas casadas, y, si pasa uno inadvertido, puede notar de vez en cuando caricias repetidas y galanteos entre un par de recién casados. Es en Dzitás donde se principia a oír eso de que alguien "se enamoró", dicho en tal forma que parece cosa frecuente en el lugar.

En Chan Kom hay un hombre de edad madura, muy respetado, a quien se conoce como el "casamentero" de la comunidad, y que es quien media en todos los casamientos que se efectúan en el pueblo. En Tusik no hay una persona así, aunque algunas gentes de respeto, preferiblemente un jefe o un maestro cantor, actúan como intermediarios entre los interesados. La ausencia de un funcionario especial en Tusik y su presencia en Chan Kom puede deberse al simple accidente de que en la última comunidad hay alguien que por inclinación y temperamento, se siente especialmente apto para llenar tal función. O tal vez, la gente

de Tusik no se muestra ya inclinada a reconocer este tipo de funcionario porque los primeros misioneros, al predicar que los jóvenes no debieran casarse simplemente porque así lo desearan los viejos, incluyeron al casamentero en lo que condenaban.

En Dzitás los habitantes viejos y más conservadores y rústicos son los únicos que recuerdan lo que se quería significar con el término haan-cab, aunque la mayoría de las gentes sabe de algún caso, visto en tal o cual pueblo, en el cual se esperaba que el muchacho trabajara para sus suegros. La vieja generación recuerda que sus propios matrimonios fueron arreglados por sus padres, y las gentes de edad mencionan poco menos que con orgullo el hecho de que casi no tuvieron conocimiento alguno de sus novias antes de celebrarse el matrimonio. En la actualidad, la situación es muy diferente; de hecho todos los matrimonios se efectúan después de un acuerdo entre los jóvenes. Los casamientos por amor, como ya se ha dicho, son comunes y aceptados socialmente. La presión paterna es muy grande todavía, pero entre los casos de matrimonio por decisión de los propios interesados, hay uno relativo a dos jóvenes de las "mejores" familias, en el que, no obstante estar comprometidos y contar con la anuencia de sus respectivos familiares, hubo rompimiento del compromiso por parte del varón, quien se casó con una muchacha de condición social muy inferior y, sin embargo, fué a vivir a una casa cerca de la que habitaban la muchacha y la familia a quienes había repudiado. Hay mucho noviazgo y no es raro que después de mantener relaciones sexuales algunas personas hagan vida común, casadas o no, reconociéndose socialmente dichas uniones. Como en los pueblos, se considera que los padres del muchacho deben hacer alguna visita ceremoniosa a los padres de la muchacha para pedir la mano de ésta y para concluir los tratos previos al matrimonio, y todavía se considera impropio que el joven se halle presente en la primera visita. Pero el número de visitas a menudo se reduce a dos, y éstas no se hacen a hora tan tardía en la no-

che; además, el joven suele participar en las discusiones tan pronto como se recibe la indicación de que habrá una respuesta favorable. Como alguna vez el matrimonio es entre un joven de Dzitás y una muchacha de un pueblo como Chan Kom, se presentan conflictos entre los procedimientos de las gentes más modernas y las costumbres de las más conservadoras. Los padres de un joven de Dzitás, por ejemplo, se ajustarán al procedimiento que se sigue en el pueblo en que vive la novia de su hijo, y aun cuando se sientan un poco ridículos, acudirán a la casa de la muchacha a hora muy avanzada de la noche, llevando pan y chocolate. Los visitantes llegan dispuestos a tratar inmediatamente del asunto; los huéspedes consideran que esto es poco correcto y proceden a un aplazamiento que es puramente convencional.

El presente a la novia en Dzitás es parte del matrimonio normal, pero la palabra *muhul* está cayendo en desuso; cuando se preguntó a cierto número de personas acerca de la costumbre, no pudieron identificarla con toda precisión. El presente no es asunto de negociación formal entre las dos familias, sino un obsequio tradicional que hace a la novia su futuro marido. Las prendas de vestir y las joyas que forman el obsequio todavía se fijan convencionalmente, pero no hay entrega formal: se envían a la novia poco antes de que se celebre la boda. Entre las gentes de posición social más alta, la novia participa en la elección de los artículos que componen su regalo, cosa que ocurre también en Mérida. En esta ciudad, como lo muestra plenamente el trabajo de Hansen, los matrimonios van teniendo cada vez un carácter más romántico e individualista. En los matrimonios de personas de la clase inferior, lo mismo que entre la clase superior, hay muy poco que pudiera llamarse un enlace de dos grupos de familia: prácticamente, todos los casamientos surgen de un entendimiento mutuo entre dos jóvenes. La calle, el mercado y el salón de cine, proporcionan abundantes oportunidades para encontrarse y para hacerse la corte. Aún persiste la idea de que debe

hacerse una visita al futuro suegro para expresar formalmente la petición de la novia, pero al efectuarse es el joven quien hace la petición directamente. Una vez aceptado éste, puede o no haber una reunión de los padres de las dos partes, pero no se entrega ningún presente a los padres de la muchacha. Y, lo que es más de señalar todavía, las investigaciones de Hansen indican que una cuarta parte de los casamientos ocurridos entre gentes de la clase inferior de Mérida son verdaderas fugas, efectuados sin participación previa de los padres. En la mayoría de estos casos, la pareja comienza a hacer su vida marital confiada en que después de esto, el padre de la muchacha dará su consentimiento o, lo que es más, insistirá en que se lleve a efecto la unión formal.

Es sólo en los pueblos de Quintana Roo donde la ceremonia del matrimonio tiene invariablemente el carácter de un sacramento. Las otras comunidades proporcionan ejemplos de disminución progresiva en la forma y la cualidad sagrada de los rituales de matrimonio. En Tusik, la ceremonia matrimonial se exige en todos los casos, aun en los de segundas nupcias (con la diferencia de que en estos últimos pueden omitirse el haan-cab y el muhul; en Chan Kom y en Dzitás, y entre las clases inferiores de Mérida, no suele haber reconocimiento ritual de las segundas nupcias. En Quintana Roo las parejas van a X-Cacal. A la entrada del templo donde se alza la Santísima Cruz, se arrodillan sobre un sarape y rezan siete veces las seis oraciones fundacionales llamadas "la doctrina". El padrino tiene la obligación de cuidar de que el joven y la muchacha recen estas plegarias correctamente; de lo contrario, el Nohoch Tata puede negarse a casar a la pareja. El Nohoch Tata celebra una misa y después declara a la pareja unida en matrimonio.¹⁶

En Chan Kom y en Dzitás se observa la ley que exige se haga pública la intención de casarse diez y ocho días antes de que se efectúe la boda, y que hace del matrimonio civil un requisito previo del religioso. La necesidad del ma-

trimonio civil y las dificultades y gastos que origina el religioso son por sí mismo factores que tienden a reducir la santidad de los rituales matrimoniales. En Chan Kom casi todas las primeras nupcias van acompañadas de formalidades civiles: el cortejo nupcial —formado por la pareja, los padres de la novia y los del novio, los padrinos del matrimonio y en algunos casos los testigos adicionales— hace dos viajes a la villa para comparecer ante el registro civil (últimamente se estableció en Chan Kom una oficina de esta especie que hace innecesarios tales viajes). Las gentes de edad todavía tienen en mucho el matrimonio religioso, pero son pocos los sacerdotes que hay ahora en Yucatán; el casamiento por la iglesia es costoso y de hecho viene estimándosele menos cada vez. En Dzitás, las actitudes y prácticas con respecto a las formas de la ceremonia matrimonial son similares, pero hay una proporción considerablemente mayor de uniones que se efectúan sin ceremonia alguna. También en Mérida la ceremonia de la iglesia está declinando en frecuencia y en significación, y tanto entre la clase superior como entre la inferior la boda tiende a ser una fiesta, una oportunidad para divertirse más que una observancia religiosa.

Hay que señalar un tercer aspecto de los rituales de matrimonio: una ceremonia que no es de la iglesia ni del estado, sino más bien de las familias que en ella intervienen. De hecho, el ritual es una especie de confirmación de los lazos que se establecen a través del matrimonio entre los padres del joven y los de la muchacha, así como una solemnización, independiente de la iglesia, de las nuevas relaciones entre los esposos. Quizá sea digno de tenerse en cuenta el que los materiales de Villa sobre Quintana Roo no den testimonio de que exista allí semejante ritual, ni ofrezcan indicación alguna de que se practicara anteriormente. Villa dice que la ceremonia en X-Cacal se concluye cuando el Nohoch Tata ha dado sus consejos a la pareja sobre la conducta que debe observar en el futuro, y que, después de eso, los miembros del cortejo matrimonial regresan a sus

respectivas casas, si bien “en algunas ocasiones la ceremonia es seguida por un festín que se da en casa de la novia.”

El festín, que a menudo se hace en casa de la novia (y que al igual que otros gastos relativos al matrimonio, corre por cuenta del joven y su familia) es en todas las comunidades un rasgo característico de los casamientos. El punto a considerar aquí es que —con la posible excepción de Quintana Roo, ya citada— en este festín se efectúa un ritual que señala la rotura de los viejos lazos y el establecimiento de los nuevos. En los casamientos que se celebran en Mérida conforme al estilo antiguo, incluso entre los de la clase superior, había una despedida formal de la novia que le daban sus padres, acompañándola con una bendición solemne. Hoy en día, la despedida es privada e informal, aun entre las personas de la clase inferior. En Dzitás, algunas familias siguen fieles a la costumbre por la cual la pareja se arrodilla ante los cuatro padres y, en presencia de los invitados, recibe la bendición solemne que aquéllos le dan, pero también allí la costumbre se está perdiendo.

En Chan Kom, esta pequeña solemnidad es todavía común. Además, en el casamiento conservador a la antigua, que hoy en día, más que observarse plenamente, sólo se recuerda, hay (o había) un procedimiento familiar, de ritual complicado. Este procedimiento ha sido descrito en el informe sobre Chan Kom.¹⁷ El cortejo nupcial sale de la iglesia en un orden determinado, que representa la jerarquía de respeto y autoridad en la familia. La novia se arrodilla ante la puerta de la casa donde va a ser el festín y saluda a sus suegros y a sus padres, siguiendo un orden determinado, y el novio hace lo mismo. Los padrinos de la boda (que propiamente son dos, un hombre y su esposa), saludan ceremoniosamente a los padres de los novios; en seguida, las personas mayores que participan en el acto fuman y beben de acuerdo con el ritual. El padrino dice entonces un discurso solemne, dirigido a los cuatro padres, en el cual les hace entrega de los jóvenes que ha tenido a su cargo durante el tiempo del matrimonio. Se hace una nue-

va distribución de aguardiente y cigarros, y entonces el padre del novio ofrece ceremoniosamente un platillo de guajolote al padre de la novia; después, el mismo padre del novio ofrece al padrino otro preparado similar de viandas de fiesta, como muestra de gratitud por la responsabilidad que tomó sobre sí. A continuación sigue el banquete, y, a instancias de los padres de la novia, el padrino señala a los novios sus nuevos deberes y responsabilidades. Los padrinos acompañan a la novia a la casa de sus padres (si es que el banquete se ha efectuado en alguna otra parte) y es allí donde éstos dan la despedida solemne a su hija. Todas estas saluciones y despedidas implican muchos ademanes de respeto y confianza mutuos y en los discursos campean las frases tradicionales. Esta expresión solemne y ceremonial, y tan complicada, de los cambios que ocasiona el matrimonio en la organización familiar, existía además en estos pueblos para definir y sancionar la estructura de la sociedad. Pero en Dzitás, y todavía más en Mérida, el ceremonial sólo está representado por elementos sin importancia.

En algunas regiones de la Hispanoamérica indígena que conoce el autor, las instituciones que dependen del ritual del bautismo son de la mayor importancia en la conformación de la organización de la sociedad. Sin duda, este hecho se debe en parte al énfasis que dieron los misioneros al sacramento, pues el bautismo fué puesto en primer término en las instrucciones que dió a su diócesis el Obispo Toral de Yucatán. El conocimiento que se tiene de las sociedades indígenas americanas hace percibir que, en otras partes, la aceptación del bautismo y de la co-paternidad ficticia, fué favorecida por la existencia de concepciones en cuanto a lo apropiado del parentesco ceremonial en conexión con el apadrinamiento de los individuos que pasaban de una condición social de edad a otra. En algunas sociedades indias, convertidas de antiguo al catolicismo, la institución del padrino se ha desarrollado considerablemente, originando una larga serie de relaciones por padrino y co-paterni-

dad, a través de una serie de sucesos en la vida del individuo, correspondientes a aquéllos.¹⁸ Entre los mayas de Yucatán, esta tendencia a repetir la norma del bautismo o a asimilarla a ritos de tránsito, paganos y pre-existentes, ha estado representada por el acomodo del rito cristiano al ritual pagano conocido por el nombre de hetzmek.¹⁹ Aquí encontramos nuevamente un ejemplo de la mayor integración de los elementos paganos y los cristianos en Quintana Roo, puesto que es sólo allí donde los padrinos de hetzmek son los mismos que los de bautismo. Las personas escogidas por los padres para compartir con ellos la responsabilidad por el bienestar moral y práctico del niño, están ligados a éste y a los padres por un deber ritual. Se elige una pareja casada; uno de los que la forman actúa en conexión con el bautismo y el otro en conexión con el pequeño ritual en que el padrino toma al niño y le coloca en la mano, sucesivamente, los objetos que simbolizan las habilidades y capacidades futuras que el ritual tiene por objeto asegurar.

Las costumbres del bautismo y del hetzmek en la zona de Tusik²⁰ difieren además de las costumbres que prevalecen en las comunidades más cercanas a la ciudad, a causa de que tienden a expresar más enfáticamente el enlace de dos parejas adultas y porque las relaciones establecidas ligan más seriamente y son de mayores consecuencias en lo moral. No hay variaciones en lo que se refiere al bautismo: ningún padre dejaría de hacer el viaje al pueblo-santuario de X-Cacal, de rigor para la ceremonia. La importancia del bautismo en relación con el niño se expresa en la creencia de que el niño no bautizado se convierte en cierto pájaro nocturno y misterioso que vuela por encima de los niños vivientes hasta que mata a uno de ellos y pasa así al cielo en su lugar. En Tusik es regla que, para asegurar el bautismo de la criatura y para contar con los compadres, los padres hagan la petición a la pareja elegida en cuanto sepan que van a tener el hijo. Las personas escogidas para padrinos son siempre gentes cuya relación con los solicitantes suele ser de respeto por parte de éstos. Si aún viven los

padres de la futura madre, o los de su marido, son los más indicados; de no ser así, se prefiere a los jefes y a los maestros cantores. Los esposos a quienes se hizo la súplica son compadres de los peticionarios desde el momento en que expresaron a éstos su voluntad de servir de padrinos; las negativas son en extremo raras y desde entonces queda sentada la obligación de respeto y gratitud entre los compadres. El niño aprende a tener para sus padrinos un respeto igual al que tiene para sus padres; los llama con los mismos términos de parentesco con que llama a éstos; en la eventualidad de la muerte de ambos padres, los padrinos, como cosa natural, se hacen cargo del niño y lo educan. Además, los mismos padrinos vuelven a servir como tales para todos los niños que nacen de la pareja; se considera que es un pecado cambiar de padrinos.

En Chan Kom los padrinos de hetzmek casi nunca son los mismos que se escogieron para padrinos de bautismo. Se considera que ocupan una posición secundaria en cuanto a responsabilidad; sin embargo, hay casos en que los padrinos de hetzmek crían a su ahijado. Al elegir los padrinos, se tiene en cuenta la circunstancia de que su edad y carácter los haga acreedores al respeto de los padres del niño. La importancia del bautismo en este pueblo también siguió siendo primordial hasta la llegada de los misioneros protestantes; los mitos correspondientes son muy importantes. Pero en Chan Kom es común que se espere hasta el nacimiento del niño para pedir a los padrinos que lo sean (aunque hay gentes conservadoras, hasta en Mérida, que piensan que es impropia esta dilación). Un niño muestra el respeto que tiene por sus padrinos cuando les habla y en los servicios que les hace de vez en cuando, pero al dirigirse a ellos no usa los términos de parentesco que usa para hablar a sus padres. Salvo las pequeñas diferencias anotadas, la institución del padrinazgo en Chan Kom tiene casi la misma importancia y solemnidad que en Tusik.

En Dzitás hay varias circunstancias que contribuyen a reducir la importancia de la institución. Los protestantes

han sembrado la duda sobre el ritual del bautismo que celebra el sacerdote. La elección de compadres no es asunto que se considere detenidamente y con mucha anticipación, y puede hacerse poco tiempo antes que se efectúe el bautismo. Como entre los miembros de la comunidad hay grandes diferencias de *status* social y riqueza, hay un aliciente para escoger compadres por las ventajas prácticas que pueda traer la elección. Por ejemplo, una joven casada dijo a un primo de ella, que acababa de pedir al adinerado comerciante sirio que sacara de pila a su hijo: "Eres muy vivo al escoger un compadre rico. Yo no me atrevería a hacerlo porque soy pobre". Resulta así que hay casos en que un hombre se busca un compadre más joven que él, violando las normas generales de respeto para los mayores. Es común que los indios pidan a los vecinos que apadrinen a sus hijos; así, un vecino próspero y respetado viene a tener un sinnúmero de ahijados, siendo difícil que guarde hacia ellos y hacia los padres los sentimientos de respeto y atención que debía guardarles. En realidad, la palabra "compadre" tiende a llegar a ser en Dzitás un término familiar de uso general, que se emplea aun cuando propiamente no exista la relación. En Mérida es mayor todavía la discrepancia entre lo que, según las gentes de edad, debería hacerse con respecto al bautismo y lo que se hace actualmente, y las relaciones establecidas son más casuales y menos sagradas. Aunque la gente dice que los niños debieran ser bautizados dentro del mes de nacidos, el rito se difiere por un año o más. La elección de padrinos a menudo se rige por consideraciones de riqueza o influencia, y se buscan entre las personas de la clase superior, aunque éstas no se muestran muy dispuestas a aceptar. Sin embargo, se sabe de un meridano que cuenta con más de mil ahijados. La incompatibilidad entre una situación como ésta y la teoría de la relación sagrada, especial y personal, es evidente. En Mérida la palabra "compadre" se usa a menudo por personas que no tienen esa relación, y algunas veces de modo irónico, aplicándose a alguien que se toma dema-

siadas confianzas o que solicita favores a los que no tiene ningún derecho.

La disminución relativa de la importancia del ritual del hetzmek y de los parentescos que origina, disminución que ya hemos señalado en Chan Kom, es todavía más grande en la villa y en la ciudad. En Dzitás, el rito se celebra para la gran mayoría de los niños, pero su ejecución tiende a ser casual y no se considera que los padrinos de hetzmek ocupen un puesto tan importante como el que tienen los de bautismo. "Pronto se olvidan". Sería muy raro que un niño huérfano acudiera a ellos (aunque más comúnmente es uno solo) para obtener ayuda. En Mérida es más frecuente la omisión del ritual que su celebración (y no se celebra entre gentes de la clase superior), aunque las gentes saben de él. Se le considera como una pequeña salvaguardia mágica para el niño. Apenas se reconoce que establece un parentesco entre los adultos, y no origina relaciones efectivas de respeto.

Paralelamente con la declinación en la importancia de la institución del bautismo como medio para forjar nuevos lazos de parentesco social, los rituales que acompañan a la elección de los compadres, con los que se expresa la gratitud de los padres por la obligación que aquellos han tomado sobre sí, experimentan una simplificación y una secularización progresivas. El ritual del bautismo, aunque es importante por cuanto que conduce a la seguridad del alma del niño, es un ritual breve y solo que se celebra en todas las comunidades, en X-Cacal por el Nohoch Tata o el maestro cantor y en las demás comunidades por el sacerdote de la iglesia. En los pueblos más remotos, los rituales que sellan las relaciones entre los compadres son los más complicados y numerosos. En Quintana Roo, donde el hetzmek no es sino un aspecto de las ceremonias del bautizo,²¹ el parentesco que crean juntamente entre dos parejas adultas estos dos ritos de crisis se solemniza con cuatro ceremonias sucesivas, cada una de las cuales establece una etapa en la formación del parentesco, además de los

rituales mismos del bautismo del hetzmek. La petición que hacen los padres a un matrimonio conocido y respetado para que apadrine al niño se efectúa durante una visita nocturna en la que los solicitantes, después de crear una atmósfera amistosa conversando sobre otros asuntos, hacen su petición usando expresiones tradicionales y ceremoniosas. Poco tiempo después de haberse hecho la petición, se efectúa el *tzicil*, ceremonia en que los padres expresan el respeto que tienen por los padrinos de su hijo. Consiste en la entrega ceremonial de ciertas viandas tradicionales y de tres velas blancas. De acuerdo con las costumbres, los padrinos preparan una mesa en la cual han puesto siete platos de barro que contienen los alimentos que acaban de entregárseles, y una vasija con agua y hojas de ruda. El padre del niño se arrodilla al lado de la mesa y santifica el acto rezando las seis plegarias usuales. Los artículos se llevan luego al oratorio de los padrinos, donde se ofrendan a la cruz familiar, y sólo después de esto las dos parejas proceden a comerlos. El tercer ritual se lleva a cabo cuando los padres dan a sus compadres la noticia del nacimiento del hijo. El padre les lleva dos gallinas vivas y una medida de maíz: los padrinos devuelven la visita llevando ciertas ropas para la criatura. Hecho esto, los padrinos tienen la obligación de ir a X-Cacal para averiguar el nombre del niño consultando a los secretarios. Después que los padrinos han sacado de pila a dos o tres niños del mismo matrimonio, se celebra una cuarta ceremonia, llamada *poc-kab* ("lavado de manos") en el pequeño oratorio de los padrinos. Se prepara un banquete de viandas tradicionales, en vasijas, y con adornos especialmente hechos para esta ceremonia. Los alimentos preparados se ofrendan a la cruz por medio de un maestro cantor. El acto más importante y básico del ritual consiste en que los padres se arrodillan y lavan las manos de sus compadres. Primero lo hace un cónyuge, antes del banquete, y después el otro, terminado éste. Los padrinos deben, en reciprocidad, hacer un presente en dinero, y los padres completan el intercambio enviando a

la casa de sus compadres un tazón con alimentos que se colocaron al lado de la mesa, pero de los que no se comió. Nótese que en todos estos rituales el niño juega, en todo caso, un papel mínimo; lo que se solemniza es la unión de las dos parejas adultas.

En Chan Kom, cuando los padres van a hacer la petición a los futuros padrinos, los detalles son similares: los padres hacen su entrada solemne en la casa de los padrinos; les hacen una reverencia y les besan las manos; expresan su petición valiéndose de un intermediario que emplea frases ceremoniosas, y se ofrecen alimentos y bebidas tradicionales que se consumen allí mismo poco después, en señal del convenio inviolable a que se ha llegado.²² También en Chan Kom se estima apropiado celebrar una ceremonia al año del nacimiento del niño, en la que los padres muestran su gratitud hacia los compadres. Pero como la petición no se hace sino hasta después del nacimiento del niño, no hay ceremonia de notificación y las ceremonias de *tzicil* y el *poc-kab* han llegado a fundirse en un solo ritual, al que se da uno u otro nombre. Los padres se arrodillan ante sus compadres y les lavan las manos ceremoniosamente. Si el acto se celebra con todo rigor, se hace entrega solemne de un guajolote guisado y el que sirve de intermediario impone a los cuatro adultos de su deber de estimarse y respetarse mutuamente.²³ En Dzitás es costumbre que cuando se hace la petición a quienes se ha escogido para padrinos, se les lleve algo, pero sólo se entrega un guajolote en el caso en que las personas escogidas sean gentes muy conservadoras y piadosas, o cuando es una gente de un pueblo quien llega a pedir a un nativo de Dzitás que apadrine a su hijo. El padre mismo es quien hace la petición y no emplea un lenguaje solemne; no hay discursos rituales ni consumo ritual de aguardiente. En verdad, hay muchos casos en que no se hace regalo de ninguna especie cuando se expresa la petición. Sin embargo, nadie enviaría un recado expresando esta petición por medio de tercera persona; debe ir uno mismo, tratándose como se trata de un asunto de tal impor-

tancia. Después del bautismo, se acostumbra a hacer un pequeño festín familiar o se sirve un breve refrigerio, costeado por los padres, en el hogar del niño. Durante estos actos los padrinos (o el padrino, en el caso de Dzitás, donde no es esencial que sean dos) reciben atención preferente. Sin embargo, hay casos en los que el padrino es más rico que sus compadres y es él mismo quien da una pequeña fiesta, contrariamente a como debía ser, pues son los padres quienes deben demostrarle su respeto. Las gentes de Dzitás saben que en los poblados más rurales, los padres del niño acostumbran a lavar las manos de sus compadres algún tiempo después del bautizo, ofreciéndoles también una comida en la que se incluye guajolote, pero esta costumbre no existe en Dzitás. En Mérida la situación es similar: la petición que se hace a algunas personas para que sirvan de padrinos no es cosa inmediata y aun puede diferirse y no hacerse sino hasta que el niño cae enfermo. La petición es informal y generalmente la madre pide a una amiga que sirva de madrina, mientras que, aun en Dzitás mismo, se considera que el asunto es demasiado importante para dejarlo a las mujeres y es más común que sea el padre quien vaya a hacer la petición. No se lleva ningún presente cuando se hace ésta, y es común que los padres no regalen nada en absoluto. Después del bautismo hay una pequeña fiesta que no llega a más, y el padrino puede contribuir a los gastos que ocasione. En Mérida faltan por completo los ritos ceremoniales de respeto.

La manera en que se determina el nombre de pila varía en las cuatro comunidades, ilustrando además las diferencias progresivas en cuanto a la individualización y la secularización. En los pueblos se presupone que el nombre que llevará el niño será el de alguno de los santos correspondientes al día en que nació el niño. "Todavía no ven el almanaque" es un modo de decir que todavía no se ha determinado el nombre. Así, no hay mucho que escoger en lo que a esto atañe y cada quien tiene su día y cada quien tiene el aniversario de su nacimiento, precisamente

como cada santo debe ser reconocido en su día. En Quintana Roo, donde nadie sabe leer fuera de los dos secretarios, y los almanques están bajo su custodia, la averiguación del nombre impone un viaje a X-Cacal con el fin de pedir a uno de los dos respetados funcionarios que diga el nombre del niño.²⁴ Pero en Chan Kom hay muchas personas que tienen almanques y cualquiera que sepa leer puede buscar por sí mismo el nombre. En Dzitás es común que se dé a los niños el nombre de un santo, de acuerdo con el día del nacimiento, y si se le da otro distinto, las gentes dirán quizá que es de mala suerte "cambiar el nombre". Sin embargo, no es raro que se dé a los niños el nombre de un santo distinto al que les corresponde según el día del nacimiento, y puede dárseles el nombre de un pariente. Algunas gentes les dan nombres que nada tienen que ver con los santos (y en el bautismo, el sacerdote agregará el nombre de algún santo); estos casos no son bien vistos por los viejos del lugar. Se sabe que en Mérida existe la tradición de que debe darse al niño el nombre de uno de los santos del día en que nace, y que se conserva dicha tradición por lo menos entre las gentes de la clase inferior, pero sólo una minoría reducida y conservadora se ajusta a la práctica. De 114 bautismos consecutivos celebrados en una de las principales iglesias de Mérida en 1930, sólo hubo once en los que se dió a los niños el nombre de un santo correspondiente al día del nacimiento. Hasta los miembros de la clase inferior suelen seguir la costumbre, ya antigua en la clase superior, de dar al niño el nombre de un pariente o cualquier nombre de santo que se les antoje a los padres. Los materiales de Hansen indican que también hay modas en los nombres de santos, lo mismo que en los nombres más seculares. Los nombres que ahora se escogen en Mérida para los niños carecen a menudo de toda relación con las prácticas católicas. Entre los nombres de que gustan las gentes más modernas se encuentran los de los artistas de cine, y en un caso el del principal profeta del comunismo, Carlos Marx.

Los materiales resumidos en este capítulo representan tanto la mayor individualización como el mayor carácter secular de la villa y la ciudad, si se las compara con los pueblos, y la mayor individualización y el mayor carácter secular de cada comunidad a medida que se pasa del sur al nordeste. En las comunidades menos periféricas, los actos del individuo gozan de relativa independencia con respecto a los actos y los derechos de otros individuos. El individuo es relativamente más libre de desintegrar la familia elemental de la que constituye una parte; sus acciones no interesan tanto a los parientes más lejanos; hay menos posibilidades de que muestre respeto a ciertos parientes o de que lo reciba de éstos; interviene más en la elección de su propia esposa o, si se trata de una mujer, en la elección de su propio marido; puede casi prescindir de sus suegros; y en un grado progresivamente mayor, es libre de tratar a sus padrinos o a sus compadres en la forma en que trataría a otras personas. Pero la palabra "libre" desorienta; da a entender que en Tusik el nativo no se siente libre él mismo. Probablemente no es este el caso. En el pueblo aislado, donde sólo se manifiesta una forma de vida, no es grande el sentimiento de acción. Las costumbres, por su propia congruencia interna, inducen al individuo a estimar la rectitud del modo de conducta hacia el cual afluye toda la tradición. Probablemente sea en Dzitás, o en los márgenes de la clase media que se va desarrollando en Mérida, donde más se acusa el sentimiento de falta de libertad. Hay un grupo de modos que conducen al individuo en una dirección mientras que otro grupo niega la rectitud de este camino y señala otro. Cuando se tienen dos inclinaciones, o cuando las costumbres están en divergencia entre sí, entonces no puede uno sentirse con plena libertad de actuar. El sentido de libertad se pierde precisamente en el momento en que se llega a ella.

En la organización familiar de los pueblos alejados, la cualidad sagrada y moral de la conducta propia de los parientes cobra expresión y apoyo en el ritual. A medida

que éste declina, las instituciones expresadas en él van perdiendo cada vez más su carácter sagrado. O quizá lo que ocurre es que a medida que las instituciones llegan a ser más seculares, el ritual viene a decaer. La ceremonia del casamiento, de rito sagrado ejecutado por el supremo pontífice nativo en la sede del símbolo sagrado y supremo del grupo, se convierte en una fiesta o en una formalidad exigida por el estado. Las obligaciones y los derechos de los adultos que suponen el establecimiento de más relaciones de parentesco por medio del matrimonio o por el bautismo, llegan a ser menos reales y menos solemnes; y, a la vez, las ceremonias que expresan estas relaciones se reducen y desaparecen. Una sociedad, con una cultura, se manifiesta en las relaciones morales y convencionales que existen entre sus miembros, y, parcialmente, en razón de las acciones solemnes y colectivas por las cuales las gentes reafirman esas relaciones.

CAPITULO IX

LA DECADENCIA DE LOS DIOSSES

I

ACABAMOS DE REFERIRNOS a esa cualidad moral y sagrada que tiene la conducta en los pueblos. Cuando, en el capítulo quinto, intentamos exponer la visión del mundo del nativo, hubo de apuntarse la existencia de esta cualidad. Los entendimientos convencionales organizados que componen la cultura de los pueblos pequeños tienen algo más que la fuerza de un mero hábito, algo más que la conveniencia o la eficacia práctica. En gran parte, las nociones en cuanto a la conducta están investidas de un valor moral y se expresan en símbolos que tienen santidad. Este punto fué ilustrado con más amplitud en la comparación de las instituciones de parentesco hecha en el capítulo anterior. Es en las comunidades más lejanas donde es más cierto que la conducta propia de los parientes descansa sobre la garantía del ritual y la religión. Para decirlo en términos de un contraste absoluto —y por supuesto que no lo es— en Mérida la conducta hacia un primo mayor depende de las predilecciones de cada uno y de la conveniencia personal, mientras que en los pueblos esa conducta está condicionada por aquella norma de respeto para con los mayores y de sumisión a los parientes que las gentes creen esencial a la virtud. En la ciudad y en el pueblo se enseña a un niño que faltar al respeto a su padrino es cometer un pecado, pero sólo en los pueblos más lejanos es en donde la importancia incontrovertible del parentesco se muestra al individuo una y otra vez en los rituales de la “presentación de respetos” y el “lavado de manos.” Así sucede con otros aspectos de la cul-

tura. El plan para la conducta que observa el nativo conservador es un plan sagrado, que descansa en el ritual y la creencia.

La decadencia y desaparición de los dioses y las ceremonias paganas que se observa a medida que se pasa de Tusik a Mérida, puede considerarse con toda evidencia como la suplantación de la cultura indígena por la europea, pero puede reconocerse también como un aspecto del carácter relativamente más secular de la vida en la villa y en la ciudad. En los pueblos, los dioses del bosque, de las milpas y de las abejas se hallan muy próximos al hombre, están plenamente definidos y diferenciados y se les rinde culto en rituales bien determinados. Los chaacs están identificados íntimamente con la lluvia; cuando las nubes se acumulan, el nativo puede anunciar que "los chaacs están cabalgando por el cielo". A los balamob, guardianes de la milpa y del pueblo, se les oye por la noche en los silbidos y susurros del bosque. A los kuilob-kaaxob, espíritus del bosque, se les concibe probablemente de un modo más vago que a las otras dos clases principales de dioses que están asociadas a los aspectos de la naturaleza, pero cualquier nativo adulto los distinguirá de los otros yuntzilob, y en la época de la tala, necesaria para hacer la nueva milpa, es a estos seres a quienes se dedican las ofrendas. Las nociones cosmogónicas esbozadas en el capítulo quinto proporcionan a los nativos de los pueblos una especie de topografía del mundo invisible. Los "seres de viento", que constituyen el lado invisible de la naturaleza, y que se perciben en los animales y en los árboles, representados como formas divinas de los animales a los que protegen —venados y ganado, pecaríes y guajolotes— son objeto de frecuente reconocimiento y siempre se les guardan consideraciones. El maya yucateco no tiene una vida personal intensamente religiosa; no tiene experiencias característicamente místicas y menos aún de éxtasis. No obstante, su vida es religiosa en el sentido de que está rodeado de seres invisibles a quienes debe recurrir constantemente. Puede engañarlos algu-

nas veces valiéndose de "secretos", esos talismanes por los que se consigue directamente el objetivo que persigue el hombre sin la intervención de las voluntades sobrenaturales; pero frecuentemente le inspiran temor, y en su propiciación, si bien hay mucho de prudencia, igualmente hay mucho de piedad. En los pueblos no haría uno escarnio de estos seres sobrenaturales; después de la mofa, vendrían la incertidumbre interior y las consecuencias imprevistas.

En Dzitás no faltan los que se burlen de estos seres sobrenaturales. Hay grandes diferencias en las ideas relativas a los dioses paganos. Algunos sostienen que los chaacs son los poderosos dioses de la lluvia, los mismos que se reconocen en los pueblos. Otros se muestran escépticos, diciendo que "otras gentes dicen" que son dioses de la lluvia, pero que, como todo, son cosas "de Dios". Otros más son incrédulos. "Por supuesto que no es sino el viento. Es el viento el que trae la lluvia; el que arremolina el agua del mar, la levanta, la empuja a través del cielo y la derrama sobre la tierra... En los libros se explica que el relámpago es electricidad". La celebración de una ceremonia agrícola es una oportunidad para que se suscite el conflicto entre estas diferentes actitudes, cuando un grupo de milperos que cultivan tierras adyacentes participa en una ceremonia conjunta, conforme al sentimiento dominante. Es entonces cuando se manifiestan los distintos matices de creencia. "Cuando voy al u-hanli-col,¹ por supuesto que tengo que decir 'Sí' y 'Muy bien' y no discutir con ellos, porque muchos creen lo que les dice el h-men. Son mis amigos; llevo el aguardiente y las otras cosas que necesitan. A veces me dicen que me va a caer un rayo. Pero el rayo no le cae a uno sino hasta que no le llega la hora". Otro dijo: "Cuando estoy con los otros, pobres gentes, mi boca dice lo que mi corazón no siente. Dicen que la ofrenda es para el *Kunku* (el gran dios de la lluvia) ¡y ellos mismos se la comen toda! Lo que dicen no es cierto. Los *zaz-tuns* (cristales de adivinar) que usan los h-men no son más que las partes esféricas de los taponés de vidrio."

En general, la religión pagana tiene en Dzitás mucho menos influencia sobre la vida del labrador. La diferencia descansa en parte en la desaparición de las concepciones en cuanto al mundo sobrenatural y en parte en la disminución de las cualidades atribuidas a los seres cuya existencia aún se admite, de ser temibles o sagrados. Esto ya se ha dicho brevemente en el capítulo vi. El hombre de la villa no sabe tanto como el del pueblo acerca de los dioses de la lluvia y del bosque, y los seres de que tiene noticia no le parecen ni tan altos ni tan terribles. Se van desdibujando a medida que se reducen de dioses a duendes.

No hubo en Dzitás, entre quienes hablaron del asunto con el autor, nadie que pudiera traducir el significado de las imágenes usadas en las oraciones por el sacerdote-chamán.² Nadie supo qué quería decir la "entrada en las nubes" (*holhuntazmuyal*), a través de la cual se supone que emergen los chaacs. Pocas gentes pueden identificar a los dioses de la lluvia adscritos a los cuatro rumbos con los colores o con las direcciones que les corresponden, aunque suele ser común la idea de que hay cuatro o cinco de estos dioses. Nadie pudo tampoco dar los nombres de los chaacs especiales. Se confunde a los balamob con los kuilob-kaaxob, no se reconoce a los dioses de las abejas ni a los guardianes particulares del ganado y los venados, o apenas si se sabe de ellos.

Los balamob, los chaacs y los kuilob-kaaxob se confunden sobre todo con los aluxob. Los aluxob,³ pequeños seres semejantes a duendes, son propiamente las formas animadas de los antiguos ídolos e imágenes, criaturas terrenales pequeñas y traviesas antes que dioses rectores de la naturaleza. Los labradores de Dzitás confunden de tal modo los aluxob con los yuntzilob que cuando están en sus milpas durante la noche y se sienten sobrecogidos por el temor, o cuando colocan en el campo las jícaras con masa de maíz y agua, más bien piensan en aquéllos que en éstos. Los materiales recogidos vienen en apoyo de esta afirmación. "Los balamob cuidan a todos. Los aluxob guardan la mil-

pa." "El alux dice: 'Si no me pagas no trabajo'. Lo cual es justo, ¿no?" "Los aluxob son como niños chiquitos. Se quedan en las milpas, donde el monte es alto, y las protegen para que nadie las robe. Por eso debe hacerse el loh (ceremonia lustral y de apaciguamiento) cuando las nuevas mazorcas ya están maduras." La asociación de los yuntzilob a los malos vientos (cap. xi) se convierte en Dzitás con bastante frecuencia en una asociación de los aluxob con estos vientos. "Si pasas por un lugar en donde acaba de estar un alux, muchas veces éste deja un viento que se te mete dentro y te hace sufrir un ataque. Por eso hay "yerbateros" (h-men), para que puedan extraer los vientos. Lo hacen con sus oraciones mayas; pero no sabemos cómo." Las milpas, de lugares habitados por los dioses que eran, se convierten en escondites de trasgos dañinos.

En lo que atañe al ritual, ocurre en Yucatán un cambio correspondiente. En Dzitás se hacen ceremonias agrícolas, pero menos completas, menos regulares, menos perfectas y congruentes. Sólo las gentes más conservadoras hacen alguna ofrenda al tiempo de quemar la milpa o de sembrar. Cuando las mazorcas están maduras, la mayor parte de los milperos deja en la milpa los primeros frutos "para el balam" o "para el alux", pero no hay ceremonia del *pibilnal*⁵ hecha en grupo y bajo la dirección de un h-men. En los pueblos, el cha-chaac es una ceremonia que celebran colectivamente todos los hombres del pueblo en las ocasiones en que amenaza la sequía. Esta ceremonia se hace frecuentemente en Dzitás, pero sólo toman parte en ella pequeños grupos de milperos que cultivan ciertas tierras particularmente amenazadas. Hay labradores que nunca participaron en un cha-chaac. En Chan Kom, el u-hanli-col es una ceremonia que debe hacer regularmente cada labrador para mantenerse en buenas relaciones con los yuntzilob. Los de Dzitás tienden a considerar el u-hanli-col como una ceremonia necesaria a ciertas tierras si se quiere que éstas den una buena cosecha.

Esta es la diferencia esencial en cuanto a la importancia que se da a estas ceremonias. En Chan Kom los rituales agrícolas son, en grado considerable, actos de piedad. En Dzitás tienden a ser actos de salvaguardia. En Chan Kom y en Tusik la ceremonia no se relaciona solamente con la tierra sino también con la persona del nativo. El milpero que cae enfermo llama al h-men, quien probablemente le dirá que su enfermedad le viene por no haber observado los rituales adecuados en honor de los dioses. Debe reparar el mal que ha hecho ofreciendo a los yuntzilob una ceremonia más costosa. En Dzitás, en cambio, raras veces se llama al h-men en casos de enfermedad, pero si la tierra no produce una buena cosecha y no hay una explicación sencilla del hecho, el milpero puede pedir al h-men que haga una ceremonia para "componer la tierra", por decirlo así. "Hace dos años, Filomeno Dzul hizo u-hanli-col en su milpa en Popola. La hizo porque su milpa no marchaba bien y los animales le estaban comiendo el maíz... No siempre hay que hacerla, sino solamente en las tierras que están acostumbradas a ella. Algunas lo están, y allí la hace usted o el maíz no crece o se lo comen los animales. Hay que hacerla especialmente donde hay alux". "No muy lejos de aquí hay un lugar donde está una piedra que parece caballo. Es un caballo de los chaacs. El hombre que sembró allí la milpa cortó un año el monte y dejó que los árboles cayeran sobre la piedra; luego quemó el monte. Después de eso ninguno ha podido sacar cosecha de esa tierra. Ya han estado haciendo u-hanli-col en ese terreno desde hace seis o siete años, y por fin está comenzando a producir de nuevo". Todo esto no afecta a la seguridad personal del milpero; no se piensa mucho en que corra peligro el cuerpo, y menos todavía el alma.

El loh, que es una ceremonia lustral de los malos vientos más que una plegaria a los yuntzilob⁶ se hace en Dzitás no pocas veces. El nativo la hará del mismo modo que otro hombre, en cualquier otra parte, pondría un fertilizante en su terreno o rociaría sus cultivos con un insecticida. No es

más que una precaución conveniente. El agente de correos de Dzitás, vecino mestizo y refinado, hizo que ejecutaran la ceremonia en su corral de ganado. Quien le instó a ello fué su tío, también vecino pero simple labrador. El relato hecho por el agente sobre lo que ocurrió es característico de la actitud que tienen hacia estas cosas las gentes refinadas de las villas:

Estuvo muy bueno. Durante toda la noche y todo el día siguiente el tipo ése (el h-men) estuvo sentado en la puerta del corral, sin dormirse. Estuvo rezando en maya, y no pude entender nada de lo que decía. Varias veces me pidió que le contestara, pero no supe qué contestar. Todo fué en maya, pero dicho al revés. No puso ninguna mesa en el corral. Puso una en la casa, creo que con cuatro platos de zacá encima. En los cuatro vientos (es decir, en las cuatro esquinas) del corral plantó cruces de madera y puso hojas de lima en cada una de ellas. Fué puro rezar y beber aguardiente... El mal viento se mete en el suelo, y uno tiene que librarse de él.

De este modo, el contraste entre los rituales del campo en los pueblos y los rituales en Dzitás, se expresa en el contraste que sugieren los términos "religión" y "magia". Es indudable que la ejecución de los rituales de la milpa en los pueblos tiene en su motivación un componente "mágico", en la medida en que se practica como una técnica para asegurar una buena cosecha. Pero en Dzitás, si no todo él, falta mucho del significado moral y religioso de los rituales que encontramos en los pueblos. Las pérdidas que en su significación religiosa experimentan estos rituales se debe probablemente a varios factores en interacción. No cabe duda de que al ejemplo de los descreídos urbanos y a los efectos de las enseñanzas que explican racionalmente los fenómenos naturales, hay que achacar una parte considerable en esta pérdida. Algunos de los escépticos de Dzitás ofrecen como contraprueba de los dioses de la lluvia las explicaciones racionales de los fenómenos meteorológicos y astronómicos. El prestigio del ciudadano y en consecuencia el de sus ideas, favorece una creciente incredulidad. El hecho de que algunas gentes del vecindario no ejecuten las cere-

monias y, sin embargo, obtengan buenas cosechas, motiva, en el mejor de los casos, que se plantee la cuestión de la importancia de las ceremonias.

Mi primo Fernando tiene una milpa. Nunca pone zacá, ni siquiera en el tiempo de cosecha. Dice que es una tontería y, sin embargo, no cosecha nada. El último año sembró cuarenta mecates y sólo sacó diez cargas. No cree en esas cosas. Pero ha estado haciendo milpa sólo dos años. Nuestra Señora sabrá de todo esto. Ninguno de los tenderos siembra milpas excepto Bernardo, y éste comenzó hace poco. Dice que nunca ha sembrado milpa antes, y que aquí está comenzando. Había que ver qué bien se quemó su milpa este año. Eso sí que es raro.

Puede notarse que el énfasis descansa más en la eficacia que en la virtud moral o religiosa. El que duda no pregunta: "¿Está mal?", sino simplemente: "¿Sirve?"

Este año mi tío Pepe no fué a poner zacá en el terreno cuando hizo su milpa. Siempre lo había hecho antes. No sé por qué no lo hizo este año. Yo sí lo hice y mi milpa se quemó bien. Pero él no lo hizo y también su milpa se quemó bien. Puede que no sea necesario poner zacá al quemar la milpa. Pero *si es necesario* ponerla al sembrar y al cosechar.

No parece que el grupo de protestantes evangélicos constituya un centro importante de escepticismo con relación a los dioses y las ceremonias paganas. En general, los protestantes se cuidan poco de los yuntzilob; sin embargo, muchos de estos hombres hacen ofrendas y algunos toman parte en las ceremonias colectivas juntamente con los otros labradores. Los misioneros evangélicos dirigen su proselitismo contra la fe católica más que contra el paganismo.

Al revisar los materiales de Dzitás, el autor saca la impresión de que entre los factores que contribuyen a la decadencia de la religión pagana, los de carácter indirecto son tan importantes como la influencia y el ejemplo directos de los incrédulos. Cree que la simplificación de las ceremonias y el progresivo abandono de las mismas no sólo son un resultado de la pérdida de la fe, sino también una causa

de esa pérdida. Las gentes dejan de creer, en parte, porque dejan de comprender y dejan de participar en esas acciones del grupo, otrora dramáticas, por las cuales se proclama la naturaleza de los dioses. No observan los rituales, o si lo hacen no es con una comprensión como la que antes tenían, por la razón principal de que en Dzitás el sacerdote-chamán no es miembro de la comunidad local. En pueblos como Chan Kom es probable que haya por lo menos un h-men, o un pariente o un vecino cercano que en el anochecer platique con sus compañeros acerca de los yuntzilob y acerca de la importancia de las ceremonias que se celebran. Cuando se ejecutan estas ceremonias, en ellas toma parte un grupo de hombres que son verdadera representación de la comunidad local. Todos ellos son labradores y a todos ellos atañen igualmente los incidentes de la milpa. Pero en Dzitás no hay h-men ni lo ha habido durante muchos años. El h-men es un sujeto con poderes extraños, a quien se trae desde un poblado más rústico para que haga algo que debe hacerse si se quiere evitar que se malogren las cosechas. Las gentes de Dzitás están ya desacostumbradas a su lenguaje litúrgico y son pocos los que lo entienden. "El h-men reza en maya pero no lo entendemos. La causa de esto es que él habla el maya verdadero; el que nosotros hablamos no es el genuino". En el caso citado antes, el agente de correos sintió que estaba haciendo el ridículo al no poder dar las contestaciones que el h-men le pedía como dueño del terreno que iba a ser purificado. "Todo fué en maya pero dicho al revés". Ni aun los números cardinales superiores a cinco, expresados en maya en las oraciones, son entendidos por muchos participantes, que en su conversación maya emplean los términos españoles para esas cantidades. El hombre de la villa, en lugar de algunas ceremonias que en los pueblos se ejecutan siempre bajo la dirección del h-men, como esa en que se ofrecen las nuevas mazorcas a los yuntzilob, se limita a dejar en las milpas unas mazorcas nuevas. ¿A quién las deja? Las invo-

caciones que los h-men repiten tantas veces no están para recordárselo.

Esta razón es también una de tantas por las cuales los aluxob tienden a convertirse en los sujetos principales de la propiciación. En todas partes —en Tusik, en Chan Kom, en Dzitás— el hombre se llega a los yuntzilob principalmente por intermedio del sacerdote-chamán. Los h-men conocen los términos que deben emplearse y los actos que deben ejecutarse. Pero los aluxob, si bien se hallan incluidos en unos cuantos rituales de los que están a cargo de los h-men, no son su especialidad. Cualquiera puede oírlos. Uno se las entiende con ellos. Pero los altos dioses se hacen menos accesibles cuando faltan los mediadores.

Otra circunstancia que contribuye al debilitamiento de la fe religiosa en los yuntzilob descansa en el hecho de que en la villa hay menos posibilidades de que las ceremonias, si se hacen, tengan lugar en momentos de crisis efectiva. Esto requiere pocas explicaciones para el caso de la principal ceremonia de la lluvia o cha-chaac. Todos los casos en que se celebra esta ceremonia, hasta donde llegan nuestros informes, en Chan Kom y en Tusik, corresponden a la culminación de una temporada de sequía y suponen la participación de todos los hombres del pueblo. El sentido de causa común que se le da entre los lugareños es naturalmente más intenso en el pueblo que en la villa, por ser ésta más grande y heterogénea. En Dzitás, como ya se hizo notar, el cha-chaac es una ceremonia en la que toma parte un pequeño grupo de milperos. Muchas gentes del vecindario no se interesa en ella o la desconocen. En la villa, por lo tanto, la ceremonia es un episodio relativamente secundario, mientras que en Chan Kom y en Tusik toda la comunidad —inclusive las mujeres, ya que a éstas corresponde la preparación de una parte de las ofrendas— se dedica simultáneamente al culto de los dioses paganos. Puede hacerse una observación similar respecto de las ceremonias menores que se efectúan a instancias de un solo milpero. En Dzitás, donde no se suele llamar al h-men en los casos

de enfermedad, raras veces se explica ésta como consecuencia de que el paciente haya dejado de hacer tal o cual ceremonia. Por lo tanto, las ceremonias menores no se hacen tan a menudo en razón de la ansiedad motivada por la enfermedad. En Chan Kom, un hombre ejecuta la ceremonia porque es creyente o, si no, porque piensa que sus relaciones con los dioses son poco satisfactorias y experimenta algunas zozobras personales. Como en Dzitás las ofrendas que se hacen con regularidad carecen del apoyo que les dan los formalismos que explican y aclaran su relación con la vida moral del individuo, no se hacen tan a menudo como en los pueblos en los casos de emergencia personal. Son actos dirigidos de modo más inmediato a un fin práctico: el de obtener una cosecha abundante. Tienden a ser parte de la tecnología del labrador —de la tecnología no racional— o, en otros términos, de su magia. En menor grado, dan oportunidad para la expresión de ese estado crítico de ánimo que induce a la plegaria. Así, un hombre de Dzitás se contentará con decir, por ejemplo, que “la época en que se saca la miel es delicada, ya que pueden pegarle a uno los vientos”, pero no hace ninguna ceremonia y no tiene una idea muy definida de las deidades, o quizá ponga el atole de maíz al tiempo de sembrar, pero sin decir oraciones, y sólo para asegurar la cosecha.

Cuando nos volvemos del pueblo y de la villa hacia Mérida, casi puede decirse que dejamos atrás a los dioses paganos. Los habitantes de la capital los asocian al interior, al monte y al cultivo de la milpa. Solamente algunos de los habitantes semirurales de la periferia de la ciudad, gentes que cultivan maíz con alguna regularidad, tienen alguna vez la ocasión de adentrarse en el terreno de las ceremonias paganas. Bastantes otros han visto alguna ceremonia de éstas por invitación de amigos o parientes que viven en el campo, pero entienden poco de lo que ocurre y ha de considerárseles más bien como espectadores que como participantes. La gran mayoría de la gente conoce sólo lo que ha oído decir acerca de los rituales para traer

la lluvia, de los campos que se ponen bajo el cuidado de los guardianes sobrenaturales y de las desgracias que caen sobre los que ofenden a esos guardianes al intentar robar los campos.⁸

Entre los labradores de las afueras de la capital se oye hablar de muchas de las ceremonias que ya hemos descrito refiriéndolas a Chan Kom, pero es difícil obtener detalles o averiguar cómo está de extendida la observancia de estos actos. Las prácticas son secretas; un individuo no se franqueará ni aun con su vecino a menos que esté seguro de que éste comparte sus mismas opiniones y actitudes hacia aquéllas, por temor a verse ridiculizado o denunciado ante las autoridades civiles. Para las ceremonias importantes se lleva un h-men de un pueblo. Sin embargo, en uno de los suburbios, por lo menos, hay un hombre que oficia algunas veces en ceremonias de la milpa, si bien dedica la mayor parte de su tiempo a curar enfermedades y a practicar la magia negra. Suele llamársele, con toda propiedad, curandero y no h-men. Las funciones son más bien las de un practicante de la medicina folk y la hechicería que las de un sacerdote-chamán.

El conocimiento de los dioses paganos es más vago y confuso que en Dzitás. La mayoría de la gente relaciona en cierta forma a los chaacs con la lluvia, pero no parece que se piense seriamente que las lluvias comunes y corrientes sean un resultado de los poderes de los chaacs. Muy pocas veces se llega a diferenciar a otros seres del monte y del campo. Se les llama colectivamente "dueños del monte" o "dueños del cerro", o simplemente "vientos". El uso de este último término revela una tendencia a identificarlos con los "vientos" que intervienen en la enfermedad y la magia negra. Las cuevas y los montículos artificiales son peligrosos porque es posible que vivan dentro de ellos los vientos que ocasionan las enfermedades. También se dice que esas cuevas y montículos son los lugares especiales en que habitan los dueños. Pero la confusión no es completa. Hay muchos que insisten en que

los dueños son menos malévolos que otras clases de vientos; que mientras no se les provoque, no hacen nada, como no sea algunas travesuras. Sin embargo, nadie parece estar completamente seguro de esto y en general se trata con reservas a estos "vientos", sean de la especie que sean.

El curandero suburbano de quien antes hablamos hizo explícita la asociación de las deidades paganas con la magia negra. Dice él que llama a los balamob para que le ayuden en la curación de las enfermedades, y que en una ocasión utilizó a nueve balamob para conseguir la muerte de un ladrón de milpa que lo había insultado. El mismo hombre llegó a definir a los aluxob como figuras de barro o de cera que se encuentran o se ponen en los campos para proteger las cosechas. La identificación de los aluxob con una técnica de hechicería bien conocida y practicada hubiera sido completa en este caso, de no haber explicado el curandero, a continuación, que algunos aluxob habitan el bosque permanentemente sin haber sido puestos ahí.

Las actitudes y creencias generales de las gentes que viven en la ciudad con respecto al culto pagano varían grandemente. Algunos de los pocos labradores que viven en la ciudad son lo bastante creyentes para conservar algo de los ritos agrícolas. En este caso, sus actitudes son probablemente similares a las descritas al tratar de Dzitás. Otras muchas de las gentes más sencillas de la clase inferior, aunque no han tenido experiencias directas con el culto pagano, son crédulas a pesar de todo. Muchas de ellas creen a ojos cerrados en la eficacia de las ceremonias de la lluvia y muestran respeto hacia los guardianes de la milpa, aun cuando ya hayan comenzado a poner en duda algunas de sus otras creencias de tipo tradicional. Parecen tener la opinión de que los indios, especialmente los que viven en los lugares más apartados, son los más próximos a las gentes antiguas y conservan mejor sus secretos y sus poderes mágicos —secretos y poderes que se han perdido en la vida de la ciudad. Los más refinados tienden a menospreciar las prácticas paganas, considerándolas como

supersticiones lamentables de gentes rústicas. Son estos los partidarios de la educación, los que piensan que el estado debe poner coto a tales tonterías. Por último, hay unos cuantos que se interesan en el culto pagano por su interés folklórico local, y que recogen y publican narraciones sobre las costumbres de los indios.

De todo lo dicho se puede concluir que, con la excepción de un número insignificante de cultivadores de milpa, los habitantes de Mérida, sean cuales fueren las creencias que tengan respecto a su realidad o eficacia, no consideran al culto pagano como una parte de su propia existencia. Lo consideran como especialmente separado de la ciudad, y lo identifican con un tipo de gentes y un modo de vida que estiman inferior. Cuando las gentes de Mérida piensan en el culto, si alguna vez lo hacen, lo ven como algo extraño o distante, propio del interior del país, y por lo mismo desdeñable.

II

En este capítulo se ha venido diciendo que la religión tiene una importancia relativamente mayor en las sociedades periféricas que en la villa y en la ciudad. Lo que es sagrado en los pueblos, tiende a aparecer más secular en Dzitás y Mérida. Ya se ha dicho (capítulo iv) que muchos elementos de la creencia y el ritual católicos que existen en Quintana Roo no se hallan presentes en las otras comunidades. Debe añadirse ahora que los elementos del catolicismo comunes a todos los lugares estudiados son relativamente más sagrados en las comunidades periféricas que en las otras. Los símbolos de la divinidad y los rituales que les acompañan son mucho más sagrados en Tusik que en Dzitás o en Mérida. La secularización de la vida, que debe notarse en la comparación progresiva ya familiar al lector, no está limitada a los dioses y las ceremonias paganas, sino que se amplía también al culto introducido por los europeos.

No podría haberse dicho lo mismo si se hubiera hecho la comparación hace unos cien años, o aun setenta y cinco, pero la influencia de un gobierno anticlerical y los efectos de la reciente movilidad, así como de otros cambios en las villas y la ciudad, han alterado las prácticas y concepciones católicas de las gentes. Hoy en día, las comunidades más religiosas, viéndolas como totalidades, son las que viven más apartadas de la autoridad episcopal.

Los símbolos objetivos de la santidad en Yucatán son principalmente cruces e imágenes de santos. Los yuntzilob han dejado de estar representados en imagen desde los tiempos de la Conquista. En las comunidades de Quintana Roo hay unas cuantas imágenes de santos, pero son las cruces de madera las que reciben el mayor interés y adoración. Es probable que ello se deba en parte al hecho de que la gente de Quintana Roo quedó muy separada de los tallistas de imágenes religiosas, aunque el énfasis extremo en el culto a la cruz en la región circundante bien puede ser un resultado del énfasis que dieron a ese símbolo los primeros misioneros, e incluso puede tener raíces en un culto antiguo de algún símbolo pagano análogo. En el área de Chan Kom, los pueblos y las familias tienen santos de madera en los sitios en que los de Quintana Roo tienen cruces. Ambos grupos de gentes reconocen también, en sus plegarias y en algunas creencias, a determinados santos como patronos de ciertas actividades o necesidades humanas.⁹ Si se considera el modo como entran estas dos concepciones —el santo en imagen y el Santo nominado— en las actividades de la gente, se observa que, si bien están relacionadas, son distintas. Los Santos a quienes se recurre en conexiones especiales —San Marcos en conexión con la agricultura y San Isidro en conexión con la cacería de venados— recogen los ruegos sin necesidad de estar presentes en imagen, y aun cuando hubiera alguna imagen suya en el pueblo, no se necesitaría ir hasta ella para rogarle. Son seres con una utilidad o función especial propia, que existen en el cielo o en los bosques. Pero el Santo Patrón,

cualquiera que sea su nombre, es el símbolo del grupo que le rinde culto, lo mismo si es un pueblo que una familia, y de todas las necesidades que ese grupo pueda sentir. Su imagen está colocada en el altar del pueblo o de la familia, y esta imagen tiene poder y santidad por sí misma. No se puede honrar al Patrón sin la presencia de la imagen. Uno pudiera distinguir los Santos de los santos. Si se mira el asunto de este modo, aparece entonces que en ambas áreas, la de Quintana Roo y la de Chan Kom, hay ambos, Santos y santos, pero en Quintana Roo los santos son cruces, no imágenes de Santos.

Lo que debe aquí anotarse, en conexión con el asunto de que trata este capítulo, es la pérdida de la santidad, especialmente la de los santos. Puede afirmarse, al menos, que en las cruces de Quintana Roo se centra la máxima adoración y temor. La Santísima Cruz que se guarda en X-Cacal para el respeto y la veneración de todo el cacicazgo es tan sagrada, que a pocos de sus adoradores se les permite verla. Se guarda en un recinto especial, tras de una cortina, y está protegida constantemente por una guardia armada. El adorador no puede, por su propia mano, poner una vela frente a la cruz; tiene que entregarla al sacerdote para que éste la coloque en el altar. Expresa su poder directamente: si está disgustada con alguno de sus fieles, la cruz lo hará saber haciendo que la llama se apague. Expresa sus deseos particulares escribiendo cartas, y en otros tiempos hablaba con voz humana. No hay otra efigie en ninguna de las otras comunidades que tenga tanto y tan tremendo poder. En las otras cruces de la gente de Quintana Roo se encuentra algo de la misma santidad. Las cruces del pueblo y de la familia son demasiado sagradas para que se las saque de sus capillas y se las lleve en procesión; a este fin se dispone de cruces sustitutas equivalentes. En Chan Kom, si bien se venera al Santo Patrón como grandemente milagroso, se le guarda en su pequeño oratorio accesible a todos y sin vigilancia. Mientras en Quintana Roo se considera que está mal guar-

dar las cruces en las casas, donde las gentes hacen su vida diaria, en Chan Kom se conservan muchos santos y cruces en las casas, aunque se recuerda que hace algunos años todas las imágenes se guardaban en oratorios especiales. Los santos del área de Chan Kom tampoco dirigen a su gente por ningún método directo o instrucciones explícitas como los que caracterizan a la Santísima Cruz de X-Cacal. Con excepción de los pueblos de Quintana Roo, en todas partes se guardan las imágenes en las habitaciones comunes y se les cambia de lugar cuando parece conveniente. Si un hombre en Chan Kom, en Dzitás o en Mérida, desea hacer una novena a algún santo, puede pedirlo prestado a uno de sus vecinos y hasta hay casos en que se recurre a un santo que no es precisamente el indicado para la ocasión, "como si fuera" el santo legítimo. En Dzitás, por ejemplo, hay un individuo que presta una pequeña virgen a la que se reza como si fuera La Concepción, cuando en realidad la imagen original fué destruída durante la Revolución.

En todo Yucatán los santos conservan aún mucho de su santidad, pero los pocos santos que tienen poderes especiales reconocidos en todas partes son los que reciben mayor atención de los fieles. Los más notables son los Santos Reyes, patronos de la villa de Tizimín. Miles de gentes que llegan desde lugares tan lejanos como Campeche asisten a la fiesta anual que se celebra en su honor. Se dicen muchas historias de los milagros que hacen estas imágenes. El milagro es casi siempre una expresión del poder sobrenatural en forma de un castigo del incrédulo o del impío. Por ejemplo, al hombre que no tome en serio la fiesta puede sobrevenirle una enfermedad, o la ceguera, o cualquier otro mal. Algunos creen que no es nada fácil mirar fijamente a estas imágenes, a causa del tremendo poder que ejercen. En centenares de altares caseros, en diversas comunidades de todo Yucatán, se encuentran reproducciones de los Santos Reyes, y el 6 de enero muchas gentes que no acuden a la fiesta de Tizimín les rinden adoración

en sus casas. Anteriormente, la Concepción de Izamal gozaba de un prestigio un tanto similar, pero a últimas fechas su reputación ha decaído notablemente al declinar su fiesta. En realidad, hay en Mérida algo parecido a una moda en lo que atañe a los santos. San Nicolás era muy popular hace algunos años; hoy está casi olvidado. Una imagen de la Virgen del Perpetuo Socorro ha surgido desde una relativa oscuridad y casi se puede decir que "está haciendo furor". Además de estos santos, asociados con determinadas comunidades, y de ciertas imágenes particularmente eficaces, hay unos cuantos santos prominentes cuya popularidad se manifiesta principalmente por el hecho de que sus imágenes se encuentran en muchísimos hogares y reciben un número excepcional de ruegos individuales y familiares. Los principales ejemplos de esta clase son el Niño Dios, San Antonio y el Niño de Atocha.

Si bien en todas partes se tiene por los santos, y sobre todo por algunos de ellos, un sentimiento genuinamente religioso, se percibe al mismo tiempo que a medida que se pasa de los pueblos más lejanos hacia la capital, el sentido general del cambio es el de la secularización. Los incrédulos, de los cuales no hay uno solo en Tusik, quizá llegan a ser en Mérida más numerosos que los creyentes. En Tusik todos se subordinan a la autoridad grande y sobrenatural de la Santísima Cruz. En Chan Kom, el poder del Santo Patrón se ha visto ya desafiado por la llegada del protestantismo. En Dzitás, aun cuando no son pocas las historias que se cuentan acerca del poder de la Patrona, Santa Inés, hay muchas gentes que no le encienden una vela en todo el año. En Mérida, muchos habitantes de la ciudad o de algunos de sus barrios ni siquiera saben cuál es el santo de su comunidad local. En la ciudad, el prestigio de los santos se ha visto minado no sólo por los cultos competidores (protestantismo, espiritismo, teosofía y naturismo), sino también, y de modo más importante, por el anticatolicismo asociado al liberalismo político de los años recientes. La ciudad incluye entre sus habitantes a los pocos

conservadores muy católicos que obedecen todas las indicaciones de la iglesia y se identifican con los intereses de ésta; al gran número de gentes parcial o nominalmente católicas, y a una gran minoría de miembros que siguen otros cultos, gentes francamente disidentes o descreídas, y otros individuos. La clase inferior de Mérida, según las palabras de Hansen, "parece estar derivando hacia un estado en el que la religión carece de importancia o efectividad".

De los aspectos especiales que presenta la tendencia general de que se ha hablado, debe destacarse en particular la individualización progresiva de los santos. Se quiere indicar con esto el cambio por el cual el santo, de símbolo religioso que era, necesario y universal para todos los miembros del grupo, se convierte en un símbolo privado y adventicio de poder divino. El número de santos que uno puede conocer aumenta a medida que su santidad general declina; y al aumentar su número, las devociones que se les tienen llegan a ser más variables. En Quintana Roo hay una jerarquía de cruces que corresponde muy estrechamente a la organización de la sociedad. En lo más alto está la Santísima Cruz, que representa a toda la subtribu; después siguen las cruces del pueblo, luego las familiares, y finalmente las que representan, cada una, sólo a un hombre adulto y su mujer e hijos. De este modo cada quien sabe con precisión, desde su niñez, cuáles son los símbolos de poder sagrado que le atañen y el orden de su importancia relativa. Al nacer ya tiene uno sus dioses; no los elige uno a ellos. Además, todos los que pertenecen a un mismo linaje, a un mismo pueblo o a una misma tribu, están subordinados a los mismos símbolos de divinidad. No hay alternativa. Los santos reflejan la estructura de la sociedad, no las predilecciones del individuo. En Chan Kom, como en Quintana Roo, los santos, tomados en conjunto, expresan las actitudes colectivas del pueblo antes que la preferencia individual. Las gentes invocan al Patrón, al Niño Dios o a la Santa Cruz. Todos los lugareños se dirigen a los mismos santos y se considera que estos

santos pertenecen a la comunidad local. Pero como no hay organización tribal en el área de Chan Kom, no hay dios tribal que corresponda a la Santísima Cruz de X-Cacal. Hay, eso sí, un sentimiento vago de que la cruz —no una cruz en particular— pertenece al mazehual, y que el día de la Santa Cruz (3 de mayo) es una especie de fiesta étnica. Pero no hay ningún grupo definido, de mayor extensión que el pueblo, que pudiera señalarse por su propio símbolo de divinidad.

Por otra parte, algunos pequeños cambios que se han efectuado en los símbolos religiosos reflejan en Chan Kom ciertas tendencias hacia la individualización de la sociedad. Se recordará que en Quintana Roo hay cruces adscritas a las familias. Cada familia tiene la misma clase de símbolo religioso, reproducción de los símbolos del pueblo y de la tribu. Además, cada familia tiene un símbolo de éstos y, por añadidura, todas las cruces familiares se reúnen con ocasión de las ceremonias importantes del pueblo, de modo que no hay persona o familia que no esté representada en los rituales colectivos principales. En cambio, en Chan Kom, los símbolos familiares no están distribuidos tan regular y sistemáticamente conforme a la división de la comunidad en grupos familiares. Algunas familias tienen santos y otras no, y no es costumbre, como sucede en Quintana Roo, que al casarse cada hombre obtenga su propia cruz y la coloque en un oratorio conveniente. Los pocos santos privados o familiares que existen en Chan Kom son imágenes de diversos santos que suponen diferentes días de reconocimiento ceremonial. En Chan Kom hay algún margen para la elección individual. Quien quiera un santo, puede comprarlo a un vendedor de imágenes.

En Dzitás, y todavía más en Mérida, las inclinaciones del individuo tienen mayores oportunidades aún y la relativa predominancia del patrón de la comunidad está más reducida todavía. Habrá quien tenga media docena de santos en el altar doméstico y guarde el día de cada uno de éstos, haciéndoles novenas o simplemente poniéndoles

velas, mientras que su vecino puede no tener ningún santo. Más importante todavía es que en las villas y en la ciudad se den frecuentemente casos en que un individuo establezca particularmente una devoción con un santo, devoción que no envuelve a su familia o a su comunidad. Una mujer puede ir a la fiesta de Tizimín, convencerse de los milagros que son los santos de ese lugar y regresar con una imagen de ellos. Desde entonces podrá impetrar su ayuda privadamente, sin que tomen parte en el ruego otros miembros de su familia. Tanto en Dzitás como en Mérida, los hombres, o más comúnmente las mujeres, hacen rogativas a santos que no son patronos de la comunidad, especialmente al Niño de Atocha o a los Santos Reyes de Tizimín. Mientras en Chan Kom hay siete u ocho familias que tienen santos no considerados como patronos de la comunidad, en Dzitás y en Mérida los patronos de la comunidad, si no realmente desconocidos, son de muy poca importancia en la galaxia de los santos, y los elementos que determinan principalmente el santo preferido por el individuo en aquella villa o en la ciudad son la amplia fama de que gozan las imágenes milagrosas de otras comunidades y las devociones separadas que crean la casualidad y la preferencia de los individuos hacia tales imágenes. Esta grande inestabilidad en la relación entre una persona y el santo al que se consagra, refleja la movilidad y la desorganización de la vida en la ciudad.

Los hechos esenciales son éstos: en los pueblos periféricos los símbolos de forma europea y de origen aparentemente europeo están investidos de una santidad que reconocen todos los miembros del grupo al que pertenece cada símbolo, y se les rinde culto en una serie de ceremonias que celebran ya unas cuantas familias, ya los linajes, ya el pueblo o la subtribu. En estas ceremonias participan todos los miembros del grupo interesado, y todos ellos comparten una actitud religiosa común. En la capital, el grado de santidad que se concede a estos símbolos varía entre muy apartados extremos, según cada individuo, y las ceremonias

que los afectan tienden a ser más individuales y menos colectivas, más seculares y menos sagradas. En los párrafos anteriores se han resumido los hechos acerca de los santos en la medida en que contribuyen a esta conclusión general. También puede llegarse a la generalización a través de una revisión de los rituales de forma católica.

En todo Yucatán se rezan las oraciones ante los santos o las cruces equivalentes, en forma de súplica o como expresiones de gratitud o de propiciación. Las plegarias se aprenden, en parte, a través de la tradición oral, y en parte (con excepción de Quintana Roo) se leen en libros. Las principales oraciones que se rezan son el Padre Nuestro, El Ave María, el Credo, la Confesión General, la Salve y el Acto de Contrición. En Quintana Roo, especialmente, se da a estas plegarias el nombre de "la doctrina" (*payalchi*). Con excepción de ese territorio, donde es común que se recen sucesivamente las seis plegarias, en los demás lugares se conoce la combinación de algunas de estas oraciones en grupos simétricos fijos (rosarios). En las comunidades más complejas y modernizadas, estas plegarias, conocidas para la mayoría de las gentes, se combinan en distintos himnos y letanías menos conocidos en general. Se da por sentado que en las ocasiones más solemnes, personas con una preparación especial (los maestros cantores o las rezadoras), que tengan un mayor conocimiento de los elementos de liturgia, han de dirigir estas oraciones. El rezo se efectúa frente a los altares en que se encuentra la imagen del santo, y, una vez terminado, se sigue una distribución y consumo de alimentos y bebidas; este consumo es en sí mismo una parte del acto religioso, aunque puede ser en gran parte secular. Se entiende generalmente que estas oraciones deben rezarse en los días que corresponden a los santos honrados en el calendario cristiano, pero que también pueden rezarse en ocasiones que surgen de los intereses o las necesidades de las personas que las promueven.

En esa forma es como se pueden asentar las semejanzas externas entre los rituales católicos en las cuatro comunidades estudiadas. Las divergencias más interesantes aparecen al examinar los cambios que las funciones del culto cristiano sufren en las diversas comunidades. En Quintana Roo, el culto católico es más complejo y se expresa en las ceremonias de carácter más especializado. Tanto la comunidad como el individuo (o la pequeña familia) cuentan con rituales para ambas celebraciones, la calendárica y la ocasional. En las vísperas de los días particulares de los "grandes Santos", todo el pueblo celebra una ceremonia llamada *oxdías*. La ceremonia incluye el rezo de las plegarias usuales, bajo la dirección de un maestro cantor, con la participación de todos los seglares de la comunidad. Cada familia debe hacer una contribución en alimentos y a cada persona de prestigio le toca en turno el deber y el privilegio de preparar los panes rituales especiales (*oxdías*, hostias) de los que toma su nombre la ceremonia y de los que todos participan. Se hace una serie de seis *oxdías* cuando el pueblo se encuentra amenazado por la sequía (y se continúa con la ceremonia pagana llamada *okot-batam*).¹⁰ Las *oxdías*, por lo tanto, expresan la reverencia de toda la comunidad, sea en los días establecidos por el calendario, santificados por la tradición, o en las ocasiones en que la comunidad se encuentra colectivamente en su más grande necesidad. Sin excepción, las celebraciones de las fiestas calendáricas son asuntos de la comunidad.

Las *oxdías* y la *okot-batam*, como asuntos propios de la comunidad, se celebran en el templo del pueblo. Los rituales de forma católica para beneficio del individuo y de su familia, se celebran en la capilla familiar. Se distinguen dos clases de ceremonias. La *edzcunah gracia* se hace siempre que se considera pertinente mantener buenas relaciones con las cruces. Puede motivarla la enfermedad de un niño, la inquietud por las cosechas, u otras situaciones similares en que se ha recibido un beneficio o deben darse gracias. Esta ceremonia también se celebra para

asegurar las buenas relaciones con los espíritus de los parientes muertos, especialmente los padres del individuo, pero en esos casos se hacen en la capilla individual y ante las cruces sustitutas. La edzcunah gracia no requiere la participación de gentes extrañas a la familia. El consagrante y su mujer preparan los alimentos rituales; él mismo los coloca en el altar o en la mesa preparada especialmente para el caso; él mismo se arrodilla y reza "la doctrina" tres veces; él y su familia comen las ofrendas, luego de haberlas dejado un rato en el altar. La otra ceremonia privada, *chen rezar* o "rézo", se hace sólo cuando el sacerdote-chamán ha declarado que la enfermedad que sufre un enfermo se debe al enojo de las almas de sus difuntos parientes. Se solicita entonces el perdón de las almas ofendidas y de Dios, como medio para recobrar la salud. Esta ceremonia se efectúa en la capilla familiar y exige la ayuda del maestro cantor. También difiere de la edzcunah gracia en que una parte de los alimentos que se ofrecen en el altar se distribuye después entre los miembros de la familia grande del paciente y entre sus vecinos.

Deberían agregarse a esta lista de rituales católicos en Quintana Roo las plegarias que se rezan en la Festividad de Todos los Santos y en la Conmemoración de los Fieles Difuntos (*hanal pixan*) y en la fiesta anual o bienal del Santo Patrón. El último ritual, según se efectúa en diferentes comunidades en Yucatán, será el tema del siguiente capítulo. Lo que debe aquí subrayarse es que en el ejercicio del culto católico en Quintana Roo hay, por una parte, una adoración en la que participa toda la comunidad, y por otra una adoración privada o de la pequeña familia, que se hace cuando las cosas no marchan como es debido. Las oxdias, que se hacen en la iglesia del pueblo, requieren que los jefes y los h-men del poblado, así como los maestros cantores, desempeñen papeles especiales. La dirección, como en todos los asuntos católicos y rituales, está en manos del sector masculino, pero tanto los hombres como las mujeres se arrodillan y rezan y par-

ticipan del pan de comunión. Las oxdias pueden determinarse calendáricamente o pueden seguir a una necesidad general; pero, en cualquier caso, constituyen una expresión simultánea de piedad de toda la comunidad. El individuo, por su parte, hace ceremonias privadas cuando tiene una razón especial para ello. La edzcunah gracia y el chen rezar (rezo) son también expresiones genuinas de piedad y tienen lugar coincidiendo con estados de espíritu apropiados al ruego.

En Chan Kom suele emplearse la palabra "novena" para designar cualquier ritual de plegarias católicas, lo mismo si se hace en una tarde que en una noche, o en nueve noches sucesivas. (Como entre las oraciones que se rezan siempre se incluye un rosario, algunas veces se llama así a esta ceremonia). Las oraciones para las almas de los muertos son las únicas que se distinguen con el término de "rezos". La distinción terminológica que se hace entre las novenas es la que hay entre "novenas de día del Santo" y "novenas de abre-la-boca".¹¹ Las primeras se hacen en el día adscrito en el calendario al santo que se honra, y de este modo corresponden en su función a las oxdias calendáricas de Quintana Roo. Pero como en Chan Kom hay unos cuantos individuos que tienen santos especiales, hay también unas cuantas novenas que se llevan a cabo bajo la responsabilidad de los individuos y que se determinan calendáricamente. No obstante, las novenas del día del santo más importantes son las que se hacen para los santos que reconoce toda la comunidad: San Diego, Dios y la Santa Cruz. Suelen ser éstas novenas completas, de nueve noches (que se distinguen por el término "novenarios") mientras que (con raras y recientes excepciones) un hombre que tiene una imagen particular cumple su deber hacia ella nada más que en su día, dedicándole una sola noche de oración.

Las "novenas de promesa" son las más comunes en Chan Kom. Se celebran siempre que un individuo desea expresar su agradecimiento por un bien que ha recibido

o rogar por una gracia que desea obtener. De este modo, corresponden a la edzcunah gracia de Quintana Roo. Puede recalcarse una vez más que en Chan Kom el objeto de las súplicas o el que recibe la gratitud, aunque no es una cruz familiar como en Quintana Roo, es siempre uno de los santos locales, o Dios, o la Santa Cruz —seres a quienes ruegan igualmente todos los miembros de la comunidad. Los santos “de fuera” no están involucrados. Puede también señalarse que en Chan Kom la novena funciona, al igual que su ritual correspondiente en Tusik, principalmente como una expresión de impulso genuino y ocasional de reconocimiento de la divinidad. Aunque la novena es en gran parte un festejo social para los que en ella participan, las gentes que la hacen están movidas por el deseo de dar gracias al santo, o por el de pedirle alguna merced. La novena calendárica es una obligación que supone la propiedad de una imagen particular. El propietario sabe que tiene que hacer una ceremonia en honor del santo en el día que le corresponde, y cree que le vendría algún mal si no la hiciera. Sin embargo, el día está fijado por el ciclo de los días; no obedece a los impulsos inmediatos del adorador.

La novena que inicia un individuo en Chan Kom es más función de vecindario que la edzcunah gracia en Tusik. (Se notará que, en lo tocante a esto, una institución es más individualista en Tusik que en Chan Kom.) Es costumbre que asistan otras personas que no pertenecen a la familia. Los parientes más próximos del hombre saben que serán bien recibidos y es posible que concurren. Los miembros de la familia pueden hacer pública la novena e invitar a otros a que concurren. Los mismos que asisten son ejecutantes en el ritual, pues muchas de las plegarias que se dicen son conocidas de todos, y todos se unen en algunas de las respuestas. Además, suele recurrirse a uno de los maestros cantores para que dirija el rezo y cante las plegarias e himnos (lo cual no es común en el caso de la edzcunah gracia); por lo tanto, la novena

se honra con la presencia de alguno de los hombres más estimados en la comunidad por sus conocimientos religiosos. Los hombres y las mujeres se unen por igual en estas novenas de pueblo; el marido y la esposa son a un tiempo consagrantes y anfitriones, y los hombres amigos de la familia asisten con tanta libertad como las mujeres.

El “rezo” en Chan Kom tiene una función similar a la de las ceremonias del mismo nombre en Quintana Roo. Los rezos se celebran en determinados momentos después del fallecimiento de un miembro de la familia, o cuando se está enfermo a causa del enojo del alma de un pariente muy cercano a la que no se hicieron todas las ceremonias necesarias. En este caso, el rezo, a semejanza de la edzcunah gracia y de la novena de promesa, es un ritual religioso que se hace en razón de las necesidades inmediatas. En Dzitás, las oraciones para los difuntos solamente se hacen en conmemoración de la muerte, en días que se fijan de acuerdo con la fecha del fallecimiento. No hay allí h-men que diga al enfermo que las almas de sus parientes son las que le acarrearán la enfermedad como un castigo por no haber hecho los rituales. De este modo, el rezo ocasional, que es expresión de propiciación y de deseos de bienestar, no se da en Dzitás o en Mérida; por lo menos, los investigadores no tuvieron información alguna de su existencia.

Pero hay ciertos aspectos más importantes en los cuales se evidencia el carácter más secular de las ceremonias católicas en Dzitás. Con excepción de la fiesta anual al Patrón, las ceremonias que se llevan a cabo en la iglesia en nombre de toda la villa abarcan en mucho menor grado a la gente de la comunidad, en comparación con las ceremonias correspondientes en los pueblos. Una pequeña minoría de la población asiste a las misas en las ocasiones excepcionales en que hay sacerdote que las celebre. A falta de sacerdote, se celebra un sencillo rosario, al que asisten pocas gentes, y, en días de santo importantes, se celebran novenas en la iglesia. Tal puede ocurrir el día

de los Santos Reyes, el de la Virgen de Guadalupe y en la Nochebuena. En esta última fecha se hace un novenario completo. No obstante, son contadas las familias de la villa que toman la iniciativa y la dirección en estas novenas, y muchas gentes no participan en ellas en absoluto. Una buena parte de la población se muestra indiferente.

Con respecto a las novenas individuales o familiares, sucede lo contrario que en Chan Kom, porque la gran mayoría de las novenas que se hacen son de día de santo, mientras que las de promesa son relativamente raras. (Se llama "novenas de promesa" a algunas de día de santo porque se recuerda que un antepasado que tuvo la imagen hizo la promesa de celebrar la novena anualmente. Pero en algunos casos que conoció el autor, ya se había olvidado la razón que motivó la promesa: de modo que, en el fondo, estas novenas son como cualquier otra novena calendárica.) Como algunas gentes tienen muchas imágenes y algunas son diferentes de las de sus vecinos, ello da lugar a un calendario de obligaciones especiales para celebrar novenas: se sabe que fulano tiene una imagen de San Isidro y que, por lo tanto, le hará su novena de una noche, o tal vez de nueve, en determinada fecha, mientras que Zutano tiene una imagen de San Pedro y hará la novena en una época distinta. Cuando alguien celebra alguno de estos santos particulares, haciéndole un novenario completo, pide a los parientes y amigos que pasen la noche en su casa, ofreciéndoles hospitalidad y alimentos mientras dure la novena. Aunque no era así hace una generación, hoy en día los hombres participan muy poco en las novenas, sean las de la iglesia o las que se celebren en las casas particulares. Ocasionalmente aparece el nombre de un varón en la lista de "devotos", pero el hombre mismo raras veces toma parte activa; la noche se pone a su nombre sólo como reconocimiento de su autoridad en el hogar. Los hombres permanecen fuera de la casa hasta que terminan las plegarias, y entonces en-

tran a disfrutar del refrigerio. Además, las personas que en la villa se encargan de las liturgias especiales de ciertos santos son mujeres, no hombres. El maestro cantor del pueblo tiene el prestigio que le da su sexo y también el que obtiene por desempeñar un oficio en extremo apreciado y de carácter permanente en la comunidad. Pero la rezadora de la villa no es más que una mujer que sabe las oraciones. De este modo, hay varias circunstancias que contribuyen a reducir la importancia de la novena en Dzitás: la atmósfera de indiferencia y aun de incredulidad hacia todos los Santos y sus imágenes; el hecho de que la ocasión de una novena no sea más que una fecha en un calendario, poco importante para las personas que no tienen el santo correspondiente; la falta de un motivo fuerte que impulse a la rogación en la mayoría de las novenas; el hecho de que en la mayoría de los casos los santos a quienes se honra no sean los símbolos importantes que todos celebran, sino seres más especiales; y la desprofesionalización de las funciones del director de las plegarias. Una vez señaladas estas diferencias, fácilmente verificables, permítase que el autor asiente también la impresión que tienen los investigadores que han asistido a novenas como éstas en Dzitás, de que no se caracterizan por ningún profundo sentimiento religioso, ni tampoco evidencian fuertes lazos de solidaridad de vecindario, lo cual, por supuesto, contrasta visiblemente con la actividad de los pueblos.

Aunque la afirmación no siga teniendo validez cuando se trata de los indios milperos más rústicos de Dzitás, es cierto también que los intereses agrícolas no desempeñan en la villa ningún papel importante en la motivación de las novenas de promesa. Los casos de novena de promesa que los autores conocen de Dzitás son pocos aun en las mejores circunstancias, y entre ellos ninguno que haya sido motivado por preocupación por las cosechas. En el pueblo, la novena queda en realidad más íntimamente integrada con la preocupación predominante de las gentes —el

buen éxito agrícola—; en la villa, si no es totalmente secular y social, sus motivos son diversos y se ajustan menos a una norma. Algunos casos ocurridos en Dzitás obedecían a los votos hechos a un santo en forma condicional para recuperarse de una enfermedad. Tal el de una madre que quería pedir a un Santo que le revelara quién había hecho concebir un niño a su hija medio tonta. Muchas de las novenas tienen un cierto sabor mágico o adivinatorio, más evidente en la villa que en los pueblos. “Algunos creen que es bueno hacer novenas por los enfermos. Algunos piensan que no lo es, porque entonces se mueren más pronto. Lo mismo con la confesión: hay quienes se sienten mejor después de confesarse, pero otros dicen: ‘No, si me confieso, me moriré en seguida’”.

En relación con las ceremonias católicas, Mérida ofrece una importante diferencia general respecto a las otras comunidades. El hecho de ser la sede de la autoridad eclesiástica significa que los funcionarios regulares de la iglesia desempeñan allí un papel más importante que en cualquier otra parte, cosa que ha venido a afirmarse con el advenimiento de la legislación anti-católica. Se permite la celebración de servicios regulares solamente en nueve iglesias del estado de Yucatán; cuatro de estas iglesias están en Mérida. De aquí se infiere que es principalmente en la ciudad donde el individuo tiene oportunidades de asistir a las ceremonias conducidas por el clero oficial. Al mismo tiempo, puede rendir culto a los santos en su altar casero y ofrecer en su propia casa las plegarias por sus deudos fallecidos, como lo hace la gente de Dzitás y Chan Kom.¹²

Estas dos clases de actividad religiosa se diferencian en muchos aspectos. Es común, especialmente entre la clase inferior, que se considere la organización formal de la iglesia como perteneciente al clero; hay una tendencia a aceptar como cosa natural los rituales que celebran los sacerdotes. Siempre se ha podido contar con ellos y es de suponerse que siempre lo será así, a menos que interfiera

el gobierno. El individuo común y corriente no necesita tomar parte en la ejecución del ritual o sentir ninguna responsabilidad; la organización parece funcionar con independencia de él. En cambio, los santos caseros de una persona son sus santos, y las novenas que les ofrece son sus novenas. Sabe que sólo su interés y su esfuerzo continuados mantendrán las ceremonias en marcha. También puede notarse que cuando un individuo asiste a misa, se halla entre gentes extrañas a él, con las que apenas si tiene contactos casuales y secundarios; en una novena está rodeado de amigos y parientes. Otra diferencia está en que la participación de la gente en las actividades católicas oficiales es estimulada por los jefes de la iglesia establecida, quienes usan de todos los recursos a su alcance. Aunque los sacerdotes deben haber implantado en Yucatán el culto de los santos caseros antes que cualquiera otro, actualmente no lo fomentan. La única autoridad en que se apoya hoy este culto es la autoridad de la tradición. Respaldan a éste, sin embargo, innumerables narraciones que señalan cómo los santos castigan a las gentes que dejan de honrarlos como lo han de hacer. Es significativo que no se encontraran mitos correspondientes, acerca de las recompensas y los castigos que sobrevienen por la infidelidad a la iglesia oficial o por el olvido en que se le tenga; sólo unos cuantos ejemplifican la necesidad del bautismo. Una nueva distinción se deriva de la circunstancia de que las novenas que se llevan a cabo en la casa y a las que se invita a los parientes y amigos, son ante todo una institución de la clase inferior. No es raro que las personas devotas pertenecientes a la clase inferior expresen su devoción religiosa cuidándose con diligencia de las imágenes del altar familiar, mientras que se muestran más bien indolentes para asistir a la misa o para desempeñar otras obligaciones como miembros de la iglesia. De otro lado, las gentes devotas de la clase superior tienden a participar plenamente en el programa del catolicismo formal y a limitar su actividad religiosa den-

tro de casa a simples actos de devoción individuales y privados.

Hasta es posible observar algunas señales de antagonismo entre estos dos aspectos del catolicismo. Las personas que tienen una profunda devoción por sus santos, se consideran a sí mismas como buenas católicas, por más que descuiden por completo la misa, la confesión, etc. No es que pongan en duda el culto formal: tienen en gran estima al clero y aceptan las cosas que hace considerándolas justas y adecuadas. En su actitud parece que quieren una iglesia de la que puedan disponer para usarla como y cuando lo deseen, pero que los santos están más cercanos y las ceremonias que a ellos les dedican tienen mucha mayor significación. Cuando un sacerdote las exhorta a que den más apoyo a la institución formal, escuchan con atención y respeto; convienen en todo, y hacen promesas que a menudo no cumplen. Pero si se les insta demasiado, es posible que se molesten, en lugar de arrepentirse. En la conversación de las gentes de la clase inferior que se consideran a sí mismas como buenas católicas, se oyen críticas a ciertos sacerdotes por el celo con que tratan de inducir a sus feligreses a que cumplan todos sus deberes para con la iglesia. Se aprueba la actitud de otros sacerdotes que toleran más la participación parcial. Entre el clero, y entre los católicos devotos de la clase superior, hay una tendencia a desacreditar el culto tradicional de los santos caseros. Se tacha a las novenas de celebraciones profanas, con escaso o ningún valor religioso; según estos críticos, en la mayoría de los casos los rezos no son más que un pretexto para celebrar una fiesta. Sostienen que la única religión genuina es la que ofrece la iglesia, con la adición de las preces particulares de oración pura. Conforme a su punto de vista, la adoración debiera ser una actividad especializada, y no mezclarse con la diversión; y claro que negarían a un individuo el derecho de llamarse a sí mismo buen católico cuando no cumple todas o la mayor parte de sus obligaciones para con la organi-

zación formal. Aparte de las consideraciones de carácter estrictamente religioso, tienden a menospreciar las novenas por su asociación con la clase inferior. Todos saben que la iglesia deriva su apoyo más leal de la antigua clase superior. Hasta cierto punto, el prestigio de esta clase se halla identificado con su modo característico de comportamiento religioso, acentuando así el valor del culto católico formal y realizándolo en contraste con el culto de los santos caseros.

Podemos volver ahora a una consideración de las novenas en Mérida, comparada con las otras comunidades. Sin embargo, convendría antes que nada recordar que, al igual que en Dzitás, las oraciones para los muertos (que en la ciudad se llaman "rosarios", antes que "rezos"), se celebran a intervalos fijos, determinados por la fecha de la muerte de la persona en cuestión. Mucho de lo que se ha dicho de las novenas en Dzitás se aplica con igual validez a Mérida. Hay la misma diversidad de santos de familia a familia. Las "novenas de promesa" son raras y, cuando se celebran, hay más posibilidades de que se consideren como asuntos sencillos que atañen sólo a la familia inmediata. Cuando se trata de novenarios completos, se invita a los amigos y parientes a que tomen noches. Los arreglos quedan casi por entero en manos de las mujeres, y éstas solas hacen las rogaciones, encabezadas por una rezadora. Podrían citarse otras semejanzas con Dzitás, pero nos interesan más las diferencias que revelan la mayor secularización de estos rituales en la ciudad.

Es necesario volver los ojos al pasado, una o dos generaciones atrás, para encontrar una prueba de secularización entonces más clara que ahora. En esa época, la novena desempeñaba un papel importante en la clase inferior, como medio a través del cual las familias podían expresar su *status* social. Como una familia rivalizaba con otra, los rasgos no religiosos de las novenas alcanzaban una complejidad muy grande. En la última noche, los con-

vidados a veces pasaban de los cien. Se decoraban la casa y el solar adjunto y se hacía una "jarana", en la que tocaba la mejor orquesta que se podía traer de acuerdo con los recursos con que se contara. En lugar de sencillos refrigerios como los que hoy se ofrecen, los que se servían en las "mejores" novenas incluían pollo y guajolote, o tal vez cerdo en barbacoa. Era costumbre que el dueño del santo agasajara durante todo el día a los "nocheros" (los que tenían a su cargo las ocho noches anteriores de rezo y festividad) de todas las noches anteriores y a sus familiares, a fin de recompensarlos por sus primeras contribuciones y de contar con su ayuda en los preparativos de esa noche final. Ciertas familias adquirieron fama por el esplendor de sus novenas. Como éstas se distribuían a lo largo de todo el año, puede decirse que constituían los "acontecimientos sociales" de la clase inferior. Con todo este refinamiento de los aspectos más seculares de la celebración, la parte que se refería directamente al santo quedaba reducida a algo relativamente sencillo. Se adornaba profusamente el altar, y a menudo uno o dos cantores y una persona que tocaba un órgano portátil acompañaban al que dirigía las oraciones, pero eso era todo. Aunque la anterior descripción se refiere principalmente a alguna que otra novena prominente, éstas representaban la norma que muchas gentes trataban de emular, y mostraban características que tienen poco en común con las prácticas religiosas domésticas que se observan en Chan Kom y Tusik.

Las novenas que hoy se celebran en Mérida son generalmente más sencillas que las de antaño. Hay otras fuentes de diversión y medios más efectivos de adquirir prestigio. Los convidados no exceden a menudo de treinta o cuarenta personas, y los refrescos que comúnmente se sirven son horchata de arroz o bebidas gaseosas que se compran en la tienda; también suelen servirse algunas golosinas. Si hay baile, el fonógrafo o la radio proporcionan las más de las veces la música necesaria. Algunas veces la función se reduce a una noche, lo cual viene a ser, en

opinión de las gentes, un pobre sustituto de todo el novenario. No obstante, el recuerdo de la antigua norma más suntuosa persiste al punto de inducir a algunas gentes a no hacer ya más novenas, prefiriéndolo así a hacer unas tan modestas que pudieran originar comentarios adversos entre las gentes de la vecindad. Como reflejan la naturaleza de las relaciones sociales en la ciudad, las novenas son solamente por invitación. Asistir a ellas sin haber sido invitado equivale a "colarse". Los invitados llegan de todas partes de la ciudad en que los anfitriones tienen amigos. Consecuentemente, han perdido mucho de su carácter de reuniones de vecindad. Los bailes modernos han reemplazado definitivamente la jarana, lo cual significa algo más que un simple cambio de estilo. La jarana tenía un cierto grado de connotación religiosa debido a su larga asociación con las festividades religiosas. De hecho, persistió en conexión con las novenas después de haber dejado de ser una diversión popular. El baile moderno, en cambio, es completamente secular. Algunas gentes conservadoras llegan hasta a insinuar que es una ofensa a los santos que los bailadores se abracen en su presencia, como lo hacen actualmente. Otro signo de secularización es la práctica casi general de solicitar de los invitados masculinos que contribuyan para el pago de la orquesta, si es que la hay. Es ello una violación directa del concepto tradicional que se tenía respecto a la función que desempeñaba el placer social concomitante a la novena. Se consideraba que el santo se complacía tanto con el regocijo como con la plegaria. Uno y otra se ofrecían en honor del santo, y ambos eran parte de la obligación de la persona que tomaba a su cargo la celebración de la novena. Al recoger dinero entre sus invitados, el propietario del santo está evadiendo algunos de sus deberes. Además, según la tradición, cualquiera que contribuía en alguna forma al acto, venía en cierto grado a ser un devoto, un participante en el enaltecimiento del santo. La investigación vino a poner en claro que en ningún sentido se considera hoy como

devotos a los hombres que ayudan a pagar la música para el baile moderno. Todas las personas con quienes se discutió este asunto convinieron en que, al pagar, solamente lo hacían por la prerrogativa de bailar. En general, esta práctica de cobrar a los huéspedes sólo sirve para hacer de la novena una función más animada, y para reducir los gastos en que incurre el anfitrión. Pero hubo un caso de franca comercialización: se trataba de una novena que venía haciéndose desde largo tiempo atrás, y siempre había sido una fiesta de muchos vuelos. Con el paso de los años, la novena adquirió fama por lo alegre, lo que la hizo muy popular. Durante el período de estudio, se sacaba todo el provecho de las posibilidades que ofrecía. Para aumentar la concurrencia, se distribuyeron por toda la ciudad cuatrocientas o quinientas invitaciones impresas. Hubo bailes, además del que se dió en la última noche, organizados todos por el dueño del santo y no por los nocheros, que sólo contribuyeron con el rezo, en el que participaron pocas gentes, dado que la mayoría de los asistentes sólo iban por el baile. En otras novenas se solía hacer la colecta de dinero entre los invitados de una manera informal, durante el curso de la noche y el desarrollo del baile. En éste, el derecho de admisión se pagaba al entrar. Hasta los refrescos se vendían y, para aumentar los ingresos, se vendían licores fuertes. Con todo esto, la novena producía una buena ganancia líquida. Puede observarse que aquí los arreglos no se dejaban a las mujeres de la familia: el mismo jefe de ella era quien los tenía a su activo cargo. El caso puede resumirse diciendo que aquí el santo había llegado a ser el pretexto para una celebración, el dueño del santo, un empresario, y la novena una empresa comercial.

Además de la secularización aparente de novenas como las que se hacen todavía en Mérida, debe anotarse que las novenas están llegando allí a ser cada vez menos comunes, a tal grado que la institución parece estar a punto de desaparecer. Hay dos excepciones parciales en este cuadro

de decadencia, las novenas que se ofrecen al Niño Jesús y a los Santos Reyes, durante la Navidad. Aunque también muestran algunos signos de debilitamiento, han decaído mucho menos que otras novenas. La principal razón de su continuada popularidad está en que son características ya arraigadas de la celebración general de ese día de fiesta; esto es, son las acostumbradas fiestas de Navidad. Su asociación a esta importante fiesta les da un tipo especial de apoyo con el que no cuentan las otras novenas. Hasta las gentes que muestran una completa indiferencia por los santos y la religión, suelen considerar como cosa conveniente el que las fiestas de Navidad tengan un ligero sabor religioso, lo cual puede lograrse siguiendo la práctica tradicional de organizarlas como novenas al Niño Jesús o a los Santos Reyes. Debido a los factores especiales que actúan en estos dos casos, deberían considerarse éstos como excepciones y omitírseles en un estudio sobre la decadencia de las novenas. Prescindiendo, pues, de ellos, podemos comenzar por observar que, fuera de la clase inferior, las novenas están prácticamente extinguiéndose. Dentro de la clase inferior, encontraremos familia tras familia "que antes solían dar novenas, pero que ya no las hacen". A menudo se nos aclarará que la última novena que hicieron fué hace cuatro, cinco, o tal vez ocho, diez o quince años. Computar hasta dónde se extiende esta situación no arrojaría más luz que hacer simples conjeturas. Sin embargo, puede decirse, con bastante seguridad, que de cada cinco familias, no hay más de una que celebre novenas a las que se invite a los que no son de la familia; y quizá anduviéramos más cerca de la verdad diciendo que la proporción es de una entre diez. Además de eso, el observador obtiene la impresión de que en su mayoría las novenas son conservadas por la vieja generación y son raras en las familias fundadas dentro de las últimas dos décadas. Después que las gentes dejaron de hacerlas, pueden conservar su interés en los santos caseros y expresar lo encendiéndoles velas y rezándoles plegarias, ya sea indi-

vidualmente o en compañía de otros miembros del grupo doméstico. O pueden no prestar atención alguna a las imágenes del altar familiar, bien porque hayan perdido todo interés en la religión, o bien porque se contenten con la experiencia religiosa que les da el catolicismo formal o algún otro culto alternante.

Los factores que contribuyen a esta desaparición de las novenas en la ciudad son muchos y variados. El más evidente es la propaganda antirreligiosa sostenida por el gobierno, más fuerte en Mérida que en cualquiera otra parte del estado. Aunque se le desestima muy a menudo a causa de su origen político, este factor es una prueba, sin embargo, de que algunas gentes pueden atacar abiertamente a los santos sin que tal hecho, al parecer, les traiga malas consecuencias. Además, cada quien tiene amigos y parientes, personas a quienes conoce íntimamente, que en diversa medida no prestan atención a los santos y, sin embargo, disfrutan de salud y prosperidad. Enfrentados así con un número creciente de estos casos, todos, con excepción de los más fieles, ponen en duda la eficacia y la necesidad de las novenas. Las viejas historias que señalan cómo el olvido de los santos acarrea la desgracia, no se oyen con tanta frecuencia ni tan generalmente como antes. Las gentes no tienen tiempo de escuchar; están demasiado atados por "sus quehaceres" y "sus cosas". Hoy día, esas historias no las cuentan, en general, sino las gentes de edad, y la edad ya no tiene actualmente ni gran autoridad ni mucho menos prestigio. O deja de creerse en ellas francamente, o los que son un poco crédulos las racionalizan haciéndolas con ello inefectivas. Se dice, por ejemplo, que cuando una persona carece del dinero que se requiere para hacer la novena acostumbrada, si disminuye su atención hacia el santo haciéndolo poco a poco, y no de un modo súbito, el santo comprenderá y no se sentirá ofendido. Probablemente el abandono de una novena contribuye por sí a una pérdida ulterior del interés y de la fe. Mientras se siga haciendo, aunque sea en forma

enteramente secularizada, el mismo esfuerzo que requiere tiende a reafirmar cualquier interés que sienta todavía el que la hace. Al mismo tiempo, la novena viene a ser una especie de declaración pública de que el individuo que la hace tiene todavía algunos sentimientos religiosos. Cabe sospechar que muchas familias que han substituído con actos sencillos de devoción en privado las celebraciones tradicionales en honor de los santos, pueden estar ya en vías de olvidarlos completamente. La simplicidad y el carácter privado de estos rituales puede incapacitarlos un tanto para sostener el interés del individuo, especialmente en un mundo en que los numerosos y variados estímulos ejercen su presión sobre él y solicitan su tiempo y atención. Finalmente, se recordará que la participación en el catolicismo formal es proclamada como una forma de expresión religiosa superior a la que suponen las ceremonias domésticas; superior, porque es religión pura, no contaminada por elementos profanos como son los rituales tradicionales dedicados a las imágenes caseras. De modo similar, aunque menos directa y explícitamente, los nuevos tipos de diversiones puramente seculares afectan las características de diversión de las novenas. Sin que sea necesario decírselo, muchas gentes juzgan las fiestas de novena como de segunda clase, comparadas con el cine y los bailes de los clubes sociales, cuya única misión es la de divertir, y que están concebidos deliberadamente para entretener y atraer a la gente.

III

El tema de este capítulo ha sido la secularización de la vida yucateca. De modo más especial, se ha venido tratando de la decadencia en la fe religiosa y de la pérdida de santidad de los actos e imágenes en que se manifiesta la fe. Pero los hechos no permiten tratar esta tendencia general al cambio como desligada de otras ya señaladas en anteriores capítulos. Aparte del aspecto de seculariza-

ción, las diferencias que en una institución como la de los santos surgen de una comparación entre las diferentes comunidades, contribuyen a fundamentar otras proposiciones que se asientan en este volumen. El culto de los santos nos ofrece materiales sobre la individualización; demuestra el hecho de que, en los pueblos, el individuo es menos libre de actuar con independencia de su familia o su poblado. Ofrece materiales sobre la desorganización de la cultura en cuanto muestra que la interdependencia y la compatibilidad de las costumbres y creencias son más marcadas en las comunidades de la periferia. En Tusik y en Chan Kom, los yuntzilob expresan ideas de interés universal y principalísimo: la lluvia, el monte y la milpa. En Dzitás, los yuntzilob todavía representan estas cosas, en la medida en que representan algo, pero no son éstos los intereses supremos de las gentes de la villa, que no piensan ya en las cosechas, sino más bien en sus comercios o en sus empleos. En Quintana Roo, las cruces no son sólo objetos de santidad, sino también objetivaciones de la jerarquía de los grupos que forman la organización social. En muchos casos, el santo del hombre de la ciudad expresa antes que nada sus propias experiencias personales y privadas; el hombre lo escoge pensando que le será útil. En Dzitás, ambos, yuntzilob y santo, están menos bien integrados en un sistema de ideas interdependientes. La separación entre novena y agricultura y el hecho de que en las villas no se considere mucho a los yuntzilob como causantes de enfermedades a modo de castigo por la ofensa moral, son ejemplos de la manera como se rompe y disgrega aquí y allá la trama de los significados. Las conexiones que existían en el pueblo, según las cuales un campo de pensamiento y práctica era justificación de otro, desaparecen en la villa y en la ciudad. ¿Cabe pensar que la secularización no sea, en parte, sino un resultado de este aflojamiento de la trama de los significados? Donde la cruz a que uno rinde culto es la cruz a la que se dirigen todos los miembros de la familia,

o todos los del propio pueblo o la misma tribu; donde, en otras palabras, los símbolos hacia los cuales se elevan las plegarias recuerdan por su propia ordenación y el modo como se les trata la forma de la sociedad en que se vive, y donde muchas otras instituciones alrededor nuestro proclaman la rectitud de esa forma de sociedad, ¿cabe suponer que las instituciones políticas y sociales allí existentes contribuyan a la santificación de los símbolos religiosos, y viceversa? Y tal vez, cuando las conexiones con la organización social han desaparecido, los santos llegan a ser menos sagrados precisamente porque *se han perdido* esas conexiones. En los pueblos, el hombre tiene presente a los yuntzilob cuando siembra su maíz, o cuando lo cosecha, y también cuando se enferma y el h-men le dice que ellos lo han castigado enviándole esa enfermedad. El hombre de la villa puede ser agricultor, o puede ya no serlo y estar interesado en los yuntzilob, pero no es habitual que se asigne a la enfermedad una significación en la que intervengan los yuntzilob. Por lo menos, hay una fuente menos de apoyo y de justificación de la divinidad de los yuntzilob. El autor cree muy posible que aunque no hubiera escuelas ni escépticos urbanos, la religión, tanto la pagana como la católica, declinaría con la aparición de las ocupaciones especializadas o con el alejamiento de los h-men, porque éstas son circunstancias que desorganizan la cultura. Parece probable que la pérdida de la independencia tribal del grupo maya de X-Cacal originaría la decadencia de la fe religiosa entre esas gentes. La Santísima Cruz ya no representaría a ninguna sub-tribu.

Volviendo al tema de la decadencia de los dioses, y al revisar lo que se ha dicho en este capítulo, el autor toma cuenta de los casos en que el resumen de las diferencias ha llegado a expresar que lo que es religioso en las comunidades periféricas, se convierte meramente en magia, en la villa o la ciudad. Los temibles seres del cielo y el monte, los yuntzilob, son desalojados y reemplazados por pequeños trasgos, los aluxob. Las ceremonias a los yuntzilob, de

“actos de piedad” que eran, pasan a ser “actos de salvaguardia”. Del rezo en la milpa, se pasa a asalar a un hombre para que diga algunos ensalmos que “curen” la tierra. La edzcunah gracia de Tusik es una forma de plegaria. Su correspondiente en Chan Kom, la novena de promesa, es más plegaria que fiesta. En Dzitás es más fiesta que plegaria; y, ciertamente, en la medida en que no es diversión secular, es algo que se hace porque traería mala suerte no hacerlo. Las gentes se preguntan si trae suerte o no hacer esta o aquella novena o dejarla de hacer. Hasta el santo, símbolo religioso que lo sigue siendo para el verdadero católico y para el individuo con inclinación religiosa de la ciudad o de la villa, llega a ser para muchos un mero amuleto. Se lleva la imagen sobre el cuerpo, o se la coloca junto con otros símbolos de buena suerte en el autobús que uno maneja en la ciudad.

Parece que, en las circunstancias que prevalecen en Yucatán, la magia, si bien se manifiesta dondequiera al lado de la verdadera piedad y del culto, viene a ser una especie de estación intermedia en el camino hacia la completa secularización. Cuando algún objeto es sagrado para un hombre, éste no tolera una exposición crítica o racional de su naturaleza. Para él, el objeto está protegido por una vaga atmósfera, enraizada emocionalmente. Tiene cualidades que le mueven y cuya existencia no puede rebatirse; trátase de hacerlo y se resentirá. Si, además de eso, es un objeto religioso, éste engloba y a menudo personaliza cualidades que son bienes morales esenciales. Son éstos los que busca en el objeto, relacionándolo a su propia persona en la plegaria, en la propiciación y en la suplicación. Los yuntzilob dejan de ser dioses, quedan aparte de la religión; con todo, los bosques siguen siendo misteriosos. Los actos que antaño reflejaban la fe en los yuntzilob, no se abandonan por completo. Quizá el vecino de uno deje de creer en los yuntzilob; habrá así uno que dude, pero es mejor irse por lo seguro. Si no se hace nada al sembrar, se sentirá uno intranquilo. No se es entera-

mente materialista por lo que toca al monte y a la lluvia incierta. Los resultados son igualmente buenos. Hacer el acto quizá ayudará a obtener una buena cosecha. De este modo se hace el ritual no ya como adoración, sino como ensalmo o encanto. El santo también adquiere su cualidad mágica. No es una silla o un sombrero; tiene cualidades que no deben considerarse de un modo racional. Puede no tenerse mucha fe como entidad sobrenatural, pero puede traer mala suerte no hacerle una novena en su día. El interés ha dejado ya de radicar en la propiciación de un ser que cuida a uno si es que sigue siendo virtuoso. La atención se ha pasado ahora a la suerte que puede correr el campo o a los incidentes inciertos que pudieran ocurrir si no se hace nada. El objeto no puede darse de lado por completo; todavía tiene poder. Si se dicen las palabras adecuadas, puede hacerse efectivo ese poder.

Los elementos religiosos católicos y paganos muestran esta tendencia a hacerse más enfáticamente mágicos (hablando una vez más de la comparación en términos de un curso o cambio), a medida que van separándose y alejándose unos de otros. En los pueblos, el nativo no hace distinción entre paganismo y catolicismo. Sólo un foráneo con conocimiento de la historia podría hacerla. En Tusik, hablar de la religión como de algo distinto de todo lo demás que constituye la vida diaria, no correspondería al punto de vista del nativo. Cada cosa tiene su modo de hacerse, y lo mismo están incluidas en estos modos las plegarias y las ofrendas que el trabajo y el comportamiento hacia los jefes y parientes. Decir que se es católico, si se dice, viene a ser casi lo mismo que si cualquiera de nuestros semejantes dijera que es un ser humano. En Chan Kom y en los otros pueblos en que hay protestantes, puede hablarse, por primera vez, de que hay católicos. Y el hecho de ser católico y no evangélico, no coloca ni a uno ni a otro en contraste con el paganismo. En los pueblos, no se reconoce el paganismo como culto en oposición a cualquier otra cosa. Los evangélicos no creen en los san-

tos, mientras los católicos sí; pero todos hacen la ceremonia de la lluvia. En las villas es donde empiezan a establecerse diferencias, como si dijéramos. Se ve al paganismo como un culto que tiene algún valor para los labradores de la comunidad, al menos para algunos de ellos. Su fama ya no es muy buena. Por lo menos, los dirigentes de la comunidad, los hombres que gozan de prestigio, tienden a separarse de él o a considerar con poca seriedad las conexiones que guardan con él. El culto de los yuntzilob se convierte en una magia útil, un tanto cómica, y algo comprometedora. A más de eso, en la ciudad se convierte particularmente en una superstición. Es algo en lo que alguno que otro cree, muy equivocadamente. Y por último, si se las separa de todo juicio moral, las ideas relativas a las deidades paganas llegan a ser sólo folklore, creencias curiosas e historias que pueden gustar los adultos, o contarse a los niños. Ya en ese momento la secularización es completa: se ha desvanecido todo el poder misterioso; los dioses se han convertido en personajes de cuentos de hadas.

El paganismo se va desvaneciendo simplemente. Casi no deja instituciones en la vida de la ciudad. Está conectado con todos los elementos rústicos y retrasados de la vida, menospreciados por un modo de ver urbano, dominante, que cada vez se extiende más. El estado no lo ve con buenos ojos, y las iglesias instituidas le hacen objeto de su condenación. Sus dirigentes, los *h-men*, son gentes de quienes la autoridad recela. De este modo, el paganismo se retira a los bosques o se reduce hasta el último extremo.

Por supuesto, el catolicismo permanece. Los elementos cristianos que hay en la religión de Yucatán, han contado durante siglos con el sostén de una organización vigorosa y con la aprobación de la *élite*. De muy largo tiempo atrás han estado siendo identificados con lo sociológicamente superior. No obstante, la tendencia hacia la secularización también los afecta, y la piedad decae. Al mismo tiempo, el catolicismo aparece como un cuerpo discernible, de pensamiento y de práctica. En Chan Kom hay católicos que

están en oposición a los evangélicos, mientras que en Tusik no los hay. En Dzitás la oposición es más marcada; los protestantes se apartan más; mantienen su propia capilla, y los católicos, que se sienten ahora como algo diferente de aquéllos, los miran con desaprobación o temor. Y en Mérida puede reconocerse plenamente a los católicos como a un grupo de interés especial, en rivalidad con otros grupos de interés.

Es en la ciudad donde debe reconocerse una separación dentro del mismo catolicismo. Por una parte, se encuentra el culto de los santos; por la otra, la iglesia formal. El primero es una clase de catolicismo de raíz popular. Es local, no tiene organización formal, está sancionado por un cuerpo de folklore y sostenido por personas comunes y corrientes con la ayuda de unos cuantos individuos de la vecindad que saben algo de las plegarias que no todos conocen. Florece en las situaciones en que se siente la necesidad de una ayuda sobrenatural, en el curso de la vida diaria, y cuando las experiencias comunes a todos los miembros de la comunidad reafirman la eficacia de tal ayuda y lo legítimo de su búsqueda. En la ciudad, a medida que las crisis que las gentes afrontan se hacen más diversas, y a medida que las actitudes seculares llegan a caracterizar áreas de conducta cada vez más amplias, el interés en lo sobrenatural llega a ser menos constante y menos premioso. El culto de los santos, en consecuencia, tiende a desaparecer, por cuanto que depende del interés activo de la gente común y corriente. Contribuyen a apresurar tal decadencia la propaganda antirreligiosa, el menosprecio de la iglesia y de la *élite* y la multiplicación de cosas por hacer, de lugares a donde ir y de modos de pasar el tiempo y gastar el dinero que caracterizan a la ciudad.

Al mismo tiempo la iglesia, junto con sus fieles de la fe ortodoxa, subsiste como una institución semiseccular, en competencia con otros grupos e instituciones que procurarán para sí la atención y la ayuda de las gentes. Es parte de una organización internacional. Tiene dirigentes espe-

cializados que le dedican todo su tiempo. Sobrevive en el medio urbano defendiéndose contra los competidores, proclamando el valor de su programa con entera convicción, vigor e insistencia, y modificando este programa en la medida que sea necesario para darle una mayor atracción. Haciéndolo así, se transforma en un grupo de interés que funciona para dar a ciertas gentes medios ya preparados de expresión religiosa que tienden a convertirse en un segmento especializado de sus vidas.

Todo esto se tratará plenamente, en términos de la historia moderna de Mérida, en el libro que prepara Hansen. El punto se trata aquí más brevemente en términos de la comparación entre el pueblo y la ciudad. En los pueblos apartados, donde las concepciones que podemos considerar como católicas se encuentran generalmente en todos los individuos, no existe el catolicismo como algo separado de ninguna otra cosa, o como opuesto a ninguna otra cosa. En la ciudad, donde el catolicismo asume algunas de las características del partido político, hay muchas gentes que muestran relativa indiferencia hacia las concepciones que sustenta la iglesia.

Las diferencias principales que ofrecen las cuatro comunidades con respecto a la religión, incluyendo tanto los elementos paganos como los cristianos, pueden ahora resumirse brevemente. En Tusik hay un solo cuerpo de creencias y prácticas, en el que todos participan; la religión no se distingue del resto de la vida, y, por supuesto, no hay, por lo tanto, una distinción entre catolicismo y paganismo o entre catolicismo y cualquier otra cosa. En Chan Kom, la integración de los elementos paganos y los cristianos es algo menos completa que en Tusik; la religión aún sigue siendo asunto importante para cada uno y todavía está integrada con el resto de la vida. El hecho de que haya algunos protestantes permite tomar cuenta de los católicos. En Dzitás, la actividad religiosa está menos bien integrada aún con el resto de la vida; la religión se reconoce como un interés o una actividad que pueden

particularizarse; el paganismo ocupa la atención de sólo una parte de la población, y se encuentra desacreditado entre los "mejores"; los católicos y los protestantes son grupos bien definidos. En Mérida, el paganismo ha desaparecido prácticamente; se le asocia al interior del país y se le ve como superstición o como folklore curioso. Aparece una división en el catolicismo. El culto tradicional de los santos, mantenido por las gentes comunes y corrientes, está en decadencia. La iglesia católica subsiste, en competencia con el protestantismo y otros cultos y luchando por sostenerse contra lo antirreligioso y la indiferencia. Aun para los que siguen siéndole fieles, la religión ha perdido gran parte de su conexión con el resto de la vida, y en grado considerable es una división separada y especializada de la conducta. Un individuo será miembro de una iglesia, antes que participante en una sociedad y una cultura.

CAPITULO X

DE DIA SAGRADO A DIA DE FIESTA

COMO EN MUCHAS otras partes de la América Latina, la fiesta del santo patrón es un suceso periódico y principal en la vida de cada comunidad local de Yucatán. Probablemente no habrá pueblo, villa o barrio que deje pasar esta ocasión sin celebrarla con diversos actos ceremoniales, y en muchos de esos lugares la fiesta da origen al supremo esfuerzo colectivo de las gentes. Las actividades que constituyen estas fiestas son muy semejantes en todas las comunidades de Yucatán. Forman un estilo regional, un tipo especial, dentro del esquema más general de las fiestas de carácter popular que se hacen a los santos patronos en la América Media o entre los católicos norteamericanos.¹ Tras de las formas de la fiesta, pueden percibirse los motivos que expresan. Por complicados y variados que sean estos motivos —ya que entre ellos se encuentran indudablemente la piedad, el orgullo local y personal, el deseo de descansar y divertirse, la sociabilidad, los intereses comerciales y el temor a la desgracia que pudiera sobrevenir de descuidarse una obligación que se considera tradicional—, pueden investigarse ampliamente en términos de esas dos categorías de que nos hemos valido en las páginas precedentes: la sagrada y la secular. Independientemente de cualquier otra cosa que sea, el festival es tanto culto como diversión. La presencia de estos dos elementos está reconocida en el programa de las fiestas y en las crónicas que sobre ellas aparecen en los periódicos: las actividades de carácter religioso aparecen o se comentan aparte de las que son profanas. Toda fiesta incluye los dos elementos, los sagrados y los seculares. Pero los elementos sagrados son mucho

menos importantes en unas fiestas que en otras; además, puede encontrarse una misma actividad formal que esté respaldada por sanciones sagradas en una comunidad mientras que en otras sea completamente secular. En general, y como puede suponerse, mientras más urbana es la fiesta, más secular es su carácter, y, en la medida en que lo indica una pequeña cantidad de materiales obtenidos, la corriente histórica tiende en la actualidad hacia la secularización. También parece evidente que la secularización de la fiesta está estrechamente unida a la aparición de circunstancias que hacen posible que las gentes consideren las ocasiones de esta especie como oportunidades para ganar dinero. En la península pueden encontrarse los dos casos extremos: de un lado, la fiesta como parte integral y necesaria en el sistema de observancias religiosas del que, para los creyentes, depende la vida de la comunidad; del otro, la fiesta que se hace con el fin de enriquecer a sus promotores. En estos dos casos, que se describirán más adelante, se manifiestan muchas de las mismas actividades convencionales, de modo que, considerados como formas de comportamiento público, ambos están dentro del estilo de la fiesta yucateca.

Considerada como acto de adoración, la fiesta que se hace en el día del santo es un homenaje anual que ofrecen a éste las gentes a quienes él concede una protección especial. La gente hace al santo las ofrendas que deben hacerse y el santo les da salud y prosperidad. Entre el santo y la comunidad existe una especie de voto perpetuo que debe renovarse anualmente, y, en el sentir de todos, el no hacer la fiesta es faltar a esta obligación. Si no es posible hacer la fiesta al modo acostumbrado por alguna razón especial, tal como la que significa un año de extrema pobreza, se siente que la obligación queda pendiente y debe agregarse a la fiesta del año siguiente. En casos como éste solamente se ofrecerán algunas plegarias, quizá se pague una misa (a manera de prenda) y los individuos res-

ponsables de la fiesta ese año serán quienes "expliquen" al santo cuál es la situación.

El elemento central y casi invariable en el culto del santo consiste en una serie de nueve noches de plegaria. En la mayoría de los casos, esto consiste en rezar nueve veces una novena, cuyas oraciones e himnos están compuestos por gentes de la iglesia y publicados como particularmente propios para el santo en cuestión. Cuando los adoradores no conocen o no tienen el texto de la novena, pueden sustituirlo con el rezo de nueve rosarios. En las grandes comunidades se tenía anteriormente la costumbre de celebrar nueve misas, pero en los últimos años muy raro ha sido que una comunidad haya podido obtener los servicios de un sacerdote. Es costumbre que la responsabilidad fundamental que supone la dirección de los rezos en estas noches de adoración se distribuya entre nueve individuos, o nueve grupos de individuos. De esta manera la dirección de las plegarias pasa con cada período de un individuo a otro, o de un grupo a otro, y se considera que el cuidado o la custodia del santo también se van pasando de uno a otro. La terminación de un período de veinticuatro horas de responsabilidad, y el comienzo de otro, se señala generalmente con una procesión en la que se formaliza la transferencia que hace el grupo que la deja al que la toma. Cada individuo o grupo tiene que cumplir con determinados deberes que son incidentales a las plegarias, pero que también constituyen ofrendas al santo; entre ellos, el de preparar y colocar las velas y el de decorar la iglesia. El novenario, que se comienza de modo que la última noche de oración sea la noche anterior al día del santo, es lo que constituye la médula de la fiesta, considerada ésta como culto. Se considera que las otras actividades, por bulliciosas que sean casi todas ellas, también contribuyen a la gloria del santo; lo cual es cierto en la medida en que existe un sentimiento genuino de piedad entre los participantes. El novenario, o las nueve misas, son la ofrenda

principal y esencial que la comunidad, como colectividad, hace al santo.

Las tradiciones de la fiesta también permiten que los individuos, como tales individuos, hagan ofrendas al santo. La obligación de la comunidad es perpetua y se renueva anualmente, pero el sentido de agradecimiento que pueda tener algún individuo hacia el santo, o las circunstancias que le hagan sentir la necesidad de su ayuda, son cosas que varían según los cambios en la fortuna de ese individuo; puede hacer una promesa al santo al rogarle que le restablezca la salud, o, después de una cosecha inusitadamente abundante, puede sentir el deseo de dar gracias al santo. En la organización de la fiesta hay varias maneras por las que puede cumplir estas cosas. Puede tomar uno de los puestos principales en el grupo de personas a cuyo cargo está el festival en conjunto. El hombre, o la mujer —ésta generalmente en las comunidades urbanas—, puede "tomar una noche" del novenario, o entrar en uno de los grupos entre los cuales se distribuye el novenario. Y se pueden tomar otras muchas comisiones menores que, dentro de su categoría más reducida, también son ofrendas al santo. Puede simplemente encendérsele una vela, y si el individuo mismo no puede hacerlo en persona, siempre podrá enviar la vela por intermedio de otra persona. Si se asiste a una fiesta que no es la de la propia comunidad de uno, sino la de otra villa o pueblo distante cuyo santo tenga fama especial de milagroso, entonces el viaje a esa localidad adquiere carácter de peregrinación y el solo esfuerzo de ir hasta allí ya constituye una ofrenda. También se pueden proporcionar cohetes para que se quemen en la fiesta, o contribuir con el propio trabajo ayudando en la preparación de las comidas o de la parafernalia indispensable. Como luego veremos con mayor abundancia de detalles, en algunas comunidades y en algunos casos puede participarse en el baile popular tradicional (jarana), que invariablemente acompaña a la fiesta, tomando esto como cumplimiento de promesa y como ofrenda al santo, o pue-

de participarse en la corrida que también forma parte regular de la fiesta, u ofrecerse un toro para la diversión, todo ello dentro del mismo espíritu de ofrenda y aun de descargo de alguna petición hecha al santo.

Por supuesto que quienes hacen estas cosas no siempre lo hacen movidos por sentimientos religiosos, o al menos no únicamente movidos por esos sentimientos, y aun es posible que el hombre que primero se ofrezca para tomar a su cargo la dirección principal de la fiesta que hace una comunidad en la que predomina el espíritu piadoso, esté influido por consideraciones que no tienen nada que ver con sus relaciones privadas y personales con lo divino. Uno de los elementos que se tienen en cuenta es, desde luego, el prestigio que supone el hecho de dirigir el principal acto colectivo de la comunidad. El hombre debe corresponder también a lo que esperan de él sus vecinos, esto es, que sea una persona con los recursos necesarios y la representación adecuada para hacer la mayor ofrenda quien tome una parte principal de la carga colectiva. Y también se tiene el deseo general de hacer una fiesta que se juzga como una oportunidad para el regocijo y la animación.

La fiesta, considerada como diversión secular, se centra alrededor de la jarana. La jarana puede dar carácter de fiesta a cualquier acontecimiento, periódico u ocasional, y desde luego que no falta en ninguna fiesta de un Santo Patrón. La jarana es la forma yucateca de las danzas populares latinoamericanas descendientes de la jota española y otras semejantes. Supone un estilo particular de acompañamiento musical con un ritmo muy marcado que se expresa comúnmente con los instrumentos de metal y los tambores; se basa en un paso característico, y el hombre y la mujer bailan el uno frente al otro, sin abrazarse; se emplea una plataforma de madera para que se marque más el golpe de los pasos de la danza, y por encima se arma una "enramada" para abrigo de los danzantes; hay, además, otras usanzas convencionales fuertemente marcadas.

El ritmo de la música de la jarana convierte al poblado solitario del bosque en un centro de encanto y animación. La coyuntura de la jarana brinda a los jóvenes y a las muchachas oportunidades de lucirse, de juntarse y conocerse los unos a los otros, de divertirse y de expresar sus gustos y habilidades en formas tradicionales y llenas de gracia. Si bien son los muchachos y las jóvenes solteras quienes más concurren al baile, también toman parte en él las gentes mayores. Una jarana comienza comúnmente poco después del anochecer y dura hasta la madrugada. En las fiestas de esta clase que se hacen en las villas y en la ciudad también hay otras danzas de forma europea más moderna (bailes). Estos bailes suponen una música diferente, y distintos modos de vestir y modales. Es mucho menor su relación con la fiesta tradicional y son completamente seculares.

La corrida de toros tiene una importancia secundaria dentro del aspecto secular de las fiestas. Difícilmente se concebiría una fiesta sin jarana, pero en las comunidades pequeñas y pobres puede no hacerse la corrida porque muchas veces se carece de toros adecuados para la lidia. La corrida puede ser de muy distinto tipo, desde una lidia rústica de toros demasiado valiosos para que se les sacrifique, hasta las corridas en las que actúan toreros profesionales importados ex profeso para que lidien los toros a muerte. La corrida también tiene sus concomitantes tradicionales, su estilo característico. Elementos que se encuentran prácticamente siempre son una plaza que se construye con troncos y bejucos (*kazche*) y una banda de música que toca en la plaza durante el curso de la fiesta. Algo menos general es la costumbre de pasear las reatas y demás parafernalia del toreo, haciéndoles dar la vuelta al ruedo, antes de la corrida. A esto se le llama "consagrar la plaza". (La vuelta al ruedo que dan los miembros de uno de los grupos de plegaria, o los danzantes o los toreros, se llama "coronar la plaza". Cuando se hace después de una jarana, precisamente antes de la alborada, se

le llama "nona"; en varias comunidades existe la costumbre de que el jefe que preside ese año la fiesta sirva refrescos a todos, gratuitamente, después de una nona). La corrida y la jarana guardan entre sí cierta relación, ya que a la jarana que se hace en estas ocasiones suele dársele el nombre de "vaquería"; los jóvenes que toman parte en ella —y que son a la vez toreros y danzantes— son llamados "vaqueros", y las jóvenes "vaqueras". Según la tradición, la última danza en toda vaquería es la que se llama "El Torito", y en ella la muchacha simula la parte del toro y su pareja la del torero. En las comunidades más lejanas existe además la costumbre de cortar en el monte, apenas iniciada la fiesta, un árbol de ceiba, para colocarlo con gran ceremonia en la plaza de toros, al son de la música.

La vaquería, la corrida y la oportunidad de comer y beber cosas de fiesta, son las diversiones que ésta ofrece. La bebida más general es el aguardiente, aunque en unas cuantas comunidades todavía apegadas a la vieja tradición se sirve balché (cerveza de corteza endulzada con miel) en determinadas ocasiones. La base de los alimentos de fiesta está formada por tres productos: maíz, carne de cerdo y aves de corral. En muchos casos, el maíz se mezcla con manteca para formar unas tortillas de sabor y forma especiales, que se cuecen al horno; también se le prepara en forma de atole y de tortillas comunes. La carne de cerdo se hierva o se pone en tamales, o se hace en chicharrón. En los pueblos más rústicos, la cabeza del cerdo se cocina y decora de una manera especial; así preparada, se convierte en el símbolo de la obligación perpetua de hacer la fiesta y los principales consagrantes salientes la entregan, en una ceremonia especial, a los que asumen la responsabilidad para el siguiente año. Aun cuando, si no se cuenta con guajalotes, puede recurrirse a las gallinas, la carne de guajalote es en todas partes (excepto en Quintana Roo) una parte de la comida de fiesta tan importante como la de cerdo. En todo Yucatán se la prepara característicamente para las fiestas en una de estas dos formas: en

"escabeche", platillo para el cual se cuece el guajolote con especias y se sirve ya cortado, añadiéndole una salsa hecha con cebollas, ajo, chile y especias, o "rellena", que es guajolote relleno con carne y condimento y hervido todo. Lo mismo el guajolote que la gallina se cuecen para hacer caldo (*kol*), que, espesado con masa de maíz, constituye otro platillo de fiesta conocido con el nombre de *kek*. La preparación de estas viandas exige considerable trabajo y tiempo en los días inmediatos a la fiesta: hay que cortar leña y llevarla al pueblo o a la villa, moler el maíz, sacrificar los cerdos y obtener la manteca, y reunir y cocinar muchas otras materias primas, entre ellas miel, aves de corral, azúcar y gran variedad de condimentos. La comunidad da hospitalidad a los foráneos que llegan de muchas otras comunidades, y en los pueblos más apegados a la vieja tradición los alimentos se dan a los visitantes, no se les venden. Alimentos y bebidas son cosas que deben otorgarse especialmente a los músicos (que suelen venir, contratados, de una comunidad más grande) y a los visitantes distinguidos. La responsabilidad fundamental de cumplir con el deber de la hospitalidad se confía a los hombres más importantes entre los encargados de la organización de la fiesta, pero la responsabilidad general y los gastos se distribuyen entre otros miembros de la comunidad.

En cada comunidad hay, así, un organismo para la fiesta: un número de cargos permanentes, a los que se unen las obligaciones y honores incidentales a su dirección, así como un acuerdo tradicional según el cual el grupo encargado de ésta un año deja en manos de otro grupo sus funciones. No se espera que un mismo individuo continúe asumiendo su cargo al siguiente año: debe pasar de un hombre a otro. La estructura del festival se conserva en estado latente durante todo el resto del año, y la institución tiene algunos rasgos característicos que la hacen ponerse en actividad cuando llegan los días de la fiesta. Otro rasgo invariable de la organización de la fiesta es el que nos ofrecen las usanzas por las cuales el tra-

bajo y los gastos del festival, aunque recaen ante todo sobre uno o dos personajes importantes, se distribuyen entre muchos otros miembros de la comunidad, o aun entre todos sus miembros.

En las comunidades en que está muy arraigado el sentido de la obligación piadosa para con el santo patrón, la división del trabajo es incidental a una división de la responsabilidad, a una división de la relación entre la comunidad y su guardián sobrenatural. De conformidad con esto, se ritualiza la transferencia de las funciones de un grupo de dirigentes al siguiente, y también la subdivisión de la responsabilidad: los principales mantenedores dejan una parte de su responsabilidad en manos de los mantenedores secundarios. Estas transferencias se expresan en acciones tradicionales e implican una obligación. El voto por el que la comunidad está perpetuamente ligada a su guardián sobrenatural, voto que debe renovarse anualmente, se cumple a través de una serie cambiante de individuos particulares o de grupos de individuos. En los pueblos conservadores, la organización central de la fiesta se llama *cuch*, "carga", y hay varios rituales por los cuales se traspasa esta carga sagrada de una serie de hombres a otra. Siempre debe haber algún hombre, o algún grupo de hombres, en quien o en quienes descansa la obligación sagrada; son ellos los que tomarán la dirección de la fiesta al siguiente año. Los rituales toman la forma de una entrega efectiva de determinados alimentos de fiesta, entrega que hace un hombre a otro y algunos hombres a otros. En los lugares donde es hondo el sentido de la obligación piadosa, este acto es el momento culminante de la fiesta; es entonces cuando se traspasa el sagrado custodio. Donde la obligación piadosa no tiene ese carácter principal, no se encuentran estos rituales. "En la fiesta de fulano no hay *cuch* —dige la gente—, no es más que una toma de cargo."

En la comparación que se va a hacer de las festividades del santo patrón que se celebran en Yucatán, el autor va

más allá del límite de los datos obtenidos en las cuatro comunidades especialmente estudiadas: Tusik, Chan Kom, Dzitay y Mérida, y examina materiales recogidos en otras comunidades. El énfasis que, de un tiempo a esta parte, se ha dado en Chan Kom al progreso secular, ha motivado un decaimiento en la observancia de la fiesta de ese lugar. Por ello pasamos a estudiar las fiestas que se hacen en comunidades vecinas. Lo mismo sucede con Mérida, ya que allí las fiestas al santo patrón han disminuído extraordinariamente; para obtener una impresión completa de lo que eran en esa ciudad, habríamos de retroceder veinte años o más, en cuyo caso los materiales se referirían a un período menos urbano que el actual. De este modo se consideran en el presente capítulo dos fiestas todavía florecientes a las que asisten con frecuencia los meridianos. Las fiestas, a diferencia de otras instituciones que se examinan en este libro, pueden estudiarse sin que sea necesario un conocimiento tan íntimo de toda la comunidad.

Las fiestas de Quintana Roo contienen todos los elementos que se mencionaron como característicos de la norma general en Yucatán. Se ofrecen al Patrón nueve noches de plegaria. La obligación de hacer las ofrendas principales (las que se hacen en los días que siguen inmediatamente al novenario) se distribuye entre cinco grupos de personas que, tomadas en conjunto, representan a todo el grupo del que es Patrón la cruz o el Santo. La obligación principal recae sobre voluntarios devotos, mientras que otras gentes toman partes menores de esta responsabilidad. El principal elemento de diversión es la vaquería (jarana), en la que concurre la mayor parte de las características dependientes que ya se mencionaron arriba. Por más que las gentes de Quintana Roo carezcan de ganados, sus fiestas patronales incluyen corridas de toros: un hombre, medio oculto dentro de un armazón de bejucos, palos y costalera, construida en tal forma que semeja un toro, cabriolea en la plaza mientras los toreros, provistos con pieles de venado que usan a guisa de capas, lo azuzan y

tratan de lazarlo. La corrida se efectúa en una plaza (*kaxche*) construída especialmente para la ocasión y ya precedida de una procesión alrededor del *kaxche*. Con anticipación a la corrida se ha plantado un árbol de ceiba dentro de la plaza. Los alimentos y bebidas que se toman en la fiesta son aguardiente, carne de cerdo preparada en relleno y en otro guiso fuertemente condimentado, conocido por *tzahbil keken*, chicharrón y atole. La característica culminante de la fiesta es la entrega de ciertos alimentos y objetos rituales que el grupo de los organizadores hace a los que han de sucederles al año siguiente.

Dentro de los límites de la norma usual, la fiesta patronal, según se lleva a cabo en Quintana Roo, tiene muchas características locales. Algunas de ellas son claras supervivencias de elementos que anteriormente fueron más generales en Yucatán. En muchas comunidades rústicas se considera que debería renovarse todo el atuendo ceremonial cada vez que se hace la fiesta, pero esta idea tiene una definición más cabal en Quintana Roo que en cualquiera otra parte. Villa nos dice² que siempre que allí se honra a una cruz con una fiesta anual o bienal, se acostumbra a destruir el altar viejo y se hace uno nuevo, proveyéndolo de nuevas vestiduras, y, si se dispone de dinero, se compran nuevos platos para las ofrendas. Es cosa bien sabida que ésta es una antigua costumbre maya.³ El acto de plantar el árbol de ceiba, que se omite en la mayor parte de las fiestas anuales de Yucatán, y, donde se hace todavía, es sólo un fragmento de un deporte tradicional, se sigue haciendo en Quintana Roo de un modo que aclara más su conexión con la religión y la agricultura. Cuando se carga el árbol y se le lleva hasta la plaza de toros, los músicos lo acompañan tocando himnos religiosos. Lo monta un muchacho que simula un *coati* (*pisote*; *chic*) que hace travesuras y cabriolas para diversión de la multitud. Una vez que se ha plantado el árbol, el muchacho arroja semillas de calabaza a los vientos en señal de que el árbol ha florecido, y cuelga

camotes y calabazas de sus ramas para simbolizar la producción de los frutos. Para los antiguos mayas, la ceiba era un árbol sagrado y un símbolo de fertilidad.

En la fiesta de Quintana Roo son más evidentes todavía ciertas supervivencias claramente de origen cristiano; en realidad, la impresión general que recibe el observador es la de que la fiesta es un rito cristiano. La ceremonia incluye ambas misas, la rezada y la mayor, que se celebran el principal día de la fiesta; ésta se inaugura con una misa de gran importancia, que se dice en el amanecer del primer día y se llama "alborada misa". (En ciertas villas de Yucatán, como Tizimín, donde hoy día ya no se dicen misas durante las fiestas, se ha conservado la palabra "alborada" para la jarana secular con que comienza la fiesta.) Las cruces se llevan en procesión, con varias estaciones, y las gentes, arrodilladas al aire libre, dicen himnos y rezos. La penitencia y la purificación se expresan en el ritual del *kat zipil* ("pide perdón"), en el cual el devoto va de rodillas hasta el altar. Además, en X-Cacal se conservan algunas viejas costumbres de raíz popular que no guardan una correspondencia determinada, ya sea con las costumbres cristianas o con las paganas. La entrega solemne de los objetos rituales que dan cuerpo a la promesa se hace conforme a una vieja forma tradicional que se describirá más adelante. Se practica la preparación ceremonial del atole (*puc keyem*; "disuelve atole") por vaqueras escogidas para ello, y hay otras viejas costumbres que se mencionarán después.

En cambio, algunas costumbres de fiesta de indudable antigüedad, y que se sabe existen en algunas comunidades de Yucatán, no se hallan presentes en Quintana Roo. En X-Cacal no se conocen las dos costumbres de *dza akab* y *hadz pach*, que se describirán después al examinar las fiestas de la región de Chan Kom, aunque Villa obtuvo pruebas de que la primera de éstas, consistente en que los vaqueros y las vaqueras guarden una noche de vigilia y vayan visitando las casas de los organizadores de la fiesta,

recibiendo de ellos alimentos y bebidas, se practicaba hace dos generaciones. La aparición de individuos enmascarados que anuncian la fiesta y asustan a los niños, la danza que ejecuta un hombre vestido de mujer, el sacrificio ceremonial de los guajolotes destinados para la sopa de fiesta, sacrificio que se hace torciéndoles el pescuezo, y el uso de balché, son elementos de la fiesta del santo que no se practican en Quintana Roo y que aparentemente no son conocidos allí, pero que han sobrevivido en comunidades más modernizadas como Dzitás, o en alguna otra villa o pueblo de Yucatán, que conoce el autor. La fiesta en Quintana Roo tiene muchos rasgos distintivos innegablemente arcaicos, pero, por otra parte, está muy lejos de reunir todos los elementos que caracterizaban a las fiestas similares en los tiempos de la colonia.

Pueden hacerse dos aseveraciones acerca de las fiestas en Quintana Roo, interesantes en relación con los asuntos de que se trata en este libro. La organización de la fiesta está muy estrechamente integrada con la organización social y política del grupo, y el énfasis del ritual es más fuerte en sus aspectos sagrados. La fiesta de Quintana Roo no sólo es una complicada expresión del voto colectivo del pueblo con respecto a su Patrón; a través de ella se expresa también la estructura social prevaleciente. Los hombres encargados de la dirección del festival son en parte los hombres que ejercen la autoridad civil durante todo el año. La fiesta pone en actividad a la jerarquía de los líderes subtribales. El Nohoch Tata es el personaje supremo de la fiesta, mientras que los jefes de las compañías que componen la subtribu mantienen la supervisión de sus compañías y ocupan puestos importantes en las procesiones, en la dirección de las ceremonias y en los festines. Así, todos estos funcionarios tienen tanto funciones ceremoniales como funciones civiles seculares. Más sorprendente aún es el que en Quintana Roo la elección de los consagrantes que toman a su cargo el festival se haga en tal forma que venga a depender de la estructura tribal.

Aunque cada pueblo hace siempre su propia fiesta anual a la cruz que tiene por patrona, estas fiestas de pueblo son menos importantes que las que celebra toda la subtribu junta. Las cruces de pueblo se consideran como propiedad de algunos de los residentes particulares de los pueblos, y las fiestas correspondientes se hallan siempre a cargo de estos propietarios, como responsabilidad privada suya. No hay "cargadores" voluntarios y, si bien otros miembros de la comunidad pueden contribuir para los gastos de la fiesta, sus contribuciones son pequeñas y no están sistematizadas. En Tusik, por ejemplo, la familia que ha heredado la cruz considerada como patrona del pueblo no solicita la ayuda de otros para hacer la fiesta; se considera que ésta es para beneficio del pueblo, pero es una familia la que se hace cargo de ella ofreciéndosela a los otros habitantes del pueblo. Las fiestas del cacicazgo, en cambio, son los actos religiosos supremos que ejecuta ese grupo. Hay dos fiestas tribales de esta especie: la que se hace en honor de la Virgen de la Concepción, y que se celebra el 8 de diciembre o poco después, y otra que se celebra el 3 de mayo o alrededor de ese día en honor de la Santa Cruz; fiestas ambas que celebraban estos mismos nativos hace unas generaciones, cuando Santa Cruz de Bravo era un centro político y religioso. Ahora suelen celebrarse alternativamente, una cada año. La responsabilidad de la fiesta se divide entre las cinco compañías que componen el cacicazgo. Cada una debe proporcionar cuatro organizadores principales (aunque, si alguna de ellas ha sufrido alguna penalidad insólita, puede excusarse de dar su contribución ese año). La fiesta se celebra en X-Cacal, el actual pueblo-santuario. Las gentes se reúnen en ese lugar y acampan en los "cuarteles",⁵ de modo que cada compañía ocupa un cuartel. Cada compañía tiene la responsabilidad de preparar ciertos alimentos de fiesta y de entregarlos solemnemente al santo. La fiesta, en consecuencia, consiste en la serie acostumbrada de nueve noches de plegaria (que aquí son rosarios), pero dentro de esta serie y en cada

uno de los cinco días que constituyen la parte importante de la fiesta, hay una serie repetida de actos cuya dirección recae en turno sobre cada una de las compañías. Se matan los cerdos, se muele el maíz, se preparan los alimentos de fiesta y se arreglan todos éstos en una mesa especial; se efectúa una procesión para llevar al templo las ofrendas; los alimentos se entregan ceremonialmente al santo, y se celebran dos misas; se distribuyen los alimentos entre los asistentes; acabando de comer, se celebra una vaquería. Los alimentos se distribuyen entre la gente del cacicazgo según las compañías; esto es, cada compañía, que es anfitrión por ese día, envía una parte adecuada de las viandas a los cuarteles de las otras compañías, por turno, y luego se sirven sus miembros. Además, la distribución de las comidas en cada cuartel se hace de tal manera que primeramente se sirve a los jefes, según su rango.

El requisito de que cada compañía proporcione cuatro organizadores principales no se encuentra más que en Quintana Roo; sólo allí están organizados los mayas en compañías. Pero dentro de cada una de éstas, en la elección de los hombres que actuarán como organizadores se procede como en cualquier otra parte, conforme a los deseos de los voluntarios y a lo que se espera de las otras gentes del grupo. Los dirigentes de la fiesta que se celebrará dos años después quedan elegidos en reuniones que se celebran durante los dos últimos días de la fiesta. Las reuniones se hacen en la iglesia de X-Cacal, y las encabezan los jefes principales. Las promesas que hacen tanto los hombres que ocuparán los veinte puestos de organizadores principales como los que prometen servirles de ayudantes, quedan registradas por escrito por los únicos hombres del cacicazgo que saben leer y escribir, los secretarios. Este deber es uno de los asignados al oficio de secretario.⁶

La fiesta de Quintana Roo, con todo lo divertida que es para los que en ella participan, es decididamente un acto religioso. Comparada con sus correspondientes en las

comunidades menos aisladas que se estudiaron, las manifestaciones de sentimiento religioso en ella comprendidas son proporcionalmente mayores. Los ejercicios religiosos son en mayor número, su ejecución reviste más solemnidad, la participación en ellos es más general, y se expresa de un modo más claro y completo la ofrenda que se hace a la deidad. Mientras en las fiestas de otros pueblos y villas se incluye entre los actos característicos una novena, o una serie de nueve rezos de rosarios —o, donde se cuenta con un sacerdote, nueve misas— la gente de X-Cacal, no obstante su alejamiento y primitivismo, celebra nueve rosarios, cinco misas rezadas y cinco mayores. A muchos de estos actos sólo concurren unos cuantos individuos, pero a los más importantes —como es, por ejemplo, la primera misa que da principio a la fiesta— concurre la mayoría de la gente. Las misas son celebradas por el Nohoch Tata, el dirigente religioso cuya persona es sagrada. Los maestros cantores y ciertas personas a quienes se escoge para que desempeñen las funciones que corresponden a los acólitos, tienen partes importantes, como también las tienen los jefes de las compañías. Tanto los hombres como las mujeres toman parte en los ejercicios religiosos. Durante la ceremonia, las imágenes se llevan varias veces en procesión alrededor de la plaza, y con el acompañamiento de una música que se considera religiosa. Los hombres y las mujeres se arrodillan y rezan fuera de la iglesia, lo mismo que dentro de ella. El lector recordará la santidad de que está investido el retirado altar del santuario, foco de la atención religiosa durante estos ritos. La aproximación al altar está muy restringida para todos, excepto para los que desempeñan los oficios religiosos: se puede uno acercar solamente en ciertas ocasiones, y con el consentimiento del Nohoch Tata; nadie puede aproximarse si no es llevando una vela en la mano para colocarla como ofrenda; tampoco pueden usarse zapatos dentro del santuario. En el postramiento de hinojos, en las oraciones, en los signos de la cruz que hacen las gentes, en las velas que

encienden y ofrecen, en las contribuciones monetarias que dan los fieles para las misas y en la atmósfera penetrante de devoción y súplica a la divinidad, en todo ello se evidencia lo sagrado de la fiesta.

Un rasgo destacado de la ceremonia en X-Cacal es la solemnidad y complejidad con que se preparan los alimentos de fiesta y se ofrecen a la divinidad en cuyo honor se hace dicha fiesta. En todos los demás lugares, si bien puede considerarse que también los alimentos principales de fiesta se preparan para ofrecerlos al santo, es raro que se acompañen de un fuerte sentimiento religioso y prácticamente no se hace expresión formal de la ofrenda. En X-Cacal, en cambio, la ofrenda es parte principal del complejo de actos repetidos con los que cada uno de los cinco grupos de consagrantes principales adora al santo o a la cruz durante los cinco días principales de la fiesta. Es evidente que la preparación de estos alimentos de fiesta se lleva a cabo dentro del mismo espíritu y en forma muy parecida a la que reviste la de las ofrendas que se hacen en otras ceremonias completamente distintas, las que se hacen a los yuntzilob. Y así es, en efecto, aunque en el caso de esta ceremonia para las divinidades cristianas, las ofrendas son muy diferentes y el asunto no está a cargo de los h-men. Se designa un funcionario especial, algún hombre de temperamento religioso, conocido en este oficio con el nombre de *kub-mesa* ("entregador-mesa"). El es quien dirige a los cuatro consagrantes del día, indicándoles el modo de preparar la ofrenda. En ésta se hallan representados los principales alimentos de fiesta: el relleno, el *tzahbil keken*, las tortillas, los chicharrones y el chocolate. Todas estas viandas se disponen en montones o líos, cada uno de los cuales debe contener cierto número de partes componentes: tres, cinco, siete, diez y trece. Las servilletas y vasijas en que se colocan las ofrendas deben ser nuevas y se añade un cierto número de velas de cera negra. Todos estos artículos se arreglan en orden simétrico sobre una mesa especial que se ha preparado en el cuartel de la

compañía sobre la que ha recaído la responsabilidad de hacer la ofrenda ese día. Los consagrantes hacen entrega formal de todo al *kub-mesa*, manifestando que esa es la mesa que han prometido al santo. Después traen del templo los símbolos más sagrados de la divinidad que pueden sacarse del santuario. Uno de ellos es una pequeña cruz que representa a la Santísima Cruz, patrona del cacicazgo. El otro es el Santo Asiento,⁷ una sillita decorada con abahaca. Arriba de esta silla se colocan dos velas de cera negra y a nadie se permite sentarse en ella. Estos objetos se llevan al cuartel en procesión solemne y con música, mientras los consagrantes, sus mujeres, el *kub-mesa* y el jefe de la compañía en cuestión se arrodillan y rezan. Los símbolos de la divinidad han sido expuestos y estarán presentes durante la ejecución de los actos que les dedican las ofrendas. Cuando los consagrantes salen del cuartel, el *kub-mesa* distribuye entre ellos las ofrendas, dando algo a cada quien para que lo lleve. La procesión, portando las ofrendas, la cruz y el Santo Asiento, entra al templo, donde se colocan todos los artículos sobre el altar. Se celebra una misa mayor después de la cual se retiran del altar las ofrendas y se distribuyen entre la gente, siguiéndose en la distribución el orden ya descrito. Esta dedicación solemne de los alimentos de fiesta se repite para cada una de las otras cuatro compañías.

Hay otros rituales, también con un fuerte valor religioso, que se encuentran en la ceremonia en X-Cacal y no en las otras ceremonias equivalentes de las otras comunidades, o que en estas otras comunidades han adquirido una forma más secular. La preparación de una bebida especial hecha con masa dulce de semillas de calabazas y hojas de *chaya* (*puc keyem*) es una costumbre meramente tradicional y de diversión, por lo menos en la forma en que se encontró en Dzitás y en pueblos de la región de Chan Kom. En X-Cacal este acto está revestido de "un aire de gran seriedad e importancia".⁸ El atole se coloca sobre el altar y la gente reza antes de tomarlo. Durante

las fiestas, no son pocos los individuos que practican la penitencia del zipil, como asunto de devoción y lustración personal. En la tarde del día en que se hace la quinta y última ofrenda al santo, se ejecuta un ritual terminal llamado "la ofrenda a la iglesia" (*u tzicil iglesia*). El kub-mesa prepara una mesa con los alimentos de fiesta que comerán los jefes, apartados de la gente común y corriente. Antes de participar en esa comida, todos los jefes van al templo y ejecutan el kat zipil para purificarse de sus pecados. La mesa se arregla en el templo y los jefes son los únicos que toman allí los alimentos dentro de algo que tiene un espíritu de comunión, mientras los guardias armados permanecen en la puerta.

El rito que se acaba de mencionar precede inmediatamente a la ceremonia conocida por "danza de la cabeza" (*okoztah pol*), por medio de la cual se renueva el voto y se confía la responsabilidad a otras manos. El símbolo principal es una cabeza de puerco asada y decorada de una manera especial. (Villa vió en más de una ocasión que en lugar de la cabeza de puerco se usaban unas tortas de maíz y miel, decoradas en forma similar.) A esta cabeza le ponen una "corona" de enredaderas. En la plaza se plantan cinco varas, cuatro en cuadro y la quinta en el centro. En la vara central se ensarta una "arepa" o torta de maíz con miel. Arriba de esta arepa se ponen dos muñequitos, que figuran un hombre y una mujer, y se amarran al palo cigarrillos de hoja de mazorca, arepas cruciformes y listones de papel de colores. A estos palos decorados se les llama "ramilletes" algunas veces. Dentro de la boca del cerdo se colocan dos arepas. El conjunto se arregla en una batea de madera. El significado de estos símbolos se ha perdido casi por completo.

La entrega de la cabeza de cerdo con los ramilletes está revestida de una gran significación religiosa. Primero, los jefes que hacen la ofrenda, los secretarios y los maestros cantores colocan la cabeza de cerdo sobre el altar. Después se reza un rosario. Once personas, elegidas con anti-

cipación de entre los participantes a la fiesta, permanecen en fila en el cuartel, de frente a la puerta que queda opuesta al templo, de tal modo que miran hacia el altar. Después del rosario, estas personas cantan una canción en alabanza de la Santa Cruz. Dejan sus puestos y, luego de persignarse, principian a danzar alrededor de una mesa colocada en el centro del corredor. Dan nueve vueltas a la derecha y otras nueve a la izquierda. Los jefes principales llevan la cuenta de los movimientos que se hacen alrededor de la mesa pasando cigarrillos de un montón a otro. En cada vuelta, los danzantes se persignan y repiten la canción. La procesión de danzantes es guiada por el jefe de la compañía en cuestión. Es él quien carga la cabeza de cerdo y le sigue un hombre que agita una sonaja, haciendo como si llamara al cerdo. Al terminar la danza, vuelve a colocarse la cabeza en el altar.

Es notable que en vista del evidente énfasis que tiene la fiesta en X-Cacal como ejecución de un voto al santo, no se llame "cuch" a esa obligación, ni "cargadores" a los consagrantes, sino que a éstos se les llama "diputados", palabra que tiene connotaciones mucho más seculares y que se usa en las villas comercializadas para designar a los organizadores de las fiestas. Con todo, la santidad de la fiesta en X-Cacal es evidente. En los poblados más aislados y rústicos de la zona de Chan Kom, la fiesta se expresa en la organización y el ritual llamados "cuch". Durante el período en que se hicieron las investigaciones, se observó el cuch en X-Kpteil y X-Kalakdzonot. También hubo cuch, si no en esos mismos años, sí en otros no muy anteriores, en Calotmul, Uayma, Dzitnup y probablemente en Tixcacal. En la vecindad de Tizimín son también las comunidades retrasadas y alejadas del ferrocarril tales como Kikil, Lohché y Suhcopó las que conservan el cuch, siendo todas ellas comunidades rurales en donde la vieja tradición popular pesa todavía sobre muchos aspectos de la vida. El hecho de que Chan Kom no haya tenido cuch por muchos años debe explicarse principalmente en razón del énfasis

excepcional que se ha dado al "progreso" en esa comunidad. Los intereses y las energías de la gente de Chan Kom se han dirigido hacia la construcción de caminos y la erección de escuelas.

En las fiestas en esta área, comparadas con las del Quintana Roo central, hay menos ejercicios religiosos. Sólo hay una novena, y no hay misas. Falta ahí la dedicación solemne de los alimentos de fiesta en altares especiales. No hay Santo Asiento, ni la penitencia que se hace hincándose ni procesiones públicas; la gente tampoco se arrodilla ni reza al aire libre. Sin embargo, todo sigue girando alrededor de la concepción de la fiesta como descargo de una obligación sagrada. Ya se ha publicado una breve descripción de la fiesta de uno de estos pueblos, X-Kalakdzonot.⁹ Un solo hombre, el "cargador", es quien encabeza la fiesta. El y su mujer son los encargados principales de todos los preparativos y su casa es el centro de las actividades. En ella se ofrece hospitalidad a todos los recién llegados, se levanta la enramada, se recibe a los músicos y se les proporciona alimentos. El cargador encabeza el resto de las personas en las diferentes negociaciones para traer a los músicos, invitar a la gente de otros poblados al baile, construir la plaza de toros y disponer la corrida, comprar los cohetes, reunir y preparar los alimentos de fiesta. Pero en todas estas actividades recibe la ayuda de todos los hombres que, subordinados a él, han asumido partes de la responsabilidad. En muchas de estas comunidades se llama *nakulob* a estos subordinados, cuyo número es de tres. El cargador es la cabeza de la fiesta y, en lo que atañe a los gastos, es él quien asume la parte más grande. Los *nakulob* asumen partes menores e iguales. El cargador y los *nakulob* para el siguiente año se determinan en una reunión que se efectúa en una fecha fijada con mucha anticipación a la fiesta del año corriente. El cargador saliente, que estará a cargo de la fiesta inmediatamente próxima, o alguna otra persona, dice un discurso, invitando a que alguien se ofrezca voluntariamente para tomar el

cuch en calidad de cargador. Si nadie se ofrece, se sugerirá un nombre y el asunto podrá ponerse a votación informal. Para la decisión sobre los *nakulob* se procede en forma similar. De esta manera, cuando se hace cada fiesta se sabe ya quiénes serán los cargadores para la próxima. Los beneficiados siguientes se hallan dispuestos a tomar posesión del cargo que el cargador y los *nakulob* salientes han de rendirles.

Los símbolos principales del cuch son la cabeza decorada de cerdo y los objetos llamados ramilletes. En X-Kalakdzonot los ramilletes están separados de la cabeza y su forma es un poco diferente a la que tienen los de Quintana Roo. El ramillete es aquí un largo palo de cuyo remate penden cinco aros. Tanto el palo como los aros están cubiertos con tiras de papel de colores y los aros llevan atados ciertos objetos tradicionales: festones de papel, cigarrillos, muñecas de trapo y piezas de pan de trigo en forma de águila. En algunas comunidades, los cigarros deben ser de hoja de mazorca, y se les ata de una manera peculiar a los objetos llamados *x-muuch*. Para hacer un *x-muuch* se toma toda una cáscara de mazorca y se la tiñe con alguna anilina, remojándola para suavizarla. Después se rajan las hojas de afuera, a lo largo, pero sin arrancarlas, y se riza cada hoja doblándola hacia atrás y adelante. En la punta de cada una de estas tiras de hoja de mazorca se ata un cigarro. Ya se ha descrito la manera de decorar la cabeza de cerdo. La entrega de estos objetos se efectúa el día siguiente de la última jarana. El cargador saliente, con sus *nakulob*, visita al cargador entrante, le ofrece aguardiente y lo invita a ir a su casa, centro de las festividades. Para esta visita se ha preparado una mesa en la casa del cargador saliente, y sobre ella se colocan la cabeza del cerdo, tortillas, aguardiente y unos cuantos cigarros, chocolate y una pequeña cruz de madera. El cargador saliente, asiendo el ramillete, se dirige a su sucesor y pronuncia un breve discurso tradicional en que expresa la entrega del cuch en nombre de la Trinidad. El otro acep-

ta el ramillete y manifiesta solemnemente su promesa de hacer la fiesta al siguiente año. El acontecimiento es presenciado por todos; la promesa es tan importante que los hombres dicen que puede esperarse la muerte cuando se rompe el compromiso. Los nuevos nakulob, bajo la dirección del nuevo cargador, toman en este momento los objetos que están sobre la mesa y ejecutan con ellos una danza lenta alrededor de la mesa con acompañamiento de una música tradicional. Cuando se termina la danza, se dividen todos los objetos, menos la cabeza de cerdo, haciéndolo en porciones iguales y en número igual al de los nakulob. La aceptación de estas partes por los nakulob expresa en sí su promesa de dar al cargador la ayuda que tradicionalmente se espera de ellos. Además de cualquier otra forma en que ayuden, cada nakulob debe entregar al cargador al año siguiente el doble de la cantidad de cosas que toma esta vez, para que los emplee en la fiesta. El ritual del cuch expresa el hecho de que en estos pueblos la fiesta se hace en descargo de una promesa. Las actividades principales se efectúan en la casa del cargador, y bajo su dirección. De esta manera, se destaca el sagrado oficio del cargador. La jarana, que se considera dedicada al santo, se efectúa bajo la enramada, y para que el santo pueda estar presente se lleva la imagen a esa construcción. La misma corrida es en parte una empresa sagrada. Para expresar la veneración o la gratitud que siente por el santo, un hombre puede contribuir con un toro para la corrida o, siempre dentro del mismo espíritu, puede hacer voto de tomar parte en el peligroso deporte de la lidia. Generalmente, sin embargo, se espera que tomen parte en la corrida todos los jóvenes y hombres capaces del pueblo, así como también se espera que todas las muchachas bailen en la jarana. En sus oficios de vaqueros y vaqueras, los jóvenes y las muchachas se arriesgan a un peligro especial: la exposición a los malos vientos, que entrañan las actividades de la fiesta. Los toros, por ser animales bravos que pertenecen a un guardián sobrenatural (X-Juan-Thul),

son los portadores de esos vientos. Los lidiadores deben prepararse, deben fortalecerse para la corrida. De este modo, en los pueblos más lejanos es costumbre que antes de la corrida y después de la última jarana, los h-men hagan ofrendas a los balamob y a X-Juan-Thul, para guardar a los vaqueros del peligro de los malos vientos. Los vaqueros pasan la noche en vigilia (*dza akab*, "da la noche") separados de sus esposas y bajo el cuidado de un h-men. Las reatas con que se va a amarrar a los toros son purificadas con balché por los h-men y se las guarda de la contaminación; no pueden llevarse al interior de una casa común y corriente después de haber sido purificadas. Los vaqueros visitan al cargador y a cada uno de los nakulob, por turno, y se mantienen despiertos jugando y bebiendo. Siempre llevan consigo las reatas. Después de la corrida se efectúa una corta y última jarana, que se considera que cierra la fiesta. Al concluir la jarana, se lleva a las vaqueras con los h-men para que éstos las purifiquen de los malos vientos a que se expusieron por la danza y la estrecha asociación a los hombres. Los h-men les dan algunos golpes con pañuelos retorcidos y este acto es el que da el nombre al ritual (*hadz pach* "pega la espalda"). Los h-men también las pegan con ramas de zipche y les espurrean aguardiente. De este modo se las purifica y conserva ya fuera de peligro.

Los materiales que hemos recogido no incluyen ejemplos de una ejecución completa de estas dos ceremonias ocurrida en los últimos años. Es probable que todavía se ejecuten en algunos de los pueblos remotos. Lo cierto es que hace una generación fueron una parte característica de la fiesta al Santo Patrón en los pueblos de la zona de Chan Kom. Expresaban además el carácter no secular de las actividades de la fiesta, y de hecho integraban la fiesta, ofrenda a un santo católico, con el culto a los yuntzilob. Los informantes que presenciaron la fiesta en Tekom (al este de Chan Kom) en los últimos años dicen que todavía se practica el *hadz pach*, pero sin emplearse los servicios

del h-men. La purificación de los vaqueros la hacen ellos mismos: cada vaquero toma una reata en la mano y deja que una vaquera, que él escoge, le pegue con el pañuelo que le da a propósito. "Hacen esto para librarse de los vientos que han estado alrededor de los animales que lidiaron. Entonces dice la gente: 'Ya dejaste de ser vaquero. Se acabó la fiesta.'" El autor no sabe si el dza akab se practica en Tekom. En Dzitás, los informantes jóvenes no sabían cosa alguna acerca de una y otra costumbre, pero algunas gentes de edad recordaron un rito purificador que se practicó allí anteriormente y que, al parecer, era el del hadz pach. Una anciana de Dzitás informó que en su juventud, durante la última danza que se hacía en ese lugar, los danzantes colgaban de sus puños látigos de cuero de modo que al danzar se golpeaban unos a otros "para sacar el mal viento". Es evidente que en alguna época se reconocía bien la asociación de la jarana y la corrida a los yuntzilob y a los malos vientos.

Por lo menos hasta 1939 (con excepción de 1933) Dzitás observó su fiesta con una organización y ritual de cuch semejante a la característica en los pueblos, y Dzitás constituye en este respecto una excepción entre las villas situadas sobre el ferrocarril. Como se acaba de decir, en la fiesta de Dzitás faltan el dza akab y el hadz pach, pero se conservan allí muchas viejas costumbres populares. En relación al tamaño de la comunidad, la organización del cuch es grande y llena de pormenores. La palabra "cuch" se usa para designar al organismo encargado y a los principales organizadores, así como la obligación o voto perpetuo. En el primer sentido, el cuch en Dzitás está formado por tres cargadores: un "gran cuch" y dos "pequeños cuch", cada uno de los cuales tiene tres auxiliares (noox). La organización de la fiesta se perpetúa en tres festines rituales calendáricos que se hacen cada año. La fiesta de Santa Inés, la Patrona, se celebra el domingo más próximo al 21 de enero. Al parecer es común en Dzitás que cada cargador busque su propio sucesor, o que vaya a verlo el individuo

que quiere ocupar su lugar. Se llega a estos acuerdos privados entre el tiempo del festival y la Semana Santa. Ningún cargador puede sucederse a sí mismo, pero, pasado un año, el mismo hombre puede volver a ser cargador. El Sábado de Gloria se celebra en el "cuartel" o edificio público una reunión llamada *chuc-hel* ("busca un sucesor"). Cada uno de los tres cargadores que harán la fiesta en el próximo mes de enero —y que en otras palabras, son los actuales portadores de la promesa— va a casa de su sucesor y lo acompaña al lugar de la reunión. En esta ocasión, o antes, cada nuevo cargador ha pedido ya a tres hombres que sean sus noox. De este modo, si están completos todos los arreglos, se reúnen veinticuatro hombres. Los cuch actuales son los anfitriones; ofrecen cigarrillos y balché o aguardiente a sus sucesores y al hacerlo ligan a éstos con su obligación. Es común que se celebre una jarana por la noche y los cargadores de ese año son quienes pagan los gastos que origine.

El *chuc-hel* es lo que crea el siguiente cuch. La reunión llamada *kah-ik* ("notificación") asegura que el nuevo cuch está pronto para tomar la carga piadosa al terminar la fiesta próxima. Esta segunda reunión se efectúa en la Nochebuena. Otra vez se distribuye balché y se hace una jarana, y nuevamente los cargadores del corriente año llevan a sus sucesores al lugar de la reunión, juntamente con sus noox, y por el hecho de darles bebidas y cigarros, les recuerdan la promesa hecha. Si tienen que hacerse sustituciones por fallecimiento u otras causas, es en esta ocasión cuando se hacen los arreglos necesarios.

Los cargadores presentes tienen ahora la certeza de que sus sucesores están dispuestos. Poco después de la Navidad, los cargadores y sus noox y los tres ayudantes que cada noox busca comúnmente comienzan a coleccionar dinero, víveres y otros materiales necesarios. Se cuenta con que cada cargador y cada noox proporcione un gran cerdo (y algunos años, dos), un guajolote, una o más gallinas, cacao cocido con maíz morado, ciertas cantidades de maíz y

miel, y seis muñecas de trapo y seis x-muuch, destinándose estas dos cosas para los ramilletes. Los gastos que originan los cohetes, los músicos y las misas, cuando se celebran, son sufragados por partes iguales por los cargadores y los noox, pero el cargador principal es quien da la contribución más grande. Sin embargo, estos gastos ya han sido parcialmente distribuidos entre otras gentes. Cada ayudante de noox puede contribuir con una pequeña cantidad de dinero, además de sus servicios. Tanto cuando se hace el chuc-hel como el kah-ik, se acostumbra que los cargadores envíen muchachos por el pueblo ofreciendo balché a las gentes, y se espera que todo aquel que acepta la bebida entregue unos cuantos centavos para el coste de la fiesta.

El miércoles inmediatamente anterior a la celebración es cuando se comienza en todas las casas de los cargadores y de los noox la preparación de los alimentos de fiesta. Las esposas de estos hombres han encontrado ya otras mujeres que las ayuden. Cada ayudante de noox lleva una carga de leña, una medida de maíz, una botella de miel y dos pollos. En este día se hierve el maíz, se sacrifican los cerdos y se saca la manteca. Durante la noche se muele el maíz destinado para las tortillas llamadas arepas.

Al día siguiente se llevan las arepas al panadero para que las hornee y se hace caldo de pollo (kol). Cuando las arepas están listas, los cargadores comen algunas inmediatamente y dan otras a sus ayudantes. Si alguien llega a una casa en que se estén haciendo semejantes preparativos, por lo general se le ofrecen arepas y se espera que contribuya con unos cuantos centavos al costo de la fiesta.

El resto del festival es similar al descrito de X-Kalak-dzonot, con la excepción, por supuesto, de que aquí la fiesta es más grande y más compleja, ya que la comunidad es mayor y más rica. Se hacen (por lo menos) dos jaranas; una la noche del sábado y la otra el domingo. Generalmente hay una corrida de toros. La entrega del cuch se efectúa en la tarde del domingo. Los cargadores no dan ellos mismos con los objetos rituales, sino que escogen

a seis hombres que lo hagan por ellos. Hay una cabeza de cerdo y un ramillete por cada uno de los tres cargadores; y en consecuencia son necesarios seis hombres para la danza. Los ramilletes y las cabezas de cerdo se preparan como en los pueblos. La entrega se hace con toda solemnidad, a través de breves expresiones tradicionales. Cada nuevo cargador recibe de su predecesor una de las cabezas de cerdo, uno de los ramilletes, setenta arepas pequeñas, doce grandes, una botella de aguardiente con una flor metida en el cuello, una medida de chicharrones y cuatro jícaras con el caldo espeso de guajolote llamado "hek". Al instante principia la organización del grupo de asistentes que lo ayudarán a hacer la fiesta el siguiente año, dividiendo por igual entre sus tres noox lo que acaba de recibir. Los noox, a su vez, invitan a otros de los presentes a prometer que serán sus auxiliares y distribuyen entre las gentes pequeños fragmentos de sus propias porciones. Cada persona que acepta una se compromete por ello a traer leña, miel y maíz el siguiente año, el miércoles precedente a la fiesta y en esos días debe también ayudar en los preparativos. Por lo regular, cada ayudante recibe cuatro arepas y un poco de hek. La gente puede tomar muñecas del ramillete o x-muuch o los panes que desee, y, por el hecho de hacerlo, cada uno promete traer al siguiente año el doble de lo que toma. Se ha comenzado la organización de la siguiente fiesta. Poco después de esta fiesta, los cargadores y sus noox, portadores de la promesa, deberán hallar los sucesores que se hagan cargo de la fiesta cuando se ejecute de entonces a dos años. Al reunirse los nuevos cargadores y sus sucesores el Sábado Santo, se repite el ciclo de reuniones.

Además del importantísimo cuch, la fiesta de Dzitás conserva unas cuantas costumbres que indican significados de la fiesta ya perdidos. Al final de la primera jarana, es costumbre torcer el cuello a los guajolotes destinados para hacer el hek, al tiempo que se danza con ellos. Cada cargador busca un hombre que haga esto, al que da una

botella de aguardiente y algunos cigarros. En la danza de los ramilletes y de las cabezas de cerdo también danza un hombre vestido de mujer, que usa una peluca de fibra de henequén y lleva una sonaja de calabaza. Los cargadores son quienes apalabran a esta persona, a quien se llama "La Encamisada". Durante la danza se salpica con balché a los danzantes y a cualquiera que esté cerca de ellos. El día de la fiesta, dos hombres conocidos como *chic* (tonto, y también *coati*)¹⁰ aparecen de bufones. Uno está vestido con hilachos, y lleva un tocado de plumas; el otro viste como mujer. Inmediatamente antes de la jarana, van por todo el pueblo soplando en conchas de caracol marino y anunciando el festival. Durante su recorrido por la villa, los pequeños procuran eludirlos, porque si les llegan a atrapar les frotan en el ano una poca de pólvora con grasa. En la jarana se arregla algunas veces que dos vaqueritas bonitas vendan platos con un atole especial; esta costumbre (que ya se mencionó en conexión con X-Cacal) es llamada *puc keyem* ("disuelve atole"). Y otra costumbre más es la que se sigue con el fin de obtener fondos para el festival del siguiente año; el cacique (como se llama a una especie de maestro de ceremonias, designado para encabezar la jarana) "vende" una vaquera a uno de los hombres presentes; la vaquera se sienta junto a éste por un rato, o baila con él, y el cacique recauda algún dinero.¹¹

Con excepción de la "danza de los guajolotes" (*cutzcal-tzo*), que, según los informes obtenidos, no se hace en ninguna otra comunidad fuera de Dzitás, las costumbres mencionadas se tienen o se tenían hasta hace poco en otras comunidades del área, y por supuesto más comúnmente en los pueblos que en villas del tipo de Dzitás. La gente de Dzitás se muestra orgullosa del carácter tradicional de su fiesta. Aunque la forma de algunas de las costumbres mencionadas sugiere que, a semejanza de la ceremonia de la siembra de la ceiba en X-Cacal, tuvieron en otro tiempo algún significado en conexión con la agricultura o la religión, nada de lo que nos dijeron sobre

ellas las gentes de Dzitás refleja semejantes significados hoy en día. Tal y como se han ejecutado en los últimos años, se goza de estas costumbres porque son tradicionales y divertidas. Contribuyen a la animación y a la broma y en ello radica todo su contenido. No son como el *cuch*, puesto que el *cuch* es la expresión de una seria perpetración que descansa bajo fuertes sanciones religiosas.

El hecho de que la fiesta de Dzitás haya tenido hace una o dos generaciones un carácter mucho más religioso que ahora se desprende de la información dada por los nativos más viejos de esa villa. Allá hacia mediados del siglo pasado, la fiesta de Santa Inés, con *cuch*, era celebrada sólo por los indios. Los vecinos celebraban la fiesta de la Virgen de la Concepción, y sin *cuch*. En esa época, el *cuch* estaba organizado en forma parecida a la de ahora y los objetos y alimentos rituales eran muy similares (aunque los informantes manifiestan que en ese tiempo no se adornaban los ramilletes con papel sino con conchas y canastas de cera, y se ponía dinero encima). Pero el *cuch* estaba más estrechamente relacionado con la iglesia y probablemente con los ruegos por las buenas cosechas. En esa época, los doce cargadores quedaban encerrados en la iglesia durante la noche que precedía a la jarana. Al salir, lo hacían danzando con platos de kol. Pasaban bajo una enramada en que se había colocado al santo y, después de honrar a éste, ofrecían kol a todos. Había una procesión de los santos: se tocaba el tambor cilíndrico de madera (*tunkul*) junto a la puerta de la iglesia; a las gentes que de ella salían se les daba un poco de atole de maíz condimentado con algunas especias (*pinole*) ofreciéndoselo en una cuchara de madera; se acostumbraba poner plantas pequeñas de maíz a los lados del sendero que seguía la procesión. Posteriormente se cambiaron las actividades a la casa del cargador principal y más tarde aún al edificio público secular (juzgado), donde se hacen ahora.

En esos tiempos se daba a la idea central del voto una expresión más amplia. Los cargadores mismos bailaban

con los objetos rituales. Al comenzar la primera jarana, después que los cargadores habían salido de su período de reclusión en la iglesia, tenían que danzar, requiriéndoseles que danzaran primero con sus mujeres. Muchos de los que tomaban parte en las jaranas lo hacían en cumplimiento de una promesa. La mujer que asumía la responsabilidad principal en la preparación culinaria de los alimentos, lo hacía por una promesa o como ofrenda; en años posteriores, fué la mujer del cargador principal quien llegó a asumir la obligación. No se vendían las arepas y el balché, sino que se ofrecían gratuitamente a todos los que llegaban, en su calidad de "convidados del santo". En nuestros días, las gentes toman la ofrenda de balché con muy poca seriedad y algunos la arrojan al suelo, pero entonces se consideraba como ofrenda sagrada que debía tratarse con respeto. Estos fragmentos de información en cuanto a la fiesta según era en los viejos tiempos probablemente incluyen errores y sin duda omiten muchos datos, pero sí nos indican que la fiesta tenía una significación religiosa más profunda que ahora. Puede agregarse que ha sido solamente en los últimos años cuando las mujeres más católicas de Dzitás, imitando las costumbres de Mérida, han organizado gremios que se hacen cargo de las novenas, de la decoración de la iglesia y de la celebración de nuevas jaranas, independientes de las que organizan los cargadores. En años anteriores, todas estas actividades quedaban incluidas en la responsabilidad del hombre que hacía el cuch; de este modo había entonces una sola organización para la fiesta, dirigida por los hombres.

En comparación con lo que es la fiesta en Tusik, la de Dzitás es más secular. Aunque sigue siendo un esfuerzo colectivo que hace una gran parte de la comunidad y todavía se basa en la adoración del santo y en los compromisos piadosos y sagrados que toman sobre sí los principales consagrantes, la referencia al mundo divino y moral es menos explícita que en el caso de Quintana Roo. Comparada con las fiestas en la mayoría de las villas de Yuca-

tán, la de Dzitás es extraordinariamente completa, abundando en detalles de ritual y de diversión tradicionales. Es probable que la fiesta de Dzitás no haya perdido mucho. Continúa siendo la obra colectiva regular e importante del pueblo. Pero su función principal parece ser hoy día la de acentuar la estructura de la comunidad y expresar el orgullo y la solidaridad de la villa: los sentimientos intensamente religiosos que dan apoyo y completan esta función en el caso de Quintana Roo se manifiestan menos en Dzitás.

Sea como fuere, la fiesta de Dzitás no es primordialmente una empresa comercial. Muchos vendedores de alimentos y bebidas aprovechan la presencia del gentío para ganar pequeñas cantidades de dinero, pero estas oportunidades comerciales no están organizadas. En conjunto, la fiesta de Dzitás, en la medida en que no es rogación, es un convite; no es una empresa de negocio. El caso de la fiesta de Tizimín es interesante porque agrega este tercer aspecto; es una empresa comercial. Por razones desconocidas para el autor, acaeció que los Santos Reyes de Tizimín se convirtieron para todo Yucatán en los santos más milagrosos de la península. Como se indicó en uno de los capítulos anteriores, para muchas gentes de las villas y de Mérida son éstos los santos a los que acuden en los momentos difíciles, anteponiéndolos a los patronos de sus mismas comunidades. La fiesta, por lo tanto, atrae un gran número de gentes de toda la península. Especialmente desde que el ferrocarril llegó a Tizimín a fines del siglo pasado, el lugar ha llegado a ser una Meca yucateca. La fiesta conserva la mayor parte de las formas tradicionales. Incluye jaranas y corridas de toros. El novenario se divide en las nueve partes usuales y la entrega de la responsabilidad para la adoración de los santos por un grupo a otro va acompañada de las procesiones y fuegos artificiales de costumbre. Las jaranas tienen nombres tradicionales especiales. Al concluir la primera jarana, se lleva a la plaza el árbol de ceiba, con acompañamiento de música, y allí

se le planta. Inmediatamente después de concluida esta ceremonia, los que en ella tomaron parte van a la casa del principal organizador de la fiesta, en donde se les da aguardiente. La ceremonia de la "coronación de la plaza" por los vaqueros y vaqueras se observa después de la segunda jarana, y otra vez después de la corrida. También se observa la procesión alrededor de la plaza en la mañana temprano y después de la última jarana (la nona). Las gentes hacen arepas, y cocinan carne de guajolote para los platicos de fiesta. Algunas veces guardan la costumbre llamada puc keyen que se mencionó antes. Se hacen ramilletes y se llevan en procesión alrededor de la plaza, junto con las galas de la corrida.

No obstante, el festival en Tizimín no se organiza alrededor de las promesas piadosas de los hombres obligados religiosamente para con el santo. En Tizimín no hay cuchi ni danza con las cabezas de cerdo y los ramilletes. No hay entrega ceremonial por los beneficiados a sus sucesores. Hay ramilletes, aunque al parecer solamente los hacen algunos de los organizadores, y no se entregan al sucesor sino que se distribuyen inmediatamente entre los participantes, cualesquiera que sean, esperándose que cada uno de los que aceptan harán alguna contribución al siguiente año. La fiesta está al cuidado general de una comisión, designada por los funcionarios del gobierno de la villa. Los puestos oficiales son lucrativos y se dan a favoritos políticos. La comisión debe contratar a los músicos para las tres vaquerías y para las corridas. Para obtener fondos, la comisión hace un remate en Navidad. Lo que se remata son las diferentes concesiones que supone la fiesta: las corridas, las vaquerías, el tiovivo y cuarenta o cincuenta "puestos" en el mercado, en los cuales se pueden vender comidas o bebidas o instalar juegos de azar. Cada concesionario se llega allí para ganar dinero. Se presume que la comisión entrega a la tesorería municipal las ganancias netas que obtiene y que estas ganancias se destinan a costear las mejoras públicas, pero corren lenguas de que una parte se queda en

los bolsillos de los comisionados; lo cierto es que el propósito fundamental que tienen estos hombres que controlan la organización de la fiesta es el de hacer dinero. Bajo su supervisión general hay otros dos organismos encargados, uno de la fiesta "fiesta sagrada" y otro de la "secular". La fiesta sagrada, que consiste en nueve novenas, se halla a cargo de nueve gremios, compuestos tanto de hombres como de mujeres. En ellos los de Tizimín están en minoría. Las gentes piadosas y afectas a estos grupos, procedentes de cualquiera otra parte de Yucatán, pueden rendir culto a los santos participando en estos gremios. Como son tres los santos, el período durante el cual se es miembro del gremio comprende tres años. Los que pertenecen a estos gremios contribuyen a pagar la novena, ayudan en el trabajo y toman parte en la procesión. Son tantos los participantes que algunos gremios están divididos en secciones que se distribuyen el trabajo. En algunos casos, todos los miembros de una sección proceden de un mismo poblado o de Mérida. La fiesta secular está a cargo de ocho "diputaciones", cada una de ellas encabezada por un diputado. Las corridas y vaquerías se hacen durante nueve días y noches; la comisión prepara directamente los actos del último día y la última noche. Cualquier individuo piadoso puede asumir uno de los puestos de diputado por vía de promesa; el autor no sabe con cuánta frecuencia se presenta este caso. Se le ha informado que algunos diputados consideran sus cargos como si fueran concesiones, y ganan dinero por el comercio que hacen de los cerdos y los otros materiales que recogen. Lo que ha oído respecto a los manejos ocultos que hay en las corridas, deja poco lugar a duda de que en la organización de la fiesta de Tizimín entre tanto la ganancia económica como la piedad. El hombre que ofrece un toro para la fiesta puede hacer dos cosas: o bien ofrecerlo "a muerte", o bien limitar su oferta de modo que sólo pueda lidiárselo. Parece que, en muchos casos de "oferta a muerte", el propietario vende el toro en pic a un carnicero y después de la corrida reco-

bra todo, excepto la diferencia entre este precio y el valor del toro vivo. También puede alquilarse un toro de un negociante en ganado y ofrecerlo formalmente por vía "de promesa", pero con la restricción de que sólo será lidiado; de este modo, todo lo que se ofrece es lo que cuesta el alquiler, y todavía se informa de casos de gentes que tienen acciones en empresas de esta especie.

La fiesta de Tizimín es, por lo tanto, una empresa comercial arreglada en tal forma que también permite que tome parte el verdadero creyente. Las concesiones en ella son, probablemente, las que alcanzan precios más altos en toda la península. En cambio, las gentes que se arrojan ante los santos en oración sincera son más numerosas que las que pueden encontrarse en otras fiestas, y muchos que danzan en la jarana lo hacen porque así lo han prometido a los Santos Reyes. La fiesta de Tizimín tiene una administración secular y moderna. Sin embargo, conserva también un gran número de elementos de la antigua fiesta tradicional. Esta combinación de rasgos distintivos se debe probablemente al hecho de que la fiesta comenzó a hacerse famosa y también a comercializarse en una época en que la cultura del pueblo estaba todavía muy arraigada en la parte oriental de la península. La santidad especial de los Santos de Tizimín atrajo muchos forasteros. Cuando el ferrocarril facilitó la comunicación, las oportunidades para la ganancia financiera pasaron del organismo central de los devotos de los santos a los promotores y los políticos. Los verdaderos creyentes procuraron continuar siguiendo las viejas costumbres porque estaban relacionadas con una tradición sagrada, mientras que los buscadores de ganancias vieron en la conservación de las costumbres algo con que atraer al público. De este modo, la piedad y la ganancia han ido allí de la mano.

Lo que es el festival del Santo Patrón en las condiciones modernas, en una zona en que la tradición popular es menos fuerte y en donde el santo que se celebra no goza de un prestigio extraordinario, puede verse en la fiesta de

Chicxulub, pueblo situado en la costa norte de Mérida, no lejos del puerto de Progreso. Los poblados de esta zona son pequeños y pobres, y toda el área acusó desde época muy temprana la influencia europea. La cultura folk ha declinado allí grandemente, en comparación con la parte oriental de la península. No obstante, la mayor parte de los pueblos costeros siguen haciendo sus fiestas a sus respectivos Patronos, aunque en la mayoría de los casos probablemente sin cuch. El festival de Chicxulub fué hasta hace poco una fiesta muy pequeña. Pero a partir de 1930 la faja costera situada al norte de Progreso experimentó un auge, al ponerse de moda entre las gentes adineradas de la ciudad ir a pasar algunas semanas en la costa durante los días más calurosos del verano. La carretera para automóviles que conduce a Progreso se abrió en 1928. Creció el número de los veraneantes y las gentes de la clase media también fueron a gozar de sus vacaciones a la orilla del mar. Desde Progreso, los veraneantes se extendieron a otros poblados de la costa y comenzaron a asistir a las fiestas locales que se celebran durante el verano. Al ir habiendo cada vez más gente, llegaron también vendedores de Mérida y otras partes. Los gobiernos municipales de esos poblados principiaron a cuidarse más de las fiestas patronales, dándose cuenta de sus posibilidades comerciales. La competencia fué agudizándose y en 1934, según se dice, más de diez mil gentes visitaron Chicxulub en un solo día de la fiesta. La de Seyé venía a caer en la misma fecha, y en ese año fué un completo fracaso. A fin de competir con Chicxulub, Chelem cambió la fecha de su fiesta, de la que le corresponde según el calendario de los Santos, a un día que cae antes de la fiesta de Chicxulub. Sin embargo, ya por entonces este último poblado había llegado a ser el lugar de moda y fracasó el intento de Chelem.

La fiesta de Chicxulub todavía se centra alrededor de un novenario, de corridas y de danzas. Los creyentes aún pueden hacer sus ofrendas al Santo (que aquí es

una Virgen) y hasta contribuir con un toro para la corrida, dentro de un espíritu de promesa, pero el aspecto religioso de la fiesta se ha perdido casi por completo. El novenario está en manos de mujeres, casi todas ellas vecinas de la comunidad, cuyas tareas no van más allá de decorar la Iglesia y disponer lo necesario para los rosarios. No reciben ayuda de las autoridades municipales, quienes se ocupan sólo de la fiesta secular. De vez en cuando, algunos de los veraneantes ayudan a decorar el altar "por pura broma". La fiesta secular ha llegado a ser el principal empeño y el negocio más grande del pueblo. La fecha se fija ahora para el domingo de agosto en que hay luna llena. En esta época, la temporada de verano está en su apogeo. Las autoridades hacen gastos para la construcción de una gran plaza de toros y de una plataforma para bailar, así como para contratar los músicos y los toreros profesionales. Pero, por otra parte, reciben fuertes entradas por concepto de la admisión, que se cobra. La jarana se ha reducido a una cosa insignificante. Pocas gentes de las que vienen a Chicxulub desean bailarla. La mayor parte de los visitantes está compuesta por jóvenes de Mérida que no tienen pensamiento alguno para la Virgen, y no van más que a divertirse; para ellos es mejor el baile moderno. Las mujeres no pagan entrada, y se cobra un peso a los hombres, lo cual ya es bastante para Yucatán. La policía no deja de estar presente para impedir inmoralidades y desórdenes. La entrada a la corrida cuesta de cincuenta centavos a un peso por asiento. Aunque los toreros de paga son quienes proporcionan la mayor parte de la diversión, se permite que entren al ruedo los aficionados que desean cumplir alguna promesa hecha, ya sea montando o lidiando los toros. Con la excepción de los rosarios para la Virgen, a cargo de unas pocas mujeres de la localidad, que pasan casi desapercibidas, no hay en la fiesta nada que sugiera la perpetuación de un cargo sagrado. No hay aquí cargo sagrado. En su lugar hay diversión comercializada. En 1934, durante la época

de auge de estos pueblos costeros, hubo un movimiento para denominar a estas fiestas principales del Santo Patrón "ferias" en lugar de "fiestas del Santo". Se propuso que cada comunidad diera a su fiesta el nombre de algún producto local típico: el cedro, la "jicama", etc. El pueblo de Komchén llegó a celebrar una "Feria del Maíz", en donde hubo "danzas, corridas de toros y otras diversiones". Algunos periodistas de Mérida alabaron el movimiento y trataron de hallar una justificación para el cambio, alegando que los antiguos mayas tuvieron una "hermosa sucesión de fiestas agrícolas". Apenas la secularización ha destruído los viejos significados, la razón y la racionalización se ponen a inventar otros nuevos.

CAPITULO XI

MEDICINA Y MAGIA

LA DESCRIPCIÓN EN términos generales de la fiesta del Santo Patrón que se hizo en las primeras páginas del capítulo anterior hará presente al lector que, no obstante las diferencias locales, puestas de manifiesto a lo largo de este libro, existe una cultura yucateca. A semejanza de cualquier otra comunidad relativamente aislada, Yucatán, visto en conjunto, tiene costumbres e instituciones que lo caracterizan y lo distinguen de cualquier otra comunidad. Por supuesto, es entre las gentes comunes y corrientes donde estas costumbres peculiares regionales aparecen con mayor claridad. Las clases educadas de la ciudad siguen modos de vida que tienden a ser internacionales. El golf, los automóviles y la medicina científica no caracterizan a Yucatán de tal manera que lo diferencien de otros países. La cultura local ha de buscarse en los modos de vida de los indoctos y los rústicos.

Así, pues, la cultura característica de la península de Yucatán estriba en el comportamiento tradicional de las gentes comunes y corrientes, entre las que se incluye al hombre de la tribu lejana, al campesino maya que vive aislado y a las masas de la ciudad. Para distinguir esa cultura de los modos propios de la gente culta, que en el sentido que ahora nos interesa no son yucatecos, y que dentro de todo el sentido de lo hasta aquí expuesto no son cultura, podemos llamarla la cultura folk de Yucatán. El hecho de que esta cultura experimenta una desorganización en el medio urbano y no se manifiesta de modo tan completo en dicho medio, es cosa que debería despren-

derse ya de la lectura de las páginas anteriores. En el capítulo iv, en conexión con las cuestiones relativas a la extensión y la naturaleza de la influencia india dentro de los modos de vida de la península, comparada con la influencia española, se mencionaron muchas de las costumbres, utensilios e instituciones principales que se conocen y son aceptadas en todo Yucatán, por lo menos entre las gentes comunes y corrientes. Al describir la vida de Yucatán como un total, podrían pasarse por alto los elementos de la conducta convencional que se encuentran solamente en la ciudad, y que en su mayoría fueron introducidos allí en tiempos relativamente recientes. Podrían también omitirse los vestigios de las costumbres primitivas que sobreviven en algunos pueblos, tales como los ritos y las concepciones paganas relativas a la agricultura, la ceremonia del Fuego Nuevo, o la costumbre de la penitencia pública. Aun dejando todo esto a un lado, quedaría lo suficiente para definir la cultura yucateca y para distinguirla de otras culturas.

El yucateco "común" conoce las técnicas locales que se emplean en el cultivo del maíz. Le son familiares la casa de techo absidal hecha de palos y cubierta de palma, así como muchos elementos del equipo y la práctica doméstica entre los que se incluyen la mayoría de los objetos descritos en los capítulos sobre la cultura material de Chan Kom y de Tusik.¹ Duerme en hamaca, come tortillas y frijoles, bebe café o chocolate y usa la indumentaria que tan a menudo hemos descrito. Conoce las frutas cítricas, el molino de mano y el cuchillo metálico, las hachas y azadas, las lámparas de petróleo, las velas, las armas de fuego, y la ganadería y la apicultura. Utiliza el calendario europeo, observa el descanso dominical y celebra ciertos días de Santo con diversiones, abstención de trabajo y a menudo con prácticas rituales. Le son familiares las características esenciales de la norma general de las fiestas, descritas en el último capítulo. Sabe rezar algunas de las plegarias católicas principales; entiende un poco de novenas

y rosarios, de las octavas, las misas, el cielo y el infierno, el castigo después de la muerte, Dios, Cristo, los Santos, el bautismo, el hetzmek, los balamob como seres sobrenaturales y misteriosos que habitan el bosque, la x-tabai y los aluxob. Se considera a sí mismo enlazado a sus parientes a través de ambas líneas, la paterna y la materna, estima natural que un hombre, después de casarse, forme un hogar cerca de la casa de su padre, aunque también le parezca conveniente que se establezca junto a la madre, o separado de ambos. Está acostumbrado a la institución del padrazgo y considera impropio el matrimonio entre padrinos y ahijados o entre hijos de padrinos.

A pesar de las diferencias locales, en ningún aspecto de la vida es más evidente la existencia de una extensa cultura folk yucateca que en las creencias y las prácticas relativas a la enfermedad y su tratamiento. Los materiales recogidos en las cuatro comunidades coinciden casi por completo (con excepción de los relativos a los procedimientos agrícolas y la construcción de casas) cuando se refieren a las concepciones populares en cuanto a la salud, la enfermedad y su tratamiento. Al especular sobre las probables causas históricas de la amplia diseminación de estas concepciones, se observa que no son el tipo de cosas que los misioneros y funcionarios españoles hubieran impuesto a los nativos. Desde luego, salta a la vista que no son totalmente españolas en su origen; las aportaciones indias son evidentes. Las nociones en cuanto a la enfermedad y la salud deben haberse diseminado entre las gentes de Yucatán sin coerción importante de por medio. Deben haberse extendido porque eran interesantes y porque se creía en la eficacia de su aplicación. En la medida en que las concepciones que se tienen en las cuatro comunidades son las mismas, constituyen una especie de pseudo-ciencia primitiva y un arte curativo correspondiente: son la tecnología del pueblo para cuidar la salud, lo mismo que la construcción de la casa de techo de palma satisface la necesidad de albergarse, y el cultivo del maíz y el arte culinario sirven

para proporcionarse el alimento. Pero las diferencias que existen entre las cuatro comunidades en conexión con las costumbres relacionadas con la enfermedad cobran importancia cuando se consideran las maneras en que estas ideas de la fisiología folk y del arte curativo están enlazadas con la religión o con aspectos de la organización o la desorganización sociales.

El concepto de los malos vientos² tiene una importancia fundamental entre las concepciones folk relativas a la enfermedad. A estos vientos se les asocia en parte con los movimientos reales del aire, en parte se les considera como seres sobrenaturales malévolos, y también como grupos de síntomas que constituyen las enfermedades. El concepto existe en una forma generalizada, "viento", y también como muchos "vientos", distinguidos unos de otros y a menudo semi-personificados. Se les asocia a los pozos, las cavernas, y al agua en general. El viento que sopla en el anochecer, cuando se ve brillar una luz amarilla contra el fondo del cielo oscuro, es un viento particularmente peligroso; también son peligrosos los vientos en remolino. Las personas que se adentran en el monte están en un peligro especial de que los dañen esos vientos, así como quienes se acaloran a causa de un ejercicio corporal, o los que están cansados, o los que se excitan sexualmente. Se considera que los vientos penetran de algún modo dentro de las personas afectadas, y el tratamiento consiste en sacarlos, implorándoles u obligándoles a irse, como seres sobrenaturales, o eliminándolos por medio de actos lustrales, como si fueran sustancias infecciosas. Los especialistas, curanderos o sacerdotes chamanes, son indispensables en todos los casos en que se producen serias dolencias a consecuencia del ataque de los vientos malos o de la posesión por éstos. Hay ciertas plantas dotadas de cualidades especiales para curar o prevenir las enfermedades causadas por el mal viento: la planta llamada zipche se usa para alejarlos y las semillas del oxol se llevan con uno como preventivo.

Este resumen que acabamos de hacer está lejos de ser una relación completa de las concepciones y prácticas generalizadas en Yucatán entre las gentes indoctas, y referentes al solo tema de los vientos portadores de enfermedades. Servirá, sin embargo, para indicar que los valores convencionales comunes a toda la región estudiada se extienden a asuntos de detalle minucioso. Un grupo similar de creencias y prácticas es el que gira alrededor de la idea del mal de ojo.³ Algunas personas nacen con el poder de causar enfermedades a los humanos con sólo mirarlas, y se las puede reconocer por alguna señal particular en sus propios ojos o junto a la nariz. Y hay también algunos animales que tienen este poder. Las víctimas usuales de los que tienen mal de ojo son los niños, y comúnmente el resultado es la enfermedad llamada "diarrea verde". El tratamiento del mal de ojo lleva consigo o el empleo de ciertas yerbas, de las cuales la más importante es la ruda, o la aplicación homeopática que se hace al niño de algo asociado con quien causó la enfermedad al ejercer su infortunado poder, y que, por lo general, lo hace sin querer.

Otros muchos elementos de pensamiento y práctica contribuyen a formar los modos tradicionales yucatecos relativos a la enfermedad y su tratamiento. La idea de que la mayor parte de los alimentos y muchas de las hierbas curativas se dividen en dos categorías, dentro de los términos de lo "caliente" y lo "frío", la tiene tanto el habitante de Mérida como el indio que vive en la tribu apartada. Cualquiera puede mencionar al instante cuáles son los alimentos más o menos "calientes" o "fríos" y las listas de estos alimentos recogidas en las cuatro comunidades, coinciden en muchos detalles. Una persona acalorada no debe tomar cosas demasiado "frías". Las cosas "frías" debilitan o causan otros males, y las personas muy débiles o con calosfríos, deben tomar alimentos o remedios "calientes". El atacado por la fiebre puede obtener algún alivio tomando remedios "fríos". De este modo, la buena salud depende considerablemente de mantener el equilibrio adecuado en-

tre estos extremos opuestos. Se considera (por lo menos en los pueblos y en la villa) que algunas gentes son por naturaleza "frías" mientras otras son "calientes"; y es muy posible que el casamiento entre personas que representan los dos extremos traiga como consecuencia la enfermedad de uno u otro cónyuge.⁵ Las personas con "manos frías" tendrán poco éxito en ciertas actividades, tales como las culinarias, o en la cría de algunos animales domésticos. Una enfermedad bien conocida y asociada a la condición de "frío", que afecta por lo general a las mujeres, es el llamado *pasmo*.

Un pájaro sobrenatural, nocturno, de color azul, acarrea enfermedades a los niños cuando vuela por encima de ellos mientras duermen. La persona que tenga una herida no deberá acercarse a un cadáver; la enfermedad o el mal asociado al cuerpo puede contagiarse a través de la herida. La viruela, la tosferina y el sarampión vienen con un trío de seres sobrenaturales que tienen forma humana diminuta; cuando esas enfermedades se presentan repetidamente, debe propiciarse a estos seres haciéndoles algunas ofrendas. El baño, el masaje, las sangrías y las ventosas, son útiles en el tratamiento de ciertas enfermedades. Los curanderos profesionales usan puntas de pedernal o colmillos de serpiente de cascabel para hacer las incisiones en la sangría. Conocen métodos para adivinar o pronosticar, ya sea mirando en un cristal o vertiendo granos de maíz. Los martes y los viernes son días particularmente propicios a la acción de los vientos malos; estos días también son especialmente propios para el tratamiento de enfermedades, cuando está involucrada la necesidad de propiciar los vientos. Muchos actos rituales que se ejecutan en conexión con el tratamiento médico deben hacerse nueve veces. La madera del árbol conocido por *tancazhe* es un específico y un amuleto para muchos males. Aunque hay grandes diferencias locales en cuanto a la proporción de casos atribuidos a la hechicería, algunas ideas sobre este asunto probablemente son generales en la zona: la de que

ciertas personas pueden transformarse en animales y rondar durante las noches, ejecutando actos dañinos o indecorosos; la de que la pericia extraordinaria que tenga una persona es consecuencia de un pacto con el diablo; la de que ciertas personas pueden producir la enfermedad y la muerte a otras, valiéndose de hechizos que actúan sobre la víctima a distancia.

La lista de los elementos que se encuentran ampliamente difundidos pudiera aumentarse considerablemente. No obstante, cuando se toman en conjunto las ideas y creencias relativas a la enfermedad y su tratamiento, se ve que difieren notablemente en los pueblos y en la ciudad. Como en algunos otros rasgos distintivos de la vida cotidiana ya comparados en este trabajo, el pueblo tribal o el campesino son muy semejantes entre sí, y Dzitás tiene una situación intermedia entre los pueblos, en un extremo, y la ciudad, en el otro.

En los pueblos, las ideas sobre la enfermedad guardan una estrecha interdependencia con las concepciones morales y religiosas; en la ciudad, esto ocurre en mucho menor grado. En los pueblos, las ideas sobre la enfermedad y su tratamiento forman un cuerpo relativamente sencillo y estable de partes relacionadas las unas con las otras. En la ciudad, las concepciones son más numerosas y están relacionadas entre sí con menos congruencia y estabilidad. Estas dos proposiciones generales pueden ampliarse dentro de un estudio único.

En los pueblos se cree que una causa principal de las enfermedades es la omisión, por parte del enfermo, de las ofrendas rituales que todo hombre piadoso debe hacer. Las ofrendas rituales en los pueblos son, a su vez, aspectos inseparables de las actividades agrícolas. En el capítulo v ya se ha indicado que la prudencia, la piedad y el bienestar físico están así estrechamente relacionados. "El hombre cuya alma está en paz, puede contar con la buena salud." Hacer la milpa y, junto con ello, hacer las ofrendas que le son concomitantes, es salvaguardarse a sí mismo

contra uno de los principales peligros que amenazan la salud y la vida: el castigo de los dioses. En Tusik y en Chan Kom (exceptuando la oportunidad que se dió a los nativos para visitar una clínica establecida durante algunos años en Chichén Itzá) el único conocimiento especial a que puede volverse el enfermo, cuando su dolencia pasa de los límites en que puede aliviarse con tratamientos caseros, es el del h-men, funcionario que guía a los nativos en los rituales dirigidos a las deidades paganas y al mismo tiempo diagnóstica y trata las enfermedades. En muchos casos, el h-men manifiesta que la causa de la enfermedad se encuentra en que un hombre enfermo (o el padre del enfermo, o el marido de una mujer enferma) no hizo la ofrenda que debía haber hecho. En todo Yucatán se considera que los vientos, los portadores universales de las enfermedades, actúan por su propia voluntad o entran al cuerpo del paciente por mero accidente. Pero en los pueblos también es común que se considere que son las deidades de los campos o las colmenas quienes envían los vientos. "¿Es la comida-de-la-milpa lo que viene, o es un viento?", dice la fórmula adivinatoria de los h-men; esto es: ¿castigan los dioses a este hombre porque no hizo la ceremonia, o fué sólo un encuentro casual con un viento? En muchos casos se da la primera de estas dos explicaciones, y se considera que la enfermedad es consecuencia de un abandono de las obligaciones piadosas.

Además, en los pueblos se relaciona esto con la religión y con la moral, como se ve por el significado que se da a las ceremonias (de forma católica) por las almas de los deudos difuntos. En no pocos casos de enfermedad observados en Chan Kom⁶ se creyó que su origen radicaba en la falta que habían cometido los enfermos dejando de rezar las plegarias a los muertos. "El alma de su madre la está perturbando porque lleva mucho tiempo sin rogar por ella." El h-men aun cuando es el dirigente del ritual pagano, es quien hace también estos diagnósticos; la oración católica que debe decirse para lograr la recuperación

del enfermo la dirige posteriormente el maestro cantor. La esencia de la cuestión se halla en que la concentración de todo el poder de diagnóstico y tratamiento profesional en manos de un solo funcionario, el h-men —funcionario que al mismo tiempo es quien dirige los importantes rituales agrícolas y lustrales— permite una congruencia de concepciones en cuanto a la enfermedad y la integración de éstas dentro del sentir religioso de la gente, lo que no es posible que ocurra en la villa y en la ciudad por la situación tan diferente que ofrecen a este respecto. Los materiales de Quintana Roo⁷ también muestran la importancia que tiene la creencia de que la falta de atención a las almas de los muertos es una causa de enfermedad. En ninguno de los casos de que se tuvo conocimiento en Dzitás se encontraba implícita esta causa de enfermedad, y Hansen tampoco oyó expresar esta idea en Mérida. Lo esencial en el culto curativo de los espiritistas, que es tan importante en Mérida, está en la comunicación con los muertos para obtener su consejo sobre el tratamiento: no es una propiciación a los antepasados difuntos. Para la gente de los pueblos, a diferencia de lo que ocurre con la de la ciudad, las almas de los muertos están más cerca y son más peligrosas para los hombres. En los pueblos, el Día de los Difuntos es día en que los espíritus regresan y permanecen muy cerca de sus deudos vivientes para observar su conducta. Se teme que en estos días un alma muerta puede meterse en el cuerpo de un niño.⁸ Los rituales que se hacen en Chan Kom después de un fallecimiento tienen por objeto, en gran parte, asegurar que el alma se separe de la tierra y apresurar su viaje al cielo, desde donde no ha de perturbar a los vivos. De este modo, en los pueblos, el hombre que se ve atacado por una enfermedad piensa inmediatamente: "¿He cumplido con mi deber para con los yuntzilob? ¿He dicho mis oraciones por mis difuntos padres?"

El conocimiento y la práctica de los h-men mantienen juntas las concepciones religiosas y médicas en algo que se aproxima a un sistema de ideas. Los legos, por supuesto,

difieren grandemente entre sí en lo que atañe al grado de interés que prestan a los conocimientos especiales. Sin embargo, puede decirse con seguridad que en el pensamiento del lugareño común y corriente hay no pocas líneas de enlace entre la enfermedad y la religión, que no existen para el individuo común de la villa. El ciudadano, al hablar de los vientos malos, no los asocia al ir y venir de los balamob, los chaacs y los kuilob-kaaxob por el monte y la milpa. Cuando el hombre del pueblo va por esos lugares, piensa en la presencia invisible de sus deidades y teme encontrarlas o pasar cerca de ellas, porque las acompañan los vientos: lo sobrenatural es tan peligroso como bueno. Al hombre del pueblo se le viene esta idea a la mente cada vez que asiste a una ceremonia agrícola, puesto que los actos rituales de los h-men expresan lo peligroso de ocasiones como éstas a las que están ligados los yuntzilob; estos actos incluyen conspicuas limpias y alejan los vientos que se personan en los momentos peligrosos. La división dual que se hace en los pueblos entre lo frío y lo caliente se extiende hacia las plantas que se usan para adornar el altar preparado para los yuntzilob; hay un paralelo tácito, que ya se ha hecho notar en el capítulo v, entre la fiebre, enfermedad del hombre, y la sequía, fiebre de la milpa. En Quintana Roo la celebración de la ceremonia del Fuego Nuevo en la Semana Santa destaca a un primer término a ciertos hombres de la comunidad que tienen "manos calientes"; son ellos quienes encienden el fuego sagrado, enlazando de este modo la dicotomía frío-caliente a la vida religiosa. En la villa y en la ciudad, esta concepción es completamente secular.

Para prevenir una aparente tergiversación, conviene hacer una declaración incidental, que repita lo que ya se dijo más brevemente en el capítulo ix. No pretendemos dar la impresión de que los mayas de los pueblos sean gentes inusitadamente religiosas. El autor no lo cree así. En Chan Kom se aprecia al h-men, pero con grandes reservas de carácter escéptico. En Quintana Roo, la autori-

dad y el respeto que se conceden al h-men están muy por bajo de las que se da a los funcionarios más seculares pero, de entre todos los especialistas, el Nohoch Tata es quien recibe el mayor respeto. La actitud del lugareño en ambas comunidades, cuando participa en una ceremonia, tiene tanto de prudencia como de devoción religiosa. Sin embargo, hablando siempre en términos comparativos, es difícil negar el papel relativamente más importante que desempeñan las concepciones religiosas en la vida del pueblo. En muchos casos de enfermedad que ocurren en los pueblos, la persona afectada piensa en sus dioses o en los espíritus de sus muertos, y gran parte del tratamiento toma forma de plegaria y propiciación. A la inversa, hay símbolos tales como el mal viento, o la planta "fría", o la persona "caliente", que sugieren tanto cuestiones relativas a la salud como relativas a los dioses. No podrían hacerse afirmaciones de esta especie si se partiera de las ideas del ciudadano medio.

En Quintana Roo, las concepciones de la enfermedad y la parte que como guía desempeña el h-men en estas cuestiones, no tienen competidores dentro de la fe de la gente. Existe un solo cuerpo de costumbres, inter-relacionado con otros aspectos de la cultura. No puede decirse tanto de Chan Kóm porque entre los habitantes de este poblado hay personas que vivieron en la ciudad y porque la comunicación que hay con el maestro de la escuela, con los norteamericanos que están en Chichén y con los visitantes y viajeros, permite el contacto con ideas nuevas y antagónicas. El curso del tratamiento en Chan Kóm no es siempre uniforme. Los materiales presentados en el "Diario" de sucesos acaecidos en ese pueblo de 1930 a 1931, muestran los efectos de las nociones en competencia, en lo que toca al tratamiento de la enfermedad. Don Fano, hombre piadoso y sencillo que ha vivido en el pueblo durante toda su vida, sigue sólo por un momento la recomendación que le hace el maestro de que haga uso de las medicinas que le proporcionan los norteamericanos; casi

en seguida, llama a un h-men y hace una ceremonia a los dioses de las abejas, expresando así una pauta de ideas que él entiende bien, y después hace una novena a Dios y los Santos.⁹ Don Nas, que pasó algunos años en Mérida y que habla español y es persona alfabeta, va dando entrada, por turno, en su conducta, a la sospecha, la opinión, la esperanza y la experimentación, y ensaya una serie de ideas y aplicaciones, desde el exorcismo del mal viento hasta las inyecciones hipodérmicas. La conducta de Don Nas presenta en Chan Kom un caso único de una especie muy común en Dzitás y todavía más en Mérida.

La relación extensa y ya publicada sobre el tratamiento de la enfermedad en Dzitás muestra allí una situación que difiere grandemente de la que prevalece en el pueblo. La diferencia puede expresarse en tres proposiciones de hechos relacionados: 1) la medicina de carácter popular y tradicional está expuesta a una gran competencia de otras ideas y prácticas llegadas recientemente; 2) la medicina popular está asociada con lo que es objeto de menosprecio, mientras que las ideas rivales, aunque se las entienda menos, están conectadas con la posición social superior; y 3) la medicina popular carece casi por completo del apoyo de conexiones y sanciones religiosas.

El habitante de Dzitás puede consultar al curandero local (que es una mujer, Aurelia), o bien acudir a un médico que estudió en la ciudad y que llega a Dzitás de vez en cuando, o bien ir a visitar a otros doctores en las villas cercanas. Puede pedir ayuda a la espiritista mexicana, que practica curaciones, aunque esto del espiritismo es asunto oscuro y de mérito dudoso para el habitante común y corriente de Dzitás; puede ir al interior y pedir ayuda al h-men de alguna rancharía o hacienda, en cuyo caso recurre a alguien que personalmente apenas conoce y cuyo modo de realizar las ceremonias le es todavía más desconocido, o no lo entiende mucho; o, por último, puede pagar unos fuertes honorarios a Don Petronilo, el practicante ambulante, quien impresiona a sus pacientes con sus largas

palabras y sus largos cabellos, y con el conocimiento que ha obtenido de los libros. Y son muchos los casos individuales de tratamiento que prácticamente implican varias de estas fuentes antagónicas de autoridad y ayuda.

De este modo, el individuo se encuentra ante un número de líneas de conducta alternantes y a menudo incongruentes, ninguna de las cuales está integrada estrechamente con las otras instituciones y concepciones que gobiernan su vida. Un hombre puede encontrarse con que su vecino o su pariente manifiestan falta de confianza y aun desprecio por la línea de conducta que él escoja. En casos graves, un nativo puede seguir primero una línea y después otra; no es raro que un paciente consulte dentro de un corto período al Dr. A., de Espita, a Aurelia y a Petronilo. Cada fuente de autoridad médica recibe el apoyo de una u otra consideración, pero cada una de aquéllas es una razón insuficiente por sí misma, incompleta o aun adventicia.¹⁰

El único de estos practicantes de la medicina que ofrece a los pacientes un cuerpo de prácticas que en todo caso son bien entendidas y que se conectan con la tradición local y el *lore* de las gentes comunes y corrientes, es Aurelia, la curandera. Saca el mayor provecho posible del mal viento, de lo frío y lo caliente y de la medicina de hierbas. Conviene con el individuo común en que el martes y el viernes son los mejores días para tomar ciertos remedios; abona el valor preventivo del tancazhe; comprende el valor lustral del aguardiente. Cuando cura, enciende una vela ante una cruz y sabe hacer sangrías y dar masaje. Las gentes comunes pueden sentirse inclinadas a confiar en ella precisamente porque es quien mantiene las concepciones que a ellas les inculcaron como merecedoras de toda confianza; sabe mucho más de estos asuntos y puede controlar mejor los poderes que intervienen en las diversas situaciones. Pero junto a esto está el hecho de que en Dzitás se concede un *status* superior a lo moderno y urbano. "El hecho de consultar a un médico de la ciudad contribuye a acrecentar el propio prestigio; consultar a Aurelia no es digno de la clase superior de Dzitás, ni de la mayor parte de los hombres."¹¹ El sanador ambulante y el doctor

titulado son los símbolos de la clase privilegiada, así como del mayor valor de la ciudad y de su posición social más alta, y hasta las personas más toscas de Dzitás acuden a esos expertos si tienen oportunidad de hacerlo y bastante dinero. Pero el conocimiento médico de estos especialistas es, en general, un misterio para las gentes más ignorantes de Dzitás. Dos son los motivos principales que impulsan a una persona a consultar a uno de estos practicantes "de fuera". El primero es la esperanza o la convicción de que el hombre de fama puede sanar al enfermo. El segundo lo proporciona el hecho de que, acudiendo a ellos, el individuo se identifica con lo socialmente superior. El ejercicio de estos motivos no tiende a conservar la vieja cultura folk sino, por el contrario, más bien a destruirla, puesto que al optar por esta línea de conducta, se abandona todo el cuerpo organizado de concepciones e ideas tradicionales que todavía se transmiten dentro del hogar y la vecindad, y que, allá en los pueblos, estuvieron estrechamente enlazadas a la agricultura y a la religión.

La secularización de la medicina es consecuencia, en gran parte, del hecho de la transferencia de las funciones curativas de un hombre, que es sacerdote tanto como chamán, a una mujer, que no es más que curandera y practicante de una magia benéfica. Lo característico estriba en que, conforme a las concepciones fundamentales del folk yucateco, el culto de los yuntzilob es función que corresponde a los hombres y no a las mujeres. En todas las ceremonias importantes de la agricultura y la apicultura, como las descritas en relación con Chan Kom,¹² son los hombres los que se congregan, manteniéndose aparte de las mujeres; hombres, también, los que ayudan al h-men, quien *a priori*, por decirlo así, debe ser hombre. Hasta las tareas culinarias de la fiesta se hallan en manos de hombres, aunque toda la cocina secular corresponde a las mujeres. Las ceremonias importantes implican la contienda sexual. Cuando las mujeres participan preparando el caldo de guajolote durante la ceremonia de la lluvia, lo hacen a alguna dis-

tancia de donde ésta tiene lugar y los materiales se les entregan y se les recogen por medio de un hombre o un muchacho. Así, en los pueblos el h-men es tanto un dirigente del ritual religioso, como un sanador y, como se ha dicho, el curar y el rogar guardan una estrecha interdependencia.

Sería importante descubrir, investigando el asunto en una serie de pueblos y villas, especialmente en la zona que queda fuera de la fuerte influencia urbana, cómo las funciones curativas —la adivinación, las ceremonias exorcísticas y las restantes— llegan a caer en manos de las mujeres. El autor no cuenta con suficientes datos para dar una respuesta a esta pregunta. Aurelia, la curandera de Dzitás, dijo que aprendió su especialidad de una mujer, curandera como ella; otros habitantes de Dzitás dijeron que Aurelia había vivido por espacio de varios años con un h-men pueblerino y que de esta asociación con él había sacado conocimientos suficientes para establecerse como practicante. Puede indicarse que la tradición popular general acentúa la parte de la mujer en la práctica y la transmisión de la ciencia de las hierbas medicinales (que es cosa completamente aparte de los rituales agrícolas). Al igual que en muchas otras sociedades, también en Yucatán las curaciones caseras se prestan particularmente a que las practiquen las mujeres. Insistamos, además, en el hecho de que en Dzitás no ha vivido h-men alguno por espacio de muchos años. Una mujer puede practicar el arte curativo sin encontrar competencia en ningún hombre. Puede hacerse referencia nuevamente al hecho de que, como no hay h-men en Dzitás, la gente del lugar no entiende bien los rituales que ejecutan a las veces en las milpas los sacerdotes-chamanes llevados a la villa de poblados cercanos. Todo esto que venimos diciendo tiene por objeto mostrar solamente que la práctica del arte curativo por una mujer puede darse en las villas sin conexión con la religión pagana, y en congruencia con las circunstancias. Tendría que estudiarse la carrera de muchas Aurelias para descubrir cuál es

el curso característico de sucesos por el que se efectúa la transferencia del arte a una mujer. A estas sugerencias, Hansen añade otras tendientes a mostrar que la apropiación de la curación profesional por las mujeres puede ser un aspecto del rompimiento de la vida familiar que libera a muchas mujeres de las trabas familiares y las obliga a buscar su propio sustento. Hansen señala también que el interés hacia la enfermedad es mayor en la villa y en la ciudad que en los pueblos. Con referencia a los factores que quizá inclinan a los hombres a abandonar el campo de la medicina popular a las mujeres, sugiere que, con la secularización de la medicina, su práctica viene a tener menos importancia social, y arguye que en una sociedad como ésta en la que se acentúa el dominio de los hombres sobre las mujeres, se puede ver una tendencia en los hombres a abandonar una actividad que va perdiendo importancia. El cambio del h-men masculino a la herbolaria femenina, corre parejas con el cambio de rezador de oraciones católicas, varón, a la cantora femenina, sustitución que se encuentra a medida que se pasa de los pueblos a la ciudad. Además, al abrirse a los hombres ocupaciones más seculares, el arte de curar, secularizado ahora, se compara con sus desventajas, viéndolo todo con un sentido práctico, y los hombres buscan otros medios más remunerativos de ganarse la vida. En apoyo de esta sugerencia viene el hecho habido de que algunos hombres en Mérida empezaron a curar durante períodos de depresión económica, cuando era difícil encontrar otras ocupaciones. Por supuesto, puede considerarse también que una vez que la ocupación llega a asociarse a las mujeres, se hace menos atractiva para los hombres.

Como quiera que se pueda responder a esta pregunta, el hecho que aquí debe subrayarse es que la práctica de Aurelia es preponderantemente secular. Ciertamente es que tal práctica demanda "la fe como un elemento necesario en el tratamiento, y acentúa el poder sobrenatural centrado en su cristal adivinatorio".¹³ Pero aquí lo sobrenatural es

algo vago y muy diluído, comparado con las implicaciones que acompañan a la práctica del h-men en los pueblos. Aurelia no utiliza ninguna de las plegarias que rezan los sacerdotes-chamanes en sus ceremonias; probablemente ni las conoce. Su rezo de breves plegarias católicas, como el uso que hace de velas, tancazhe y aguardiente, supone solamente la utilización del poder supernormal inherente a estos artículos, substancias y fórmulas. Aurelia es, en general, un técnico médico y, más especialmente, una hechicera, una practicante de la magia blanca.

La desintegración de los conceptos y prácticas médicas, que puede observarse en pequeño grado en Chan Kom según se manifiesta en la conducta de un hombre como Don Nas, y que llega a cobrar verdadera importancia en Dzitás, existe en mucho mayor grado en Mérida. El conflicto entre la vieja medicina de raíz popular, sancionada por la tradición, y el nuevo arte de curar que lleva aparejado el prestigio, se intensifica en la ciudad por el hecho de que en ella el gobierno combate el arte folk y popular de curar, y lo combate con propaganda y policía. La medicina popular, por lo tanto, se reviste de un cierto carácter clandestino. Además de esto, en la ciudad hay todavía mayor competencia, debido al mayor número de practicantes y a la variedad de tipos de práctica. Hansen ha recogido muchos casos de enfermedad,¹⁴ de fuentes seguras, que se dieron entre gentes de la clase inferior de la ciudad, gentes nacidas y criadas en el medio urbano. La mayor parte de estos casos, y especialmente cuando la enfermedad es prolongada, implica la consulta con dos, tres o muchos especialistas diferentes, y la consideración de gran número y variedad de elementos de creencia. En Dzitás hubo de notarse la existencia de unos cuantos conceptos no registrados en los pueblos. Ocurren no pocos casos de "ataques". Son éstos una dolencia vagamente definida, identificada casi siempre a los ataques repentinos, y asociada a menudo a riñas u otros disturbios emocionales. En Dzitás hay un solo espiritista (una mujer), que no goza de

gran favor entre la gente, y que es la representante de un culto poco conocido allí. En Mérida son comunes los "ataques" y florece el espiritismo. Este culto trae consigo un nuevo grupo de practicantes, rivales de los otros, y una larga lista de nuevos elementos: "flúido magnético", el llamado de los espíritus de doctores muertos, las inyecciones invisibles; el uso de flores, agua y velas, que es una combinación nueva en cuanto tal, aunque no lo sean los elementos que la componen; y la posesión por los espíritus de los muertos. La práctica de la magia negra, asunto que se tratará más adelante en este mismo capítulo, trae consigo en Mérida otra lista más de elementos, algunos de los cuales pueden atribuirse a la influencia de las Antillas, transmitida oralmente, en tanto que otros han resultado de la lectura de los manuales sobre el arte mágico que circulan en Mérida. Entre ellos se incluye el uso de polvos hechos de cadáveres, el envío de un objeto puntiagudo que hiera a la víctima, el uso de sapos, ranas y murciélagos en las hechicerías, la adivinación con cartas de juego y la adivinación por medio de la posesión por los espíritus.

La desintegración de la medicina popular en Mérida se hace patente no sólo en el hecho de que hay una mayor variedad y número de elementos de tratamiento entre los cuales tiene que escoger el enfermo, y en la separación de la medicina popular de la agricultura y la religión, sino también en la inestabilidad de las nuevas combinaciones que se forman dentro de las condiciones que prevalecen en la ciudad. Sobre esto, dice Hansen:

En lugar de estar organizado dentro de configuraciones estables, cada rasgo distintivo tiende a actuar como una unidad, y es capaz de entrar en gran número de combinaciones. Estas combinaciones son inconstantes y carecen de permanencia. A diferencia de las normas más fijas, características de sociedades menos móviles, las partes constituyentes no están ligadas entre sí por relaciones recíprocas y definitivas. Frecuentemente parecen asociarse como un resultado de circunstancias fortuitas, más bien que a causa de algunas conexiones necesarias. El significado de algún rasgo dado cambia a medida que

pasa de un contexto a otro. De todo esto se saca la impresión de que la magia es una mera aglomeración de elementos confusos y frecuentemente antagónicos. Carece de forma e integración. Puede adoptarse rápidamente cualquier idea. La aglomeración contiene tantas incongruencias que una más no importa gran cosa.¹⁵

Este resumen está basado en tres años de estudio en Mérida y específicamente en gran número de casos de los que se tuvieron informes muy pormenorizados. En atención al hecho, muy de lamentar, de que no se han publicado los materiales de Hansen, se presenta aquí un caso, algo más extenso y complicado que muchos otros, pero, con todo, bastante representativo de la serie entera de elementos implicados en la diagnosis y el tratamiento:

Una tarde, Bicha fué al patio de su casa a cuidar sus pollos. No había caminado más de unos cuantos pasos cuando sintió un dolor agudo en la pierna derecha, tan intenso que apenas podía permanecer en pie, y ya no pudo seguir andando. Su marido tuvo que ayudarla a regresar al interior de la casa. Desde el principio se sospechó que se trataba de un viento, pero se tenían esperanzas de que sólo fuera reumatismo. Ella había tenido ya molestias de tipo reumático desde tiempo atrás, pero principalmente en la pierna izquierda. Unos masajes y unas sangrías ocasionales habían sido suficientes para permitirle continuar sus ocupaciones habituales.

El primer remedio que le aplicaron esta vez consistió en frotarle la pierna afectada con un poco de alcohol, en el que habían desmenuzado unas ramitas de ruda. La ruda es algo efectivo contra los vientos y una poderosa medicina que se usa para toda clase de males. Casi todo el mundo guarda en casa unas cuantas plantas. Pero en este caso el tratamiento no produjo ningún alivio, y Bicha empeoró. Se le inflamó la pierna desde la rodilla hasta abajo y se le hincharon las venas.

En la noche, su marido fué a buscar a una médium cuyos servicios había solicitado en otro caso de enfermedad, ocurrido hacía unos seis años. La médium opinó que la dolencia se debía a un mal viento y dió varios "pases" a la enferma, lo que teóricamente no debería haber hecho, desde el momento en que se sospechaba la existencia de un viento. No obstante, sus servicios no produjeron alivio alguno.

Ya más noche, luego de haberse marchado la médium, vino un hombre de edad que por casualidad estaba parando en casa de Bicha.

Gozaba de cierta reputación como masajista y componehuesos y sacaba un modesto pasar con estas actividades. Le dió dos masajes a Bicha durante la noche. Después de cada uno de ellos, Bicha se sintió algo mejorada. El éxito parcial de este tratamiento indujo a la paciente y a su marido a buscar los servicios de un especialista de esta clase, más profesional. Así, al día siguiente se hizo venir al "Dr." Ignacio López, quien aplicó cataplasmas calientes en los sitios afectados y dió a éstos un concienzudo masaje. Ello trajo un alivio en el curso de los siguientes días.

Viendo que los masajes no la curaban definitivamente, Bicha se fué convenciendo cada vez más de que su dolencia se debía no al reumatismo, sino a un viento, y de que lo que se necesitaba era un especialista en vientos. El hecho de que el "doctor" cobrara dos pesos por cada masaje influyó en que se llegara a esta decisión. De este modo, el martes siguiente se llevó a la paciente a ver a Crescencia, una "yerbatera" de cierto renombre. Echó las cartas para decirle a Bicha su suerte y le anunció después: "Lo que te pegó no sólo fué un viento, sino un mal viento. Es un milagro que todavía estés viva. Si te hubiera pegado en el corazón en lugar de la pierna ¡ay Dios! Pero no te apures, yo te curaré." En consecuencia, ejecutó las ceremonias tradicionales más sencillas y comunes para expulsar el mal viento. (Sin embargo, las ceremonias contenían muchos elementos no tradicionales.) Después dió instrucciones de que se fumigara la casa de Bicha el viernes siguiente, a fin de echar fuera a los vientos que pudieran andar rondando por ella. También recomendó el uso de tres clases de perfumes. Bicha debía tener siempre un poco de cada clase en su cuerpo, como una protección contra los vientos. Se hicieron dos visitas más a Crescencia en los martes siguientes, que resultaron cada vez más costosas. Después de la segunda, Crescencia dijo a la paciente: "Como eres mi amiga, te voy a hablar con franqueza. Tu enfermedad la causaron los malos espíritus que andan en tu casa. Lo que necesitas es una médium espiritista. No te costará mucho." De hecho, Crescencia sabía de sobra que Bicha contaba con poco dinero y que no podría continuar con el tratamiento durante mucho tiempo. De lo contrario, es probable que la yerbatera no hubiera sido tan franca.

Crescencia recomendó una médium, amiga y discípula suya. Esta médium estuvo trabajando el caso durante nueve semanas. En este período cambió poco la explicación del mal. Dicha explicación era bastante confusa, pero la idea principal en ella parecía ser que se había alojado un mal viento en la pierna de Bicha y que en la casa rondaban tres malos espíritus. El objeto de la cura era sacar el mal viento de la paciente, a fin de que se recobrara, y echar de la casa los espíritus, para que quedara bien. La razón de que estuvieran

ahí los vientos y los espíritus, fué cosa que parece no consideraron. Solamente una vez se apuntó otra interpretación. En la primera sesión, un espíritu que se presentó a la médium dijo que la dolencia se debía a un hechizo que le había hecho la amante del marido de Bicha. El espíritu dijo además que la amante era una nativa de Campeche. El marido de Bicha se puso furioso. Tenía una querida, pero no de Campeche. Además, dijo a ésta que si llegaba a hacer algún daño a su mujer con la magia negra, la mataría. El espíritu retiró la acusación y en una sesión posterior explicó que el mal viento había venido por accidente.

Al cabo de las nueve semanas se hizo una complicada ceremonia exorcística con la cual se suponía que todo quedaría arreglado. Bicha se sintió un poco mejor después de esto, y continuó mejorando poco a poco. Su marido, en cambio, comenzó a sufrir de dolores de muelas y a adelgazar, y unos dos meses después se sintió muy enfermo. Surgían dos explicaciones posibles. La ceremonia final no había salido tan bien como debiera. Un espíritu, a través de la médium, había explicado al marido de Bicha cómo debieran prepararse y dedicarse ciertas ofrendas. El hombre llevó a cabo las instrucciones e hizo las ofrendas a los espíritus y los vientos en la hora designada para ello. La médium tenía que llegar al rato para hacer una sesión en la casa, pero, debido a obstáculos inevitables, llegó diez horas más tarde. Mientras tanto, los espíritus y los vientos que habían sido llamados para que tomaran las ofrendas que se les destinaban, se enojaron por la dilación y volcaron su despecho sobre el que los había llamado. Esta interpretación pareció la más correcta; pero pasó el tiempo y el hombre enfermó seriamente. Para explicar esta crisis más aguda, se sospechó que su querida le había hechizado.

Fueron a ver a un yerbatero, practicante a quien no habían consultado antes. Se limitaron a describirle solamente los síntomas fisiológicos de la enfermedad y no dijeron nada acerca de la ceremonia ni de sus sospechas de magia negra. De esta manera trataban de evitar, en lo posible, un diagnóstico que implicara los vientos malos o la hechicería, cuyo tratamiento sería muy costoso. Querían que el yerbatero les recomendara primeramente algunos medicamentos a base de yerbas. Si el paciente sanaba, se ahorrarían gastos. Si no, siempre había tiempo de contarle el resto de la historia y resignarse a las consecuencias.

El hombre se restableció, en el sentido de que se le pasó lo agudo de la enfermedad. A esto siguió un período de tres meses de relativa calma, pero tanto el marido como la mujer se sentían inquietos y descontentos. La vida era tolerable, pero las cosas no marchaban como debieran. Bicha estaba mucho mejor, pero no enteramente. Su marido continuaba delgado y había perdido el apetito. Había

estado sin trabajo desde hacía tiempo y, por más que buscaba empleo, no lograba encontrarlo. Durante dos años, sus frutales no produjeron casi nada y con frecuencia se les morían los pollos. La casa parecía como embrujada. Bicha, que nunca había querido dejar el lugar excepto en casos de necesidad, se dió cuenta de que sólo se sentía contenta cuando estaba de visita en casa de sus amistades y de sus vecinos.

Un día supieron de una yerbatera muy buena que no cobraba mucho por sus servicios. Decidieron verla y que les adivinara la suerte. La visita fué trascendental y en el curso de ella hallaron respuestas a todas sus preguntas y la explicación de todas sus dificultades. Esta curandera, Carmita, era una buena diagnosticadora. Bicha y su marido eran víctimas de tres casos de magia negra. Los árboles no producían y los pollos se morían a causa de un hechizo causado por una tal Julia Poot. Esta mujer era comadre de Bicha, y dos años antes había vivido con ella por espacio de varios meses. Surgieron algunas diferencias entre las dos y Bicha le pidió que se fuera. Así lo hizo, pero no sin enterrar antes en el solar sus propias enaguas usadas, unas de Bicha y un gallo vivo. Julia murió dos meses después, pero su espíritu se quedó a cuidar las cosas que había enterrado. Mientras estuvieran allí enterradas, Bicha y su marido no podrían prosperar. Era una maldición destinada a afectarlos puramente en lo económico, y no tenía nada que ver con la salud de ninguno de los dos.

El segundo hechizo se debió a una tal Juana, que antes había sido su vecina. Siempre estaba pidiendo cosas en préstamo, dinero inclusive. Un día en que Bicha se encontraba apurada de dinero, trató de cobrarle a Juana el que ésta le debía, y tuvieron una disputa. Días después, Juana encontró un sapo en la olla en que hervía el agua. Inmediatamente se sintió muy enferma. Acusó a Bicha de que intentaba matarla valiéndose de hechicerías y juró venganza. Fué ella la que envió el mal viento que se metió en la pierna de Bicha. Poco después, Juana murió y su espíritu fué a rondar la casa de Bicha y a cuidar de que no mejorara.

También se enteraron de que la querida del marido de Bicha estaba haciendo algunas cosas para que dejara a ésta y se fuera a vivir con ella. Lo único que pretendía era quedarse con el amor del hombre. Sus hechicerías no habían dado resultado alguno en Bicha y la enfermedad del marido se debía a los malos vientos que le habían "pegado" en la ceremonia que salió mal.

Había aún otra causa de dificultades. La yerbatera y la médium que habían intentado curar la pierna de Bicha habían sido algo peor que incompetentes. Todo lo que habían hecho estaba mal. En realidad, no querían curarla. El peor error de todos los que come-

tieron fué enterrar un bulto —compuesto de tres clases de yerbas, dos clases de flores y una vela grande— al que se suponía habían transferido el mal que causó la enfermedad, habiéndose hecho la transferencia por medio de la última ceremonia. El hecho de que estuviera enterrado significaba que Bicha moriría al cabo de dos años.

Carmita, la nueva especialista, comenzó a poner todo en orden. Los malos vientos que estaban molestando al marido de Bicha fueron expulsados por medio de ceremonias exorcísticas. A los dos o tres meses ya había recobrado su antiguo peso. Carmita no sólo echó de la casa al espíritu de Juana, sino que devolvió el hechizo que ella había producido antes de su muerte. Como Juana ya estaba muerta, el hechizo cayó sobre su hermana, cosa que estaba muy bien, puesto que ella había ayudado a Juana a hacerlo. De ahí en adelante, Bicha pudo restablecerse por completo. El gallo y las dos enaguas fueron sacados del lote y entregados a los vientos en el monte, a la media noche. Al mismo tiempo, se alejó al espíritu de Julia, lo que se logró convenciéndola de que estaba muerta y ordenándole retirarse. Desde entonces, los frutales han estado dando fruto, Bicha tiene menos dificultades con sus pollos y su marido logró un trabajo que le ocupa parte del día. En lo que toca al bulto que había sido enterrado, se desembarazaron de él siguiendo igual procedimiento que con las enaguas y el gallo.

Lo único que quedó sin resolver fué la cuestión de la concubina. Ahora que la vida se desliza tranquilamente, el marido de Bicha no cree que su querida esté haciendo cosas de magia. Su mujer y Carmita tienen distinta opinión. Según ellas, la querida está gastando todo el dinero que gana como criada para defenderse y seguir haciendo el hechizo. Cuenta con dos yerbateros y tres espiritistas que la ayudan. Por esta razón, Carmita no ha podido hacer nada contra ella, pero está alerta. Espera que llegue el momento en que la mujer se descuide y deje de valerse de sus defensores, para ajustarle entonces las cuentas como lo hizo con las otras.¹⁶

En los casos de esta especie ocurridos en la ciudad, los vientos malos aparecen confundidos con el "flúido magnético" que los espiritistas dicen controlar. Si se hace una comparación entre los casos de espiritismo que se ajustan más estrechamente al sector refinado y erudito de este culto, por una parte, y los casos en que los h-men rurales tratan los vientos malos, por la otra, se evidencia que, en sus orígenes históricos, las concepciones son completa-

mente distintas. Donde se confunden es en el pensamiento de la clase inferior urbana. Uno de los informantes de Hansen dijo que el mal viento y el flúido eran la misma cosa, y que la única diferencia estaba en la palabra que se usaba: un espíritu le llamaría "flúido magnético" y otras gentes le llamarían mal viento. En muchos de los casos de Hansen, los médiums profesionales diagnostican las enfermedades achacándolas a los malos vientos. En algunos de estos casos, el tratamiento sigue el procedimiento históricamente apropiado para los vientos malos, y en otros se ajusta a las enseñanzas de los espiritistas, mucho más recientes.

En uno de los casos de Hansen, la cura duró nueve semanas, y se hacía una sesión en casa del paciente todos los martes y viernes. En cada una de estas ocasiones, se purificó la casa con incienso. Además de seguirse el procedimiento usual entre los espiritistas, en el que se dan "pases", se presentaron los espíritus de dos médicos muertos y operaron invisiblemente. La médium, posea no por los espíritus de los doctores urbanos, como suele ser la norma —hasta donde pueda decirse que hay tal norma—, sino por los espíritus de dos h-men, e inspirada de esta manera, ejecutó una confusa variante de la ceremonia exorcística que en la tradición de la medicina popular sirve para expulsar los malos vientos de un paciente. Las ofrendas incluyeron atole de maíz, aves de corral y aguardiente, todo lo cual es propio de los rituales agrícola-terapéuticos de los h-men de los pueblos; flores, agua y velas, comunes en las ceremonias espiritistas y hierbas como las que usan las curanderas del tipo de Aurelia la Dzitás cuando tratan casos en que intervienen los vientos malos. A todo esto se agregó una ofrenda de chocolate y pan dulce que, en teoría o según la vieja tradición, se usan solamente en las ceremonias católicas para el descenso de las almas de los muertos, o en la conmemoración de estas almas. En esta ocasión, cuando todos estos artículos reunidos se entregaron a los vientos, se dijeron oraciones

espiritistas, y las ofrendas a los espíritus de los h-men fueron acompañadas de plegarias católicas. Se indicó al paciente que tomara baños especiales y complicados, uno de los cuales, que debería repetirse cada nueve días, tendría que contener tres clases de flores, nueve hojas de cada una de once clases de yerbas, y dos clases de perfumes. Durante los últimos nueve días, antes de la ceremonia final, el paciente durmió rodeado de nueve cruces pequeñas hechas con ciertas yerbas y sal, que le protegían de los vientos malos.

En los pueblos no hay ningún caso en que se encuentre nada que se acerque a esta multiplicación de elementos y a esta confusión de tradiciones, y sólo en los materiales de Dzitás hay algo que se le aproxime remotamente. En casos como éstos, las razones, las sanciones de la tradición que dan una justificación específicamente simbólica e ideológica a lo que se hace, casi han desaparecido, y se siente que el procedimiento tiene poder mágico ante todo porque es algo lleno de color, impresionante, extraordinariamente formal y complicado. Hansen comenta este caso y otros similares diciendo que "se observa una inclinación a aumentar la efectividad del procedimiento multiplicando solamente sus elementos constitutivos", y continúa así:

En este tratamiento se juntaron elementos que probablemente nunca habían estado antes en asociación. La médium encargada del caso dió la impresión de que estaba escogiendo incidentes de su experiencia que se le presentaban en el momento. Dudo de que llegara a recordarlos dos veces exactamente en el mismo orden. No es raro que se recomienden determinados tratamientos en una sesión y que se modifiquen en la siguiente.¹⁷

La comparación de las costumbres terapéuticas en las cuatro comunidades ha llegado ahora a una situación, manifiesta en la ciudad, en que las prácticas pueden llamarse de magia y no de religión. En la ciudad, la medicina es una técnica de control no relacionada con la religión ni la piedad. La conducta religiosa queda dentro de una esfera

de actividad aparte de las terapéuticas representadas en casos como el de las sesiones novenarias o como el de la afligida Bicha. Hansen dice lo siguiente acerca de las observancias de la religión cristiana entre la clase trabajadora de Mérida:

En la piedad, el ideal es la adoración metódica y sin pensamiento de recompensa material o de castigo. En la medida en que se procura este ideal, la religión se convierte en un sector separado de la conducta, que existe en términos de sí mismo. La prueba de la piedad está en la ejecución de ciertos rituales y en continuar manteniendo ciertas actitudes, no en la prosperidad económica y la salud corporal.¹⁸

En Mérida no faltan por completo las suplicaciones a los seres sobrenaturales, en conexión con la enfermedad, pero éstas desempeñan una parte mucho más pequeña. Cuando hay enfermedades en casa, muchas gentes de la clase inferior encienden una vela y dicen una oración antes o en el momento de recurrir al curandero, lo mismo que la gente de la clase superior hacen una rogación a la Virgen y llaman a un médico. Hay también casos en los cuales la enfermedad de las personas a quienes se considera malvadas se atribuye a su maldad. Pero el tratamiento que pone en práctica el curandero popular en la ciudad se sigue, en general, sin referencia alguna a la religión. La medicina popular urbana es secular; es mágica, más que religiosa. Hablando en general, la enfermedad se debe a una invasión de vientos, o de fluido magnético, o de microbios, o ha sido causada por la acción maligna y mágica de un enemigo. En cualquier caso, no la han causado los dioses, y la suplicación a éstos desempeña una parte relativamente pequeña cuando se intenta curarla. Tan susceptible es a la desgracia el individuo piadoso como el malvado, y el principal remedio para la enfermedad no es la plegaria, sino enténderselas directamente con la causa usando las técnicas apropiadas.

Los materiales de Hansen muestran la naturaleza secu-

lar de los practicantes populares de la medicina en Mérida, y la viva competencia que prevalece entre ellos. Es una intensificación de la situación que encontramos en Dzitás, donde la curandera Aurelia está en competencia con el sanador ambulante, Petronilo, y ambos tienen que competir con el doctor que estudió y se graduó en la ciudad. Las actividades de los curanderos urbanos son independientes de los dioses. Hansen ha revisado sus materiales cuidadosamente para ver qué excepciones ofrecen a esta afirmación, pero las excepciones que se destacan son pocas. Encontró que una yerbatera tenía el hábito de encender una vela a su santo favorito, después de cada consulta. Pero era el paciente quien suministraba la vela, como parte de los honorarios, y se hizo manifiesto que la finalidad del acto era la de aumentar la eficiencia de la curandera. También servía para mostrar que su magia era "blanca", no diabólica. La misma mujer encomendaba que se ofreciera a la Virgen algún objeto que se hubiera usado para hacer el hechizo. "Dejen que la Virgen haga justicia", decía. La investigación demostró que la yerbatera consideraba que si se seguía su consejo el paciente se curaría: la Virgen, ofendida por la naturaleza del presente, castigaría al que hacía el hechizo y el paciente se restablecería. Es esta una forma más complicada de la misma técnica en que se pone a los santos de cabeza, o se les encierra, hasta que se les obliga a hacer lo que se desea. Hansen tiene casos de esta especie. Ninguno de ellos representa actos de piedad, y no se asemejan a las oraciones que se hacen a los yuntzilob en los pueblos. En la ciudad, los que practican la magia no tienen funciones sacerdotales.

Los hechiceros y curanderos de la ciudad desempeñan sus funciones especiales como un medio de subsistencia. Es cierto que algunos hombres de los pueblos reciben en honorarios por sus servicios lo suficiente para no tener que trabajar en las faenas agrícolas. Pero la mayoría sí tiene que hacerlo, y todo lo que llegó al conocimiento directo del autor abona su carácter de servidores de la comunidad.

El curandero urbano no es un dirigente tradicional de la comunidad; sus deberes no constituyen una prerrogativa. Los materiales de Hansen contienen numerosos casos de curanderos que tratan de desacreditar a otros curanderos e incluso a los médicos. Los sanadores populares señalan que los doctores salidos de la Facultad no saben curar enfermedades que proceden de causas sobrenaturales, que sus estudios no les dan poder sobre el mal viento o el flúido maligno. En no pocos casos, el último especialista que trató un caso, es señalado por su sucesor como el causante de la enfermedad. Estos yerbateros cobran todo lo que pueden. La hechicería es probablemente la causa de enfermedad más temida, así como la más frecuente, y se cobran muy altos honorarios por combatirla. De la rivalidad y el comercialismo de los curanderos puede darnos ejemplo el caso de Bicha. La dirección generalmente comercial que sigue el arte curativo en la ciudad está atestiguada por el caso de los espiritistas. En su forma más "pura", esto es, según se desprende de las palabras, los actos y los escritos de sus exponentes más ilustrados, es un culto semi-religioso en el cual los médiums, gracias a sus extraordinarias dotes naturales, hacen asequibles a los participantes en una congregación o reunión los beneficios que se obtienen de la consulta con los espíritus de los médicos muertos. Desde este punto de vista estricto, el médium debería ofrecer sus servicios gratuitamente, como una consagración voluntaria a la humanidad. Pero los practicantes del culto entre las masas ineducadas tienen menos sentido de responsabilidad hacia este ideal. Practicantes de un arte curativo, y viendo que sus servicios no les reportan recompensa material, algunos de los curanderos espiritistas aceptan honorarios. Una yerbatera, dándose cuenta de la demanda que había de ambas clases de servicios, tomó como ayudante a un espiritista, dándole una participación en los beneficios. La yerbatera ofreció entonces las dos clases de servicios y ella se quedaba con la mayor parte de los honorarios.

El resto de este capítulo se dedicará a un estudio de la hechicería o magia negra, según aparece en las cuatro comunidades estudiadas. La consideración del asunto pone de relieve las importantes diferencias que se dan entre las cuatro comunidades con referencia al conflicto interpersonal, y apunta la existencia de una relación entre el grado que alcanza la hechicería y su papel en la sociedad, por una parte, y la desintegración de la cultura y la inseguridad personal, por la otra.

Conforme se va pasando revista a las cuatro comunidades, empezando con Quintana Roo y terminando con Mérida, se ve que aumenta progresivamente la frecuencia de los casos de supuesta hechicería. Sería difícil presentar un índice cuantitativo de hechicería que viniera en apoyo de esta afirmación, pero las descripciones sobre el asunto, redactadas por las personas que hicieron las investigaciones en las cuatro comunidades, apenas dejan lugar a controversia, por lo que a esta generalización se refiere. Villa escribe de Tusik: "Los casos de hechicería son muy raros; apenas puede decirse que existan en modo alguno." Durante los meses en que residió en Quintana Roo, sólo encontró un caso, y en él, las gentes sólo sospechaban que se trataba de hechicería, sin estar convencidas de que la hubiera habido realmente. En todos los casos de enfermedad que se observaron, la hechicería no intervino en absoluto.¹⁹ En Chan Kom, "aunque generalmente se admite la magia negra, y aunque no es raro que una muerte se atribuya a hechicerías, éstas no son causa principal de enfermedad y muerte".²⁰ Las informaciones obtenidas sobre la hechicería en Chan Kom, fueron principalmente las que suministraron los nativos en términos generales, y no se referían a casos de enfermedad ocurridos en el pueblo durante el período de estudio. En Chan Kom, las causas comunes de enfermedad son el ataque accidental de la persona enferma por los vientos malos, o el castigo de un dios o un espíritu. En el curso ordinario de los acontecimientos, la hechicería desempeña un papel pequeño o nulo

en la explicación de dolencias e infortunios. No obstante, se teme la hechicería y queda en el trasfondo como una explicación posible a la que se da crédito en último recurso, si el conflicto interpersonal la sugiere claramente. El caso de Don Eus, dado en su autobiografía,²¹ ilustra el lugar que ocupa la hechicería en la historia de una larga enfermedad. Sólo después de tres meses de enfermedad acepta el diagnóstico de hechicería que hace el h-men, y es una riña que tuvo el enfermo con gentes de otro pueblo lo que proporciona la base para esta explicación. Merece destacarse el que, en todos los casos de hechicería de que tuvieron conocimiento los investigadores en Chan Kom, la acusación se hizo contra alguien que no residía en el pueblo. Por supuesto, la misma afirmación puede hacerse de Tusik (donde, en los casos de que se tuvo información, se trataba de una hechicería que se alegaba había ocurrido en el lugar hacía ya tiempo). El único acto que se atribuyó a la hechicería en la zona de Chan Kom durante el período de investigaciones, fué la aparición de una *uay-chup*, bruja en forma de animal, en una de las rancherías vecinas, y esto hizo que algunos habitantes huyeran del lugar.

El hecho significativo es que, en los pueblos, la enfermedad no provoca fácilmente manifestaciones de odio o temor hacia seres humanos, o no se transforma en expresiones de esta especie. En los pueblos, no es frecuente que las riñas que uno tiene se resuelvan haciendo víctima de un hechizo al enemigo. En Tusik prácticamente nadie lo hace así, y en Chan Kom es muy raro. Y aquí, cuando tal cosa sucede, no se sospecha del vecino inmediato o del pariente. Se sospecha de alguien de fuera, de alguna persona con características misteriosas, o de un h-men, o de un hombre en quien el enfermo ha suscitado un resentimiento. En general, el curso de la enfermedad marcha sin implicar riñas, aunque esto no signifique que no las haya. El lector del "Diario"²² se encontrará con muchas disputas por cuestiones de propiedad, de mujeres, de rivalidades

políticas. Pero los que en ellas participan no se valen de hechicerías, y, comúnmente, la enfermedad no está ligada a éstas.

Puede compararse el curso de la enfermedad en Chan Kom con el que sigue en la villa y en la ciudad, pasando una rápida revista a los casos principales que se mencionan en el "Diario". 26 de marzo, 1930: Un niño tiene tos ferina; el h-men dice que morirá; es la voluntad de Dios; el niño muere. 9 de mayo: Varios niños tienen tos ferina; las madres van a depositar ofrendas para congraciarse a los seres sobrenaturales que se supone traen la enfermedad. 17 de junio: El h-men hace un tratamiento con yerbas en un caso de disentería. 6 de julio y siguientes: Don Fano, que ha estado enfermo desde hace largo tiempo, va a Chichén Itzá por medicinas, y viendo que éstas no le traen alivio, llama al h-men. El h-men declara que Don Fano está siendo castigado por los dioses de las abejas, y se celebra la ceremonia apropiada. 18 de julio: Un hombre se cambia de casa porque, habiendo encontrado a su caballo muerto inexplicablemente, llegó a la conclusión de que los vientos malos la andan rondando. 5 de agosto: Una muchacha tiene calentura; el h-men dice que tres vientos se han posesionado de ella, y ejecuta una ceremonia exorcística. 11 de agosto: No se da ningún tratamiento a un niño con infección intestinal. 20 de agosto: Se atribuye la muerte de una criatura al efecto del pájaro sobrenatural que causa tales muertes. 10 de octubre: El h-men ejecuta una ceremonia para sacar los vientos malos a un hombre enfermo. 14 de noviembre: Otro niño muere; no se da ninguna explicación. 12 de diciembre: Los profanos, un poco al buen tuntún, atribuyen una epidemia de catarro a una reciente lluvia de meteoros. 18 de marzo 1931: Muere otro niño; se da la explicación relativa al pájaro. 28 de marzo: Una muchacha tiene una llaga en el costado; se llama al h-men, que ejecuta una ceremonia para conjurar los vientos malos. 29 de abril: Los nativos se niegan a comprar una máquina eléctrica para curar enfermedades

que les ofrece un vendedor ambulante. 15 de mayo: Una mujer tiene catarro; va a Chichén Itzá por medicinas. 8 de julio: Un hombre se siente enfermo; se llama al h-men; éste dice que la enfermedad fué enviada por los dioses paganos porque el hombre dejó de hacer una ceremonia; se hace la ceremonia. 10 de julio: un muchacho está enfermo; el h-men dice que la enfermedad ha sido enviada por el espíritu de su abuelo porque el padre del muchacho no hizo las rogaciones adecuadas. 11 de julio: Una muchacha, Ursena, cae enferma: se hace un diagnóstico similar. Se hacen los rezos. 21 de julio: Un muchacho muere de disentería; no se informó de tratamiento alguno. 10 de agosto: Ursena continúa enferma; el h-men dice que tiene vientos malos adentro y prescribe un baño con ruda. 15 de septiembre y 14 de octubre: el caso de la uay-chup, mencionado antes. No se involucra ninguna enfermedad. 27 de septiembre: Un hombre está enfermo; el h-men ejecuta el kex para echar fuera los vientos malos.

Este resumen no omite sino las preocupaciones de un hombre, Don Nas, llegado de la ciudad, y sus vacilantes programas de tratamiento.

En general, pues, en los pueblos los casos de enfermedad son objeto de un tratamiento sencillo. En la gran mayoría de los casos se aplica pronto el remedio que todos reconocen como apropiado, o se da a la enfermedad o a la muerte la explicación conveniente. Las gentes saben qué hacer y lo hacen. Mucho de lo que hace el profano toma la forma de remedios de hierbas u otros de carácter tradicional. En casi todos los casos graves, se llama al h-men; se confía en su consejo; hay poco que rivalice con él o que ponga en duda su efectividad. Aunque la enfermedad da origen a pensamientos de hechicería en algunos casos serios, no ocurre así comúnmente, y es probable que sólo se manifieste aquélla en el fondo del pensamiento temeroso de la gente. En consecuencia, las enfermedades a menudo no implican o no expresan disputas o enemistades. La concesión general de los investigadores es que en los pueblos

la enfermedad no causa una incertidumbre extraordinaria. Comúnmente, el nativo del pueblo espera que el tratamiento cure a su niño, o que el niño muera. En uno y otro caso, el forastero lo juzgará indiferente o apático. Los visitantes dicen que el nativo es "insensible" o "fatalista".

La impresión que causan los residentes de la villa y la ciudad está en muy marcado contraste:

La preocupación por la enfermedad es mucho mayor de lo que sería de esperar. Las gentes hablan mucho acerca de sus enfermedades, se quejan continuamente de sus propias dolencias y adoptan opiniones graves o desesperadas sobre las de sus parientes. Un hombre joven se irá a acostar a su hamaca por una dolencia a la que observadores como nosotros no daríamos importancia.

El estudio relativo a la enfermedad en Dzitás²³ informa de quince casos de hechicería, muchos de los cuales eran recientes o actuales. Entre los casos tratados por la curandera Aurelia, de los que se informa en la misma publicación, la mitad implica riñas o enemistades y hechicería. Se dice en resumen:

Probablemente sea cierto decir que en Dzitás un diez por ciento de los adultos, por lo menos, han sido objeto de referencia como promotores o como víctimas de alguna hechicería. No se informó de ningún caso en que una mujer admitiera ella misma ser bruja. Se dice de hechicerías hechas por los enemigos que uno tiene, y se cree más fácilmente que las hace cualquier practicante del arte ritual. Casi todos creen que los sacerdotes-chamanes de los pueblos, gentes misteriosas para ellos, practican la hechicería.

En Dzitás, el tratamiento de la enfermedad se sigue con menos uniformidad que en Chan Kom; hay una tendencia mucho mayor a variarlo o a ir de una posible fuente de ayuda a otra; y la hechicería es causa que se atribuye con frecuencia. En la villa, comparada con el pueblo, la enfermedad no tiene nada que ver con la religión. Pero, siempre en comparación con el pueblo, *sí está* conectada con el conflicto interpersonal. Se ha intentado explicar esto como sigue:

Sugerimos que la preocupación por la enfermedad es una expresión de la inseguridad personal, que a su vez está relacionada con la heterogeneidad de la población y la cultura incompletamente organizada y parcialmente secularizada. Nos parece que la debilidad de la organización de la familia y la comunidad, y lo incompleto de un organización cultural, se manifiestan especialmente, dentro del dominio de la enfermedad, en la frecuente sospecha de hechicería y en la importancia de las riñas, de las que resultan "ataques" que se suponen ser causa de la enfermedad.²⁴

El contraste entre el pueblo y la ciudad lo sugiere el caso de Bicha, pormenorizado en este capítulo. Este es uno de los muchos casos recogidos por Hansen, en los que hay un largo curso variable en el que se pasa de una causa a otra y de un curandero a otro, un sentido periódico de inseguridad y especialmente una asociación de la dolencia a las relaciones personales insatisfactorias y por lo tanto a la hechicería. Bicha y su marido pasan de la administración de un remedio casero, a llamar a un viejo que acaece estar a la mano. Este hombre da un tratamiento sencillo y Bicha y su marido buscan después a un experto en un arte curativo tradicional. Cuando la enfermedad persiste, buscan a otro especialista que puede ver más allá de lo común y distinguir las causas sobrenaturales: Crescencia confirma sus aprensiones de que los espíritus malos están involucrados en el caso. La acongojada Bicha pasa al cuidado de un espiritista; un período de tratamiento infructuoso culmina con una ceremonia exorcística. Ya para este tiempo, en la mente de Bicha ha arraigado firmemente la idea de que está siendo víctima de una hechicería. La ceremonia fracasa; Bicha sigue enferma; busca nueva ayuda con otro yerbatero y entonces Carmita, una curandera que goza de fama por sus grandes poderes sobre la influencia diabólica, se encarga decididamente del caso. La ansiedad acumulada de Bicha y su marido se centra ahora en el temor a la hechicería; las medidas drásticas que toma Carmita contra este peligro, con ayuda de la contramagia, les dan, por lo menos, un sentimiento de seguridad temporal.

Hansen informa que la sospecha de hechicería es sumamente común en la ciudad. En muchos casos, es en lo primero que se piensa. Una mujer va a su patio una tarde, oye un sonido zumbante, siente un dolor y casi se desmaya. Al cabo de una semana, la mujer muere. La familia, sin vacilación, atribuye su muerte a la hechicería que le hizo su nuera, con la que ha tenido una riña. Un hombre va a su patio por naranjas, y junto a él cae un pájaro muerto. El hombre se lo cuenta a su mujer, y al momento mandan llamar a un yerbatero para que venga a exorcisar el patio. La siguiente declaración, hecha por uno de los informantes de Hansen, representa más bien un caso extremo que es típico de las creencias relativas a la hechicería, pero no aparece en los materiales de los pueblos, o aun de Dzitás, nada que se le aproxime:

Hoy día, todo lo que pasa es "maldad" (el término más común para el daño que se hace por medios mágicos). Hay quien dice que había más maldad antes que ahora, pero eso no es cierto. Las gentes hacen maldades con el menor pretexto. Una familia quería que sus vecinos le prestaran una gallina empolladora. La gallina acababa de empollar unos huevos y los vecinos querían echarla de nuevo, así que no se la prestaron. La familia que la había pedido se enojó e hizo maldades. Otra familia envió por huevos a casa de sus vecinos, donde tenían tres que no quisieron vender porque los estaban guardando para reunir un número suficiente y ponérselos a una gallina, así que no se los vendieron. Ofendiéndose por la negativa, la familia les hizo maldades. ¡Imagínese usted, hacer maldades por tres huevos! Y conozco muchos otros casos por el estilo.

Al revisar la situación en lo que hace a la hechicería, es necesario aclarar que la creencia en ella se manifiesta en las cuatro comunidades. Los de Quintana Roo no se muestran escépticos en lo que respecta a este asunto; en realidad, de todas las gentes de que aquí se trata, son ellos quienes toman más en serio la idea. Sin embargo, son raros los casos de hechicería que allí ocurren. De los poquísimos que, según se nos informó, habían ocurrido en tiempos pasados, se nos dijo que los hechiceros ha-

bían sido castigados con la muerte. En una ocasión, los culpables de la hechicería fueron fusilados públicamente, cuando las gentes estaban reunidas para una fiesta. En los lugares de Yucatán en que es más rara la hechicería, es donde mayor aversión se le tiene; no se practica en Quintana Roo, pero es un gran pecado teórico. En Dzitás y en Mérida se cree que se practica mucho, pero no se toman medidas en contra, excepto por parte de la persona dañada o en peligro, que la combate con contramagia.

Las explicaciones de esta situación probablemente tienen un carácter doble; puede darse una explicación en términos de diferencias entre sucesos históricos, y puede darse otra en términos de la congruencia entre un elemento de la sociedad o la cultura y alguno otro. En el primer caso —para hablar ahora en términos del problema inmediato— uno "explica" el que haya mayor número de hechicerías en Mérida en razón de algo que sucedió o dejó de suceder en Mérida. En el segundo caso, la cosa se "explica" en razón de una condición existente en Mérida que pudiera suponerse favorable a la hechicería. Tal condición es la desorganización de la cultura en la ciudad, con la inseguridad personal consiguiente. Puede decirse que tan verdadera es la última explicación como la primera, y no hay incompatibilidad entre las dos.

Pudiera suponerse que una comunidad más "primitiva" presentaría más casos de hechicería que otra más "civilizada". No es éste el caso en Yucatán. No sabemos hasta qué grado los antiguos mayas reconocieron y practicaron la hechicería, pero sí tenemos noticia, en cambio, de que los españoles del tiempo de la Conquista creían en la magia negra, y sabemos también que los misioneros identificaron mucho de las prácticas paganas con el arte negro, que mostraron la hechicería como un gran pecado, y que, en el período colonial, se aplicaron severos castigos a los practicantes de la magia negra. La aversión a la hechicería en Tusik y la rareza de la ofensa, pueden considerarse como una supervivencia de las primeras épocas de la Co-

lonia. Podemos suponer que la razón de que los nativos más aislados de la península muy raras veces hagan acusaciones de hechicería es que no han desaparecido de su tradición las enseñanzas que la señalaban como un gran mal, así como porque mantienen rituales católicos tradicionales que en su mayor parte han desaparecido en los lugares más próximos a la ciudad. Esta explicación no es completamente satisfactoria, ya sea que se trate de explicar la situación en Quintana Roo o la situación en Mérida. Si la gente de Quintana Roo conoce la hechicería y cree que es un gran pecado, como parece ocurrir efectivamente, pudiera esperarse que acusaran a alguien de hechicería, si estuvieran fuertemente tentados a acusar a alguien por alguna cosa. La situación podría explicarse en parte, entonces, no por un posible mayor apego a la primera doctrina, sino porque haya algo de la vida contemporánea que no proporcione ocasiones frecuentes en que la hechicería sea un pensamiento o un remedio pertinente. Aquí abandonamos la explicación en términos de las enseñanzas de los primeros misioneros.

La explicación específicamente histórica apuntada no nos dice por qué hay, en la creencia de la gente común y corriente, tanta hechicería en la villa y en la ciudad. Esto puede todavía explicarse en parte, sin embargo, en términos de los acontecimientos históricos, señalando que hay pruebas de que en la ciudad se han difundido muchas concepciones relativas a la hechicería llegadas de fuera de Yucatán. No son pocos los cubanos que viven en Mérida, y algunos elementos del arte mágico pueden haber llegado de las Antillas. En Mérida se venden libros de magia medieval y el número de gentes que los han leído o que han buscado algo en ellos puede no ser pequeño. De este modo, se han hecho asequibles los medios para aprender más maneras de hacer magia negra. Puede argüirse que si hay más magia en Mérida es porque los habitantes de la ciudad han tenido más oportunidades de aprenderla. Con todo, la fuerza de este argumento se reduce conside-

rablemente cuando se advierte que el meridano tiene mayores oportunidades de aprender hábitos racionales y científicos de pensamiento que son desfavorables a la magia, y que ha tenido mayores oportunidades de olvidar las clases de magia que, desde los tiempos coloniales y aun desde antes, la vieja tradición conserva mejor en las comunidades más remotas.

El hecho es —hagamos hincapié en ello— que en las cuatro comunidades la gente común y corriente cree en la magia negra. En el pueblo es donde tal creencia tiene menos factores que le disputen su primacía, y tal cosa sucede donde se considera que la hechicería ocurre raramente. En la villa y en la ciudad, donde algunas gentes no creen en la realidad de la hechicería, hay mucha. Estos hechos nos llevan a pensar que no será completa la explicación que se haga en términos de sucesos pasados y de diferencias en cuanto a difusión y mantenimiento a través de la tradición.

Puede decirse, en consecuencia, que en Yucatán —y no se quiere dar a entender que la proposición venga para lo que no es la península— la magia, y especialmente la magia negra, es una expresión de la inseguridad del individuo en el medio social inestable de la ciudad. La vida tiene mayores incertidumbres en la ciudad que en el pueblo. Las fuerzas de la competencia económica afectan a la gente de maneras diversas, y tienden así a aislar al individuo de su familia y de su grupo local. La falta de una cultura integrada y la ruptura de los controles de la familia y de la religión, que ya se han señalado en los capítulos precedentes, hacen difícil predecir la conducta de otros. El mundo social en que se mueve el individuo es grande y complejo, y los papeles que los individuos desempeñan en él a menudo son vagos e inestables. Hay que recordar que ninguno de estos casos de magia negra encontrados en los pueblos involucra su práctica por el residente de un pueblo contra otro del mismo pueblo. La solidaridad del grupo local y el familiar es grande. Pero en la ciudad

el vecino puede ser un enemigo, y lo es no pocas veces. En ninguna de las cuatro comunidades, ni siquiera en Mérida, se supo de ningún caso de hechicería entre parientes consanguíneos próximos; el lazo de sangre es fuerte aun en la ciudad.

Pero una gran mayoría de los casos de hechicería recogidos tanto en Dzitás como en Mérida, consignan malos sentimientos o algo peor todavía entre una mujer y las personas emparentadas con ella a través del matrimonio. Una mujer es embrujada por las hermanas de su marido, o por su suegra, o por la tía de su marido. Pero más comúnmente, la persona dañada es una esposa y la supuesta hacedora de la brujería es otra mujer, una rival en el cariño y el sostén del marido. Hansen y el autor llegaron independientemente a esta conclusión por el análisis de las dos colecciones de casos. Parece justa la sugestión de conectar el hecho del gran papel que juega la hechicería en la situación triangular, con la inseguridad mucho mayor de la mujer casada, en la ciudad, según se la compara con su posición en los pueblos. En el pueblo, como ya se ha manifestado,²⁵ casi todos los adultos se casan y el matrimonio es un arreglo para la seguridad social y económica del individuo, respaldado por sanciones importantes, familiares y religiosas. En la ciudad, hay más mujeres solteras, los hombres tienen más libertad para hacer uniones secundarias, breves o de mayor duración, y, lo que es más importante, al hacer esto ponen en peligro la seguridad económica de la esposa. Prácticamente, la única carrera abierta a la mujer urbana de la clase inferior es servir a un hombre como mujer o como concubina; sin embargo, la poca fuerza de los lazos matrimoniales pone en peligro perenne su asimiento a esta carrera. Es probable que no sea éste el único factor que explica el gran número de casos de hechicería urbana en que están involucradas dos mujeres, en rivalidad por un hombre; Hansen²⁶ ha señalado que en la ciudad hay predominancia numérica de las mujeres sobre los hombres.²⁷ Pero sí es probablemente

uno de los factores importantes. Se presentan uno tras otro, los casos en que un mujer, atacada repentinamente por una dolencia, piensa en la infidelidad de su marido, conocida o sospechada, y en la enemistad que la otra mujer puede estar expresando en forma de hechicería. Algunos de los casos de Hansen muestran que este temor llega a tales extremos que se está tentado de hablar de una neurosis. Hubo una mujer que durante largos años no comió cosa alguna que no hubiera preparado con sus propias manos, a causa del temor que sentía por la querida de su marido. Otra vió hechizos mágicos en incidentes tan simples como el que un pájaro entrara volando en su casa, o el haberse encontrado en su hamaca un insecto nocturno. Por la mañana, cuando esta mujer se levantaba, miraba temerosa al escalón de la puerta de su casa, no fuera a haber en él alguna cosa mala. Hay casos de este tipo, aunque menos extremos, en la colección de datos recogida en Dzitás.²⁸ No se tiene información sobre ninguno en Chan Kom o en Tusik. La mujer, y especialmente la casada que cuenta con poco apoyo de sus parientes y no puede controlar a su marido, es la que más insegura se siente, entre las muchas que se sienten inseguras, en la vida móvil y desorganizada de la clase inferior de Mérida.

Hay más casos de magia negra en Mérida que en los pueblos (proporcionalmente, por supuesto, al número de ocasiones que pudieran darle origen), a pesar del hecho de que es en Mérida donde la ciencia y el pensamiento racional ejercen la mayor influencia. La atención que se ha dado en este capítulo a las creencias y costumbres de la clase inferior, no debería ocultar el hecho de que en la capital hay un gran número de médicos con preparación moderna (158, de los 206 que tienen en Yucatán licencias expedidas por el gobierno federal). Los miembros de las clases alta y media confían ampliamente en la profesión médica y menosprecian a las gentes que emplean curanderas y médiums. Esta fuerte actitud del grupo socialmente dominante ejerce, por supuesto, una influencia en

el pensamiento de las masas. En términos más generales, la expansión de la educación tiende a desacreditar la medicina de tipo popular y a inclinar a la gente común y corriente a una medicina más racional y científica. La situación que se ha descrito es una situación en la cual las gentes de la clase inferior con un fuerte sedimento anterior de cultura folk se encuentran incorporadas dentro de una comunidad cada vez más móvil. Continúan dependiendo de muchos de los métodos tradicionales de tratar los casos de enfermedad; adoptan sin discriminación alguna las nuevas técnicas llegadas de fuera y expanden el uso de la magia para hacer frente a las múltiples incertidumbres de la ciudad. Si bien la desorganización de la vida de la ciudad encuentra una expresión en la frecuencia con que se considera a la magia negra como una explicación de la enfermedad, ocurre al mismo tiempo que la influencia cada vez más amplia y fuerte de los modernos modos urbanos, incluyendo la medicina científica, tiende no sólo a desplazar la medicina de tipo popular sino a aumentar el escepticismo con respecto a la magia.

CAPITULO XII

LA CULTURA FOLK Y LA CIVILIZACION

EL MÉTODO EMPLEADO en este estudio contiene una innovación, y es que se ha investigado de modo casi simultáneo una serie de comunidades contemporáneas que difieren entre sí principalmente con respecto al grado en que cada una de ellas ha sido afectada por la comunicación con un único centro importante de influencia modificadora.¹ En este capítulo se presentarán las conclusiones del autor en cuanto a los resultados de este método, según se aplicó en Yucatán.

La conclusión más general es que pueden ordenarse las cuatro comunidades estudiadas, representando el grado progresivamente creciente o decreciente en que se manifiestan algunos caracteres sociales generales o culturales, por el mismo orden que corresponde a las posiciones relativas que ocupan en el mapa la ciudad, la villa, el pueblo campesino y el pueblo tribal. En una contribución preliminar,² se afirmó que el pueblo campesino comparado con el tribal, la villa comparada con el pueblo campesino, o la ciudad comparada con la villa, cada uno es menos aislado con respecto al otro; que es más heterogéneo; que está caracterizado por una división del trabajo más compleja, tiene una economía monetaria más completamente desarrollada y especialistas profesionales más seculares y menos sagrados; que sus instituciones de parentesco y padrino están menos bien organizadas y son menos efectivas en el control social; que es, en correspondencia, más dependiente de las instituciones de control que operan impersonalmente, y menos religioso, tanto con respecto a

las creencias y las prácticas de origen católico como a las de origen indio; que muestra menos tendencia a considerar la enfermedad como resultante de una rotura de la regla moral o de la meramente consuetudinaria; que permite al individuo una mayor libertad de acción y elección; y —conclusión que por entonces se anticipó de manera muy provisional— que muestra un mayor énfasis en la atribución de la enfermedad a la magia negra. En el presente libro, estas conclusiones se particularizan en cuanto que se hace mención de hechos relativos a ciertas costumbres e instituciones según aparecen en las cuatro comunidades. Además de eso, también se las generaliza, agrupando bajo tres títulos la mayor parte de los caracteres en los que se han encontrado diferencias culturales. Los cambios en la cultura, que en Yucatán parecen “acompañar” al aislamiento y a la homogeneidad decrecientes, pueden resumirse en tres grupos principales: la desorganización de la cultura, la secularización y la individualización.

La contribución que representa la aplicación del método aquí empleado en la investigación de la historia de Yucatán, es pequeña. Es cierto que la investigación ha revelado que en una comunidad más periférica persisten ciertos elementos de costumbre que, según lo muestran la prueba documental o el testimonio oral de los viejos, fueron en otro tiempo característicos de una comunidad menos periférica. Los ejemplos son: la persistencia en Dzitás de la distinción vecino-indio, acentuando la significación de *status* de los apellidos indios, después de su desaparición en Mérida; las diversas costumbres e instituciones nativas, registradas en el capítulo iv y marcadas con un asterisco para mostrar que hay pruebas de que no obstante faltar ahora en Chan Kom, existieron allí como todavía existen en Tusik; los conspicuos e importantes rasgos de ritual católico todavía presentes en Tusik, muchos de los cuales, según testimonio con que se cuenta, existieron en años anteriores en comunidades menos lejanas; la persistencia en los pueblos del trabajo colectivo obligatorio para

el beneficio público (fagina), con las pruebas de su anterior existencia en Dzitás y aun en Mérida; el uso de oratorios separados para los santos caseros, que es una práctica en Tusik pero sólo un recuerdo en Chan Kom; la decadencia y la considerable desaparición, en la ciudad, de la costumbre común en los pueblos de escoger el nombre de pila del niño de entre los nombres de los Santos correspondientes al día de su nacimiento. En la medida en que los investigadores obtuvieron datos sobre una costumbre que existió antes en las comunidades que estudiaron, aparece cierta sobreposición muy general del curso de la historia de cada una de ellas, de modo que si se superponen los informes respectivos unos a otros en los puntos en donde la situación anterior de una comunidad coincide con la situación actual de la comunidad que la sigue como más aislada, resulta, aunque a muy grandes rasgos, una sola relación histórica del cambio cultural en Yucatán. Aun en donde no puede confirmarse que hayan existido anteriormente en una comunidad menos periférica elementos de cultura presentes ahora en una más periférica, las diferentes formas de costumbre e institución pueden disponerse en un orden correspondiente al orden espacial de las comunidades, a modo de sugerir una posible secuencia histórica actual. Esto se hizo en el capítulo iii, con relación a las diferencias en cuanto a la definición convencional que se dió a los grupos étnicos y de *status*. Esto podría hacerse de una manera más sistemática respecto de muchos otros aspectos de la vida yucateca. Podría hacerse con relación a diferencias en la organización familiar y en el ritual, y también en lo que respecta a muchos elementos de las prácticas religiosas y de fiesta. Se daría por supuesto que, en razón de que las comunidades más lejanas han tenido menos contacto con el centro único e importante de influencia, lo que se encuentra en esas comunidades representa, en conjunto, una condición más antigua de la misma costumbre o institución general que se encuentra en otras menos lejanas. Lo mismo que con las definiciones

de grupos étnicos y de *status*, esas diferencias podrían conectarse de tal modo que indicaran cómo cada una de ellas pudo haber originado la siguiente. Procediendo así, se obtenía, como en el caso de la conclusión general a que se llegó en el capítulo III, una especie de relación hipotética generalizada de la historia de la cultura de lo que pudiera llamarse un "tipo ideal" de comunidad yucateca, o de la sociedad yucateca, tomada en conjunto. De igual modo podría afirmarse con toda validez que una descripción comparativa de las comunidades que se van encontrando a medida que se va de París hacia el Sur, pasando por Marsella, Argel, el Sahara y después el Sudán, nos daría los contornos vagos de la historia cultural (*culture history*) de la Europa Occidental. El empleo de un método como éste para obtener una historia cultural aproximada y generalizada, probablemente se acercaría más a los hechos según pudieran determinarse por medio de la verdadera investigación histórica en una región como Yucatán, en la que ya se sabe que la historia cultural ha sido muy sencilla: una única cultura indígena entró en contacto con la sociedad colonial española, hace cuatrocientos años, y permaneció prácticamente sin alteraciones provocadas por otras influencias o por movimientos locales hasta la introducción de modos más modernos efectuada a través de un solo puerto y una sola ciudad. Sin embargo, no siempre es cierto que la característica más arcaica se haya siempre conservado en la comunidad más periférica, y en este libro se han dado ejemplos que lo demuestran. En Yucatán, como en cualquier otra parte, la historia cultural de cada comunidad sigue su propio curso especial. El método a que nos hemos referido es muy imperfecto para deducir aun las más provisionales conclusiones históricas.

Lo más que puede pedirse es que al trabajo que haga el historiador profesional para llegar a entender la historia cultural en Yucatán, por medio del estudio de restos y documentos, pueda contribuir hasta cierto punto el inves-

tigador de las culturas contemporáneas, siempre que éste estudie la historia local tanto como le sea posible. No se tiene la certeza de que los documentos pueden proporcionar informaciones decisivas en problemas tales como los cambios en el sistema de parentesco, las formas de noviazgo y matrimonio, o sobre las etapas necesarias por que atravesó la incorporación de algunos santos al panteón pagano, al tiempo que, en otros respectos, el panteón iba cambiando también su carácter propio. Puede aventurarse la opinión de que, si estamos interesados en la historia de cambios como éstos en Yucatán, procederemos cuerda-mente si llevamos adelante la investigación histórica apoyándonos en el estudio de las comunidades actuales. Pudiera esperarse que aparecieran con más claridad los contornos del curso histórico del cambio en instituciones como las mencionadas si se escribieran historias cuidadosamente preparadas de las culturas locales (por ejemplo, preguntando a las gentes de edad lo que recuerdan, y comparando los resultados con lo que los informantes indiquen como más reciente y con las características que se observan hoy en día) y si los resultados en una comunidad se compararan con los resultados correspondientes obtenidos en comunidades progresivamente menos afectadas por las influencias recientes. Pero en ninguna de las cuatro comunidades estudiadas en relación con lo que se viene hablando aquí se hizo esfuerzo sistemático alguno para reconstruir las antiguas condiciones de la sociedad local siguiendo el método de preguntar a los informantes. El estudio de Hansen sobre Mérida, todavía en proceso de elaboración, es el que más se acerca a la excepción. En general, la investigación del curso del cambio histórico en cualquiera de las comunidades por medio de la consulta, ya sea de documentos o de informantes, ha sido casual y no sistemática. En conjunto, los resultados aquí logrados se han obtenido después de una comparación de las condiciones actuales en una comunidad con las condiciones actuales en las otras. Los cambios históricos de los que hay testimonio

en cualquiera de las comunidades complementan de modo secundario los resultados de la comparación de las situaciones contemporáneas.³

En la contribución preliminar se puso de manifiesto una tendencia⁴ —aquí más desarrollada— a buscar, a través de este método de comparación de comunidades diferentemente afectadas, algún conocimiento general en cuanto a la naturaleza de la sociedad y la de sus cambios. Dentro de esta serie de cuatro sociedades estudiadas en Yucatán, se ha descubierto que las menos aisladas y más heterogéneas son las que más se caracterizan por la desorganización de la cultura, la secularización y la individualización. Estas conclusiones son generalizaciones sobre muchos hechos específicos. Las aseveraciones son ciertas “en lo general”. Para llegar a estas conclusiones no es necesario informar de la historia de cualquiera de las comunidades; pueden compararse como si todas ellas existieran en el mismo momento de tiempo. A la vez, cuando llega el momento de plantear cuestiones relativas a si los cambios de cualquiera de los caracteres tienen alguna relación con los cambios de cualquiera de los otros, o están condicionados por estos mismos, y en cuanto a la manera como están relacionados, el conocimiento que tiene el autor de los acontecimientos particulares en la historia de las comunidades le sirve de mucho y desearía que fuera mayor. La simple comparación de comunidades contemporáneas no es un método que se recomiende a quienes desean hacer investigaciones históricas en Yucatán, ya que es posible contar con documentos y se tiene la oportunidad de confirmar la historia reciente de cualquier comunidad estudiada consultando a informantes de edad sobre las condiciones anteriores. Sin embargo, este método sigue siendo un medio satisfactorio para esclarecer un tanto ciertos problemas acerca de la naturaleza de la sociedad aislado-homogénea comparada con la móvil-heterogénea.

En la contribución preliminar se apuntó que los caracteres de las comunidades más aisladas pudieran agruparse

para constituir un “tipo” en oposición al “tipo” que se forma reuniendo los caracteres opuestos de las comunidades menos aisladas. Los caracteres que identifican al primer “tipo”, como se afirmó entonces, son: aislamiento, homogeneidad cultural; organización de los valores convencionales en una “sola trama de significados inter-relacionados”; ajuste al medio ambiente local; carácter predominantemente personal de las relaciones; importancia relativa de las instituciones familiares; importancia relativa de las sanciones sagradas, en comparación con las seculares; desarrollo de la expresión ritual de la creencia y la actitud; tendencia, por parte del individuo, a involucrar al grupo familiar o local en gran parte de su conducta. Estas concepciones (que en buena medida, como ya se ha observado antes, se derivan claramente de Maine, Durkheim y Tönnies), se presentaron en aquella contribución para señalar un derrotero por el que pudieran continuarse, sistemática y comparativamente, los estudios de los cambios producidos en las sociedades primitivas o campesinas por la influencia de las civilizaciones modernas o de las ciudades. La trayectoria de pensamiento que sugiere el descubrimiento o creación de estos “tipos”, conduce a algunas hipótesis: 1) Las sociedades primitivas y campesinas (que, en comparación con otras sociedades,⁵ resultarán ser comunidades aisladas y homogéneas), tienen en general los caracteres del primer tipo. 2) Cuanto esas sociedades experimentan el contacto y la comunicación con la sociedad urbanizada (o por lo menos con la moderna sociedad urbanizada occidental), tienden a cambiar en dirección de lo opuesto a estos caracteres. 3) Hay cierta relación natural o interdependiente entre algunos de estos caracteres o entre todos, porque un cambio en alguno de ellos tiende a originar o a llevar adelante un cambio en otros. Por supuesto, el presente estudio, que sólo es un examen de cuatro comunidades determinadas en Yucatán, no establece la certeza de ninguna de estas posibles hipótesis. Puede pretenderse que da un paso hacia su formulación más

precisa y hacia el desarrollo de modos de darles consistencia por medio de hechos específicos.

Los problemas sugeridos en aquella contribución anterior son de un alcance demasiado amplio y una definición excesivamente vaga para que puedan adoptarse como guías en la investigación. Se juntan nueve o diez caracteres, designados simplemente por una o dos frases cada uno, y a esto se le llama "tipo". No se presenta con claridad de qué modo vamos a determinar cómo cualquier sociedad particular comparte más o menos estos caracteres; tampoco se aclara de qué modo vamos a determinar cuál de estos caracteres está asociado de modo natural con algún otro. Es necesario plantear muchas otras preguntas especiales y relacionarlas a los hechos específicos para definir líneas de investigación más precisas. En este informe, los hechos se presentan con este propósito.

El problema se ve como un problema de la relación entre variables. Ninguna de estas variables es la causa única de las otras, pero se supone, debiendo probarse, que así como varían unas, así varían las otras. Para los propósitos de esta investigación, el aislamiento y la homogeneidad de la comunidad se toman juntos como una variable independiente. La organización o la desorganización de la cultura, la secularización y la individualización, se consideran como variables dependientes. La elección del aislamiento y la homogeneidad como una variable independiente implica la hipótesis de que la pérdida del aislamiento y la heterogeneidad creciente, son causas de desorganización, secularización e individualización. Aunque esto se llegara a establecer, de ello no se seguiría que son éstas las únicas causas de tales efectos, o que son éstas las únicas relaciones covariantes o causales que pueden descubrirse en la misma documentación. Puede haber, por ejemplo, interrelaciones covariantes o causales entre la desorganización y la secularización o entre la desorganización y la individualización.⁶

Si se quiere que estas cuestiones lleguen a servir de

guía en la investigación empírica, los términos deben ser lo suficientemente generales para que hagan posible la comparación de lo que se ha hecho en un campo, en este caso Yucatán, con lo que se ha hecho en otro. Pero deben ser lo suficientemente precisos para permitir a los investigadores, mientras operan dentro de las definiciones que les da el concepto amplio, el planteamiento de cuestiones más especiales alrededor del hecho específico y la deducción de respuestas que puedan reconocerse como demostrativas de la cuestión más general implícita en el término. Se debe saber cómo descubrir si el hecho específico de cuya existencia dentro de un determinado tiempo y lugar se informa representa la presencia o la ausencia de alguna cualidad generalizada en el concepto.

Como es el caso, o como debiera comúnmente serlo, la presente investigación lleva implícita cierta interacción entre el término general que sirve de guía, por una parte, y los hechos particulares por la otra, lo que da por resultado una redefinición de los términos y las proposiciones generales. El empleo del término "primitivo" para los fines del presente estudio y en cuanto hace referencia al "aislamiento prolongado" y a la "homogeneidad" de una sociedad, surgió del intento de especificar con toda precisión qué especies de hechos pudieran compararse en las diferentes comunidades, a fin de determinar su relativo estado original. La relativa falta de énfasis en cuanto al tamaño de la comunidad, al desarrollo de la tecnología, al grado de alfabetismo, a la importancia relativa de las sanciones sagradas comparadas con las seculares, o a la complejidad de la división del trabajo, no significa que esté excluida la posibilidad de que tales caracteres puedan ser variables interdependientes respecto de uno o más de los otros ya mencionados, o entre sí mismo. Significa tan sólo que se halló que las cuatro comunidades pueden compararse fácilmente en cuanto a su grado de aislamiento y homogeneidad, y que se supone que los hechos sencillos y fácilmente comprobables, tales como los expuestos en

el segundo capítulo, pueden aprovecharse para justificar su colocación en el orden establecido respecto de estas cualidades. También queda implícita la suposición de que otras comunidades, situadas de modo similar en otras partes del mundo, pudieran ser ordenadas de manera semejante conforme a las mismas concepciones directrices, haciendo así posible un estudio comparativo de los problemas esbozados en este informe.

El concepto de la organización de la cultura, con su recíproca, la desorganización, ha experimentado cambios y desarrollos en el curso del estudio.⁷ La cuestión original sigue en pie: ¿Hasta qué punto puede describirse cada una de las cuatro comunidades en términos de un cuerpo organizado de entendimientos convencionales? En la contribución preliminar se afirmó que un signo distintivo del supuesto tipo de sociedad radica en el hecho de que "los modos de vida forman una sola trama de significados interrelacionados". A medida que se deja el pueblo y se va hacia la villa, según se afirmó, se encuentra una situación en la que "los modos de vida están menos estrechamente interrelacionados; los hábitos de grupo subsisten más en términos de sí mismos y no evocan en la misma medida un cuerpo de actos y significados estrechamente asociados y definitivos".⁸ En la forma en que ahora se examina el asunto, esta caracterización contrastante de la organización y la desorganización culturales resulta válida, pero inadecuada, porque oculta lo que ahora resulta ser un número de caracteres diferentes aunque afines, ninguno de los cuales ha sido adecuadamente definido. Pueden reconocerse cuatro de estos caracteres: 1) La unidad de la cultura de la sociedad, esto es, el grado en que puede describirse como una sola cultura, y el grado en que debe verse como una serie de sub-culturas conexas, algunas subordinadas a otras; 2) la extensión y la naturaleza de las líneas alternativas de pensamiento y acción, convencionalmente asequibles al individuo; 3) el grado en que existen relaciones de interdependencia entre los diferentes elementos de cul-

tura; y 4) la extensión de las relaciones de conflicto y la incongruencia entre diferentes elementos de cultura.

El primero de estos caracteres tiene relación con el grado en que puede describirse la sociedad en términos de un único cuerpo organizado —sólo uno— de entendimientos convencionales. Si las actividades convencionalizadas de todos los tipos de gentes que componen la sociedad —hombres, mujeres, especialistas y no especialistas— expresan significados que guardan una relación entre sí y que pueden describirse como una totalidad, y si ésta representa los entendimientos de todas esas gentes, entonces, y hasta ese punto, no hay sino una única cultura. De hecho, esta situación nunca llega a ser realidad. Hay en el caso de cada sociedad un "conglomerado de sub-culturas"⁹ característico de grupos locales, grupos profesionales u otras subdivisiones de la sociedad entera. La existencia de sub-culturas en Dzitás, especialmente en la medida en que se caracteriza a los indios en contraste con los vecinos en la sociedad en que creció la generación actual, ya se ha mencionado en el capítulo II, y puede reconocerse que la introducción del protestantismo en Chan Kom, según se describió en el capítulo IV, ha dado por resultado una nueva sub-cultura, la de los convertidos al protestantismo. Pero no se ha intentado una comparación sistemática de las cuatro comunidades con respecto al número e importancia relativa de las sub-culturas frente a una posible cultura general o "que englobe a todas". El autor supone que en las comunidades homogéneas más aisladas es más fácil que en las menos aisladas y homogéneas lograr la posibilidad de describir la sociedad en términos de un solo cuerpo organizado de entendimientos convencionales. Claro que a esta conclusión se ha llegado ya en parte al definir como homogéneas esa primera clase de sociedades, puesto que si decimos que la sociedad se compone de la misma clase de gentes que hacen la misma clase de cosas, habremos dicho también, probablemente, que el comportamiento

de estas gentes tiene para todas ellas el mismo carácter convencional.

El segundo de estos caracteres comprendidos en la observación de que, en Yucatán, a medida que se va del pueblo a la ciudad, es menos posible describir los modos de vida como una sola trama de significados interrelacionados, radica en el número creciente de lo que Linton ha reconocido bajo el término de "alternativa". En el libro de Linton, las alternativas vienen a representar lo que en un análisis más acucioso parece tratarse de dos diferentes fenómenos de la cultura: 1) los elementos "que comparten ciertos individuos, pero que no son comunes a todos los miembros de la sociedad ni a todos los que pertenecen a cualquiera de las categorías reconocidas socialmente".¹⁰ y 2) los elementos conocidos para todo adulto normal o para todos los miembros de un grupo socialmente reconocido, pero entre los cuales el individuo puede "escoger libremente".¹¹ Los primeros (que podría uno llamar "variantes", siguiendo así una sugestión del Dr. Sol Tax, que fué quien indicó esta distinción al autor), son elementos conocidos solamente de ciertos individuos de la sociedad; por lo que hace a estas variantes, cada miembro de la sociedad tiene un medio para resolver alguna situación, y lo comparte convencionalmente con algunos otros individuos, quienes juntos no constituyen ningún grupo reconocido socialmente; otros miembros tienen otros medios. Las alternativas, en el sentido más restringido, son dos o más modos posibles a todos los que componen una sociedad, o algún grupo socialmente reconocido, para hacer frente a cierta clase de situación (como, por ejemplo, la alternativa entre utilizar el autobús o el tren para trasladarse a alguna parte); son, de hecho, una especie de universales. En el presente trabajo no se ha investigado sistemáticamente el incremento de variantes y alternativas, a medida que se pasa del pueblo a la ciudad, pero en varias partes del manuscrito se ha indicado este hecho; especialmente en el capítulo sobre "Medicina y Magia", en donde se

presentan materiales destinados a mostrar que en la villa y la ciudad hay una variedad más amplia y un mayor número de elementos de diagnosis y de tratamiento entre los cuales tiene que escoger el nativo, y se muestra que, en consecuencia, las líneas de conducta que siguen los individuos avecinados son en la ciudad más variables, incongruentes e inestables. El autor se figura que la importancia relativa de las líneas alternativas de acción convencionalmente reconocida, puede investigarse siguiendo el método sugerido por la comparación del tratamiento de la enfermedad en Chan Kom y en Mérida: la colección de casos equivalentes originados por una misma crisis, según se observó primero en una comunidad y después en la otra. Si, como se desprende de los materiales de Chan Kom, cada individuo tiende a seguir la misma línea cada vez que tiene que aportar una situación semejante, mientras que, como resulta de los materiales con respecto a la enfermedad obtenidos en Mérida, cada individuo prueba y titubea entre una variedad de líneas de conducta, en tal forma que los cursos de acción no son paralelos sino incongruentes y diversos, entonces en esta última comunidad hay más variantes y más alternativas con respecto a esta clase de situación. Al referirse Linton a las culturas primitivas (y campesinas) como "culturas del pueblo" (folk) reconoce que la diferencia entre estas culturas y las civilizaciones modernas "se debe principalmente a la proporción que guarde el núcleo de universales y especialidades con respecto a la zona flúida de alternativas".¹² Podemos entender que al hablar Linton del "núcleo de universales" quiere significar esos elementos de cultura que son generales para todos los miembros de la sociedad y que no consisten en modos convencionales de actuar en competencia frente a una misma situación; podemos entender que quiere decir "núcleo de universales que no son (en sentido restringido) alternativas". Por consiguiente, el "núcleo de universales" es casi lo mismo que el grado en que toda la sociedad puede describirse en términos de un solo

cuerpo organizado de entendimientos convencionales". Es la desintegración o la reducción de este núcleo lo que ha hecho notar el autor al comparar los pueblos de Yucatán con la villa y la ciudad, y eso es lo que según Linton caracteriza a la civilización moderna, comparada con las sociedades folk:

Las culturas del pueblo responden a unidades sociales pequeñas e integradas estrechamente, o a conglomerados de unidades de este tipo que hayan ya conseguido satisfactoriamente sus ajustes mutuos. En tales culturas las transformaciones no son tan frecuentes y la sociedad tiene tiempo sobrado para probarlas y assimilarlas a sus formas ya establecidas. En ellas, el núcleo o parte central constituye casi todo el conjunto.

En las civilizaciones modernas, por el contrario, han desaparecido las unidades sociales pequeñas integradas estrechamente, y han sido reemplazadas por masas de individuos no tan estrechamente relacionados como los miembros de aquellos grupos locales o clases... En consecuencia, en las civilizaciones modernas el núcleo de la cultura se está reduciendo progresivamente. Nuestra propia civilización, tal y como se presenta al individuo, es principalmente una variedad de alternativas entre las que éste puede o frecuentemente debe escoger. Nos estamos acercando rápidamente al punto en que no habrá suficientes aspectos sobre los que estén de acuerdo todos los miembros de la sociedad para dar forma y contenido a su cultura.¹³

Siguiendo esta misma manera de pensar, se nos hace ver que la investigación de Yucatán ha sido, *in parvo*, un estudio de ciertos aspectos del proceso histórico de la civilización misma.

A modo de digresión, puede decirse que los dos caracteres hasta aquí mencionados guardan relaciones diferentes con el problema general del cambio de la cultura y la desorganización de la misma. El número de sub-culturas puede aumentar en una sociedad que desarrolla una compleja división del trabajo, o puede aumentarse por la inclusión de gentes con tradición o culto diferentes, pero la presencia de un gran número de sub-culturas no es indicación de un ritmo rápido en el cambio social. Toda cultura, ya sea una "subcultura" u otra cualquiera, exige

algún aislamiento para desarrollarse. Los materiales relativos a la fusión de los elementos católicos y paganos en Tusik, y los hechos referentes al ajuste del protestantismo a otros elementos de cultura en Chan Kom, ayudan a mostrar cómo se hacen comunes los entendimientos y cómo establecen y desarrollan relaciones entre ellos cuando se abandona a los individuos para que se comuniquen libremente unos con otros, pero no demasiado con los de fuera. No parece apropiado hablar de un aumento en el número de sub-culturas como un aspecto de la desorganización de una cultura. En realidad, es la transformación en alternativas, tanto de los elementos universales de la cultura, como de los que son especiales de las subculturas, lo que constituye un rasgo característico de la civilización moderna, y de Dzitás y Mérida, en contraste con Chan Kom y Tusik.

Una proposición correlativa es la de que podemos contar con un número relativamente grande de alternativas, asociado con un grado relativamente bajo de interdependencia de los elementos de cultura y de compatibilidad entre ellos. En el caso de Yucatán, la revisión de los materiales no nos demuestra que exista esta relación. Tal relación es plausible. Donde al individuo se le ofrecen muchas líneas alternativas de conducta y pensamiento, podríamos argüir que la situación es favorable para que se manifiesten incongruencias entre lo que se hace en una ocasión y lo que se hace en otra, y tal vez sea menor la probabilidad de que resulte muy extensa la interdependencia entre esas líneas de pensamiento y acción.

Podemos volver ahora a la consideración de las características de la organización cultural. Los dos últimos caracteres de los cuatro enumerados páginas más arriba en este mismo capítulo, pueden exponerse en forma de preguntas: La primera es ésta: "¿Hasta qué grado un elemento de cultura, cualquiera que sea, tiene connotaciones interdependientes con otro?" La respuesta a esta pregunta

la encontraremos reduciendo la cultura a la descripción escrita. Si los elementos de una cultura requieren, para su completa exposición, que se expongan otros elementos, existe este aspecto de la organización de la cultura. Al describir las actividades agrícolas de la gente de los pueblos, no se puede hablar del asunto en todos sus aspectos sin hablar también de la enfermedad y de su curación, y viceversa; pero al informar del culto de las abejas, no hay necesidad de tomar en consideración las creencias y prácticas relativas a la muerte. En el primer caso hay una interconexión; en el segundo, ninguna. Pero, por lo que a Mérida respecta, no se necesita tener en cuenta la agricultura, o apenas, al hablar de la enfermedad; vemos así que donde hay una interconexión en los pueblos, no la hay en la ciudad.

Finalmente, el investigador de la desorganización cultural¹⁴ puede plantearse esta cuestión: "Hasta qué grado hay, dentro de la misma cultura, líneas de pensamiento y acción reconocidas convencionalmente que son incompatibles entre sí, desde el momento en que exigen una elección por la cual debe abandonarse una de ellas para seguir otra?" Pueden encontrarse acciones o actitudes reconocidas convencionalmente que, al menos en apariencia, se contradicen unas a otras, como en el caso de la creencia de que los hombres que se casan con la hermana de su difunta esposa van al infierno, creencia que no impide la práctica de contraer tales matrimonios. El solo hecho de que haya una contradicción aparente es en sí, con toda probabilidad, una indicación de que la tendencia de las culturas a desarrollar una congruencia de partes, tendencia cuya existencia vuelve aquí a afirmarse o a suponerse, está operando imperfectamente. Si la creencia lo es de veras y no un mero decir, y si la práctica es general, entonces los individuos que creen que los hombres que se casan con la hermana de su difunta esposa van al infierno, y que a pesar de ello se casan, deben tener un sentido de conflicto. En las manifestaciones del conflicto y la zozobra

en tales individuos es donde debe buscarse la existencia de aquellas contradicciones profundas de la conducta.

El estudio de estos materiales nos ha llevado así a comprender que el asunto de la organización de estos elementos de entendimientos convencionales que forman la conducta de una sociedad puede estudiarse en términos de cuestiones más especiales, cada una de las cuales dirige al investigador al examen de clases específicas de hechos que le son correspondientes: 1) el número y la identidad de las culturas, de las cuales unas pueden estar subordinadas a otras, que van a formar toda la vida convencional de la sociedad; 2) la extensión y la naturaleza de las líneas alternativas de pensamiento o acción que convencionalmente puede seguir el individuo; 3) la medida en que los elementos de la cultura son connotativamente interdependientes; 4) la presencia y la naturaleza de elementos reconocidos convencionalmente que al parecer son incompatibles tal como se afirman, o aun porque el uno exige una línea de conducta que hace imposible al otro.¹⁵

A fin de que las sociedades puedan compararse con más precisión en cuanto al grado en que son sagradas o seculares, se hace necesario un entendimiento del significado de estos términos más claro que el expresado en las páginas precedentes. Se ha llegado a la conclusión de que la ciudad y la villa muestran una mayor secularización que los pueblos. Los principales hechos que se proponen en apoyo de esta conclusión son (en el orden en que han sido presentados), la separación del maíz del contexto de la religión y su siembra y manejo como un simple medio para obtener alimentos o dinero; el aumento del número de especialistas que desempeñan sus actividades como medio práctico de ganarse la vida, en relación con los que llevan a cabo actividades tradicionales consideradas como prerrogativas y hasta como deberes morales para con la comunidad; el cambio en el carácter de la institución de la guardia, por el que ésta se convierte, de una obligación de proteger un santuario y un dios, apoyada en la reli-

gión, en un mero empleo en la casa municipal: la desaparición (casi completa) del culto familiar; la declinación del carácter sacramental del bautismo y el matrimonio; la conversión del culto pagano, desde su carácter de culto verdaderamente religioso a simple magia o aun a superstición; la declinación en la veneración de los santos; el cambio de la novena, por el cual ésta, de forma tradicional que expresa la súplica a la deidad, se convierte en una fiesta para diversión de los participantes; la modificación de la fiesta del Santo Patrón, por la cual ésta pierde su carácter predominante de culto y se convierte en diversión y oportunidad para obtener provecho económico; la separación de las ideas sobre la causa y la curación de la enfermedad, de las concepciones que las enlazan al deber moral o religioso.

¿Qué definición de lo "sagrado" abarcará todos los primeros elementos de las parejas de hechos implícitos en el anterior resumen y facilitará al investigador los datos específicos pertinentes al estudio comparativo de la secularización? La formulación de la antítesis hecha por Durkheim es la de una diferenciación absoluta entre dos dominios del pensamiento humano: lo sagrado debe reconocerse distinguiéndolo de lo profano (secular), por el hecho mismo de que lo uno no puede ponerse en contacto con lo otro; aparentemente, tenemos que buscar los ritos de transición, purificación e interdicción que nos marcarán la frontera entre los dos dominios.¹⁶ Pero los materiales de Yucatán no han dado al autor confirmación alguna de la posibilidad de distinguir lo sagrado de lo secular mediante la debida atención a esas entradas a lo sagrado, tan ocultas tras del ritual. Más bien parece que los objetos y las sanciones pueden ser más sagradas o menos sagradas. La secularización del maíz, o la de la fiesta del Santo Patrón, o de la ceremonia del loh,¹⁷ es un cambio gradual, no un salto de un dominio de pensamiento a otro. Y en cada una de las cuatro comunidades estudiadas, parece que tiene sentido decir que ciertas cosas son

más sagradas que otras. De hecho, las gentes mismas casi lo llegan a expresar cuando dicen: "El maíz debe respetarse más que el frijol."

La declaración que acabamos de citar recuerda las costumbres a las que se apegan por lo menos las gentes viejas de la comunidad, tales como la de no pisar los granos o no quebrarlos entre los dientes por pura ociosidad, o no tratarlos en cualquier otra forma que implique falta de respeto. La aversión a proceder de este modo está apoyada por las conexiones del maíz con los dioses y por otras concepciones respecto a lo que es la vida de virtud. No es bueno maltratar lo que sirve para alimentarse, ni despreciarlo, especialmente el maíz. La aversión no es sólo un asunto de conveniencia práctica; es una verdadera creencia y hay un sentimiento de zozobra, que no puede explicarse en términos de la ventaja o la desventaja práctica, ligado a la violación del mandamiento. Puede sugerirse, por lo tanto, que un objeto es sagrado hasta el punto en que existe una aversión, apoyada emocionalmente, a ponerlo en duda prestando oídos a la razón o a la conveniencia. A los objetos seculares se les trata de un modo práctico, o aun con un sentido crítico, sin aversión alguna. Lo que hace decir con propiedad que el maíz es sagrado cuando crece en los campos en Chan Kom y secular cuando está ya en el mercado, estriba en que en los campos las razones de ventaja práctica no son suficientes para decidir a un hombre a pisar o no los granos, o aun a sembrarlos o no; sus palabras y sus acciones nos llevan a creer que solamente se siente inquieto si pisa el grano, o si no hace la milpa por más que sea un individuo físicamente capaz y libre de hacerla o no. Pero las acciones con respecto al maíz ya en el mercado se adaptan fácilmente a consideraciones de utilidad: si se dice al individuo cómo puede obtener un precio más alto, seguirá la sugestión.¹⁸

Por supuesto que es en el área donde están los dioses donde se encuentra la mayor parte de los objetos y accio-

nes que dan lugar a una fuerte aversión si se tiene hacia ellos una actitud crítica, racional o práctica. De este modo, en los materiales que aquí se presentan, lo que forma la mayor parte de la prueba de la secularización es la decadencia de los dioses o la separación que se produce entre un elemento de costumbre o de otro tipo y el pensamiento o la sanción religiosas. Inferimos que la gran cruz de X-Cacal es más sagrada que muchas de las cruces que se encuentran en Yucatán, porque en la conducta habitual hay pruebas del gran temor que se le tiene; la cortina que está frente a ella, la guardia armada, la obligación de quitarse los zapatos y hacer ofrendas, la creencia de que habla y da muestras de su desagrado, etc. Pero las concepciones morales también son sagradas, dentro de la definición que se da aquí al término. Así también deben incluirse en la definición todos los elementos de lo no racional que son impuros más que puros, reconocidos por Durkheim como uno de los polos de lo sagrado.¹⁹ En Yucatán, la declinación de lo sagrado incluye también —aunque no se ha discutido el asunto en estas páginas— la disminución o la desaparición de la creencia en el peligro del flujo menstrual y de los cadáveres.

El reconocimiento de una definición para lo sagrado como la que aquí se ha sugerido debería contribuir a una comparación más efectiva de las sociedades y de las fases subsiguientes del cambio en un elemento de cultura con respecto a la secularización. Es conveniente no dejar que, en conexión con lo sagrado, se dirija demasiado la atención hacia los asuntos de la religión formal. En nuestra misma sociedad, por ejemplo, algunos de los elementos más sagrados están, en este sentido, probablemente algo fuera de lo que se admite comúnmente por religión. La definición parece servir un tanto como guía de investigación; debería ser posible idear preguntas más especiales que se pudieran formular con respecto a hechos más especiales.²⁰

La tercera conclusión general a que se ha llegado con respecto a las diferencias entre las cuatro comunidades de

Yucatán es que las menos aisladas y las más heterogéneas de todas son las más individualizadas (o individualistas). Los hechos principales que apoyan esta conclusión son los siguientes (expresando nuevamente las diferencias progresivas entre las cuatro comunidades como si se tratara de un solo cambio histórico): la relativa disminución de la importancia de las funciones especializadas que se cumplen en provecho de la comunidad y el aumento relativo de las especialidades ejercidas para el propio beneficio del individuo; el desarrollo de los derechos individuales a la tierra y a las propiedades familiares; la disminución o la desaparición del trabajo colectivo y del cambio de servicios, en relación con las empresas cívicas y el culto religioso; el interés decreciente de la familia o de la comunidad local en el arreglo y en la perduración de los matrimonios; la desaparición cada vez mayor de la familia doméstica extensa; la disminución del énfasis en las relaciones de respeto entre parientes y de la definición convencional de las mismas; la declinación del culto familiar y la desaparición de los símbolos religiosos que expresan la institución de la gran familia; la disminución en la tendencia a ampliar los términos de parentesco que tienen significación primaria para los miembros de la familia elemental, aplicándolos a parientes más lejanos o a personas no emparentadas genealógicamente; la creciente vaguedad de las pautas tradicionales de la conducta que se debe seguir hacia los parientes; el cambio en la naturaleza de los ritos del matrimonio y el bautismo, en cuanto que expresan cada vez menos el enlace de las familias, y cada vez importan más sólo a los individuos a quienes estas ceremonias afectan inmediatamente; la declinación en la importancia relativa del Santo Patrón de la comunidad local; la relación ya apuntada entre el aumento de la hechicería y la separación de los individuos, especialmente de las mujeres, de la protección que les dan los grupos familiares.

Podemos entender que una sociedad es individualista hasta el grado en que la conducta socialmente aprobada

de cualquiera de sus miembros no involucra a la familia, el clan, el vecindario, el pueblo u otro grupo primario. Los pueblos en Yucatán, comparados con la villa y la ciudad, son relativamente más "colectivistas" o "no individualizados" en cuanto que situaciones tan frecuentes y tan importantes como las que están ligadas al trabajo, al derecho de propiedad, a la elección de cónyuge, al paso al estado matrimonial, y el culto religioso, están más controladas por la familia y la comunidad local y tienen mayor trascendencia para una y otra. En los pueblos, es relativamente fácil decir que "la familia hizo esto" o que "la comunidad hizo aquello"; en Mérida no es tan fácil.

Puede indicarse que la comparación de dos sociedades en cuanto a su carácter individualista relativo, por una parte, y su carácter colectivista, por la otra, no supone necesariamente la consideración del grado en que una y otra están experimentando el cambio. El autor tiene la impresión de que la sociedad de los "ladinos" rurales de las montañas del medio este guatemalteco es una sociedad que cambia poco, y que es mucho más individualista que la sociedad de Tusik: las familias participan menos en el arreglo y preservación de los matrimonios y los individuos son libres de elegir ocupación y dedicarse a asuntos comerciales bajo su sola responsabilidad, por no citar sino dos aspectos en los cuales pueda mostrarse la certeza de lo que se acaba de afirmar. En el caso de Guatemala, las normas sociales dan margen al individuo para una gran independencia de acción; en el caso de los pueblos yucatecos, las convenciones permiten menos posibilidades de esta clase. La sociedad rural ladina de Guatemala y la sociedad de Tusik son semejantes por cuanto en ambas las reglas sociales existentes son acatadas por la mayoría de la gente; la diferencia entre ellas está en el carácter de las reglas. En el primer caso, éstas dan al individuo mucha libertad de obrar con independencia; en el otro, le dan menos. Al considerar el asunto en una sociedad que cambia más, como es la de Dzitás, encontramos situaciones en

las cuales las normas de la última especie están siendo reemplazadas por normas de la primera. Los viejos lamentan el hecho de que los jóvenes no se sujeten al control familiar. En Dzitás se encuentra lo que Thomas y Znaniecki llaman la "desorganización social: disminución de la influencia sobre los componentes individuales del grupo, ejercida por las reglas sociales de conducta existentes".²¹ Pero si los modos de los jóvenes se convirtieran en las costumbres de las generaciones subsecuentes, sin que experimentaran cambio ulterior alguno, darían lugar a una sociedad sin desorganización social, aunque sí más individualista que la que había existido antes. En los materiales de Yucatán no es posible reconocer tal resultado; tanto la desorganización social como el desarrollo de normas más individualistas aparentemente están ocurriendo a un tiempo en la villa y en la ciudad. Los modos de conducta se trasladan al polo más individualista de la escala colectivista-individualista, pero hay un decrecimiento en el grado en que las líneas de conducta que siguen los miembros de la sociedad tienden a ajustarse al modo de conducta que predomine, cualquiera que éste sea.

La anterior revista de las tres conclusiones principales de este libro debería hacer posible, por la revisión de los materiales en que se basa este trabajo o por la reunión de otros nuevos, comprobar la conclusión general de que, en Yucatán, la sociedad homogénea, aislada durante largo tiempo, es la sociedad sagrada, colectivista, que se caracteriza por una cultura bien organizada, en comparación con la sociedad menos aislada y más heterogénea. Si se confirma esto, surgirán cuestiones de mayor importancia. Puede plantearse una interrogación, que nace del intento de universalizar la conclusión: "¿Son sagradas, colectivistas y se caracterizan por tener culturas bien organizadas todas las sociedades homogéneas y por largo tiempo aisladas?" La cuestión invita al examen de las sociedades primitivas y a su comparación con respecto a las tres cualidades en las que aquí se hace hincapié, estableciendo la comparación

primero entre esas mismas sociedades y luego, por lo menos, con la sociedad heterogénea y menos aislada que mejor conocemos, esto es, la nuestra. El conocimiento obtenido por el estudio de trabajos sobre algunas sociedades primitivas lleva a pensar que, en general, es posible que la respuesta a la interrogación haya de ser afirmativa, y que hay ciertamente una asociación natural entre el aislamiento prolongado y la homogeneidad, por una parte, y lo sagrado, lo colectivista y la organización de la cultura, por la otra. Esto se ha manifestado ya de diversos modos en los conceptos antitéticos propuestos por Maine, Durkheim y Tönnies, a los que se ha hecho referencia en el prefacio. Pero pudiera muy bien resultar que la correspondencia esté limitada por circunstancias especiales, que la asociación entre los diversos caracteres sea por necesidad más íntima entre unos que entre otros y que, además de la sociedad aislada durante largo tiempo, con sus rasgos concomitantes, por una parte, y la sociedad heterogénea menos aislada con sus rasgos, por la otra, podamos reconocer subtipos o tipos en los que se dan varias clases de transacciones o combinaciones entre caracteres. Una reciente contribución del Dr. Sol Tax²² señala que si bien ciertas sociedades analfabetas de Guatemala, estudiadas por él, se caracterizan por tener culturas locales (que se suponen bien organizadas) y son homogéneas y aisladas, por lo menos en el sentido en que los contactos con las personas de fuera de la comunidad local no son íntimos, no obstante, la organización de la familia es débil y, en general, las convenciones permiten ampliamente el comportamiento individualista, siendo grande el carácter secular de la vida social. (En la misma contribución también se señala la naturaleza impersonal de muchas instituciones y controles existentes en estas comunidades, asunto que no se ha tratado mucho en estas páginas en relación con Yucatán.) Estas sociedades de Guatemala, como se ha observado antes en conexión con los ladinos rurales, están en relativo equilibrio, esto es, la desorganización social es relativamente

pequeña. Tax infiere que una sociedad primitiva (aislada durante largo tiempo, y homogénea) puede ser "móvil, con relaciones impersonales, con instituciones formales que norman los actos del individuo y débil organización familiar, con vida secularizada e individuos que actúan movidos más por el provecho económico u otro también de carácter personal que por cualquier profunda convicción o propósito de bien social".²³ Tal conclusión exige un análisis más amplio de los hechos particulares en Guatemala, que nos capacite para juzgar los resultados de la comparación según han quedado establecidos, pero la conclusión provisionalmente propuesta puede expresarse de otro modo: hay comunidades locales en equilibrio relativo, aisladas durante largo tiempo, analfabetas, homogéneas, bien organizadas culturalmente, que se caracterizan por el predominio de la conducta y las sanciones seculares e impersonales y por el individualismo, siendo relativamente insignificantes las instituciones de parentesco.

Es muy difícil continuar indefinidamente en esta tarea de clasificar las sociedades en términos como éstos sin que se despierte el interés por saber cómo llegaron a las condiciones actuales. Volviendo a la conclusión a que se llegó con respecto a las cuatro comunidades en Yucatán, y una vez aceptadas las conclusiones generales en cuanto a las diferencias entre las mismas, se pregunta uno: "¿Qué es lo que ha causado estas diferencias?" Una posible respuesta sería que las cuatro comunidades difieren, en los puntos mencionados, según el grado de aislamiento que guardan con respecto al único centro importante de influencia, el que les ha estado transmitiendo primero los modos de lo español y más tarde los modos de la ciudad moderna, en proporción al grado de aislamiento de las comunidades en relación con dicho centro. Pudiera argüirse que las diferencias entre Tusik y Chan Kom y entre Chan Kom y Dzítas no representan sino los diferentes grados en que, para usar la terminología empleada por los antropólogos, se han difundido hacia estas comunidades los elementos

de cultura modernos. Pudiera decirse que no hay interrelación natural entre los diversos cambios que aparentemente han ocurrido en las cuatro comunidades, que cada uno es independiente del otro, y, para dar un solo ejemplo que ilustre toda la posible línea de argumentación, que el Dzitás actual, comparado con una condición anterior en esa comunidad, tiene una cultura menos bien organizada y una sociedad más secular simplemente porque sus habitantes han adquirido de la ciudad un núcleo de costumbres que tiene menos organización y porque, casi al mismo tiempo, siguiendo el ejemplo de la misma fuente, han aprendido a considerar la religión con menos seriedad. Por último, pudiera afirmarse que todo lo que se ha realizado en este estudio ha sido resumir los hechos de la difusión en el interior de Yucatán, y que los resultados que aquí se han expresado en forma general dependen del accidente de que las sociedades que ejercieron influencia sobre las comunidades periféricas estuvieron caracterizadas por una cultura menos bien organizada y por el secularismo y el individualismo. Semejante línea de argumentación, si se sigue congruentemente, llevaría a afirmar que la extensión de estas tres clases de conducta social o de cualidades de la sociedad en la periferia de la zona moderna euroamericana no tiene más significación para el entendimiento de la naturaleza general de la sociedad y de sus cambios, que la que tiene la difusión de los pantalones o de las latas de gasolina.

Si ésta fuera la única conclusión a que condujera el estudio, no dejaría de tener algún valor al proporcionar una guía general para el estudio comparativo de la extensión de los modos euroamericanos dentro de otras sociedades. Ciertamente, hay que reconocer que el presente estudio no establece que cualquier sociedad homogénea aislada, o la del interior de Yucatán particularmente, habría llegado a estar menos bien organizada culturalmente, a ser más secular y menos individualista, si hubiera llegado a ser menos aislada y más heterogénea por medio del contacto

con otra clase de sociedad —una sociedad, digamos, que también fuera religiosa y colectivista y bien organizada culturalmente—. La historia reciente no nos proporciona con facilidad oportunidades de estudiar esa situación. Es probable que diferentes lectores encuentren valores diferentes en los materiales que aquí se presentan con referencia a lo que puede ser una contribución a la comprensión de los problemas generales del cambio social. Para el autor, los materiales indican que hay alguna interrelación de los caracteres que constituyen las diferencias progresivas que se han observado. Parece que es imposible informar de la situación de Yucatán simplemente en términos de diferentes grados de difusión de los elementos de la cultura. También debe tomarse en cuenta la correspondencia de la situación total con los nuevos elementos de cultura que se presentan como ejemplo. Si aparece que en Mérida, comparado con Dzitás, hay menos regateo y una mayor inclinación a anunciar un precio fijo para las mercancías que se ofrecen en venta, es importante señalar que los comerciantes de la ciudad imitan las normas extranjeras. Es también importante señalar que donde las tiendas son grandes, los empleados son más impersonales en su trato con el comprador, el ahorro de tiempo es factor muy importante, y el precio fijo se adapta mejor a las circunstancias, es "más natural" que el regateo prolongado. Quizás los comerciantes de Mérida, de haber desarrollado sus negocios de otro modo hasta llegar a su condición actual, habrían comenzado a anunciar precios fijos aunque nunca hubieran conocido la costumbre. No es posible saber nada acerca de esto, pero sí podemos decir que el préstamo, si es que lo fué, se facilitó por el hecho mismo de los otros cambios. No hay necesidad de hacer una elección precisa entre una explicación en términos de préstamo, por una parte, y en términos de una necesaria interrelación de los cambios, por la otra. El contacto y la comunicación inician cambios que prosiguen parcialmente guiados por el ejemplo proporcionado por la cultura con la que se

establece la comunicación y parcialmente por las necesidades de adaptación de la nueva situación.

Sería difícil sostener el aserto de que la menor organización de la cultura de la villa y la ciudad se debe simplemente al hecho de que sus habitantes han aprendido cómo tener menos organización en su vida convencional. La comparación de las cuatro comunidades indica que la mayor desorganización se produce como resultado acumulativo de muchos cambios particulares, algunos de los cuales no están en modo alguno de acuerdo con lo que aporta la comunicación. Lo que se toma en préstamo son determinados utensilios y modos de conducta e ideas; éstos, a su vez, actúan en las vidas de quienes los toman en préstamo de modo que el resultado total es cierta clase y grado de desorganización. El hecho de que surjan oportunidades distintas de ganarse la vida del trabajo de la tierra, origina que algunos hombres de la comunidad dejen la agricultura. Habiendo renunciado a trabajar en ésta, no participan en los rituales agrícolas. De este modo, dejan de compartir los entendimientos concomitantes como, por ejemplo, las relaciones entre el ritual agrícola y la enfermedad. Pero, mientras tanto, la presión que ejerce la opinión de la ciudad ha hecho difícil que el sacerdote-chamán practique su arte entre los habitantes de la villa. De este modo, el h-men se aleja de la villa y la gente queda sin su ejemplo y enseñanza inmediata y frecuente. Al mismo tiempo, se introducen desde la ciudad nuevos modos de tratar la enfermedad, que no tienen relación con la piedad agrícola y el ritual. En la medida en que se llevan a la práctica, el individuo se desvía también de las normas interrelacionadas de pensamiento y acción que caracterizaban la antigua forma de vida. Los nexos entre la enfermedad y las prácticas del ritual se han roto. Es en muchos modos interactivos y acumulativos como éstos como se ha producido en Yucatán el fenómeno designado aquí como desorganización de la cultura. Debe también subrayarse que el proceso complementario de la reorgani-

zación de la cultura ciertamente no se ha producido aprendiendo por imitación directa a tener costumbres e instituciones organizadas; más bien se ha producido por la vida en aislamiento y en íntimo contacto interior durante un largo tiempo. De esto da testimonio muy convincente el hecho de que es en las comunidades aisladas donde los elementos de origen católico se hallan más estrechamente integrados a los elementos de la religión pagana. La organización y la desorganización de la cultura no se aprenden directamente. Son aspectos de la sociedad que "acompañan" al aislamiento y a la comunicación con el exterior, y a la heterogeneidad, respectivamente.

Pueden hacerse otras preguntas similares acerca de la secularización y la individualización. ¿Llegan las gentes de Dzitás, por ejemplo, a adoptar un concepto del mundo más secular y a reconocer los derechos del individuo a actuar por cuenta propia e independiente porque se les presenta el ejemplo de los habitantes de Mérida, a quienes tal vez admiran, y que son escépticos y se conducen de una manera más individualista? ¿Puede haber educación y propaganda tan efectivas que inculquen un concepto generalmente más secular? Quizá pueda haberlas. O quizá, hasta que la experiencia de un individuo sea tal que debilite su concepción de la cualidad sagrada de un acto o de un objeto, su observación del escepticismo en los demás lo afectará muy poco. Que la secularización y la individualización puedan o no aprenderse o inculcarse directa y generalmente, es cosa que no llega a determinarse con los materiales de Yucatán. Lo que éstos sugieren es que dichos resultados pueden originarse más indirectamente. Las actividades especializadas en Dzitás son en general más seculares que las de Tusik, en parte porque en ella se han introducido nuevas artes que no tienen conexión alguna con la religión y, en parte, porque las antiguas artes han perdido sus conexiones, debido a diversas razones. Probablemente fué el advenimiento de un analfabetismo más general lo que ya no hizo indispensable al se-

cretario como un especialista sagrado. Si intentamos explicar el hecho de que la guardia sea un deber sagrado en Quintana Roo y una tarea doméstica secular en Chan Kom, no podremos aducir razones muy convincentes relativas al efecto que sobre el pueblo de Chan Kom tiene el ejemplo de un gobierno secular que le hace ver la institución de la guardia desde un punto de vista menos religioso. Es más probable que cuando los antepasados de la gente de Chan Kom dejaron de hacer guardia ante un altar que contenía una cruz parlante, o algún símbolo equivalente de gran poder religioso, mantuvieron la institución, pero ya sin la conexión religiosa. O también puede ser que la guardia entre las gentes de Quintana Roo haya sido más secular en una época anterior, convirtiéndose en más sagrada después de la Guerra de Castas, cuando se organizaron tribalmente para defender su apartada tierra de la agresión de los blancos.

La imposibilidad de describir todas las diferencias que existen entre las cuatro comunidades solamente en términos de grados diferentes de difusión desde la ciudad, nos sale al paso cuando intentamos explicar así los hechos relativos a la magia negra. Puede argüirse que la magia negra es considerada con menos temor en la ciudad que en Quintana Roo, porque la gente de la ciudad, aun la de la clase inferior, está más expuesta a los ejemplos de pensamiento racional y escéptico y especialmente a la incredulidad respecto a la magia. Pero el hecho de que en la ciudad, en comparación con Quintana Roo, sea más frecuente creer que se practica la magia negra, no puede explicarse en aquellos términos. La explicación que se propuso en el capítulo precedente en términos de la desintegración de la familia y la pérdida de otros controles que ejercen los grupos primarios, con la inseguridad personal concomitante, parecerá más aceptable a muchos lectores. Ni tampoco puede argüirse con visos de verdad que el hecho de que haya más riñas de familia en Dzitás que en

Quintana Roo se debe a que la gente de Dzitás ha imitado directamente el ejemplo de Mérida en este punto.

En opinión del autor, los materiales de Yucatán más bien sugieren fuertemente la interrelación entre la desorganización de la cultura y la secularización. Una de las principales consecuencias que se sacan del capítulo ix es que las gentes dejan de creer porque dejan de entender, y dejan de entender porque dejan de hacer las cosas que dan expresión a los entendimientos comunes. La comunidad es tan grande que no todos los hombres pueden participar en una sola ceremonia de la lluvia. O bien se han introducido nuevas artes, que dan empleo a algunos hombres en cosas diferentes a la agricultura; como resultado de esto, algunos de los hombres, al no tener milpa, no tienen ocasión de participar en las ceremonias. También puede suceder que el sacerdote-chamán se aleje de la comunidad local. Por cualquiera de estas razones o por todas, y por otras más, se reduce el número de personas que participan en los rituales y que oyen o rezan las plegarias. Como no hacen estas cosas, dejan de entenderlas. No se conserva sino la impresión de que si los ritos no se hacen, sobrevendrá alguna desgracia. La desorganización de la cultura ha involucrado asimismo la secularización, puesto que el contenido de la creencia, el mito y el ritual que expresaban y sustentaban la actitud matizada emocionalmente —lo sagrado de las actividades religiosas—, está ya perdido. Los materiales no hacen sino sugerir este punto, pero al autor le parece que son suficientes para señalar la probabilidad de que cualquiera que pudiera haber sido el efecto producido en los cultos religiosos por el ejemplo inmediato, la sola heterogeneidad creciente y la complicación de la división del trabajo habrían causado alguna secularización. Es digno de notarse que la secularización se continúa en grados no muy diferentes, cuando se comparan las cuatro comunidades, tanto con respecto al culto cristiano, como al pagano.

La prosecución de estas cuestiones fracasa por la falta

de documentación histórica suficiente sobre el curso del cambio en cada una de las comunidades. La comparación de las cuatro comunidades tal como se las encontró al principio de la investigación, sugiere hipótesis generales para el estudio de la desorganización cultural, la secularización y la individualización, consideradas ahora como procesos y no simplemente como caracteres de sociedades que no experimentan cambio. Mientras se está en espera de que se hagan tales investigaciones, pueden deducirse nuevos guías en la formulación de estas hipótesis haciendo la comparación más extensiva. Una vez más se llama la atención del lector hacia las sociedades de las montañas de Guatemala, de las que se ha informado más brevemente. Puede hacerse la pregunta de cómo estas sociedades de Guatemala llegaron a ser (si es que lo son) seculares e individualistas, al mismo tiempo que eran homogéneas y estaban bien organizadas culturalmente. Una vez más, la pregunta no puede responderse mientras no se cuente con un conocimiento de la historia mayor del que ahora se tiene.

Pueden proponerse, como guía para la investigación histórica, algunas teorías relativas a las posibilidades alternativas de contestar estas preguntas. En primer lugar, hay la suposición probable de que, en algún momento de su historia primitiva, las sociedades indias de Guatemala fueron más sagradas y colectivistas de lo que ahora parecen ser. Esta suposición se desprende de la generalización ya propuesta, y sujeta a prueba, de que la mayor parte de las sociedades primitivas tienden a presentar estas características. Hay la posibilidad de que las sociedades de Guatemala llegaran a ser más seculares e individualistas debido al contacto con la sociedad española que siguió a la Conquista. Si esto fuere cierto, la situación allí sería similar a la de Yucatán, con la diferencia de que, aunque las sociedades guatemaltecas fueron convirtiéndose en seculares e individualistas, siguieron siendo locales, no alfabetas, homogéneas y culturalmente bien organizadas, y alcanzaron un equilibrio al retener estas características. Sin embargo,

cabe otra suposición diferente: que las sociedades guatemaltecas, aun antes de la Conquista, eran relativamente seculares e individualistas. A esta suposición nos lleva el hecho de que el carácter secular e individualista de estas sociedades parece depender de aspectos de aquellas otras que, fundadamente, suponemos existieron antes de la Conquista: el importante y complejo sistema de comercio, con cierto uso de dinero, y la forma de la organización política por la cual una *élite* obtiene la participación de todos los miembros del grupo en las actividades ceremoniales y prácticas del estado, ejerciendo controles impersonales. De acuerdo con esta segunda suposición, la invasión española, al acrecentar la división del trabajo, al extender el uso del dinero y el sistema de mercados, y al ampliar más aún el estado impersonal, no hizo sino llevar adelante una secularización y una individualización que ya habían comenzado.

Lo mismo la cualidad secular de la vida guatemalteca contemporánea que su carácter individualista están enlazados tanto con un comercio importante como con instituciones políticas altamente desarrolladas. Casi todo el mundo compra y vende, y todos van al mercado. El regateo de las mercancías en términos de una medida de valor —el dinero—, lo practican hombres, mujeres y niños. Haciéndolo así, cualquiera, hasta una muchacha soltera, actuará de un modo independiente para obtener una ventaja práctica. El éxito en esos tratos se mide rápidamente en términos monetarios. La gente sabe que la posesión del dinero aumenta la libertad y la movilidad personal, así que dedica buena parte del dinero adquirido a obtener esos resultados. Donde la mayor parte de las mercancías puede valuarse en términos de dinero, y donde se dedica mucho tiempo y atención al regateo práctico en competencia con otros, por medio de una medida de valor material y de aplicación general que sirve también para apreciar el éxito personal, es fácil añadir la conclusión de que no es probable que quede mucho lugar para la intensa vida reli-

giosa personal y para la santificación no racional de los objetos sociales.

Otra característica predominante de estas sociedades, por lo menos de las que se encuentran en la parte montañosa del medio oeste de Guatemala, es el importante papel que desempeñan en el control social las instituciones políticas y jurídicas impersonales. En cuanto al control de los individuos, la opinión pública y la organización familiar no desempeñan un papel tan dominante como el que tienen en muchas sociedades sencillas. Se recurre con frecuencia al aparato de la justicia; muchas de las riñas se traducen rápidamente en quejas ante las autoridades locales; en el caso de las aldeas, estos juzgados no están ni siquiera en el poblado local, sino en un pueblo o villa un tanto distantes; en estas acciones y litigios formales el hermano llega a enfrentarse con el hermano y el padre con el yerno y aun con el hijo.²⁴ Como las últimas fuentes de autoridad en que se amparan estos juzgados están en la ciudad de Guatemala y en el gobierno nacional, el individuo que recurre a ellas tan fácilmente se pone en manos de una autoridad ciertamente muy impersonal. Un hecho conexo es el carácter casi automático que tiene el servicio público en estas comunidades guatemaltecas. La participación en una jerarquía de gobierno es un deber que se exige de muchachos y hombres; pudiera decirse que el individuo se somete por sí mismo al sistema, pasando a través de una serie escalonada de deberes públicos hasta que, ya en su vejez, queda liberado de la obligación. No es difícil ver una conexión entre estos sistemas de control exteriores e impersonales y la conducta individualista y secular que parece característica de esta parte de Guatemala.

Estas consideraciones sugieren algunas causas posibles de la secularización y la individualización, independientes del desajuste de la organización cultural: el comercio y una economía monetaria, y el desarrollo de un gobierno formal, jerárquico, ejercido a través de un control distante.

La consideración de algunas otras sociedades, principalmente de algunas del Africa occidental, pudiera tender a reforzar estas hipótesis, o a contradecirlas. Con todo, si se consideran únicamente los materiales de Yucatán y Guatemala, parece que las sugerencias tienen validez, especialmente en lo que respecta a la influencia del dinero y los mercados. Las comunidades más aisladas de Quintana Roo tienen en común con las de Guatemala el que son sociedades primitivas en equilibrio. Se diferencian de las mismas por cuanto que son más sagradas y menos individualistas. Ya se ha visto que, especialmente en Quintana Roo, el mercado representa un papel muy pequeño en la vida de las gentes y que la valuación de las mercancías en términos de dinero es mucho menos general que en Guatemala. También se ha mostrado que en Quintana Roo, comparado con Guatemala, todo el control social lo ejercen prácticamente instituciones originadas en la propia comunidad local. La sugerencia de que una economía monetaria es un agente de secularización, es ya una sugerencia vieja, en tratándose de la historia de nuestra propia sociedad. La línea de pensamiento que apunta en este párrafo y el precedente indica que, tanto en Guatemala como en Yucatán, es importante determinar la historia de la división del trabajo en la región, del sistema de comercio y el uso de dinero y de las instituciones de gobierno, particularmente del gobierno civil-ceremonial de las comunidades indias de las montañas de Guatemala. Es importante determinar hasta qué punto existieron estas instituciones en los tiempos pre-colombinos y cuál fué el efecto que tuvieron sobre ellas la Conquista y los sucesos posteriores.

La hipótesis indicada consiste en que el carácter secular e individualista de la vida entre las comunidades de las montañas guatemaltecas es, en parte, un resultado de la gran división del trabajo y del tipo de comercio usuales en la región. Estos rasgos distintivos dependieron a su vez, podemos suponerlo, de la diversidad topográfica y geográfica. Yucatán no tiene esta diversidad. Sin embargo,

antes de la Conquista, aparentemente, Yucatán participó en el comercio²⁵ y se caracterizó tal vez por una división del trabajo productivo peculiar a la región mayor de la que ofrece ahora. Se cultivaba cacao y algodón; las gentes de la costa exportaban sal. Es posible que Quintana Roo fuera antes de la Conquista más comercial de lo que es ahora, porque en las montañas, donde el *habitat* lo hizo posible, se desarrolló una forma de sociedad basada en la división del trabajo de tipo regional, del comercio y aun del dinero, y caracterizada por un gobierno impersonal y jerárquico; forma que se extendió después a la península yucateca. Y quizá, cuando se fragmentó el estado maya antes de la Conquista y cuando después de este acontecimiento cesó grandemente el contacto con Guatemala, los pueblos mayas que permanecieron relativamente alejados de la civilización moderna del blanco retrocedieron de una condición secular e individualista a una más sagrada y menos individualista.²⁶ En tal caso, el maya de Quintana Roo ha tomado elementos de dos civilizaciones —cristiana una, pagana la otra— y ha retrocedido al tipo más común de sociedad primitiva. Del otro lado, los indios de las montañas de Guatemala conservan, conforme a este punto de vista, las características propias de la sociedad mixta —una sociedad secular, individualista, primitiva—, que comenzaron a desarrollar antes de la Conquista, como consecuencia de las convicciones sociales y técnicas que favorecía su *habitat*.

La contribución que para la línea de pensamiento que se ha venido siguiendo representa la especulación basada en los hechos se ha alargado considerablemente y el argumento ha ido quizás más allá del punto en que representa un valor para la ciencia. Pueden ya resumirse las generalizaciones provisionales principales a que nos conducen los materiales de Yucatán, combinadas con algún conocimiento de las sociedades de Guatemala y de otras a las que se ha aludido más de pasada. Considerando a Yucatán, y destacándolo de un fondo formado por las

impresiones generales relativas al conjunto de las sociedades primitivas, y teniendo en cuenta la limitación sugerida por Guatemala, vemos que, en ausencia de una economía monetaria, las sociedades homogéneo-aisladas tienden a poseer culturas bien organizadas y a ser sagradas y colectivistas. Lo que Tax informa sobre Guatemala, comparado con los materiales de Yucatán, nos lleva a concluir que no hay una sola causa necesaria en la secularización y la individualización. Los materiales de Yucatán, a pesar de la posible objeción de que las diferencias simplemente se aprendan o se difundan de un modo directo, inducen al autor a opinar que el aumento de los contactos, al dar ocasión a la heterogeneidad o a la desorganización de la cultura, constituye una causa suficiente de secularización e individualización. Y el caso de Guatemala, reforzado por ciertas interpretaciones de la historia de nuestra sociedad, sugiere que el desarrollo de un comercio importante y de una economía monetaria puede ser otra de estas causas suficientes.

NOTAS

CK se refiere a *Chan Kom: A Maya Village*, por Robert REDFIELD y Alfonso VILLA; QR se refiere a *The Maya of East Central Quintana Roo*, por Alfonso VILLA; DDZ se refiere a *Disease and Its Treatment in Dzitas, Yucatan*, por Margarita PARK REDFIELD.

MAPA DEL FRONTISPICIO

¹ Los límites aproximados de la zona de producción henequenera comercial, del área de maíz sin henequén, y de la zona de bosque cerrado, fueron tomados de la Carta Geográfica del Estado de Yucatán (Secretaría de Agricultura y Fomento, Dirección de Estudios Geográficos y Climatológicos, México, D. F., 1931). La línea discontinua que indica los límites aproximados nor-orientales de la zona de la explotación chiclera comercial fueron dibujados para el autor del libro por un representante de la industria chiclera.

(Véanse las referencias cartográficas en la ilustración I, Mapa 1, del estudio por Gorge H. SHATTUCK, *The Peninsula of Yucatan* [Carnegie Institution of Washington, Pub. No. 431 (Washington, D. C., 1933)].)

CAPITULO I

¹ QR, cap. iv.

² QR, cap. iv.

³ Las otras diferencias que el autor conoce entre las comunidades de Yucatán y que se han considerado en la formulación de este proyecto, incluyen principalmente: 1) la diferencia entre una comunidad de gentes al servicio de haciendas y una comunidad de labradores independientes tal como Chan Kom (diferencia que hubiera sido importante en cualquier estudio proyectado con referencia inmediata a los problemas prácticos, sociales y económicos, de Yucatán); 2) la diferencia entre comunidades agrícolas típicas, como las que se estudian en este libro, y los problemas costeros (relativamente pocos) que dependen en gran parte de la pesca; 3) la diferencia entre

la cultura yucateca "estándar", de interés para el lector de estas páginas, y la cultura marginal y algo diferente de Campeche. La cultura de Campeche es la única cultura regional digna de atención en la península (y pudiera también agregarse otra, la de Honduras Británica). Las comunidades escogidas, sin embargo, se encuentran a lo largo de la línea noroeste-sureste de comunicaciones decrecientes y por lo tanto Campeche no queda comprendido.

⁴ Se ha sugerido (BENEDICT, *American Anthropologist*, 39:342) que hubiera convenido elegir para el primer estudio un pueblo establecido desde antiguo, y conservador, más bien que uno formado por colonizadores relativamente recientes, porque sería de suponer que la cultura vieja estaría conservada en un pueblo como aquél mejor que en Cham Kom. De buscarse un pueblo así dentro de la región controlada por el gobierno de Yucatán, podría encontrarse alguno en el extremo de la parte oriental del estado, tal como Chemax o Nabalám, o quizá una de las comunidades situadas más allá del sistema de colonias del sureste, como Santa Elena, al suroeste de Ticul. Aparte de la conveniencia práctica de estudiar Chan Kom mejor que algún otro pueblo campesino, lo justificado de la elección radica en dos circunstancias. En primer lugar, como el pueblo de Quintana Roo que también se incluye en el presente estudio ha estado prácticamente desconectado de las influencias modernizantes por espacio de un siglo, cabe esperar que se den allí muchos de los viejos elementos de la cultura a lo menos con el mismo grado de probabilidades con que pudieran encontrarse en Chemax o Santa Elena, pudiendo servir así para el proyecto final. En segundo lugar, el mismo hecho de que Chan Kom es una desviación extrema en el grado en que las ideas y las acciones de sus gentes han sido organizadas y dirigidas hacia la modernización, hace más agudo el contraste que se desea marcar entre Chan Kom y Tusik, donde las gentes son conservadoras en extremo. El objeto de este estudio no es el de reconstruir la antigua cultura maya primitiva, sino describir, en términos tan generales como lo permitan los hechos, las diferencias entre cuatro comunidades situadas en cuatro grados diferentes con respecto al aislamiento. Chan Kom está resuelto a sobreponerse a él; Tusik, decidido a conservarlo. No obstante, debe reconocerse que la circunstancia de que Chan Kom es una comunidad de colonizadores introduce en la comparación de las cuatro comunidades un factor que no puede ser identificado con las diferencias en el grado de accesibilidad a las ideas y ejemplos de la ciudad, a saber, la circunstancia de que una comunidad formada principalmente por personas jóvenes que optan por dejar sus pueblos ancestrales para formar nuevos hogares en un territorio que no les es bien conocido, puede ser más radical, o por la experiencia volverse más radical, de lo que "por término medio" es

el caso de un pueblo viejo. El autor reconoce que el desusado interés por el "progreso", dominante en Chan Kom durante el período de estudio, hace de Chan Kom un pueblo "atípico" para la región en que se encuentra. El lector notará en las páginas siguientes cómo el autor remedió en parte esta circunstancia haciendo la comparación entre Chan Kom y Tusik, o entre Dzitás y Chan Kom, en términos de lo que fué característico en Chan Kom precisamente antes del gran período de progreso, o con lo que Villa y el autor llegaron a conocer acerca de otras comunidades en el área de Chan Kom. La comparación de la fiesta al Santo Patrón se hace con los pueblos cercanos a Chan Kom, porque este poblado no estaba haciendo su fiesta por entonces; la descripción de los rituales de matrimonio representan la vieja costumbre en Chan Kom; el papel que desempeña el h-men en este pueblo, se trata tal como era hacia el final del período de estudio, antes que el último h-men abandonara Chan Kom.

⁵ RADCLIFFE-BROWN, 1939, p. 20.

⁶ La conducta de algunos agregados humanos es homogénea porque separadamente se producen reacciones individuales similares ante una situación. (Véase BLUMER, *Publications of the American Sociological Society*, 29: 115-27.) Las cuatro sociedades estudiadas, especialmente las más alejadas de la ciudad, son homogéneas porque la conducta está estandarizada por la tradición, esto es, es cultural.

⁷ El lector pudiera preguntarse si algunas de las diferencias que se han declarado como existentes entre las cuatro comunidades están o no relacionadas simplemente a otro factor: el tamaño de la comunidad. Es cierto que Tusik es menos que la mitad de Chan Kom y Chan Kom es más chico que Dzitás, y ésta más pequeña que Mérida. No obstante, X-Cacal, otra comunidad de Quintana Roo cercana a Tusik, que tiene doble tamaño que Tusik mismo y es como las cuatro quintas partes de Chan Kom, y que pudiera haber servido para el estudio tanto como Tusik, muestra los mismos rasgos distintivos que se manifiestan en este último lugar. A más de esto, el autor tiene suficiente familiaridad con pueblos próximos a Chan Kom y casi tan grandes como la villa de Dzitás (Tekom, al este de Chan Kom, con más de ochocientos habitantes, es uno de estos pueblos), para afirmar que si se hubiera estudiado uno de éstos en lugar de Chan Kom, los resultados de la comparación no se habrían afectado gran cosa. Puede suponerse que el tamaño de una comunidad pone límites a las posibilidades de que puedan manifestarse ciertos caracteres de la vida social, pero cree el autor que dos comunidades que difieren considerablemente en tamaño pueden mostrar un grado similar de desarrollo de los caracteres que se pondrán de relieve más adelante al realizar la comparación basada en los materiales de Yucatán.

CAPITULO II

1 Estas descripciones son de las condiciones en 1934.

2 Esta descripción de Mérida fué preparada por Asael T. Hansen. La descripción representa a Mérida en la época en que se hizo el estudio. En los últimos años han ocurrido algunos cambios, especialmente en la vida económica y en la posición de las gentes acaudaladas, principalmente como resultado de las reformas agrarias.

3 Todas las cifras están tomadas del censo de 1930. La cifra que se da para la población de Mérida comprende 1,645 personas que viven en tres zonas de la periferia de la ciudad y que el censo registra separadamente. Esas tres zonas son partes integrantes de la ciudad.

4 Basado en una lista de los miembros de la Cooperativa de Productores de Sisal, que se encuentran en el *Indicador Informativo* por Rafael MENDIBURU M. y Pedro GÓNGORA R. DE LA GALA, 1934, pp. 188-97.

5 Con excepción de la Aduana y la Oficina de Inmigración, que están en Progreso.

6 La información procede del Departamento Federal de Salubridad en Mérida. Se incluyen solamente los médicos reconocidos por esa oficina.

7 Información proporcionada por A. T. Hansen.

8 No hay fuente oficial de información con respecto al número de gentes emigradas de las villas y los pueblos del interior, residentes en Mérida. Los estudios de tres pequeñas áreas de la ciudad muy separadas entre sí —una en una sección de la clase media, y las otras dos en distritos de la clase inferior— mostraron que de 197 personas de 15 años y más, 52, o sea el 26 %, nacieron en el interior.

9 Del Censo de 1930. La información sobre el lugar de nacimiento referido al estado y al país, se da en el censo sólo para el estado en su conjunto y se supone aquí que en Mérida está representada toda la escala, suposición que parece bastante razonable.

10 La ciudad de Mérida comprende el 87.7 % de la población del municipio.

11 Estas cifras se refieren al municipio.

12 El censo de 1930 no proporciona cifras sobre el inglés, distinguiéndolo de otros idiomas extranjeros. Según el censo de 1921, había en el Estado 886 personas que hablaban el idioma inglés, sin ser éste su idioma nativo. El número ha aumentado ciertamente desde entonces y, como dichas personas se concentran en Mérida, la cifra de un millar parece razonable.

13 La cifra para la ciudad misma sería aproximadamente un 76 %.

14 Esto se refiere solamente a los ejemplares que se distribuyen en Mérida. Las cifras corresponden a un mes de muestra, en 1936.

15 Es éste tema de un trabajo de HANSEN, 1934a, pp. 124-42.

16 Esto supone un cómputo un tanto amplio de la población de Mérida hace setenta y cinco años. La cifra oficial más antigua es la de 36,634, en el año de 1895.

17 En 1933 había en el Estado 2,800 aproximadamente. La cifra que se da para Mérida es un cómputo basado en éste.

18 Cifras de población para Dzitás (contando pueblo y municipio):

Fuente de información	Dzitás solamente	Todo el municipio
Censo Federal, 1895	737
Censo Federal, 1921	1,398	2,703
Censo de Shattuck, 1929 ..	1,177
Censo Municipal, 1930	2,426
Censo Federal, 1930	1,338	2,411

Según el censo municipal de 1930, y el de Shattuck, las mujeres exceden ligeramente en número a los hombres. Los censos federales de 1921 y 1930 indican la inversa.

19 *DDZ*, pp. 55-57.

20 En SHATTUCK, 1933, p. 106, se encuentra un mapa de Dzitás.

21 ROYS, 1939.

22 Hansen ha clasificado los municipios del estado de Yucatán en tres grupos: 1) dos municipios "urbanos", que son el de Mérida y el de Progreso; 2) doce municipios de "tipo villa", cada uno de los cuales incluye una villa con población de más de 2,000 habitantes, que constituyen el 75 % o más de la población total del municipio; y 3) treinta y dos municipios "rurales", veintitrés de los cuales no contienen ninguna villa con población de más de 1,000 habitantes y nueve que contienen una villa con una población que oscila entre 1,000 y 1,500, lo que constituye menos del 60 % de la población total del municipio.

Con referencia a esta clasificación, el municipio de Dzitás viene a quedar, con alguna dificultad, dentro del grupo rural. La villa misma tiene 1,200 habitantes, que constituyen el 55 % de la población total del municipio. El municipio es uno de los del grupo rural cuyas características se aproximan más a los del "tipo villa". Las cifras en el cuadro siguiente expresan estos caracteres según se dan en todo el municipio de Dzitás, y pueden compararse con las cifras correspondientes para las clases de municipios, según serán dadas a conocer por Hansen:

Extranjeros por cada 10,000	21
Solteros por cada 100	20
Divorciados por cada 10,000	43
No hablan español por cada 100	35
De habla maya por cada 100	78
Saben leer y escribir por cada 100	42
No católicos por cada 10,000	348

23 CK, pp. 1-16.

24 CK, pp. 42-47, 51-60.

27 Para los detalles de la organización política en Yucatán durante este período, véase REDFIELD, "Notes on the Political Organization of Yucatan", pp. 77-83, en SHATTUCK, 1933.

28 CK, pp. 27-30, 102-6.

29 CK, pp. 11, 15-17.

30 CK, pp. 68-77.

31 CK, pp. 100-101.

32 CK, pp. 31-42.

33 CK, pp. 18-30.

34 CK, p. 13.

25 CK, pp. 42-45.

26 CK, pp. 6-11.

35 QR, cap. VII.

36 QR, cap. VII.

37 QR, cap. VII.

38 QR, cap. V.

39 QR, cap. IX.

40 QR, cap. VIII.

CAPITULO III

1 Los materiales que componen este capítulo ya han sido dados a conocer por el autor, aunque con un énfasis diferente, en REDFIELD, *Cooperation in Research*, 1938, pp. 511-32. Como descubrirá el lector, en la definición de los grupos socialmente reconocidos en Yucatán entran muchos otros factores además del de raza. El término "raza", dentro de los fines que se persiguen al utilizarlo en el título, es conveniente en cuanto se refiere a la distinción original entre blancos españoles e indios mayas, siendo esta distinción la que da base a la mayoría de las diferencias étnicas y de clase.

2 La declaración que se hace en este párrafo exigiría algunas limitaciones y adiciones para ser enteramente cierta. Pasa por alto, entre otros factores en la situación de Yucatán, el papel que desempeñaron las clases sociales que ya existían en las sociedades española y maya, en la determinación, por la fuerza de la tradición, de las clases sociales que se desarrollaron en la subsecuente sociedad yucateca.

3 Esta palabra es de origen nahua. Al parecer, se usó en el

México anterior a la Conquista para referirse a un miembro de la clase plebeya, distinguiéndolo así de un noble. De este modo tuvo primitivamente una significación con respecto al *status*. Era corriente en Yucatán antes de la Conquista, o poco después de ella.

4 *Mazehualob* y *dzulob* son los dos grupos étnicos principales que reconocen los nativos de Quintana Roo, pero en el estudio se pasa por alto otros grupos de menor importancia, ya que el asunto central no exige que se trate de ellos. A los negros, conocidos por los mayas de Quintana Roo a través de los contactos que tienen con Honduras Británica, se les llama sencillamente "hombres negros" (*box uinicob*). No se les desprecia y se les considera como diferentes de los mazehualob, pero afines a estos mismos. A los chinos, a quienes se llama por este nombre, si se les desprecia, y a los hijos de chinos y mujeres mayas se les insulta haciendo alusión a su origen chino.

5 Con respecto a *dzul*, véase la nota 21, más adelante.

6 El cambio de la indumentaria popular por la de ciudad (de *mestizo* a *de vestido*), suele hacerlo primero el hombre, antes que la mujer. Entre otras razones para esto, una de importancia se encuentra en que el hombre puede hacer el cambio por grados, agregando una prenda de la ciudad cada vez, mientras que la transición de esta especie resulta más difícil para la mujer. Hablando en términos prácticos, debe ponerse de una vez toda la indumentaria de ciudad.

7 Los hechos que se consignan brevemente en el texto, se encuentran resumidos en el cuadro que se hallará a continuación.

Este censo no toma en consideración las complicaciones subsecuentes acarreadas por la circunstancia de que en no pocas casas mestizas haya un hijo o hija que ha adoptado el traje de la ciudad, o que algunos hijos (varones) de milperos que todavía viven con sus padres, hayan ascendido en la escala de ocupaciones. Está basada en la generación paterna en cada familia. Como en la mayoría de los casos el hijo casado se establece en casa aparte, la simplificación no afecta seriamente la distribución de los rasgos distintivos en la población, pero, en cambio, en la forma en que se presenta la clasificación, no se atiende a la frontera del cambio de cultura y *status* entre las generaciones.

Número de familias

Grupo I. Milperos mestizos de habla maya, leñadores, etc.	136
Grupo II. "De transición":	
A. Mestizos de habla maya que tienen ocupaciones especiales (carpinteros, barberos y peones de vía)	10
B. De habla maya, <i>de vestido</i> :	
1. Milperos	4
2. Ocupaciones especializadas	8
Total de "B"	12
C. De habla española; mujeres mestizas:	
1. Milperos	5
2. Ocupaciones especializadas (desde cargador hasta albañil y tratante en caballos)	11
Total de "C"	16
Total Grupo II	38
Grupo III. De habla española, de vestido, con ocupaciones especializadas	39
Faltan datos sobre	12
Total	225

⁸ El hojalatero coreano es una excepción, por supuesto.

⁹ En la época colonial se negaron a los indios ciertos derechos civiles. La palabra "vecino", por el hecho de tener implícitos plenos derechos civiles, se aplicó naturalmente a las gentes no indias. En muchos documentos coloniales se contrata a los *indios* con los *vecinos*. (El asunto no aparece completamente claro, sin embargo, ya que en los documentos, por lo menos, se menciona como vecinos a dos personas indudablemente indias.) El término "vecino", dentro de un carácter más o menos legal o técnico, incluía en Mérida a dos grupos diferenciados socialmente: los blancos y los mestizos que usaban el mismo traje que usaban los indios. En Dzitás la clase suprema no

estaba representada aparentemente. Las gentes mestizas con nombres españoles eran las únicas que gozaban de plenos derechos civiles. Quizá es ésta la razón por la cual en un lugar como Dzitás, el término "vecino" persistió en el uso general para denotar la clase superior de las dos presentes.

¹⁰ El gobierno municipal de Dzitás se halla principalmente en manos de los indios. Un hombre, como el que se describe en el texto, se sentó una tarde en la plaza de Dzitás, y estuvo observando, como si fueran una diversión, las actividades que se efectuaban en la casa municipal. Poco después dijo a un amigo, también vecino, que "viera qué revoltijo estaban haciendo los indios de la tarea de gobernar".

¹¹ Tanto las dos abuelas de Doña N., como el padre de su madre, tuvieron apellidos indios y, por lo tanto, eran indios. El padre de Doña N. y el padre de éste, tenían apellido español. Las gentes del vecindario, sabedoras de todos estos detalles, dicen que Doña N. es india, muy a pesar de su propio apellido. Doña N. vive una vida igual a la del milpero pobre e ignorante; a pesar de su apellido español, no tiene derecho a alegar que vale tanto como una gente con cuatro abuelos vecinos. Dice, sin embargo: "De cualquier manera soy medio vecina. Soy *mulata*. Siempre voy a donde van las vecinas." La diferencia en el *status* entre india y vecina está muy presente en su pensamiento.

Doña P., una mestiza empobrecida en cuya familia se ha perdido todo sentido de solidaridad y de la cual recibe muy poca ayuda, se aferra al hecho de que es vecina y resiente el comportamiento irrespetuoso de los indios hacia ella. Es tan pobre que pide limosna, y usa *huipil*. Su nuera, mestiza de familia común y corriente, no le muestra ningún respeto; Doña P. vive en una casa miserable, lejos de la plaza y entre indios. Y todo esto, según ella, está muy mal. ¿Acaso no fueron vecinos sus cuatro abuelos?

¹² Don P. y su familia viven en medio de una gran pobreza, pero sus antepasados y los de su mujer fueron vecinos completos, y él cuenta entre sus parientes a un sacerdote y a un acaudalado meridano. Don P. y uno de sus tres hijos son milperos. El hombre y sus hijos usan la indumentaria mestiza, pero todas las mujeres de la familia son de vestido. Con Don P. y su mujer viven dos hijas y un hijo, con sus respectivos cónyuges, y los niños que tienen. Los maridos de las hijas son vecinos, no milperos, y tratan a las hijas de muy mala manera. Uno de ellos, de hecho, abandonó a su mujer. Hace algunos años, llegó una india a servir en esta casa. El hijo, Francisco, comenzó a tener relaciones sexuales con ella y ahora vive con ella, considerándola como su mujer; los hijos de la pareja fueron legitimados, aunque no se ha celebrado la ceremonia matri-

monial entre el hombre y la mujer. Si esta nuera hubiera sido una vecina con *status* igual al de su marido, los parientes de éste se referirían a ella llamándola *esposa* de Francisco (ya que no es común que se niegue este término a las mujeres que viven como esposas aunque la unión sea de carácter informal). (Esos mismos parientes aluden al marido de una de las hijas llamándolo su "esposo", aunque tiene una esposa anterior que aún vive, y con la que se casó dentro de todas las reglas.) Cuando los otros nietos desean molestar a los hijos de Francisco, los llaman con el apellido indio de la madre. Cuando Francisco "toma una noche" en una novena, es su madre y no la consorte india quien se la arregla, y no se da el nombre de la mujer india como una de las participantes en la novena.

Doña C. y su esposa son vecinos y ella es de vestido. Doña C. mantiene su orgullo, no obstante las reducidas circunstancias en que se encuentra. Vivió algún tiempo en Mérida, tiene allá un hijo en la escuela y fué una de las mujeres activas en los primeros gremios o hermandades religiosas que se organizaron en Dzitás, a imitación de Mérida. Pero los otros dos hijos la defraudaron casándose con indias. Estas nueras gozan de mejor fama que sus hijos en cuanto a su natural. Sin embargo, Doña C. dice esto de ellas, deformando los hechos: "No tengo por qué quedarme en casa. Las mujeres de mis hijos son mestizas y pueden hacer el trabajo de la casa." Una de estas nueras indias no es ni siquiera de Dzitás; antes de casarse vivía en un pueblo. Doña C. y su marido se vieron obligados a ir a ese pueblo, llevando por la noche unos obsequios en forma de alimentos, a fin de observar las costumbres del cortejamiento en los pueblos. Doña C. se avino a seguir el procedimiento porque su hijo la instó a hacerlo, explicándole que los futuros suegros contaban con que así lo harían. Pero Doña C. sintió que estaba haciendo el ridículo y así se lo contó en seguida a todo el mundo.

13 Los diseños del bordado de punto de cruz en ese período eran geométricos. Los modelos realistas, comunes hoy en día, fueron introducidos posteriormente.

14 De los treinta y seis matrimonios que aparecen en los libros del Registro Civil durante tres años, del 1867 al 69, sólo 8 % se celebraron entre una persona con apellido indio y otra con apellido español, mientras que en dos períodos de cuatro años, que terminaron el primero en 1900 y el segundo en 1932, las cifras correspondientes son de 18 y 16 %, respectivamente. No se examinaron los registros de los matrimonios celebrados por la iglesia, pero es de suponerse que en éstos la diferencia sería mayor todavía.

15 Se dice que en esos días el idioma maya se hablaba en general en todos los hogares, indios y vecinos. En 1760 un viajero, comisionado oficialmente, "no oyó una palabra de español en todos los pue-

blos que visitó desde el Carmen hasta Campeche, y desde aquí hasta Mérida". ("Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche", en *Documentos para la historia de Yucatán*, vol. III, Mérida, 1938, p. 78.)

16 ¿Cómo llegó a ocurrir que el apellido se convirtiera en el índice importante de la posición social? La investigación histórica es la más indicada para responder esta pregunta. Mientras esto se aclara, puede suponerse que en los casos de los primeros hijos, nacidos de padres blancos y madres indias, si el padre reconocía al hijo como suyo (ya fuese casándose con la madre o de otro modo), el hijo tomaba el apellido del padre y se le concedía una posición superior en las ocupaciones o socialmente. Si el hijo era producto de una unión más fortuita y el padre no lo reconocía, se le criaba entre la gente de la madre y llevaba un nombre indio. De este modo el apellido se convirtió en un testimonio de la pertenencia a un grupo superior, el mestizo. En Dzitás, el grupo blanco, de más categoría aún que el mestizo, desapareció por absorción con los mestizos (vecinos), o se retiró a la ciudad. A medida que progresaron la amalgamación y la asimilación, los vecinos, especialmente los que lo eran en razón de otros indicios, que iban descendiendo ya en la escala social, se apegaron al orgullo de nombre y al de raza.

17 La situación que existe hoy en día se hace patente relacionando la distinción indio-vecino con la clasificación cultural resumida en el cuadro de la nota 7. De entre los milperos mestizos de habla maya (Grupo II), 75 % tienen apellidos mayas (esto es, son indios), y algunos de los otros pueden ser personas que cambiaron sus nombres por formas españolas poco antes o después de la Revolución. De los 39 cabezas de familia de habla española, que habitualmente visten indumentaria de ciudad y desempeñan ocupaciones especializadas, ninguno es indio. Por otra parte, ni todos los vecinos pueden incluirse en este grupo superior (Grupo III), ni todos los indios son humildes milperos. La mitad de las 108 familias en las que el hombre es vecino, usan habitualmente el idioma maya; 39 (36 %) ganan su vida como simples milperos; en 48 (44 %), las esposas usan vestido popular. Todas las familias de hombres indios son de habla maya, con dos o tres excepciones quizá. Todas son mestizas en el sentido de que los hombres no usan zapatos o pantalones oscuros; en muchas los hombres han comenzado a usar algunas prendas del grupo "de vestido". Por ejemplo, se ponen camisas de color y ya han dejado de usar el delantal. En tres familias indias, los hijos adultos han adoptado los trajes de la ciudad; en otras cinco, la mujer es *catrina*, y en una docena o más, las hijas adultas usan vestidos de ciudad. Entre los catorce indios que tienen ocupaciones especializadas, hay dos albañiles, dos peones de vía, un peluquero, dos carreteros,

dos sastres, un tabiquero, un panadero, un garrotero y dos mozos. Una media docena de éstos también trabajan sus propias milpas.

18 En la actualidad, son indios quienes desempeñan la mayor parte de los puestos en el cuerpo municipal, pero hay unos cuantos cargos, especialmente el de secretario, que por lo regular los desempeñan los vecinos. En la época de la Revolución, hubo unos cuantos vecinos que tomaron el partido de los indios, pero la mayoría de los vecinos se identificó con la facción contraria.

19 "Ahora hay cuatro o cinco indios que hasta usan zapatos. Antes eran sirvientes en la finca de San Juan..." "Los indios se han vuelto ahora muy orgullosos. Algunos son buenas gentes, pero otros son malcriados. Isidra y José Capul, que son nuestros vecinos, no se portan bien con nosotros. Acostumbraban a saludarnos quitándose el sombrero, pero ahora se pasan de largo con el sombrero encasquetado. Los indios comenzaron a volverse orgullosos en tiempos de Felipe Carrillo, que fué quien los echó a perder. Muchos ya son ricos y tienen toda clase de cosas en sus casas, mientras nosotros estamos en la pobreza. Para que se dé usted una idea, hay una india que fué a ver las ruinas [de Chichén Itzá] y yo nunca he podido ir allí..." "Cuando D. Francisco Cantón andaba librando sus combates, vino a Dzitás y les preguntó por qué hacían a un lado a los indios; a algunos los cambió el nombre, dándoles nombres españoles. Esto acabó con el sentimiento de respeto que tenían los indios para los vecinos, y comenzaron a comprarse huipiles de seda."

20 En el caso de los hombres es posible que al adoptar algunas prendas del mundo occidental moderno y al descartar las prendas tradicionales correspondientes, se adopte una indumentaria que resulta ambigua con respecto a estas dos categorías que, en lo general, se excluyen mutuamente.

21 La *Crónica* de Tizimín indica que en el Katún 8 Ahua "Mayapán fué despoblado por extranjeros (dzulob) llegados de las montañas", refiriéndose esto evidentemente a los xiu. En las pp. 83-84 de la traducción que hizo ROYS del libro *Chumayel*, leemos acerca de unos "dzulob" que parecen ser los itzá. En la p. 142, de la misma traducción, se encuentra otra referencia a extranjeros (dzulob). En la *Relación Chontal*, de PAXBOLON, se dice que los gobernantes de Acala tuvieron una guerra con los "dzulob" que al parecer tuvo lugar en el Valle del Usumacinta. Según otras referencias, estos dzulob fueron gentes de habla nahua. (Información proporcionada por L. ROYS.) El diccionario de Motul define "dzul" como "extranjero de otro reino".

CAPITULO IV

1 REDFIELD, *American Anthropologist*, 1934, pp. 57-59.

2 PARSONS, 1937.

3 Cuando se incluye a Mérida en la comparación, se está hablando de la clase media y de la inferior, a menos que se haga referencia especial en sentido contrario. La heterogeneidad de Mérida es tan grande que son pocos los elementos de convención que caracterizan a toda la suma de habitantes. Es obvio que las clases inferiores son las que más se asemejan a las gentes de las villas y a las de los pueblos.

4 WAUCHOPE, 1938, pp. 16 ss.

5 Véase CK, pp. 264-66, para las referencias y citas de autoridades históricas en relación con los orígenes nativos de los elementos que se mencionan en estos dos párrafos.

6 Para el origen nativo del *hetzmek*, véase CK, p. 374.

7 Para las pruebas de que la *x-tabai* es un concepto indio, véase PARSONS, 1937, p. 230.

8 En lo que se refiere a las connotaciones sobrenaturales de la ceiba entre los antiguos mayas, véase REDFIELD, *Maya Research*, 3: 241-43.

9 "... y que se lavan las manos y la boca después de comer" (LANDA, cap. xxv, lib. 1).

10 QR, cap. xiii; CK, pp. 164-168.

11 PARSONS, 1937, pp. 214-15; CARR, Tesis para el grado de Maestro, Universidad de Chicago, 1937.

12 Como se asienta en el cap. VIII, es en los pueblos donde se encuentra más comúnmente el agrupamiento de hijos casados viviendo en la inmediata cercanía del padre o aun en la misma casa del padre, y, en algunos casos, éste ejerce una autoridad patriarcal. Hay razones para suponer que esta forma de familia fué común entre los mayas antes de la Conquista. En un censo de Cozumel hecho en 1570, cada casa contenía, además del jefe de familia y su mujer, de una a siete parejas casadas (ROYS, SCHOLLES y ADAMS, 1940, p. 14). Estos autores citan una carta escrita en 1548 por Fray Lorenzo de Bienvenida al Príncipe de la Corona: "... En esta tierra difícilmente hay casa que contenga un solo jefe de familia. Por lo contrario, cada casa tiene dos, tres, cuatro, seis y aún más, y entre ellos hay un paterfamilias, que es la cabeza de la casa."

13 QR, cap. xiv.

14 Con excepción de Quintana Roo, donde los muertos son enterrados sin caja.

15 Sobre este asunto de las contribuciones españolas e indias a

las nociones latinoamericanas de la hechicería, véase PARSONS, 1937, p. 493. Asimismo, PARSONS, *Man*, 27: 106-12, 125-28.

¹⁶ CK, pp. 93-94.

¹⁷ QR, cap. iv.

¹⁸ CK, pp. 127-47; QR, cap. xi.

¹⁹ Debería agregarse que, por supuesto, los elementos primitivos de las costumbres no se preservan solamente en la periferia de cualquier sociedad que esté en cambio. Siempre hay circunstancias locales de carácter especial que pueden causar en ciertas comunidades la conservación de los elementos viejos. La personificación del coatí y la erección del árbol de ceiba son elementos de las actividades de la fiesta que ya han dejado de hacerse en Chan Kom. En cambio, se conservan en no pocas comunidades yucatecas más complejas y modernizadas que Chan Kom, debiéndose esto, en parte, al orgullo local que ayuda a mantener las viejas costumbres. La imitación del llamado de los cerdos como parte de la danza con la cabeza del cerdo, todavía se practica en otros pueblos de Yucatán en los que no se conoce el personificador del coatí. En Cacalchén no es raro que se elija a los padrinos antes del nacimiento del niño, y aun en Mérida hay unas cuantas gentes de edad que se niegan a servir de padrinos si no se les hace la petición antes del nacimiento del niño. Una comunidad es anticuada en un aspecto, mientras otra lo es en alguno otro.

²⁰ CK, pp. 144-46.

²¹ CK, pp. 173-75.

²² CK, p. 142.

²³ A esta lista pudiera agregarse, aunque con ciertas limitaciones, las costumbres del *dza akab* y el *hadz pach* (CK, pp. 158-59). Estas costumbres parecen ser de origen nativo más bien que español. No se observan en Chan Kom actualmente, pero sí en las fiestas a que concurren las gentes de Chan Kom de hace una generación. Están más frescas en la memoria de la gente de Chan Kom que en los recuerdos de los de Tusik. Una vez más, el hecho que se cita aquí se debe probablemente a la declinación especial de los h-men y a la de su autoridad y número.

²⁴ Quizá sean razones similares las que expliquen la ausencia de un casamentero en Tusik, mientras que se tiene un funcionario de esta especie en Chan Kom.

²⁵ Tusik muestra un cierto aspecto escueto o de simplificación en lo que se refiere a otros asuntos de costumbre, lo que, al parecer, es una consecuencia de la pobreza de la gente y de las duras condiciones que ofrece la vida en Quintana Roo. Se entiende que los utensilios domésticos y los manteles deben renovarse en el Día de Todos los Santos, pero no se hace esto en Tusik a causa de la pobreza

existente, mientras que sí se hace en Chan Kom. Igualmente, en la fiesta anual de Quintana Roo se decoró una imitación de cabeza de cerdo, en lugar de una cabeza verdadera, y como las gentes carecen de toros para la lidia, un hombre hace la parte del toro en la imitación de corrida que se efectúa en la fiesta.

²⁶ CK, pp. 117-18.

²⁷ PACHECO CRUZ (1934, p. 58) informa de algunos proverbios.

²⁸ CK, p. 370.

²⁹ Hace unos sesenta años, los miembros de la clase inferior de Mérida (y sin duda también de las villas) observaban el diario rezo de las plegarias, pero éstas se decían en casa, no en la iglesia.

³⁰ Parsons llama la atención sobre el hecho de que entre los pueblos de Río Grande, Santo Domingo es el que más conserva tanto los elementos paganos como los cristianos.

³¹ QR, cap. xii.

³² Los aztecas de la antigüedad (y es de suponerse que también los mayas) celebraban una ceremonia al término de cada 18,980 días, en la cual los sacerdotes, provistos de un taladro a propósito, encendían el fuego nuevo. Los jefes de familia, que antes de esto ya habían apagado sus fuegos domésticos, los encendían nuevamente después de la ceremonia, tomando fuego del que habían hecho los sacerdotes. (Véase Juan DE TORQUEMADA, 1723, pp. 292-95.)

CAPITULO V

¹ LINTON, 1936, pp. 273-74.

CAPITULO VI

¹ CK, p. 192.

⁷ QR, cap. xii.

² CK, pp. 198-204.

⁸ CK, p. 125.

³ CK, pp. 116-17, 144-46.

⁹ CK, p. 137.

⁴ CK, p. 119.

¹⁰ CK, pp. 146-47.

⁵ QR, cap. ix.

¹¹ CK, p. 176.

⁶ QR, cap. x.

¹² CK, p. 158-59.

¹³ SUMMER, 1907, p. 5.

¹⁴ CK, pp. 164-68; QR, cap. xiii.

¹⁵ CK, p. 227.

¹⁶ CK, cap. xiii.

CAPITULO VII

¹ Cuando se comenzó a redactar este capítulo, se encontró con que faltaban muchos datos necesarios para una completa compara-

ción de la vida económica de las comunidades estudiadas. Hay notables deficiencias en cuanto a detalles sobre ventas, préstamos y alquileres en Dzitás. El autor no logró averiguar hasta qué punto las prácticas que se siguen en la villa y la ciudad muestran una comprensión y acatamiento de la ley nacional o la estatal.

² BLOM, 1932, pp. 533-50.

³ El cambio de artículos producidos localmente es fortuito y sin importancia. Entre esos artículos se incluyen maíz, víveres de importancia secundaria, azúcar oscura, hamacas y canastas. La cantidad es muy pequeña y en relación con el comercio que se hace con la villa y la ciudad es insignificante.

⁴ QR, cap. VII. ⁵ CK, p. 62. ⁶ CK, p. 63.

⁷ El derecho que se tiene a hacer disposiciones testamentarias, y la costumbre de hacerlas, parece que se reconoce en general por todos, en Tusik y en Chan Kom como en la villa y en la ciudad. Los primeros misioneros instaron a los indios a hacer listas de sus pertenencias para que, al morir, pudieran pasar éstas a sus mujeres e hijos (instrucciones del obispo Toral). Como las gentes de Tusik no saben leer ni escribir, hacen sus disposiciones testamentarias oralmente. Estas disposiciones tienen carácter sagrado y se les da toda validez sin discusión. En Dzitás son más comunes los testamentos escritos y es más frecuente que se tenga necesidad de recurrir a las autoridades formales competentes para que lleven a efecto las disposiciones. En Tusik son raros los pleitos por la herencia, siendo probable que esto se deba, en parte, al mayor grado de organización familiar que hay allí y, en parte, a la misma pobreza de las gentes de Quintana Roo.

⁸ El estudio que hizo Roys de los primeros documentos sobre cuestiones de la tierra en Yucatán le señalan que unos cuantos años después de la Conquista había en la zona de Chan Kom fracciones de tierra poseídas y heredadas individualmente. Hay un documento del año de 1561 del que se desprende que existía este tipo de propiedad, y otro documento más, posiblemente de unos cuantos años después, que se refiere a los mismos bienes que el anterior, en el que el dueño menciona el terreno llamándole "el bosque de mis antepasados". Roys se inclina por la opinión de que poco antes de la Conquista, la mayor parte de la tierra en esta parte de Yucatán la poseía una gran organización de tenencia de la tierra similar a la del *calpollí* azteca; que otra tierra era poseída por individuos, y que después de la Conquista, la propiedad del *calpollí* se convirtió en propiedad de las villas, abarcando ésta tanto las tierras de labrantío como las extensiones que se daban a las villas (datos comunicados personalmente por R. L. Roys al autor). El concepto sobre la tierra en Quintana Roo no parece proceder de la propiedad del *calpollí* de

las épocas muy antiguas, ni de la propiedad posterior de las villas. Si bien la ausencia de nociones sobre la propiedad individual de la tierra en Quintana Roo difícilmente puede explicarse cuando se está en presencia del hecho de que en el antiguo sureste yucateco, se conocía evidentemente la propiedad individual de la tierra, el hecho de que toda la subtribu o los grupos de poblados, más bien que un solo pueblo, reclaman derechos sobre las tierras agrícolas y de monte puede, en cambio, responder a las viejas tradiciones. Roys (en comunicación personal) cita documentos de principios del siglo XVII en los cuales se muestra claramente que Cuncunul, Tekom y Tixcacalcupul (en la región de Chan Kom), tenían control mancomunado sobre sus tierras. De este modo, en los primeros tiempos coloniales, o aun antes, existían ambas formas de control; por los pueblos (como es la tradición y ahora la ley en Chan Kom), y por grupos o alianzas de pueblos, como en el Quintana Roo central oriental de hoy (Roys, 1939, esp. p. 39).

⁹ También en Chan Kom está separada la propiedad de los árboles frutales de la propiedad de la tierra. El autor lamenta no haber indagado acerca de la existencia y extensión de este concepto en Dzitás. Hansen no halló prueba alguna de que en Mérida se reconozca la propiedad de los frutales como cosa separada de la propiedad de la tierra.

¹⁰ Hay algunas pruebas de que antes de la Revolución eran más frecuentes las hipotecas; hoy en día no es fácil lograr que se hagan juicios hipotecarios sobre solares de casas. Entre las clases inferiores de Mérida probablemente es más común la práctica de depositar informalmente los títulos con el prestamista que la de hacer una hipoteca formal.

¹¹ CK, p. 78.

¹² DURKHEIM, 1932; también HUGHES, *American Journal of Sociology*, 33: 757.

¹³ HUGHES, *American Journal of Sociology*, 33:757; *ibid.*, 43:404-13.

¹⁴ TOENNIES, 1935; SOMBART, 1937.

CAPITULO VIII

¹ LANDA, y también BEALS, *American Anthropologist*, 36:188-202. La posibilidad alternativa sugerida por los términos del Diccionario de Motul (también hecha notar por Eggan) de que el casamiento entre los antiguos mayas fué un sistema de cambio de hermano por hermana, aparece ahora un poco más probable en razón del conocimiento que se tiene de que entre los actuales chorti, un pueblo maya, se prohíbe el matrimonio de primos, pero se practica un cambio sistemático de

de hermanos (y hermanas) y se tiene una terminología de parentesco que es congruente con esta forma de matrimonio. Véase WISDOM, 1940.

3 A menos que se considere a las compañías como vestigios de un antiguo grupo unilinear de parentesco.

4 SOUSTELLE, *Maya Research*, 2: 325-44.

5 REDFIELD y VILLA, 1939.

6 El censo de 1930 registró que se divorciaron cuatro personas en el municipio de Cuncunul, al que pertenecía Chan Kom en ese tiempo. Durante el estudio de Chan Kom, hubo un habitante del lugar que hizo gestiones conducentes a obtener el divorcio.

7 Algunos datos compilados directamente de los archivos del Registro Civil de Mérida y no publicados hasta ahora, proporcionan las siguientes cifras de personas divorciadas por cada 1,000 habitantes en la época en que se hizo el estudio: para todo el estado, 5.2; para el municipio de Dzitás, 4.3; para el municipio de Mérida, 6.9; para la ciudad de Mérida, 7.4. Los divorcios de yucatecos, en Yucatán, que eran muy frecuentes durante la Revolución, declinaron profundamente en los siguientes años.

8 CK, p. 300.

9 EGGAN, *op. cit.*

10 Los materiales de Villa no establecen con seguridad la extensión de los términos a esos parientes por afinidad. Sólo la sugieren fuertemente, pero debe comprobarse este punto.

11 QR, cap. xiv.

12 LANDA (cap. xxv, Lib. 1) nos dice que en ese tiempo existía la costumbre.

13 EGGAN, *op. cit.*, p. 194.

14 Probablemente debiera agregarse a esta lista el término *zob* (*sob*), considerándolo como una posible corrupción de "sobrino". Este término no se encuentra en el diccionario de Motul.

15 "Hase de advertir si los que vienen a casar vienen de su voluntad o los traen por fuerza sus padres o parientes o unos viejos casamenteros que suele haber en algunos pueblos" (*Instrucciones diocesanas* del obispo Toral [ca. 1565]).

16 La confirmación del carácter formal, familiar y sagrado de los matrimonios en Quintana Roo, se encuentra en ADRIAN, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, 1924-25, pp. 241-43.

17 CK, pp. 195-98.

18 Como entre los yaquis de Arizona (SPICER, 1940, pp. 91-116).

19 CK, pp. 188-90.

22 CK, pp. 184-86.

20 QR, cap. xiv.

23 CK, pp. 186 ss.

21 QR, cap. xiv.

24 QR, cap. xiv.

CAPITULO IX

1 CK, pp. 134-36.

2 CK, pp. 339-56.

3 CK, pp. 119-21; QR, cap. x.

4 CK, p. 128.

5 CK, pp. 143-44.

6 CK, pp. 175-76.

7 CK, p. 175.

8 Este párrafo y los cinco siguientes fueron preparados por A. T. Hansen, una vez que fueron discutidos con R. Redfield.

9 CK, p. 108; QR, cap. x.

10 QR, cap. xi.

11 CK, p. 148.

12 Este párrafo y los siete siguientes fueron preparados por A. T. Hansen.

CAPITULO X

1 DOLL, Tesis para el grado de Maestro, Universidad de Chicago, 1939.

2 QR, cap. xii.

3 LANDA dice: "Para celebrar (la fiesta) con más solemnidad, renovaban en este día todas las cosas que usaban en el servicio, como platos, vasos, banquillos, esteras y ropas viejas, y las mantillas en que envolvían los ídolos. Barrían las casas y echaban la basura y todos los utensilios viejos al basurero, fuera de la ciudad, y nadie se atrevía a tocarlos, aunque fuese grande la necesidad de hacerlo."

4 REDFIELD, *Maya Research*, 3: 231-43.

5 QR, cap. xi.

6 Como aparecerá con mayores detalles cuando pasemos a la descripción de la organización de la fiesta según existe en Dzitás, es costumbre en muchos casos que, poco después de esta primera reunión, se haga otra, ya más avanzado el año, y en esta segunda reunión se constata el número de los organizadores de la fiesta y se completan los faltantes. El hecho de que en la región de X-Cacal suela celebrarse esta segunda reunión, se encuentra indicado en la relación de PACHECO CRUZ (1934, pp. 47-50) sobre el pueblo de Xiatil, no lejos del núcleo de poblados de X-Cacal. Dice el autor mencionado que la reunión, llamada *chumuc-haab* ("mediados del año"), va acompañada de oraciones y de distribución de cigarros de hoja de mazorca.

7 VILLA (QR, cap. xii) sugiere que esta silla es una imitación del Asiento del Obispo, no ocupada por nadie, y que anteriormente era costumbre colocarla al lado del trono del obispo, en la catedral de Mérida (y probablemente es una imitación del Trono de San Pe-

dro, colocado arriba del trono del Papa en San Pedro, en Roma). También es posible que en el Santo Asiento de X-Cacal haya una influencia del asiento o banco, como símbolo de gobierno entre los antiguos mayas.

⁸ OR, cap. XII.

⁹ CK, pp. 153-55.

¹⁰ REDFIELD, *op. cit.*

¹¹ Según parece, es éste un vestigio de otra costumbre que hasta cierto punto se ha conservado en Dzitás. JOHN L. STEPHENS (1843, p. 101), al describir la fiesta anual en Ticul, dice lo siguiente: "El báyle de día [*sic*] tenía por objeto representar la vida de la hacienda y había dos prominentes personajes, llamados fiscales, que no aparecían la noche anterior. Estos dos funcionarios eran subalternos de los antiguos caciques, cuya autoridad representaban ante los indios. Usaban camisas largas, holgadas y sucias, que les colgaban de un hombro, llegándoles las mangas más abajo de las manos, calzoncillos en condiciones semejantes a la prenda anterior, ceñidos con una larga faja de algodón cuyas puntas caían abajo de las rodillas, sandalias, sombreros de hoja puestos de través, con alas de treinta y tantos centímetros de ancho y guedejas largas de crín de caballo cayéndoles detrás de las orejas. Uno de ellos usaba una capa de tela azul, de algodón, atravesada sobre un hombro, diciéndose de esta prenda que era herencia de un antiguo cacique maya, y cada uno blandía un látigo de cuero de ocho o diez colas. Estos individuos eran los dirigentes y maestros de ceremonias, con autoridad ilimitada sobre toda la compañía y, de acuerdo con sus jactancias, tenían derecho a azotar a las Mestizas si ello les venía en gana.

"A medida que iban llegando las Mestizas, las separaban del caballero que venía acompañándolas y llevaban a la dama a su asiento. Si el caballero no se apartaba con prontitud, lo tomaban de los hombros y lo conducían al otro extremo del lugar de la danza. Una muchedumbre lo seguía por dondequiera que iban y mientras duraba la reunión convertían todo en risa y barullo con sus extravagantes esfuerzos por conservar el orden."

CAPITULO XI

¹ CK, pp. 31-49; QR, cap. VI.

² CK, pp. 164-68; QR, cap. XIII; DDZ, pp. 61-63.

³ CK, pp. 168-69; QR, cap. XIII; DDZ, pp. 63-64.

⁴ CK, pp. 161-64; QR, cap. XIII; DDZ, pp. 63-65.

⁵ El detalle de la creencia, mencionado en esta frase, es el único de este grupo que no aparece en los materiales recogidos por Hansen

en la ciudad. Hansen considera posible que también se tenga esa idea en Mérida, y cuando toca el punto general de la participación de los meridianos de la clase inferior en la cultura folk, dice lo que sigue: "Considero que a menudo sucede que el yucateco que tiene la oportunidad de viajar por la península, o de conversar con visitantes procedentes de otras comunidades, escucha con frecuencia detalles de pensamiento y práctica con los que no se ha encontrado en el trato con sus vecinos y amigos en la ciudad. Cuando esto ocurre, tiende a aceptar los nuevos detalles o, por lo menos, no se sorprende de ellos. Son compatibles con lo que él ya conoce. Quiero decir con esto que la participación de los yucatecos en la cultura folk de Yucatán va más allá de la participación en algunos aspectos del conocimiento. Hay concepciones generales comunes a todos y en tanto que las variaciones locales parecen conformarse a estas concepciones, el yucateco se siente más o menos como en su propio medio. Esta es una de las razones por las cuales no hay en la capital subcomunidades de emigrantes rurales, como creí que las había habido alguna vez. La cultura folk yucateca está grandemente representada en la ciudad. Está cayéndose a pedazos, pero muchos de los fragmentos son familiares, o son similares a lo que es familiar, y son congruentes con esto mismo".

⁶ CK, pp. 177, 304.

⁷ QR, cap. VIII.

⁸ CK, p. 177.

⁹ CK, pp. 252-53.

¹⁰ DDZ, p. 78.

¹¹ DDZ, p. 78.

¹² CK, cap. VIII.

¹³ DDZ, p. 56

¹⁴ Los casos de Dzitás que ya han sido dados a conocer (DDZ, pp. 58-60) no pueden compararse directamente con los recogidos por Hansen en Mérida, porque allí cada uno de los casos es una relación dada por un solo paciente a un solo curandero, y el paciente pudo haber consultado con otros practicantes antes o después de consultar con Aurelia, o al tiempo de consultar con ésta. Sin embargo, se recopilaron en Dzitás excelentes casos sobre enfermedades, con abundantes informaciones sobre el tratamiento del caso, proporcionadas por diversos informantes.

¹⁵ HANSEN, 1934 b.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ GAÑN (1918, pp. 35-36) también observa el odio que guardan los indios de Quintana Roo a la idea de la hechicería. Los materiales de THOMPSON (1930, pp. 74-75) sugieren que los casos de hechicería atribuida son menos comunes en Honduras Británica que en Quintana Roo. THOMPSON (*ibid.*, pp. 166-67) recogió un mito en Socotz que explica la existencia de las enfermedades ahí, achacándosela a que las gentes de la antigüedad no pudieron destruir todo el equipo mágico de un hechicero legendario.

²⁰ CK, p. 177.

²¹ CK, pp. 226-29.

²² CK, Apéndice B'.

²³ DDZ, pp. 75-77.

²⁷ Conforme a un censo reciente, el número de varones que hay por cada 100 mujeres en tres distintos grupos de edad, es como sigue: de veinte a veintinueve años, 75.5; de treinta a treinta y nueve, 86.2; de cuarenta a cincuenta y nueve, 91.4. La mayor desproporción de todas se encuentra así en la primera edad de la vida adulta, cuando el interés en las cuestiones que atañen al sexo son mayores.

²⁸ DDZ, pp. 75-77.

²⁴ DDZ, p. 79.

²⁵ CK, pp. 87, 95, 192

²⁶ HANSEN, 1934 b.

CAPITULO XII

¹ T. E. Jones comparó los resultados obtenidos a través de cuestionarios que se dieron a los residentes de ciertas comunidades rurales japonesas que difieren en cuanto al grado en que habían sido afectadas por las influencias urbanas modernas. (JONES, Tesis para el grado de Doctor, Universidad de Columbia, 1926).

² REDFIELD, *American Anthropologist*, 36: 57-69.

³ En trabajos llevados a cabo recientemente se ha mostrado la posibilidad de una combinación del método etnológico con el histórico documental para llegar a conclusiones en cuanto al sentido histórico del cambio con respecto a la terminología y las instituciones del parentesco. EGGAN (*American Anthropologist*, 39: 34-52), llegó a la conclusión de que en los casos de varias tribus del Suroeste norteamericano, un tipo de estructura de parentesco de los *crow* que anteriormente estuvo muy extendido, se ha ido modificando progresivamente tanto en una misma dirección como en grados de cambio que están estrechamente correlacionados al grado del cambio general producido en las sociedades indias por el contacto con la civilización blanca. Eggan comparó a sociedades que diferían en cuanto al grado relativo del cambio experimentado, pero pudo dar más peso a sus conclusiones también por medio de los datos obtenidos en documentos que indicaban el estado de los términos y las prácticas del parentesco en algunas tribus, en períodos anteriores a los que recordaban los informantes. SPICER (1940, pp. 86-88) indica la posibilidad de informar sobre los cambios recientes en las terminologías de parentesco haciendo una comparación de las prácticas actuales de los jóvenes con las usanzas más conservadoras de los viejos. Han Yi Feng, en su monografía "The Chinese Kinship System" (*Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. II, n° 2 [1937]), ha hecho una importante aplicación de la combinación de los métodos his-

tórico-documental y etnológico a estos mismos problemas de los cambios en las instituciones de parentesco.

⁴ REDFIELD, *op. cit.*, p. 68.

⁵ En "Urbanism as a Way of Life" (*American Journal of Sociology*, 44: 1-24), por Louis WIRTH, se hace un estudio de la ciudad como un tipo de sociedad caracterizado por colonias permanentes, grandes y densamente pobladas por gentes heterogéneas, en la que aparecen otras características, que guardan una correspondencia general con aquel "tipo" visto como opuesto al del folk, incluyendo las relaciones impersonales y la desorganización de la cultura, así como el debilitamiento de los lazos de parentesco.

⁶ HOOK, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 3: 114.

⁷ En relación con este punto, he contado con la ayuda del Dr. Leo Srole, aunque no tal vez con toda la que necesitara.

⁸ REDFIELD, *op. cit.*, p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 314.

⁹ LINTON, ed. esp., p. 314.

¹² *Ibid.*, p. 323.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 312-13.

¹³ *Ibid.*, pp. 323-24.

¹⁴ La palabra "dislocamiento" puede ser más conveniente que el término "desorganización".

¹⁵ Las sugerencias contenidas en estas páginas pudieran ser más admisibles para algunos lectores si en lugar de "organización" se dijera "integración" o "configuración". Si fuera a hacerse tal sustitución, habría que reparar primeramente en que el término "integración" tiene ya un valor especial con el que se le ha venido usando mucho en los últimos años, especialmente en conexión con las relaciones sociales que constituyen las sociedades, y también que lo que se examina en estas páginas no es, por ejemplo, aquello que principalmente ocupa a Benedict (1934) al tratar de la configuración. Benedict también reconoce en las culturas algo más que las sumas de sus partes, pero mientras ella se encuentra particularmente interesada en distinguir y quizá clasificar las culturas, vistas así como totalidades, haciéndolo en términos de aspectos de sus costumbres o contenido particular —p. ej., qué clases de conducta acentúan— el autor de este trabajo se interesa en los fenómenos de la organización (o la configuración) mismos. De este modo, Benedict hace distinciones muy precisas entre la cultura *zuni* y la de la Costa noroeste por cuanto que la primera acentúa virtudes e ideas completamente distintas de la segunda. Pero pudiera aparecer que, con respecto a las cuatro características de organización enumeradas en una página anterior de este capítulo, las culturas *zuni* y *kwakiutl* sean estrechamente semejantes.

¹⁶ DURKHEIM (traducción inglesa de G. W. Swain), 1915, pp. 38 ss.

¹⁷ CK, pp. 175-77.

¹⁸ Esencialmente, éste es el modo de entender la secularización

que da Walter BAGEHOT (1890, pp. 156 ss.), quien ha argumentado que la discusión de los principios es un medio que conduce a la extinción de la costumbre sagrada.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 409 ss.

²⁰ Por ejemplo, lo relativamente sagrado de dos colecciones de narraciones y mitos pudiera determinarse con alguna mayor precisión que lo que resultaría de la expresión de la impresión general del investigador, si se considerara cada historia con referencia a preguntas como éstas: ¿Se refiere la historia al pasado, en tanto que se trata de una acción que se recuerda, o al futuro, en tanto que es una acción que se anticipa? En uno y otro caso ¿cuál es el papel que en la costumbre y en la creencia desempeña esa acción? ¿Hay limitaciones establecidas respecto al tiempo o el lugar en que se dice la historia, en cuanto a quien pueda decirla? ¿Cómo reacciona el informante, si la historia se toma a broma o con ligereza?

²¹ THOMAS y ZNANIECKI, 1920, 4: 2-3.

²² TAX, *Scientific Monthly*, 48: 463-67.

²³ *Ibid.*, p. 467.

²⁴ TAX, *American Anthropologist*, 39: 423-44; asimismo, *ibid.*, 40: 27-42.

²⁵ BLOM, 1932, pp. 533-56.

²⁶ Ralph R. Roys, en una comunicación de carácter personal enviada al autor, sugiere que en el siglo anterior a la Conquista, las comunidades pudieron haber retrocedido a una condición independiente, y en la que se bastaban a sí mismas. Dice Roys: "Precisamente estoy trabajando en la idea de que esta condición fué el resultado de algo como un intento de revolución social ocurrido en 1441, cuando terminó la época de las verdaderas ciudades, en que las grandes ciudades eran gobernadas por una casta superior de guerreros-comerciantes; después de la caída de Mayapán, los labradores fueron quienes llegaron a dominar. Aunque admito que éste no fué el caso en todas partes, creo que sí lo fué por lo menos en la región de Cupul. No sé si me será posible llegar a hacer esto de un modo convincente, pero estoy tratando de dar bases sólidas a mi teoría". Si llegara a probarse que así sucedió en realidad, el cambio en el Oriente de Yucatán hacia una sociedad más sagrada con pocas sanciones impersonales pudo haber comenzado antes de la Conquista.

GLOSARIO DE PALABRAS ESPAÑOLAS Y MAYAS QUE APARECEN EN EL TEXTO

Las palabras españolas aparecen en redonda; las mayas, en cursiva. Las palabras tomadas en préstamo por alguno de los dos idiomas y que con el traspaso cambian su forma o su significado, se consideran, en lo que atañe a esta lista, como del idioma que las incorporó. Por ejemplo: cenote, *cálix*, *oxdias*. Cuando una expresión que se usa en un idioma contiene algunos elementos del otro, se considera toda la expresión como perteneciente al idioma en que se encontró aunque el elemento del otro idioma no haya sufrido cambio alguno. Por ejemplo: *Hahal Dios*.

En esta versión se ha seguido la pluralización del texto inglés para algunos términos mayas, apareciendo así las palabras *chaacs* y *balams*, en lugar de los plurales mayas *chaacob* y *balamob* (aunque este último término sí aparece con bastante frecuencia). En cambio, no se pluraliza el término *h-men*. En lo que toca al género, se ha procedido también con bastante libertad, haciéndose preceder a algunos términos mayas del artículo masculino y a otros del femenino, en consideración a que pueden entenderse como actos o ceremonias. Se han conservado en este glosario muchos de los términos españoles que se incluyen en el original inglés atendiendo a las razones que en el mismo se dan de que los más, si no todos, tienen un significado local peculiar.

ALAKOB, n.—Animales domésticos. Se aplica a los animales selváticos que se hallan bajo el patrocinio de algunas deidades.

ALBORADA MISA, n.—Una misa que se celebra al amanecer, con la que se inicia algunas fiestas en los pueblos lejanos.

ALCALDE, n.—Título que se daba al principal funcionario indio en el gobierno tradicional de las villas, gobierno reemplazado ahora por el municipal.

ALUX (Pl.: *ALUXOB*), n.—Pequeños seres sobrenaturales, semejantes a duendes, asociados a las ruinas y la cerámica de los mayas de la antigüedad.

ATOLE, n.—Hace referencia casi siempre al atole de maíz.

AUDIENCIA, n.—En tiempos anteriores, el lugar en que se efectua-

- ban las reuniones de carácter civil de los indios, en las comunidades en que se reconocía a éstos como un grupo diferente del de los blancos.
- BAILE**, n.—Se usa en su sentido general, pero precisa la ocasión y la forma de la danza moderna, en distinción de la “danza” folk, tal como la jarana.
- BALAM** (Pl.: *BALAMOB* y *BALAMS*), n.—Los guardianes sobrenaturales de los hombres, los pueblos y las milpas.
- BALCHE**, n.—Cerveza que se hace con la corteza fermentada del árbol de *Lonchocarpus*, y miel. Se sirve y usa en las ceremonias paganas, así como en las fiestas.
- BATAB**, n.—El jefe de un pueblo indio. Es término que ya está casi extinguido.
- BOOY**, n.—Sombra.
- BOX UINICOB**, n.—Término que aplican los mayas de Quintana Roo a los negros.
- CAANCHE**, n.—Tronco hueco y lleno de tierra que se coloca horizontalmente sobre troncos delgados, asentados verticalmente, en el que se cultivan algunas plantas y legumbres.
- CACICAZGO**, n.—Una subtribu de los mayas de Quintana Roo.
- CACIQUE**, n.—El maestro de ceremonias en la fiesta.
- CALIZ**, n.—Licor sagrado, hecho con miel y agua, que se usa en las fiestas que se celebran en Quintana Roo.
- CARGA**, n.—(1) La responsabilidad de realizar la fiesta anual del Santo Patrón, y los hombres que la realizan. Es término equivalente de “cuch”. (2). Una unidad de medida de maíz cosechado, que equivale a unos 42 kilogramos.
- CARGADOR**, n.—El individuo que asume la autoridad principal en la carga.
- CATRIN**, n.—Localismo que se aplica a los que usan la indumentaria europea en lugar de la tradicional.
- CHICHCELEM YUM**, n.—Jesucristo.
- COMISARIO**, n.—El principal funcionario en el gobierno municipal. El cargo es de elección pública.
- CORREDOR**, n.—El edificio público de X-Cacal, en Quintana Roo, en donde tienen lugar las actividades seculares de la subtribu.
- CUARTEL**, n.—Edificio destinado para las actividades del gobierno secular de los pueblos. En X-Cacal, una de las construcciones de esta especie, usadas cada una por una de las compañías que componen el cacicazgo.
- CUCH**, n.—En los pueblos, el organismo encargado de la fiesta del Santo Patrón y también la responsabilidad o deber de hacer la fiesta. Tiene el mismo significado que “carga”.

- CUTZ-CAL-TZO**, n.—La operación ritual de torcer el cuello a los guajolotes durante la fiesta del Santo Patrón en Dzitás.
- CHAAC** (Pl.: *CHAACS*, *CHAACOB*), n.—Los dioses de la lluvia.
- CHA-CHAAC**, n.—La ceremonia de la lluvia, de carácter comunal en los pueblos.
- CHANCLLETAS**, n.—El calzado suave y sin tacón que usan las mujeres mestizas.
- CHEN REZAR**, n.—En Quintana Roo, la ceremonia que se ejecuta para apaciguar las almas de los muertos.
- CHIC** (“*COATI*”) n.—Un bufón que actúa en ciertas fiestas.
- CHUC HEL** (“busca sucesor”), n.—Reunión que se efectúa en la Semana Santa, en la que se forma el organismo que se encargará de la fiesta del Santo Patrón.
- CHUMUC-HAAB**, (“mediados del año”), n.—Reunión que hacen los miembros de un cuch para completar el número de miembros del organismo encargado de hacer la fiesta del Santo Patrón del lugar.
- DE VESTIDO**, adj.—Es “de vestido” quien usa la indumentaria europea en lugar de la tradicional del pueblo.
- DEVOTO**, n.—La persona que acepta tomar participación en un novenario, participación que consiste en tomar una noche de plegaria.
- DIPUTADO**, n.—Palabra que se emplea en algunas comunidades para designar a los miembros principales de la organización de hombres encargados de realizar las fiestas patronales.
- DUEÑOS DEL MONTE, DUEÑOS DEL CERRO**, n.—Expresiones que usan las gentes de la ciudad o la villa para nombrar a los seres sobrenaturales del monte y el campo.
- DZA-AKAB**, n.—Ritual en el que un joven que participa en la corrida de fiesta, pasa una noche de vigilia bajo la supervisión de un h-men.
- DZULOB**, n.—Término que usan los indios para designar a los blancos de las villas y las ciudades. (Véase cap. III.)
- EDZCUNAH GRACIA**, n.—Ceremonia dedicada a las cruces que se ejecuta en Quintana Roo en cualquier ocasión en que las gentes se encuentran en una gran necesidad.
- ENRAMADA**, n.—El armazón formado con troncos y ramas y el sitio para las danzas, que se arregla para la fiesta.
- ESPOSO, ESPOSA**, n.—Además de su significado regular, los componentes de una unión informal ya estabilizada.
- FAGINA**, n.—Trabajo obligatorio para llevar a cabo mejoras públicas.
- GENTE DE CATEGORIA**, n.—Lo mismo que “gente decente”.
- GENTE DECENTE**, n.—En la Mérida colonial, la clase superior, for-

mada principalmente por blancos. También se usa en las villas hoy en día para designar a la clase superior en las mismas, aunque la proporción de sangre blanca de sus miembros sea bastante pequeña.

GRACIA, n.—(1) Nombre para el maíz cuando crece en la milpa.
(2) La esencia espiritual de las ofrendas de alimentos que se hacen a los dioses.

GREMIO, n.—Se designa así al grupo organizado que se encarga de llevar a cabo algunos aspectos del ritual que se centra alrededor del Santo que es Patrono de algunos productos importantes.

HAAN-CAB, n.—Costumbre por la cual un hombre, al casarse, vive temporalmente con los padres de su mujer y trabaja para ellos, ganando de ese modo la mujer.

HADZ PACH, n.—Ritual por medio del cual se purifica de los vientos dañinos a las muchachas que danzan en la fiesta.

HAHAL DIOS, n.—La deidad suprema.

HANAL PIXAN ("Comida de las almas"), n.—Observancias rituales en las festividades de Todos los Santos y de la Conmemoración de los Fieles Difuntos.

HEK, n.—Caldo de ave de corral, espesado con masa de maíz.

HERMANO, **HERMANITO**, n.—Hermano mayor y hermano menor, respectivamente.

HETZMEK, n.—La ceremonia en que se lleva a una criatura por primera vez a horcajadas sobre la cadera y uno de los padrinos pone en sus manos los objetos que simbolizan el firme desarrollo de las capacidades que se desea tenga el niño.

H-MEN (P.: *H-MENOB*), n.—Los sacerdotes-chamanes de los mayas de Yucatán.

HOL-CHE, n.—Ceremonia de los primeros frutos.

HOLHUNTAZMUYAL, n.—La entrada en las nubes, a través de la cual aparecen los chaacs.

HUACHOB, n.—Término que aplican los mayas de Quintana Roo a los mexicanos (esto es, a los que son de fuera de la península de Yucatán). El término se usa en Mérida y en todas partes de Yucatán, pluralizándolo en español, con el mismo significado anterior.

INDIO, n.—La persona con apellido maya. (Véase el cap. III.)

IXIM, n.—El maíz, siempre que no se trate del que está creciendo en el campo.

JICAMA, n.—Una raíz amilácea, comestible. (*Pachyrhizus erosus* [L.] H. B. K.)

JUZGADO, n.—Palabra usada para designar la casa oficial del gobierno de los pueblos o los municipios.

KAH IK ("notificación"), n.—Reunión que efectúan en Nochebuena

los hombres que forman el organismo que realiza la fiesta del Patrono.

KAT ZIPIL ("pide perdón"), n.—Ritual de penitencia por el cual los devotos se llegan al altar yendo de rodillas.

KAXCHE, n.—Término que se aplica en los pueblos a la plaza rústica que se hace para la corrida de fiesta.

KAZ-DZUL, n.—Término que usan los indios para designar a las personas intermedias respecto de los grupos indios y el grupo urbano blanco. (Véase el cap. III.)

KEX, n.—Ceremonia curativa en la cual se extrae del cuerpo la enfermedad o el mal, haciéndola alojarse en otra cosa que ocupa en lugar del enfermo.

KOL, n.—Caldo de gallina o guajolote.

KUB-MESA, n.—Funcionario designado para dirigir a los hombres que preparan las ofrendas que se harán al santo en la fiesta.

KUILOB-KAAXOB, n.—Los seres sobrenaturales que protegen el monte.

KUNKU-CHAAC, n.—El jefe de los dioses de la lluvia.

LA ENCAMISADA, n.—Personaje que aparece en algunas fiestas. Es un hombre, vestido de mujer, que danza llevando en la mano una sonaja.

LADINO, n.—En Guatemala, la persona de cultura e idioma españoles, designada así en contraste con las gentes cuyos modos de vida son indios.

LIGA O LIGA DE RESISTENCIA, n.—La unión de resistencia local, o que engloba a gentes según sus oficios, afiliada al partido político gubernamental. En los pueblos, una organización de todos los varones adultos, impulsada desde la ciudad.

LOH, n.—Ceremonia lustral de los vientos malos.

MAESTROS CANTORES, n.—Profesionales que hay en los pueblos, cuyas funciones consisten en rezar las plegarias católicas en algunos ritos religiosos.

MATAN DZOC, n.—Nombre que se da a una misa que se hace en Quintana Roo el Domingo de Ramos.

MAYORDOMIA, n.—Palabra muy usada en México, pero no tanto en Yucatán (en donde se usan "cuch" y "carga") para designar el organismo encargado de preservar el culto del Patrono y especialmente para el principal cargo en esa organización.

MAZHUALOB, n.—El principal término que se dan a sí mismos los indios. (Véase el cap. III.)

MECATE, n.—Unidad de medida de la tierra; corresponde aproximadamente a un veinticincoavo de hectárea.

MESTIZO, n.—Primitivamente, la gente con mezcla de español e in-

- dio, pero de acuerdo con el uso más común que tiene hoy en día en Yucatán, la persona que usa indumentaria popular y no la europea.
- METNAL**, n.—El mundo subterráneo de los pecadores difuntos; el infierno.
- MUHUL**, n.—El presente a la novia que en los pueblos se compone de un *terno*, ciertos alimentos y muy comúnmente, una cadena de oro.
- NAKUL**, n.—La persona inmediatamente subordinada al *cargador*.
- NOCHERO**, n.—En la ciudad y la villa por lo menos, los que encabezan una de las noches de oración que componen el novenario.
- NOHOCH DZUL** ("gran dzul"), n.—Término que aplican los indios a una persona blanca, o de la ciudad, cuando sienten respeto por ella.
- NOHOCH TATA** ("Gran Padre"), n.—El título que se da al funcionario sacerdotal supremo entre los mayas de Quintana Roo.
- NONA**, n.—Paseo público que se hace en una fiesta después de una jarana, y precisamente antes de la alborada.
- NOOX**, n.—La persona o cosa que se emplea para dar sostén a otra.
- OKO-IK**, n.—Un grupo de vientos malos, portadores de enfermedades.
- OKOT-BATAM**, n.—Término con que se designa en Quintana Roo la principal ceremonia de la lluvia.
- OKOSTAH POL** ("danza de la cabeza"), n.—Danza ritual con una cabeza de cerdo decorada, que se ejecuta en el apogeo de la fiesta del Santo Patrón.
- OXDIAS**, n.—Pan ritual de maíz que se usa en algunas ceremonias en Quintana Roo.
- PAYALCHI**, n.—Las seis plegarias fundamentales que todos deben conocer entre los mayas de Quintana Roo.
- PIBIL-NAL**, n.—Ceremonia de los primeros frutos, en la que se ofrendan mazorcas nuevas.
- PISOTE**, n.—El coati o coatimundi.
- POC-KAB**, n.—Ceremonia en la que los padres de un niño que ha sido bautizado lavan ritualmente las manos de sus compadres, mostrándoles así el agradecimiento y el respeto que sienten por ellos.
- PUC KEYEM** ("disuelve atole"), n.—La elaboración ceremonial de una bebida de maíz, con masa dulce de pepitas de calabaza y hojas de chaya. Se hace en las fiestas al Santo Patrón.
- RAMILLETE**, n.—Una pértiga provista de aros suspendidos, decorada con cigarros, arepas y otros objetos rituales.
- RELLENO**, n.—Guajolote relleno con carne y especias y hervido todo entero.
- REZO**, n.—En la forma que tiene el rezo en Chan Kom, es una plegaria que se dedica a las almas de los muertos.

- ROSARIO**, n.—En Chan Kom se usa algunas veces este término para designar un sencillo ritual de rogación, en el que se reza un rosario. En Mérida tiene el mismo uso que el término "rezo" en Chan Kom, esto es, se llama rosario a la noche de oración dedicada a los muertos, hecha por un conjunto de parientes y amigos reunidos.
- SANTIGUAR**, n.—Ceremonia curativa por la cual se quita y aleja del paciente la enfermedad o el mal que lo afecta.
- SUBLEVADOS**, n.—Término que se aplicó a los indios de Quintana Roo que se rebelaron durante la Guerra de Castas, así como a sus descendientes.
- SUPLENTE**, n.—El funcionario que es segundo en categoría en el gobierno municipal, y por ello inmediatamente inferior al Comisario.
- TAMAN**, n.—Palabra que significa "piedad" o "buena conducta".
- TANCAZHE**, n.—Un árbol (*Zanthoxylum fagara* [L.] Sarg.) cuya madera se usa como preventivo mágico de la enfermedad.
- THUP**, n.—Palabra que se da a lo más pequeño o lo más joven de una serie.
- TUNKUL**, n.—El tambor antiguo, hecho con un tronco hueco, prácticamente extinguido en Yucatán.
- TUP-KAK**, n.—Ceremonia agrícola anual que se ejecuta en Quintana Roo.
- TZAHBIL KEKEN**, n.—Un platillo de carne de puerco, muy condimentado, que se sirve en las fiestas de los pueblos.
- TZICIL**, n.—Ceremonia en la cual los padres de un niño bautizado expresan el respeto que tienen por sus compadres.
- UAXIN**, n.—Un árbol, *Leucena glauca*.
- UAY-CHUP**, n.—Hechicero con forma de animal que se cree tiene contactos sexuales con las personas dormidas.
- U-HANLI-COL**, n.—Ceremonia periódica que ejecuta el labrador individualmente, para asegurarse una buena cosecha.
- UNIC**, n.—Término común en el maya yucateco que significa "hombre", "persona"; los indios de Quintana Roo lo aplican despectivamente a los de fuera.
- U LUUM CEH YETEL CUTZ** ("la tierra del venado y del faisán"), n.—Expresión poética tradicional con que se designa a Yucatán.
- U LUUM MAZEHUALOB** ("la tierra de los indios"), n.—Expresión que usan los indios de Quintana Roo para designar el territorio que habitan y al que consideran suyo.
- U TZICIL IGLESIA** ("la ofrenda de la iglesia"), n.—Comida ritual con la que termina la fiesta anual en X-Cacal.
- VAQUERAS**, n.—Las muchachas que toman parte en una vaquería.

- VAQUERIA, n.—Una jarana, cuando forma parte de las actividades de la fiesta, incluyéndose una corrida.
- VAQUEROS, n.—Los varones que participan en la corrida y en la jarana de la fiesta.
- VECINO, n.—Término que ya está cayendo en desuso, con el que se designa a las personas de ascendencia europea, probada por el apellido español más bien que por el indio.
- X-KAX-BAAC, n.—Mujer que trata las torceduras y dislocaciones.
- X-MUUCH, n.—Objetos rituales, hechos con hojas de mazorca teñidas, que se unen a los ramilletes.
- X-TABAI, n.—Ser sobrenatural, de forma de mujer, que puede atraer a los hombres y los lleva a su muerte.
- X-THUP-NAL, n.—Una variedad de maíz, de desarrollo rápido.
- XUNAN, n.—Término que se aplica a la mujer blanca o a cualquier mujer casada.
- YERBATERO, n.—Con esta palabra se designa en español al h-men. De modo más general, significa un curandero y en este último sentido, la mujer curandera es llamada yerbatera.
- YUM, n.—Título de respeto que se dirige a los indios, como equivalente de Don. Significa "Señor", literalmente.
- YUNTZILOB, n.—"Los Señores", término colectivo para los dioses paganos del bosque, la milpa, la lluvia y el pueblo.
- ZACA, n.—Masa de maíz, preparada sin cal y batida en agua. Se usa como ofrenda.
- ZAZTUN, n.—Un trozo de vidrio o de cristal que usan los h-men para adivinar.
- ZIP, n.—Los protectores sobrenaturales de los venados.
- ZIPCHE, n.—Una planta (*Bunchosia glandulosa* [Cav.] D. C.) de la que hacen uso ritual los h-men.
- ZUCUUN, n.—Término para designar al hermano mayor, o a algunos otros parientes de mayor edad que el que habla y de la propia generación del mismo.
- ZUHUY, adj.—Palabra que significa "puro", "no contaminado".

ADVERTENCIA DEL EDITOR

Por deseo expreso del profesor Redfield hemos conservado en esta traducción el término inglés *folk*, que quiere él introducir como concepto precisamente del tipo de cultura que estudia, siempre y cuando se refiere a esa cultura como conjunto o al concepto de sociedad *folk* contrastando con cualquier otro tipo de sociedad; en los casos en que el término tiene un valor meramente adjetival, y sólo viene calificando sustantivos como "indumentaria", "costumbres", etc., lo hemos traducido, naturalmente, por sus equivalentes castellanos, siempre de acuerdo con las indicaciones del autor.

Por lo que hace al título de la obra, que es en inglés *The Folk Culture of Yucatan*, hemos creído conveniente modificarlo tal como va para la mejor comprensión del lector de habla española. Queremos desde aquí agradecer al profesor Redfield el que así nos haya autorizado a hacerlo.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Adrian, H.: "Einiges über die Maya-Indianer von Quintana Roo," *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, pp. 241-43. 1924-25.
- Bagehot, Walter: *Physics and Politics*. Nueva York, D. Appleton & Co. 1890.
- Beals, Ralph: "Unilateral Organizations in Mexico," *American Anthropologist*, 32: 467-75. 1933.
- Benedict, Ruth: *Patterns of Culture*. Nueva York, Houghton Mifflin Co. 1934.
- : Notas bibliográficas en *American Anthropologist*, 39: 342. 1937.
- Blom, Frans: *Commerce, Trade and Monetary Units of the Maya*, "Middle American Papers: Middle American Research Series," Pub. 4. Nueva Orleans, Tulane University. 1932.
- Blumer, Herbert: "Moulding of Mass Behavior through the Motion Picture," *Publications of the American Sociological Society*, 29: 115-27. 1935.
- Carr, Malcolm: "The Concept of Evil or Dangerous Wind in Middle America," Tesis para el grado de Maestro, en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. 1937.

- Diccionario de Motul*, véase Martínez Hernández, Juan (ed.).
- Discurso sobre la constitución de las provincias de Yucatán y Campeche*. ("Documentos para la historia de Yucatán," vol. III.) Mérida. 1938.
- Doll, Eugene: "The Stewardship of the Saint in Mexico and Guatemala," Tesis para el grado de Maestro, Universidad de Chicago. 1939.
- Durkheim, Emile: *The Elementary Form of the Religious Life*, trad. inglesa de G. W. Swain. Londres, G. Allen & Unwin, Ltd. Nueva York, Macmillan Co. 1915.
- : *De la division du travail social*. París, F. Alcan. 1932.
- Eggan, Fred: "The Maya Kinship System and Cross-Cousin Marriage," *American Anthropologist*, 36: 188-202. 1934.
- : "Historical Changes in the Choctaw Kinship System", *ibid.*, 39: 34-52. 1937.
- Fèng, Han-Yi: "The Chinese Kinship System," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. II, n° 2. 1937.
- Gann, Thomas W. F.: *The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, bol. 64, Washington. 1918.
- Hansen, Asael T.: "The Ecology of a Latin-American City," pp. 124-42, en *Race and Culture Contacts*, ed. E. B. Reuter, Nueva York, McGraw Hill Book Co., Inc. 1934a.
- : "Magic in Urban Yucatan." Conferencia leída en la reunión anual de la American Anthropological Association, Pittsburgh. 1934b.
- Hook, Sidney: "Determinism," *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 3: 114. Nueva York, Macmillan Co. 1937.
- Hughes, Everett C.: "Personality Types and the Division of Labor," *American Journal of Sociology*, 33: 757. 1928.
- : "Institutional Office and the Person," *ibid.*, 43: 404-13. 1937.
- Jones, Thomas E.: "Mountain Folk in Japan," Tesis para el grado de Doctor, Universidad de Columbia. 1926.
- Landa, Fr. Diego de: *Relación de las cosas de Yucatán*. Mérida, 1938.
- Linton, Ralph: *Estudio del hombre*, trad. de D. F. Rubín de la Borbolla. México, Fondo de Cultura Económica. 1942.
- Martínez Hernández, Juan (ed.): *Diccionario de Motul, Maya-Español*. Mérida. 1929.
- Mendiburu M., Rafael, y Góngora R. de la Gala, Pedro: *Indicador Informativo*. Mérida, Propagandas-Cía, Editora. 1934.
- Pacheco Cruz, S.: *Estudio etnográfico de los mayas del ex-territorio de Quintana Roo*. Mérida. 1934.
- Parsons, Elsie Clews: "Witchcraft among the Pueblos, Indian or Spanish?" *Man*, 27: 106-12, 125-28. 1927.

- : *Mitla Town: of the Souls*. Chicago, University of Chicago Press. 1936.
- Radcliffe-Brown, A. R.: *Taboo*, "Frazer Lecture". Cambridge: Cambridge University Press. 1939.
- Redfield, Margaret Park: *The Folk Literature of a Yucatecan Town*. "Carnegie Institution of Washington Contributions to American Archaeology," n° 13. Washington. 1935.
- Redfield, Robert: "Culture Changes in Yucatan," *American Anthropologist*, 36: 57-59. 1934.
- : "The Coati and the Ceiba," *Maya Research* (Nueva Orleans), 3: 231-43. 1936.
- : "Race and Class in Yucatan," pp. 511-32 de la Pub. 501 de la Carnegie Institution of Washington: *Cooperation in Research*, Washington. 1938.
- Redfield, Robert, y Redfield, Margaret Park: *Disease and Its Treatment in Dzitas, Yucatan*. Pub. 523 de la Inst. Carnegie, "Contributions to American Anthropology and History," vol. VI, n° 32. Washington. 1940 (citado en las notas como DDZ).
- Redfield, Robert, y Villa, Alfonso: *Chan Kom: A Maya Village*. Pub. 448 de la Inst. Carnegie, Washington. 1934 (citado en las notas como CK).
- : *Notes on the Ethnography of Tzeltal Communities of Chiapas*. Pub. 509 de la Inst. Carnegie, Washington. 1939.
- : *The Maya of East Central Quintana Roo*. Washington: Carnegie Institution of Washington. (Obra en prensa, citada en las notas como QR).
- Roys, R. L.: *The Titles of Ebtun*, Pub. 505 de la Inst. Carnegie, Washington. 1939.
- : Prólogo y notas a su traducción de *El Libro del Chilam Balam de Chumayel*. Washington, Carnegie Institution of Washington, 1933.
- Roys, R. L., Scholes, France V., y Adams, Eleanor B.: *Report and Census of the Indians of Cozumel, 1570*. "Carnegie Institution of Washington Contributions to American Anthropology and History," vol. VI, n° 30. Washington. 1940.
- Shattuck, George: *The Peninsula of Yucatan*. Pub. 431 de la Inst. Carnegie, Washington. 1933.
- Sombart, Werner: *A New Social Philosophy*. Princeton, N. J., Princeton University Press. 1937.
- Soustelle, Jacques: *Le Totémisme des Lacandons, Maya Research*, 2: 325-44. 1935.
- Spicer, Edward H.: *Pascua: A Yaqui Village in Arizona*. Chicago, University of Chicago Press. 1940.

- Stephens, John L.: *Viaje a Yucatán, 1841-1842*, Trad. de Justo Sierra O'Reilly. 2ª ed., México. 1938.
- Sumner, W. G.: *Folkways*. Boston, Ginn & Co. 1907.
- Tax, Sol: "Culture and Civilization in Guatemalan Societies," *Scientific Monthly*, 48: 467. 1939.
- : "World View and Social Relations in Guatemala," *American Anthropologist*, 43: 27-42. 1941.
- Thomas, William I., y Znaniecki, Florian: *The Polish Peasant in Europe and America*. Chicago, University of Chicago Press. 1920.
- Thompson, J. Eric: *Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras*. "Field Museum of Natural History: Anthropology Series," vol. xvii, n° 2. Chicago. 1930.
- Tizimin, *Chilam Balam de*, Manuscrito de 52 páginas (reproducción en Gate).
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Leipzig, 1935.
- Toral (obispo): *Instrucciones diocesanas*. México, Archivo General de Indias, s. f., ca. 1565.
- Torquemada, Fr. Juan de: *Segunda parte de los veinte i un libros rituales i monarchia indiana, etc.* Madrid, N. Rodríguez Franco. [1723.]
- Villa, Alfonso: véase Redfield, Robert, y Villa, Alfonso.
- Wauchope, Robert: *Modern Maya Houses*. Pub. 502 de la Inst. Carnegie, Washington. 1938.
- Wirth, Louis: "Urbanism as a Way of Life," *American Journal of Sociology*, 44: 1-24. 1938.
- Wisdom, Charles: *The Chorti Indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press. 1940.

INDICE GENERAL

PREFACIO	9
I. LA PENÍNSULA DE YUCATÁN	17
<p>El contraste predominante en Yucatán es el que existe entre la zona española moderna del populoso noroeste, que incluye a Mérida, la única ciudad grande en la península, y el interior, más indio y rústico en el suroeste, con población escasa. Este libro informa sobre los resultados de un estudio comparativo de cuatro comunidades, que representan otros tantos puntos a lo largo de esta línea de contraste: un pueblo de indios tribales, un pueblo campesino, una villa y la ciudad. En este orden, las cuatro comunidades son cada vez menos aisladas y menos homogéneas. También en este mismo orden se caracterizan por una mayor individualización de la conducta y una mayor secularización. El libro presentará los materiales que apoyan tanto esta proposición como la conclusión de que la desorganización, la individualización y la secularización no se deben sencillamente a un ejemplo procedente de la ciudad, sino que, de forma que debe investigarse, están interrelacionadas causalmente con la movilidad y la heterogeneidad, y todas ellas entre sí.</p>	
II. CIUDAD, VILLA, PUEBLO Y TRIBU	38
<p>La ciudad (Mérida) es la única gran comunidad urbana, centro de la actividad comercial y la influencia política y social, y asiento de una sociedad muy heterogénea en cuanto a los grados de educación y de participación en la vida local o la cosmopolita. La villa (Dzitás), centro de comercio situado sobre unas importantes líneas de comunicación, incluye gentes con todos los grados de mezcla española e india y es lugar de convergencia de los modos de vida urbanos y rurales. El pueblo campe-</p>	

sino (Chan Kom) y el tribal (Tusik) están compuestos ambos de labradores independientes, cuya ascendencia es preponderantemente maya. Se diferencian el uno del otro por el hecho de que las gentes del primero aceptan la autoridad del Estado moderno y tratan de seguir los modos de la ciudad, hasta donde éstos les son conocidos, en tanto que la gente de Tusik no sólo es más independiente de la ciudad en lo económico, sino que es hostil al gobierno nacional y trata de mantenerse apartada del hombre de la ciudad y de sus modos.

III. RAZA Y CLASE 84

El examen de los términos que se usan en las cuatro comunidades para los grupos étnicos o los de *status*, lleva a la conclusión de que en cada comunidad tienen definiciones que son variantes locales de otras más generales, características de las cuatro comunidades. Las definiciones que se dan en cualquier comunidad se parecen mucho más a las que se dan en la comunidad que le sigue. Además, algunas definiciones de los grupos étnicos o de *status* que prevalecían en años anteriores en una comunidad menos aislada, todavía se acentúan en otra que lo es más. Consideradas con respecto a la vida de una comunidad, las categorías acentuadas en cada una constituyen una definición parcial del sistema local de esa comunidad. Presentadas en un orden de lejanía de la ciudad, los cuatro grupos de definiciones sociales parecen representar pasos en el proceso histórico por el cual dos sociedades separadas étnicamente (española la una, india la otra), han avanzado hacia la formación de una sociedad única, compuesta por clases, en la que desaparecen las diferencias raciales y culturales.

IV. LAS DOS HERENCIAS: LA ESPAÑOLA Y LA INDIA . 116

Tanto la influencia española como la maya, han penetrado en Yucatán a tal grado que el pueblo, la villa y la ciudad mantienen en común muchas costumbres y utensilios. La comparación de las cuatro comunidades en cuanto a la presencia o la ausencia de los elementos españoles o los mayas, conduce a acentuar el hecho de que los elementos del ritual católico, como algo que pertenece a la práctica popular, se manifiestan con mayor abundancia en los pueblos alejados de la ciudad. En

estos pueblos, además, es donde los elementos de origen europeo han experimentado las modificaciones más grandes con relación a los modelos originales. El culto católico ha sido asociado allí íntima y congruentemente con la religión pagana. Este hecho esclarece la conclusión más general de que la interacción de la costumbre española y la maya ha tenido por resultado, más en las comunidades periféricas que en la villa, el desarrollo de un solo cuerpo de ritual y creencia interrelacionados, en el cual cada parte es congruente con la otra, siendo mutuamente expresivas e igualmente significativas para todos los miembros de la comunidad.

V. EL LUGAREÑO Y SU CONCEPTO DEL MUNDO 143

Correspondiendo a la conclusión asentada en el último capítulo respecto de la interacción de los cultos cristiano y pagano en las comunidades más aisladas, puede sostenerse la proposición de carácter más general de que en los pueblos es donde el concepto que del mundo tiene el nativo posee esta cualidad de organización y congruencia interna. Se ilustra esto por medio de la descripción extensa de las concepciones que sustentan las personas conservadoras del pueblo campesino. No se trata simplemente de que los miembros de las comunidades periféricas tiendan a pensar y actuar de manera semejante; la cualidad de la vida social humana que aquí se acentúa, y que se reconoce más claramente en los pueblos, es el carácter organizado de los elementos que forman el concepto que tiene del mundo cualquiera de sus miembros.

VI. ORGANIZACIÓN Y DESORGANIZACIÓN DE LA CULTURA 168

La organización de los entendimientos convencionales que representan la vieja cultura del pueblo campesino no es tan completa, puesto que muestra la unión imperfecta de los elementos de origen español y los nativos. Esta ausencia de integración aparece principalmente en el dominio de las ideas y las prácticas religiosas. Los elementos que están separados en el pueblo campesino se hallan más estrechamente relacionados entre sí en el pueblo tribal. Más aún, la comunidad menos aislada, con preferencia a la más aislada, es la que proporciona ejemplos de disconformidades e incongruencias en los elemen-

tos de la cultura. Una comparación de las comunidades indica el modo como, bajo condiciones de aislamiento, el sentido del cambio va hacia una mayor armonía e interdependencia de partes. La marcha de los procesos opuestos de reorganización y desorganización de la cultura también se sugiere en los cambios observados en el pueblo campesino durante un período de años. En la villa, según se la compara con los pueblos, los significados que se atribuyen a los actos y los objetos son relativamente pocos y están peor conectados entre sí, y las incongruencias y la inseguridad se manifiestan en las experiencias de los miembros de la comunidad. Si, al hablar de cultura, insistimos en la organización de los elementos, puede decirse que mientras en la villa la asimilación de lo indio y lo español, de los modos urbanos y rurales ha ido progresando, la cultura ha venido perdiendo su cualidad de organización.

VII. DINERO, TIERRA Y TRABAJO 194

La comparación de las cuatro comunidades según su orden espacial, hecha comenzando por el pueblo tribal y terminando con la ciudad, pone al descubierto dos condiciones inmediatas en contraste: una en la que no hay tratos comerciales entre los miembros del grupo local, y otra en que los tratos de esta especie son generales. En el pueblo tribal el maíz no se siembra para aprovecharlo como producto de venta y su valor no sigue las fluctuaciones de los precios establecidos en los mercados exteriores; en el pueblo campesino la situación es justamente la inversa de la anterior. Sin embargo, es digno de notarse que en esta última comunidad el maíz tiene una importancia tanto religiosa como comercial. El papel que desempeña la riqueza en la determinación del *status* va en aumento a medida que se va del pueblo lejano hasta la ciudad. Comparadas en el mismo orden, las cuatro comunidades muestran un grado creciente de libertad individual en relación al control de la riqueza y a la realización de especulaciones comerciales. En los pueblos las propiedades familiares se conservan en el más alto grado. La propiedad individual de la tierra, si bien es conocida en cualquier parte, se hace más común a medida que se aproxima uno a la ciudad. A las diferencias progresivas en la comercialización se asocian las diferencias progresi-

vas entre las comunidades con respecto a la división del trabajo: 1) ésta se vuelve más compleja; 2) se hace menos rígidamente definida en cuanto es división del trabajo entre los sexos; 3) el esfuerzo colectivo se hace más raro mientras el individual se hace más común; 4) el desempeño, predominantemente sagrado, de las funciones especiales, se seculariza.

VIII. ORGANIZACIÓN Y DESORGANIZACIÓN DE LA FAMILIA 230

En los pueblos, las acciones adoptan una forma casi conjunta o colectiva, pero en la villa, en relación con las mismas instituciones o con las correspondientes, el individuo actúa con relativa independencia del grupo. Esta diferencia general, que ya se destacó en el capítulo precedente, se evidencia con especialidad en el carácter progresivamente más débil de la organización familiar a medida que se va desde el pueblo tribal a la ciudad. Los cambios incluyen una disminución de la estabilidad de la familia elemental; una declinación en la autoridad patriarcal o matriarcal; una desaparición de costumbres e instituciones (especialmente el culto familiar y los símbolos religiosos familiares) que expresan la cohesión en la gran familia; una reducción en la fuerza e importancia de las relaciones convencionalizadas de respeto; una vaguedad creciente de los perfiles convencionales de la conducta que debe mostrarse hacia los parientes y una restricción progresiva de la aplicación de los términos de parentesco a los grupos de parientes más pequeños y más cercanos. El rasgo característico aparece también cuando se consideran los materiales con respecto al matrimonio y al bautismo. En los pueblos, las restricciones para escoger cónyuge son mayores; el matrimonio es un convenio que hacen los padres a fin de asegurar a sus hijos en la edad adulta y de establecer relaciones entre los dos cuerpos de parientes que están representados en los cónyuges, y las bodas son más fuertemente sacramentales que en las otras comunidades. De modo similar, las costumbres del bautismo y el *hetzmék* (ritual por medio del cual se supone asegurado el futuro desarrollo armonioso del niño) tienden a expresar, más enfáticamente en los pueblos que en la villa o la ciudad, el enlace de dos parejas adultas, y es en los pueblos también donde

tiene un carácter moral más trascendental y de compromiso mutuo. De este modo, los materiales del presente capítulo no sólo ejemplifican la mayor individualización de la villa y la ciudad, sino también la relativa secularización de la vida en esos lugares.

IX. LA DECADENCIA DE LOS DIOSSES 277

En los pueblos la conducta sancionada socialmente tiene mayor valor que en la villa y la ciudad y las actitudes encuentran expresión en símbolos sagrados. El valor religioso del culto de las deidades paganas declina llegando primero a convertirse en magia y después en mera superstición. Su decadencia está asociada a la separación del sacerdote-chamán de la comunidad local y al abandono de la agricultura por algunos miembros de la comunidad. La secularización de la vida urbana se efectúa, sin embargo, no sólo con respecto a los elementos paganos en la religión, sino también en conexión con los elementos cristianos. En las comunidades más remotas es donde los símbolos de los Santos y de Dios son más venerados. La secularización de los santos (las imágenes de los Santos), que se efectúa en la villa y la ciudad, parece estar asociada al cambio que experimentan al pasar en su predominio de símbolos de grupos a símbolos de fe religiosa individual. La secularización del culto católico también debe observarse en conexión con las ceremonias correspondientes, especialmente en la novena organizada por los legos. Los materiales apuntan que la desorganización de la cultura es en sí una causa de secularización. Otra causa que parece estar relacionada es la aparición del catolicismo en la ciudad como una iglesia formal, organizada con plena consciencia de sí misma y sosteniéndose en competencia con otros grupos de interés.

X. DE DÍA SAGRADO A DÍA DE FIESTA 324

La marcha hacia la secularización aparece al comparar las fiestas de los Santos Patronos, según ocurren en varias comunidades de Yucatán, y al considerar los informes obtenidos respecto a los cambios que se han efectuado en algunas comunidades, durante el transcurso de los años, tomando a aquéllas por separado. De un acto colectivo de homenaje que rinde la comunidad

a su guardián sobrenatural, la fiesta llega a ser casi por completo una empresa comercial que rinde ganancias a individuos. En la comunidad periférica, la fiesta se encuentra más estrechamente integrada con la organización política y social del grupo, y es en ella donde se acentúan los aspectos sagrados del ritual. En Tizimin, cuyo Santo Patrón tiene un amplio prestigio sagrado, la fiesta ha conservado un significado religioso para los piadosos sinceros, mientras ha llegado a ser, por otra parte, una empresa mercantil. En otra comunidad, Chichxulub, la fiesta ha perdido la mayor parte de su contenido tradicional y de su naturaleza sagrada y es ahora una diversión organizada y encaminada con toda deliberación a atraer de la ciudad visitantes de pago.

XI. MEDICINA Y MAGIA 362

En las cuatro comunidades estudiadas se tienen ideas y prácticas similares con respecto a la enfermedad y su tratamiento; sin embargo, considerado este grupo de costumbres y convenciones en relación con otros aspectos de la vida social, difiere notablemente al comparar el pueblo con la villa y la ciudad. En el pueblo, las ideas relativas a la enfermedad están en estrecha interdependencia con las concepciones morales y religiosas: en la ciudad lo están menos. En los pueblos, estas ideas y las prácticas correspondientes a ellas forman un cuerpo relativamente sencillo y estable de partes interrelacionadas, pero en la villa y la ciudad las concepciones mantienen entre sí relaciones menos congruentes y estables. La secularización de la medicina *folk* se encuentra asociada significativamente con la transferencia de las funciones curativas del sacerdote-chamán (varón) a las curanderas (mujeres). La secularización de la medicina la convierte en un ejercicio mágico semirreligioso, produciéndose junto a esto la comercialización del arte curativo. La mayor frecuencia de los actos de hechicería reales o supuestos en la ciudad debe reconocerse como un aspecto especial de la importancia de la magia secular en la misma: en la ciudad se cree en la eficacia de la magia negra más que en el pueblo. Se sostiene que una parte de la explicación descansa en el mayor sentimiento de inseguridad de los miembros individuales de la comunidad urbana, más desorganizada.

XII. LA CULTURA FOLK Y LA CIVILIZACIÓN 403

La conclusión general es que el mismo orden relativo correspondiente a su orden espacial sirve para alinear a las cuatro comunidades considerando la extensión progresivamente creciente o decreciente en que se presentan varios caracteres generales de tipo social o cultural. Las sociedades menos aisladas y más heterogéneas son las más seculares e individualistas y son las que más se caracterizan por la desorganización de la cultura. La importancia que tiene para la investigación histórica el método de comparación de las cuatro comunidades así ordenadas, probablemente es muy pequeña. Como una contribución al conocimiento científico que generaliza las cuestiones de la sociedad y de sus cambios, su importancia estriba en que esclarece los términos y pone a prueba con mayor precisión las generalizaciones implícitas en su referencia a los hechos particulares, y en que, asimismo, generaliza las comparaciones. Los conceptos de desorganización de la cultura, de secularización y de individualización son examinados nuevamente a la luz de estos materiales. Al llegar aquí surgen las interrogaciones referidas a la interrelación de los fenómenos observados: ¿están conectados causalmente en el caso de Yucatán y es posible esperar que estas conexiones se produzcan en situaciones semejantes de cambio social? Estas interrogaciones se examinan con respecto a algunos materiales de Guatemala, de los que se informa brevemente, y como conclusión se ofrecen algunas hipótesis generales que pueden ser útiles para estudios ulteriores de este tipo.

NOTAS	441
GLOSARIO	465
ADVERTENCIA DEL EDITOR	473
BIBLIOGRAFÍA CITADA	473

Este libro se acabó de imprimir
el día 18 de enero de 1944,
en la "Gráfica Panamericana",
S. de R. L. Estuvo
al cuidado de *Daniel*
Costo Villegas