



Transformaciones en el régimen de la casa maya en Xocén

Andrés Dapuez¹
Othón Baños

INTRODUCCIÓN

La casa, en este escrito, no se reduce a la dimensión material de la vivienda sino que implica, a la vez, un orden particular de los elementos que la constituyen. Sus respectivas características se vuelven agentes sociales activos al momento de relacionar individuos y de relacionarse ésta con el resto de los agentes sociales. Concebida como "extensión de la agencia humana" (Reeves 2000), la casa será vista como un operador central entre individuo y comunidad a partir de los distintos dominios de transacciones de bienes y servicios cotidianos.

En nuestra perspectiva, al estar inserta en la comunidad la casa maya se convierte en un espacio diferencial de negociación tanto económico como político. A pesar de ello, la unidad doméstica maya se rige no por las reglas del mercado o de la política tradicional. Al ser un contexto de protección, producción, valuación,

circulación y consumo de bienes, servicios, símbolos y afecciones específicos, sus normas y funcionamiento son también específicos. Nuestro punto de partida, aquí, es concebir a la casa maya como un régimen tanto material como espacial con sus propias reglas, pero que interactúa permanentemente con los otros órdenes de la vida social. De este modo describimos un espacio de agencia que, por supuesto, no está aislado, sino que convive, se opone, modifica y es modificado por distintos factores sociales. Si consideramos que las unidades domésticas son regímenes de valor específicos (Appadurai 1991) donde las transacciones gratuitas y los dones tienen una relevancia especial, la ausencia de éstos en la literatura especializada (como mostraremos más adelante) es poco menos que curiosa.

Debido al alto porcentaje de mayas monolingües, a la persistencia de rituales mayas², a su sistema de cargos

Andrés Dapuez. Antropólogo e investigador argentino, autor de diversas publicaciones científicas.

Othón Baños. Doctor en ciencias sociales, con especialidad en sociología rural por el Colegio de México. Profesor investigador de la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones Regionales Dr. Hideyo Noguchi de la UADY.

y a la importancia simbólica del monte y la milpa que rigen en la vida cotidiana, Xocén³ es uno de los poblados yucatecos que comúnmente es calificado como "tradicional" o "indígena", tanto en la bibliografía especializada como en los discursos de las distintas organizaciones estatales.

Este poblado forma parte de la región milpera yucateca. Dista a 12 km de Valladolid, la segunda ciudad más importante, y a 174 km de Mérida, la capital del estado de Yucatán, y cuenta en la actualidad con una población de aproximadamente 2100 personas. Su cercanía con Valladolid y Cancún es un factor importante en los cambios de la vida social y cultural que en estos momentos acontecen.

En esta región, la explotación agrícola de la milpa todavía se mantiene como principal actividad económica, aunque su decadencia es manifiesta en la cantidad de producción de granos. Desde el punto de vista simbólico la milpa y sus rituales se presentan como un foco de resistencia ante las transformaciones que vienen de fuera.

Antes de continuar, debemos aclarar que el material de campo aquí manejado proviene de dos estancias en dicho poblado, durante los meses de febrero-marzo y julio-agosto de 2003. Quisimos, sobre todo, investigar los diferentes dominios de transacción domésticos y sus alteraciones históricas.

BREVE HISTORIA

DE LA NOCIÓN DE CASA

La noción de "casa" hace su aparición en las ciencias sociales como resolución de los problemas de interpretación del parentesco de las descendencias cognaticias. Es Lévi-Strauss (1982) quien en su libro *La vía de las máscaras* la hace extensiva a numerosas culturas, entre ellas la europea, y comienza a hablar de "sociedad de las casas".

Desde nuestro punto de vista no es casual que Lévi-Strauss, después de décadas, haya utilizado el concepto mucho más laxo y menos dogmático de "casa" para explicar los casos que aparecían contradiciendo su economía estructural del parentesco. En sus últimos trabajos, al intentar justificar la subversión que la transmisión indiferenciada de atributos (ideales o materiales) produce en su teoría del parentesco, supone que esta desviación creativa de las reglas de parentesco siempre subyacentes da lugar a otro orden social denominado "sociedades de las casas". Este nuevo orden aparece como una evolución o hipóstasis de las sociedades simples y sus estructuras elementales de parentesco.

Propiedad, filiación y residencia parecen aunarse en la noción de casa para resolver el enigma de las sociedades que aparentemente evolucionan desde las estructuras simples hacia las complejas. Sin embargo, finalmente, la casa para Lévi-Strauss resulta una 'proyección' o la expresión ilusoria



de la relación estructural de alianzas. Puesto su acento en la relación inestable de la alianza, la casa termina siendo para Lévi-Strauss una especie de significativo defectuoso o fetiche⁴ en el cual se ha objetivado una relación de intercambio (en este caso de mujeres): la alianza. La casa así, con su polisemia material, termina reducida a la lógica de la institución de la alianza porque el mismo Lévi-Strauss da prioridad a las estructuras del parentesco por sobre la organización política de la materia doméstica. El matrimonio indiferenciado entre sujetos de distintas casas está justificado para Lévi-Strauss prioritariamente en la producción de reglas de parentesco como una 'monumental hipóstasis', según las mismas palabras de Lévi-Strauss, por la cual "se hacen equivalentes los principios opuestos" (Lévi-Strauss 1982, 146).

Aun cuando en Lévi-Strauss como en Marx encontramos el intercambio⁵ como principio estructurante, Marx concibe el intercambio como principio ideológico que hipostasía al trabajo en las sociedades capitalista. Pero Lévi-Strauss va más allá. Sus principios teóricos intercambistas (intercambio de objetos, símbolos y mujeres) son hipostasiados en las sociedades de las casas. Así, Lévi-Strauss subsume al orden de la casa como si los intercambios fueran anteriores, lógica e históricamente a las prácticas domésticas. Sin embargo, lógica y ontológicamente no podría existir alianza (e intercambio

de mujeres) sin que exista domesticación y dominación en, por lo menos, tres aspectos: las mujeres deben ser dominadas para que luego puedan ser intercambiadas como objetos; para lo cual el *domus* debe tener su *dueño*; este orden de la casa debe ser social, es decir, que es necesario que existan *otros dueños* con los cuales intercambiar objetos, mujeres u honores.

Por lo dicho anteriormente, creemos necesario una nueva definición de casa. Dejando de lado la resolución de los aspectos estructurales del parentesco (y principalmente la resolución de los conflictos internos del sistema por medio de la noción de alianza) podemos decir que la casa se presenta como *una persona moral*, en la que se materializan espacialmente, al mismo tiempo, un orden político, económico y social diferencial. Fundada como un régimen de valor específico e integral, una de sus principales características estaría relacionada con la autonomía de un dominio de transacciones de objetos y servicios. En este dominio espacial se producen transacciones diferentes a las de otros dominios, de las que se pueden destacar: el don del nombre, el don de la comida y el don de la vida⁶.

De este modo la casa se nos presenta como un régimen espacial en el que la transacción de los bienes materiales y los servicios se hace de una manera distinta que entre otras instituciones o en otras instituciones. En el *Ensayo*

sobre los dones, en un pasaje cargado de notas al pie, dejadas momentáneamente de lado aquí, Mauss, hablando de los Kwakiult, dice algo que podemos concebir como el tipo ideal de la casa:

"Cada una de estas cosas preciosas [los parafernales de la familia], cada uno de los signos de estas riquezas, está dotado, como por ejemplo en Trobiand, de una individualidad, de un nombre de cualidades y de poder. Las conchas de *abalone*, los escudos, los cinturones y colchas adornadas y colchas blasonadas, bordadas con caras, ojos y figuras animales y humanas; las casas, las vigas, y los patios decorados son seres. Todo habla, el tejado, el fuego, las esculturas, las pinturas, pues la casa mágica está edificada no sólo por el jefe y sus gentes o las gentes de la fraternidad vecina, sino también por los dioses y los antepasados." (Mauss 1971, 214-215-216)

El hecho de que "entre los Kwakiult la casa habla y escucha" (Mauss 1971, 216, nota 227), indica que la casa es también un agente social específico que produce y ordena prácticas (muy diferentes por cierto a las producidas por otras instituciones sociales). La entidad subjetiva de la casa se nos aparece, así, metafóricamente.

Cuando un conjunto de individuos habita regularmente en un espacio residencial diferenciado, podemos decir que pertenecen a la misma casa,

aunque éstos vivan a la intemperie o carezcan de los lazos familiares de descendencia o alianza imprescindibles para la formación de una familia, porque comparten un mismo régimen de valor y un dominio de transacción. Por lo tanto, una casa es un ordenamiento social que se manifiesta materialmente en el espacio, pero que está compuesto también por una cultura de la casa que frecuentemente implica hospitalidad, dominación, una autonomía particular con respecto de la comunidad, etcétera, y que también se manifiesta objetivamente en una cultura doméstica del don.

A diferencia de la antropología económica basada en Sahlins (Sahlins 1984), nosotros creemos que no todos los dones pueden ser modelizados como intercambios recíprocos. La misma noción de intercambio nos parece posterior a la noción de don, y por lo tanto produce una reducción que es intrínseca a los modelos de circulación. El caso más gráfico de este tipo de modelos que modificaron las artes y ciencias económicas es el *Tableau économique*, del médico-economista Francois Quesnay (Passano et Ciafar dini, Eds 1990). Por lo tanto, cuando hablamos aquí de dones nos referimos a un movimiento de objetos (sean éstos materiales como no-materiales o simbólicos) que evitan la circulación, es decir, que se mueven en línea vertical: dos de los ejemplos más claros son los dones de descendencia (del



nombre, la comida o de la vida, que, recibidos de padres, se transfieren a los hijos) o los dones de tipo agnóstico, cuya finalidad es producir la imposibilidad de cualquier reciprocidad de parte del donatario (sobre este respecto Godelier 1999, Godbout 2000, 2001, Dapuez 1997)

De esta manera, no es la circularidad o circulación de los bienes y servicios lo que protege dentro de los límites de la casa, sino unas prácticas diferentes a las del exterior comunitario o intersubjetivo en donde la reciprocidad y la equivalencia tienden a dominar las interacciones.

Para dar un ejemplo, casa y mercado se diferencian no por estar aislados uno de otro. Estos dos "lugares" se diferencian, entre otras cosas, por poseer "modos o regímenes de transacción" distintos. Estos modos de transar objetos y servicios no implican la inexistencia de dones no-recíprocos entre los participantes del mercado, ni de intercambios dentro de las casas, sino que ordenan la lógica de las transacciones o intercambios según unos principios u otros.

La casa, por su parte, ha sido estudiada históricamente como régimen económico no capitalista, básicamente, desde el punto de vista de la producción y el consumo. Además de Polanyi es de destacar la labor que realizara Moses Finley sobre la casa como institución social en Roma y la antigua Grecia, gracias a la cual ha

sido posible interpretar a la casa como régimen político integral.

Según Enrique Mayer:

"La palabra mantenimiento-de-la-casa (*householding*), acuñada por Karl Polanyi (1997: 41), puede ser asociada con una interesante formulación de una versión de la teoría de la caja negra asociada con el hogar: 'En la antigua Grecia tanto como en Alemania, el mantenimiento de la casa (*householding*) es el término usado para denotar el aprovisionamiento del propio grupo de personas. *Oikonomia* en griego es el origen etimológico de la palabra economía, *Haushaltung* en alemán corresponde estrictamente con esto. El principio del 'aprovisionarse por sí mismo' permanece idéntico, aunque el sí mismo sea una familia, una ciudad o un solar.'" (Mayer, 2002: 6)

Sin embargo, Mayer agrega:

"En el mantenimiento de la casa el flujo de los bienes materiales y servicios es circular y circunscripto, los límites son importantes para contener el flujo dentro, y el modo de integración (aprovisionamiento, acumulación y distribución) es diferente dentro del hogar de otras formas que Polanyi identificó, taxativamente, reciprocidad, redistribución e intercambio mercantil." (Mayer 2002, 6)

De este modo, Mayer presupone el modelo económico moderno (que implica circulación) por sobre

el modelo de la casa que implica un movimiento ascendente descendente de bienes y servicios. Es obvio notar aquí que uno presupone la equivalencia entre los participantes del modelo mercado, mientras que en otro (en la casa o familia) dicha equivalencia es impensable. La casa se ordena jerárquicamente a través de los dones antes mencionados. Los que dan los nombres, la comida, la vida por el solo hecho de haberlos dado (recordemos, por ejemplo, que no solamente se le da el Nuevo nombre al niño sino que se le enseña a nombrar a sus padres y a sus parientes como tales) tienen prioridad lógica y ontológica.

En una nota al final del capítulo "The household in perspective", Enrique Mayer aclara:

"Polanyi, habiendo enunciado el mantenimiento de la casa (*householding*) como la cuarta forma de integración nunca, realmente, la desarrolló (aunque escribió dos interesantes artículos sobre el mantenimiento de la casa en la antigua Grecia). Con respecto al mantenimiento de la casa, Halperin (1994: 148), dirigiéndose hacia los escritos no publicados de Polanyi, encontró la siguiente anotación: 'El mantenimiento de la casa (*householding*) como una forma de integración de la actividad económica incorpora el principio de que la acción es dirigida por el interés del grupo que dirige el hogar. Cuán igualitario u oligárquico, iluminado u obtuso sea el resultado de

la conducción es indiferente. Nosotros estamos subrayando la característica formal del método de integración, el cual es esencialmente diferente de aquel de la reciprocidad o la redistribución". (Mayer, 2002:42) (N. de A.: Los énfasis son nuestros).

Por lo dicho, el "método de integración" nos parece más oikónimo que económico. El sistema de dones ascendentes y descendentes puede ser todavía encontrado sin muchas dificultades en algunas prácticas religiosas que tienen siempre más que ver con el orden de la casa que con el orden del mercado.

Así, nuestra intención aquí es comenzar a abrir esa "caja negra" que quedara relegada por la economía política ilustrada al pasado, o fuera interpretada según los principios modernistas de las teorías del *rational choice*, o la más antigua teoría evolutiva de la división del trabajo y la complejización de las sociedades. Para ello hemos diferenciado distintas relaciones sociales que se pueden percibir en o entre las casas y la, según los términos de Polanyi, particular forma de integración que la casa implica.

En un primer nivel encontramos la transacción (esto es, por no existir otro término mejor, la acción mediada a través de objetos o servicios) de bienes y servicios como práctica que diferencia a la unidad doméstica de las otras instituciones más que las prácticas de



producción y consumo. Como mencionamos anteriormente, la transacción o los dones no recíprocos involucran a dos o más partes (como toda relación social), pero su acción no implica una retroacción; ni, como señalamos arriba, a diferencia de Mayer, circulación. Cuando la retroacción se da, tenemos un intercambio recíproco (simétrico o asimétrico). De otro modo, si todo don o intercambio fuera recíproco, la noción misma de reciprocidad no tendría razón de existir.

En principio, las acciones y transacciones inherentes al mantenimiento de la casa no buscan ninguna reciprocidad. El *householding* tiene como fin inherente la supervivencia e incremento de la unidad casa y no la circulación de bienes y servicios. Que alguien se aproveche de esta circulación exterior a la casa para incrementar y proyectar su poder de dominación sobre los integrantes de su casa (o sobre los de la comunidad) es un fenómeno secundario. La casa, como organización social, se construye, simbólica-imaginaria pero también realmente, como un espacio residencial diferenciado para proteger a un modo de transacción (de dones no recíprocos) que implica dominio y, colateralmente en algunos casos, a un modo particular de producción, consumo y/o acumulación.

Parafraseando a Marx, denominaremos 'modo de transacción' a ese ordenamiento diferencial que rige las donaciones dentro de la casa. La

palabra 'transacción' abarca aquí los dones no-recíprocos, los dones recíprocos, y todo tipo de intercambio. Como vimos más arriba, utilizamos los términos modo de transacción doméstico o de dones o transacciones no recíprocas para establecer una diferencia con los momentos de circulación y distribución privilegiados por el análisis marxista y por el pensamiento económico. Siguiendo la perspectiva de Marcel Mauss creemos que el análisis marxista hipostasió los fenómenos no-modernos en su análisis de las relaciones sociales del capitalismo como modo de producción integral. Entre ellos, principalmente, el modo de transacción de dones, del cual la casa es una de sus manifestaciones.

Creemos conveniente aclarar aquí que no pretendemos una reformulación total del análisis social al poner el énfasis en el modo de transacción; ni tampoco desconocemos la importancia de los procesos de consumo, producción, acumulación, distribución y circulación en las diversas sociedades o en los diversos contextos domésticos. Es nuestro objetivo, sí, subrayar la importancia del modo de transacción con respecto de esa institución social que denominamos 'casa'. El régimen específico de los dones que la casa presenta, según interpretamos, es una de sus características principales, pero obviamente está interrelacionado con los otros momentos económicos y culturales.

La relativa estabilidad cultural del modo de transacción doméstico, su autonomía y sus tiempos diferenciales se nos presentan como un rasgo específico en casi todas las culturas. Por lo tanto, es uno de nuestros objetivos aquí invertir la perspectiva de análisis sobre las casas y pasar de una lógica económica que interprete la unidad doméstica según los saberes modernos de la economía política a una lógica doméstica que explique lo inexplicado y obtuso de las ciencias económicas.

LA CASA MAYA COMO RÉGIMEN MATERIAL ESPECÍFICO

El ordenamiento político prehispánico se circunscribía a tres espacios principales. El Cubhcabal era la entidad que permitía el control de la vida política del conjunto de los señoríos que lo integraba. Uno de los asentamientos poblacionales era prácticamente la capital y ahí residía al Halach Huinic, o autoridad suprema (Quezada 1993) y aunque se erigían viviendas en torno de los grandes centros ceremoniales, el espacio propiamente urbano no existía (Cook y Borah, 1978:17). En segundo lugar, tenemos el Batabil, que estaba constituido por un conjunto de case-ríos más o menos cercanos que eran regidos por un Batab o Cacique. Mientras que el Cuchtel era un conjunto de casas o caserío⁷.

Así, Cuchcabal, Batabil y Cuchtel se articulaban gracias a una unidad

social mínima que nosotros hemos dado en llamar "casa", pero que en su naturaleza es compleja y está integrada por el espacio de dedicado a la vivienda y el espacio de la milpa. En ella se manifiestan relaciones sociales diferenciales. Pero la colonización española impuso una nueva forma de concebir el espacio. A la moderna dicotomía entre el campo y la ciudad, los españoles agregaron la concepción jurídica del espacio. El solar, terreno de mayores o menores dimensiones en donde se construye la casa, se convirtió a partir de ese ordenamiento en la unidad que también regía el sistema de heredad⁸. Sin embargo, la población maya siguió denominando a este tipo de terreno Kahtalill (Hanks 1990, 96).

Desde nuestro punto de vista teórico, entonces, dejamos de lado la identificación de la vivienda con el solar o terreno para concebir la casa como un conjunto complejo que incluye el ámbito habitacional (la construcción multipropósito en donde se cuelgan las hamacas, más, a veces, el fogón exterior y colindante en donde se cocina), más el espacio restante "del solar" en el que se crían animales y se cultivan verduras, más también la milpa, como partes de la casa. Asimismo, es necesario destacar, tal como lo hace Baños (2002), que la milpa es desde que se tenga memoria responsabilidad del padre de familia y un espacio específicamente masculino, mientras la administración de todo



lo que tuviera que ver con el Kahtalill quedaba en manos de la madre de la esposa. Sin embargo, ambos ámbitos están jerárquicamente articulados bajo la autoridad del esposo o jefe de familia.

De esta forma, la residencia de las nuevas parejas parece haber sido y seguirá siendo en las regiones más tradicionales totalmente virilocal⁹. Al mismo tiempo, el que actualmente costea la fiesta de bodas es casi siempre el padre del novio.

TRANSACCIONES Y DONES EN LA CASA MAYA

En Xocén la boda católica gana terreno, pero no está generalizada. Unas

cinco décadas atrás dicha ceremonia no tenía nada que ver con las bodas occidentales. El matrimonio se estilaba "sin velo y sin trajes especiales", como cada vez más frecuentemente se usa hoy en día. Todavía en numerosos casos el padre del novio oficia como maestro de ceremonias y después de poner en una jícara las alhajas que el novio debe regalar a la novia, profiere una breve bendición denominada 'su-hul' y hace circular entre los presentes el regalo para la novia, que consiste en cadena y colgantes de oro. Uno a uno los presentes examinan el regalo y manifiestan su aprobación o desagrado por la calidad del don.



Es común que los padres del novio compren esas alhajas o que directamente el novio las herede de su madre para inmediatamente entregárselas a la novia. De esta manera la transacción está marcada por la acumulación femenina del don (Weiner 1992), ya que es la mujer la que guarda las alhajas y es la madre del novio quien las dona. Redfield califica a éste y a su acumulación como una 'forma especial de propiedad' ya que "los regalos hechos a la novia en ocasión del matrimonio por el novio y su familia son completamente de la novia y no constituyen parte de la propiedad de la familia. A su muerte la cadena recibida en el matrimonio va para una hija." (Redfield 1941,168)

De esta manera y mediante la donación de las alhajas y la bendición paterna se constituye la nueva pareja. Una vez establecidos en la vivienda paterna del novio, la nueva pareja, pasa a depender del cabeza de familia hasta que tienen hijos de aproximadamente un año o dos y se mudan a su propia vivienda para independizarse. La figura del padre, sin embargo, no deja de ser estructurante en la vida tanto íntima como de toda la comunidad. De modo que los ancianos son los verdaderos patriarcas del régimen de las casas de Xocén.

Por ejemplo, en el caso de quebrantar la ley local¹⁰, en el actual Xocén, el que debe aconsejar y aplicar el castigo o 'limpieza' a pedido de

la víctima (el cual varía de los uno a cincuenta palos o la aplicación de un cepo, la simple privación de la libertad o una multa), es siempre el padre del agresor. En ausencia de éste, quien debe tomar su lugar como representante de la ley es el hermano mayor del victimario.

El padre de familia o representante de la casa es así la autoridad que responde ante la comunidad por lo que hagan los integrantes de la misma. La existencia actual de dos sistemas de justicia (el del pueblo y el estatal) hace que un determinado caso pueda tener dos resoluciones. Por ejemplo, dado un robo de un cerdo, el dueño del mismo puede aceptar el 'arreglo' que se le propone, una vez descubierto, el ladrón. Si elige este curso, el damnificado fijará el precio de la multa que se le debe pagar por el animal. Pero si el ofendido no desea "arreglar" será la justicia estatal la que tome cartas en el asunto y el ladrón podrá ser acusado de robo y condenado a la cárcel del estado.

Lo mismo sucede con los crímenes mayores. Los casos de asesinatos en la actualidad no son resueltos por el sistema de justicia del pueblo. En este tipo de crímenes graves interviene solamente la justicia regular del estado de Yucatán, y aunque "los soldados de Xocén"¹¹ puedan aprehender al victimario, es un juez de la ciudad de Valladolid quien dictamina la pena que se cumplirá en la cárcel estatal.



Por lo tanto, la independencia de las nuevas viviendas o de las viviendas subsidiarias de la casa paterna, producidas por los casamientos y las posteriores compras o donaciones de terrenos para construir la vivienda, recorre un largo trecho antes de alcanzar la independencia económica que le permitirá formar otra casa.

La figura del representante de la casa (esto es el pater familia de mayor edad) tiene un peso político muy relevante en la esfera de la comunidad ya que es él quien responde por los integrantes de su clan ante el resto de los habitantes del poblado. Sin embargo, su poder dista mucho en la actualidad de ser total. En este sentido podemos hablar de una casa ampliada, sólo cuando las distintas familias (los padres por un lado, los hijos y sus esposas) tienen distintas viviendas en el mismo terreno pero no están económicamente relacionados por el trabajo de la milpa.

Desde un punto de vista más general, hoy en día, la casa paterna continúa dando un marco político extra económico a las parejas que se han construido y comprado sus casas en otros terrenos. Como vimos recientemente, la articulación de la casa con la comunidad es prioritariamente la función del hombre más anciano de la casa. Es éste quien termina respondiendo ante la comunidad por cada uno los integrantes de su familia ante las eventualidades

recién mencionadas y, además, es quien debe reconvertir a quien supuestamente infringió las leyes tradicionales. En él reside la autoridad legítima de este tipo de normativas; aunque carezca de autoridad frente al estado.

Además, los hombres de edad representan la continuidad del conocimiento, son ellos quienes conocen los secretos del monte que transmiten a sus descendentes. Son los hombres sabios, los agentes de la tradición oral. El amor y el respeto al padre también es una cualidad actualmente valorada. En la inmensa mayoría de los casos, el hijo menor está encargado de cuidar de la vejez de los padres y también recibe como herencia el terreno y la casa de los mismos.

UNA NUEVA VIVIENDA Y LA CASA MAYA

Una vez construida la nueva vivienda, la pareja con sus hijos se muda previa ceremonia de Hedz-lum o purificación de la tierra. Ésta se realiza en el terreno de aquella y la oficia el H-men o chaman maya. Según un H-men de Xocén, el ritual implica una purificación de los malos vientos que afectan al terreno, a la familia, al corral, a los animales domésticos, a la milpa y a la vivienda. De este modo dicho ritual abarca a todos los integrantes de lo que nosotros hemos mencionado como "casa", no sólo a los que habitarán la vivienda.

Según nos dijera uno de los 6 H-menes del pueblo, se ofrecen siete obsequios (tink-ubik). El primer obsequio es para recibir la bendición de dios. El segundo, por el Santo Uinik. El tercero, para que no pasen los malos vientos por la vivienda. El cuarto, por los pollos, los niños y los animales domésticos. El quinto, para quitar los animales que depredan las cosechas. El sexto es para la abundancia de cosechas y dinero. El séptimo, por la salud y la vida. De esta manera se protegen todos los aspectos relacionados con la casa —ya definida— que podrían ser presa de los malos espíritus.

En cuanto a la vivienda, específicamente, el H-men se encarga de purificar mediante la oración los maderos que la constituyen. Dado que los nudos en los troncos y las grietas en la madera son considerados lugares en donde pueden residir los malos espíritus del bosque, merecen un cuidado especial. Posteriormente, el H-men ora para que los malos espíritus abandonen la casa y coloca algunas cruces hechas de paja en los travesaños u otras partes de la vivienda. Cada dos años aproximadamente se repite este ritual.

Una vez concluida la construcción de la vivienda se puede hacer la ofrenda a la casa o Loh Nah que consiste en el enterramiento de un pollo vivo en el piso de la morada, así como también de libaciones con saká y de bendiciones y rezos. Según Ríos Meneses,

"Una de las costumbres de los mayas prehispánicos que nos ha revelado la arqueología es la de hacerle ofrendas no tan sólo a los dioses sino también a sus edificios.

Durante el período prehispánico estas ofrendas variaban a juzgar por los hallazgos, desde una vasija con bolas de copal, plato, hueso, cuentas de jade o de otro material considerado precioso por ellos, hasta algún animal o ser humano (...) La costumbre de hacerle una ofrenda a los edificios todavía se conserva entre los descendientes de los antiguos mayas; hasta nuestros días es común que al efectuarse la construcción de una casa, en medio del piso del único cuarto, o bien si es una casa con varios cuartos, en el principal, el H-Men (o sacerdote maya) procede a horadar un agujero de 30 cm aproximadamente de profundidad, tira en el interior un poco de sal y nueve chiles secos, golpea el pollo y cuando éste está a punto de morir lo entierra en el agujero. Se ha llevado a cabo el 'Loh Nah' (la ofrenda de la casa) que la preservará a ella y a sus moradores de todos los males." (Ríos Meneses 1994, 84).

El Hedz-lum parece implicar la idea de una continuidad entre el monte, dominio de los dioses, y el lugar, dominio de los hombres, que se prepara para vivir; entre los espíritus del bosque y la casa o régimen de los hombres. El H-Men purifica las zonas para que los integrantes de la casa (familia, individuos, animales, milpa, etcétera, objetos



materiales, reales e imaginarios) puedan vivir sin interferencias nefastas que provocan enfermedades y muerte. Por medio de estos procedimientos mágicos el shaman aparta el espacio doméstico del exterior encantado y habitado por fuerzas sobrenaturales. De esta manera también constituye el ámbito doméstico cuya protección simbólica e imaginaria ayuda a delimitar, por medio de dones y ofrendas, como orden especial en el que se debe dar la vida doméstica.

Con respecto al Loh-Nah, éste es un ritual que creemos, no se ofrece al edificio sino a lo que el edificio representa e implica necesariamente. La casa es una entidad viva y como en el caso de los Kwakiult también se la concibe con capacidad de agencia, tal vez porque se la imagina como una entidad que supervive a cada uno de sus integrantes. Si bien los edificios que constituyen las viviendas mayas no son erigidos para sobrevivir permanentemente, las casas organizadas por vía patrilineal son pensadas como unidades domésticas cuya principal finalidad es perpetuarse a sí mismas. El orden doméstico es constituido así como sujeto social específico, diferente no sólo al del orden espiritual del monte, sino que se los construye socialmente como autónomo del orden de la comunidad y subsidiario de la casa matriz o casa paterna. Por ser este un proceso dinámico, aunque la casa paterna tenga prioridad por sobre

las casas de los hijos en un momento determinado de la historia de la casa, existe la conciencia de que su misma continuidad depende del éxito de estas nuevas casas subsidiarias.

LA CASA MAYA Y EL ORDEN ECONÓMICO

De una economía doméstica cercana a la autosuficiencia en 1982, las casas de Xocén devinieron cada vez más dependientes del mercado y de la ayuda del gobierno. A la fecha (2003), el régimen de las casas en Xocén está diferenciado, tal como las viviendas parecen manifestarlo a primera vista. Según la descripción de Fernández, cuyo trabajo de campo fue realizado en 1982, las viviendas:

"... constan en su mayoría de una sola pieza, están hechas de bajareque y guano; el bajareque constituye las paredes que aquí se hacen con troncos de aproximadamente 5 centímetros... Si bien ya existen casas de mampostería, éstas son todavía poco frecuentes. Recientemente se otorgó un crédito a los habitantes de Xocén para el mejoramiento de la vivienda, el cual utilizaron para reformar las casas, con pisos de cemento y paredes de mampostería... Xocén cuenta con servicio eléctrico que fue instalado en 144 casas en febrero del año próximo pasado y unos meses más tarde se les dotó a igual número de casas del servicio de agua potable... actualmente se están haciendo gestiones para que se petrolice

el camino blanco que va desde Valladolid a la localidad estudiada". (Fernández 1984, 69).

En efecto, si hoy día observamos el material de las viviendas del poblado podemos trazar un derrotero cultural que va desde las expresiones más relacionadas con la tradición hasta las expresiones modernistas, utilizando bloques y bovedillas, así como modelos variados con elementos combinados y superpuestos. Los créditos del INI, el suministro de agua y electricidad, y secundariamente el camino asfaltado que aceleró los tiempos de viaje hacia la capital del municipio, fueron seguramente factores que ayudaron a las modificaciones edilicias de los últimos veinte años en el poblado.

Sin embargo, éstos y otros factores modificaron también la vida y el mantenimiento de la vivienda al fomentar el incremento de una lógica económico-dineraria. Mientras que la producción agrícola de la milpa decayó por razones ecológicas (desgaste de los nutrientes de la tierra, incremento de los ejidatarios) y económicas (parcelamiento y privatización de la propiedad de los montes colindantes), los habitantes de Xocén se vieron cada vez más necesitados de dinero para pagar los servicios anteriormente mencionados.

Desde el punto de vista económico, en la actualidad cada unidad doméstica está organizada, según

el parámetro moderno de la familia nuclear. Si bien existen relaciones de préstamos y circulación o donación de bienes y servicios entre los parientes o entre las distintas casas paternas, la unidad doméstica se define a sí misma según los límites que su propia economía o el cuidado que la casa moderna impone.

Los programas gubernamentales (Progreso, Procampo, etcétera), así como el parcelamiento catastral del territorio han ayudado también a esta delimitación. La unidad familiar nuclear (padre-madre-hijos) es el sujeto al que dichos programas están dirigidos. La decadencia de la milpa como sistema productivo, la introducción de los mencionados programas, la generalización del trabajo de la mujer (desde hace unos años en la confección de hipiles, principalmente), las migraciones en busca de trabajos temporarios en Cancún, Valladolid, Playa del Carmen y otros, han implicado una transformación radical en la cultura y, por consecuencia, en el mantenimiento de la casa.

En efecto, una o dos generaciones atrás el jefe de la casa ampliada era quien administraba lo que había producido la milpa. Una vez hecha la cosecha, él viajaba hasta Valladolid a venderla y así obtenía el dinero con el cual podía comprar elementos que no se producían en el pueblo (herramientas de metal, ropas y otros insumos). Este era el único vínculo con el mundo



mercantil. La administración económica recaía enteramente en la figura del padre de la casa ampliada.

Si bien en la actualidad los intercambios y dones de comida son frecuentes entre los integrantes de la familia extendida, la organización del mantenimiento de la casa es diferente. El padre de la familia nuclear tiene la responsabilidad de obtener los fondos necesarios para la reproducción de la vida doméstica. Las mujeres ayudan con los ingresos que les ofrecen los distintos programas del gobierno y con la producción y venta de hipiles y en algunos casos de hamacas. La administración de los bienes de la unidad doméstica se da en cada familia nuclear y en muy pocos casos intervienen los padres de las casas ampliadas en las decisiones de cada unidad nuclear. Lo cual desarticula el régimen casa maya.

De existir solamente dos tiendas privadas en 1990 (Terán y Rasmussen 1994) y una en 1982 (Fernández 1984) en el año 2003 se pueden contar más de diez. Lo mismo sucede con otras actividades comerciales. Las tiendas y los taxis son vistos por los xocenenses como las actividades económicas más redituables. Al ser interrogados algunos de ellos acerca de quiénes eran las personas más ricas de Xocén, respondieron que dos dueños de dos tiendas quienes además poseían taxis y varias casas.

La alienabilidad de los inmuebles es otro de los parámetros que

dan cuenta de las transformaciones económicas de Xocén. La tenencia de la tierra así como los títulos de propiedad inmueble van cambiando las relaciones sociales. La libre disponibilidad de los montes para su explotación dejó paso hace ya varias décadas a la propiedad comunal del ejido de Xocén. El ejido cuenta con 4800 hectáreas y casi 800 ejidatarios que explotan rotativamente 2 hectáreas cada uno y, de la misma manera que los terrenos del pueblo, han sido reordenados mediante el programa PROCEDE. En la última campaña, y según el comisario ejidal, de este año los funcionarios de PROCEDE constataron que 425 propietarios tienen sus certificados de propiedad mientras que fueron 790 los que no se presentaron a la asamblea.

Entre los jefes de familia más pudientes, los inmuebles sirven como la forma de acumulación conspicua. Pero tener un terreno en tal o cual lugar o tener varias casas en el pueblo no siempre está directamente relacionado con la acumulación de capital o con las posibilidades capitalistas de especulación. Al igual que los cerdos en otro nivel, los inmuebles son la mejor forma de ahorro. Al mismo tiempo, esta acumulación parece ser una estrategia para evitar el circuito financiero y las formas dinerarias de ahorro.

De la misma manera, la dependencia con respecto del dinero influye en la construcción material de la casa.

Actualmente y según se nos manifestara oportunamente es necesario siempre una cantidad determinada de dinero para construir una vivienda. Dicha cantidad ronda los 3000 pesos, tratándose de una vivienda de guano de aproximadamente seis metros de largo por dos de ancho. El dinero es principalmente utilizado para comprar las hojas de palma en la comunidad vecina de Xiuliub, ya que en los alrededores de Xocén, nos manifestaron algunos informantes, no existen estas plantas en cantidades suficientes para construir un techo. El trabajo de construcción de la vivienda puede ser contratado, pero mayormente lo realizan el mismo dueño con la

ayuda de algunos parientes. Las empalizadas que constituyen las paredes son fácilmente obtenidas del monte, lo mismo que los travesaños y columnas.

Evidentemente, la construcción actual de una vivienda implica mayores gastos y una mayor integración con el sistema monetario y mercantil. A diferencia de lo que observaron Fernández en 1984, Terán y Rasmussen en 1990, en el momento de nuestro trabajo de campo (2003) una vivienda que podríamos denominar de transición es el tipo más frecuentemente observado, aunque es posible encontrar numerosas viviendas tradicionales y también varias de un solo de material.





Lo que hemos denominado vivienda de transición se trata de un habitáculo rectangular más o menos pequeño de bloque o mampostería al que por detrás se le agrega una vivienda tradicional de palma. La parte anterior funciona a veces como tienda y otras como simple vivienda en donde se cuelgan las hamacas y se dispone de las pertenencias más relacionadas con el mundo occidental, como la máquina de coser en la que la mujer de la casa produce sus hipiles, una grabadora y eventualmente un televisor. Un anexo posterior hace las veces de lo que podríamos denominar comedor o cocina comedor. En la vivienda de palma sus habitantes pasan la mayor parte del tiempo, cocinando, o trabajando manualmente. El altar familiar en este tipo de casas tiende a estar en la vivienda de material y básicamente consta de una imagen de una virgen o una cruz en una caja de cristal para protegerla de los malos vientos, un conjunto de ofrendas florales, velas y algunas jícaras.

EL SISTEMA MÁGICO RELIGIOSO¹² Y LA CASA MAYA

Desde la perspectiva de la cultura, Xocén es una comunidad mixta en la que se superponen elementos de la cultura maya tradicional con las nuevas formas de racionalidad relacionadas con el capitalismo. Con la llegada de los servicios de agua, luz, escuela, dispensario médico, comisariado

municipal y por supuesto la carretera, en Xocén han soplado nuevos vientos de cambio.

Situada en un cruce de caminos, por donde antiguamente cruzaba el viejo camino a Xiuliub, la cruz¹³ se ha constituido desde tiempos remotos en el centro ceremonial de numerosas poblaciones de la zona. Según nos contaron algunos ancianos, antiguamente en el lugar se emplazaban tres cruces. Debido a las numerosas ofrendas que los transeúntes debían ofrecerles y a las nefastas consecuencias que traía el olvido de estos sacrificios, los hmenes o sacerdotes mayas decidieron después de interrogar los augurios quitar dos de ellas y llevarlas a una cueva. Las dos cruces, que aparentemente eran formaciones naturales en la piedra calcárea, fueron removidas. Desde entonces la única cruz que se puede ver es la Santísima Cruz Tun alrededor de la cual se erigió primero una pequeña casa de estilo tradicional, después en 1925 una capilla de mampostería y hace unos pocos años un templo de arquitectura historicista que remite a los antiguas construcciones en piedra de los mayas. Sin embargo, la cruz sigue siendo denominada "tres personas" en honor de las otras dos que acompañaban a la que actualmente se conserva.

Por otra parte, se continúa ofreciéndole a la cruz un trato especial, como si se tratase de una 'persona', o según la tradición antropológica como si se

tratase de un fetiche. Son estas las razones por las que se elaboran en modo de ofrenda, sudarios, que no son más que hipiles típicos modificados para, según nos dijeron, "cubrir la desnudez de la santísima cruz, porque ella también es como una persona"¹⁴.

Los habitantes de Xocén sostienen que la cruz es el centro del mundo, ya que permite elevar los ruegos a las divinidades. Éstos están tradicionalmente relacionados con la producción agrícola que ha sido la principal actividad económica durante siglos. Cuentan los xocenenses que al mismo tiempo que decrecieron los castigos, una vez quitadas las otras dos cruces, también empezaron a menguar las cosechas. La gente que se había olvidado ofrendar tres elotes cuando pasaba con su carga de maíz ya no caía muerta a diez metros de la cruz. Sin embargo, las cosechas, desde entonces, comenzaron a ser menos abundantes. También, según cuentan, aparecieron las enfermedades y la gente comenzó a ser más débil. Los antiguos, dicen algunos habitantes de Xocén con cierta nostalgia, llegaban a viejos "enteros, fuertes, con todos los dientes". Desde ese entonces comenzaron a hacer falta medicamentos occidentales y hubo muchos años de hambrunas.

Hace como unos "cincuenta años" hubo un castigo muy grande, langostas, la falta de lluvias y el sol acabaron con todas las formas de alimentación no solamente de la milpa sino también

del bosque. Fue entonces cuando se decidió formar el gremio del pueblo como forma de hacer una ofrenda a la cruz para cambiar la suerte del pueblo. Hasta entonces las ofrendas habían sido cotidianas pero individuales (indefectiblemente ligadas a la casa del oferente). Lo que más se pedía era por las lluvias para la milpa, la producción de miel, cerdos, pavos, por los hijos, por las enfermedades de los parientes, etcétera. Por los relatos y por su misma ubicación, a unos dos kilómetros del pueblo, la cruz es una divinidad rural (los dones a la cruz son principalmente sacrificios alimenticios; al mismo tiempo las "promesas", los "milagros" y los "castigos" frecuentemente se refieren a las cosechas).

La mecánica de las ofrendas y los milagros o castigos se relacionan casi enteramente con los dones de comida. Si bien la ceremonia de Bolon Gracia termina con la ofrenda de una danza a la cruz¹⁵ (la danza de la cabeza de cochino que encabeza el kuuch o el diputado que ha financiado mayormente la fiesta donando el cerdo y otros bienes y servicios), la lógica del ritual está relacionada con los dones alimenticios. Los preparativos de la fiesta se desarrollan en la casa del kuuch. él y los "interesados" (personas que se comprometieron anteriormente a ayudar en la realización de la misma), sus amigos, sus familiares preparan comidas (relleno negro, pavos, stud, etcétera) y bebidas (atole, trago,



la bebida ritual balché, etcétera) que serán ofrecidas a la cruz.

Los motivos de tales ofrendas varían. Pueden estar dirigidos para que las abejas produzcan una buena cosecha de miel el próximo año, por un familiar enfermo, por los animales o por la milpa. De cualquier manera todos están relacionados de alguna forma con lo que aquí hemos dado en llamar "casa". La ceremonia comienza, por la noche, en el templo con la ofrenda a la cruz del stud (panes de maíz con semillas de calabaza). Una vez que Dios o las divinidades han tomado lo que desean conveniente de la comida, la misma se reparte entre los presentes. El día siguiente se brindan las distintas comidas y bebidas a quienes concurren a la casa del kuuch. Se toma, se come y se baila.

Desde el punto de vista de los oferentes, se intenta vincular a la divinidad mediante estos dones. Una vez hechas las donaciones, se espera que la cruz responda durante el año. Esta manera de intentar comprometer a las divinidades está relacionada con lo que hemos dado en llamar "ficción de intercambio recíproco". Dicha ficción no solamente la podemos encontrar en las sociedades modernas que erigen el mercado como un lugar de circulación equivalente. La ficción de reciprocidad en este caso apunta a intentar un marco operacional en el que la interacción con la divinidad esté controlada según una serie de comportamientos

inteligibles. La respuesta divina (sea ésta un castigo o un milagro) debe estar motivada, según este paradigma, por la acción de las ofrendas o por otra inacción. Si se da comida y se recibe un castigo, lo común será pensar entonces que la ofrenda fue insuficiente o que dicho castigo está relacionado con otras faltas.

Desde el ángulo material, las ofrendas de comida pasan de la casa del kuuch (y de las de sus ayudantes) al kuuch, luego al templo en donde se ofrecen a los dioses, y finalmente a la gente que participa de la ceremonia. El consumo simbólico (que realizan las divinidades) y el material (que realizan los concurrentes) no implican necesariamente ninguna reciprocidad. Aunque la ceremonia es rotativa, no todos los habitantes de Xocén deben o están obligados en forma alguna a ofrecerla. Si bien las ofrendas apuntan a crear una ideología de la reciprocidad (en los dos niveles, con los dioses y con los participantes de la ceremonia), ésta nunca tiene fuerza real. Las explicaciones más comunes ante este fracaso han sido las que remiten a un *illo tempore* en el cual la comunidad estaba fuertemente ligada y vinculada entre sí (del tipo de las sociedades simples). Sin embargo, esta explicación apunta a sostener las ideologías de la reciprocidad que se basan en gran medida en las ideologías contractualistas y equivalenciales de la modernidad occidental.

Por nuestra parte, creemos que el modelo de la casa es mucho más útil para explicar este tipo de fenómenos en los cuales los agentes son básicamente desiguales, aunque no estén relacionados por una dialéctica amo-esclavo. Dicho modelo en este pueblo rural todavía tiene prioridad (simbólica y realmente) por sobre la acción individual o el colectivismo predicado desde la Revolución Mexicana por los órganos estatales.

TRANSFORMACIONES EN LA CASA MAYA Y PODER

Con respecto de los transformaciones sociales en la cultura material de la casa, el caso de Xocén es en alguna manera el inverso complementario del caso presentado por Marilyn Ivy (1995) en su libro sobre Japón *Discourses of Vanishing*¹⁶.

Según hemos podido percibir, en Xocén existen dos grupos bastante bien diferenciados entre sus pobladores. El primero está constituido principalmente por el grupo etario de más de 45 años, los cuales todavía hoy encuentran su razón de existencia en el pueblo y en sus tradiciones religiosas típicamente agrícolas. El segundo grupo está constituido por los más jóvenes, quienes en su inmensa mayoría han recibido educación regular de parte del estado de Yucatán y tienen mayormente sus referentes culturales con los cuales se identifican y negocian, fuera de este conjunto cultural tradicional.

En medio de estos dos grupos existe una franja de transición, que puede llegar a incluir sujetos desde treinta a cuarenta y cinco o cincuenta años.

Actualmente recaen todas las responsabilidades de gobierno y religiosas sobre el primero de los grupos, el de los hombres mayores de 45 años. Sin embargo, no todos en este grupo participan igualmente en las ceremonias religiosas. Uno de los propietarios de las tiendas más importantes del pueblo, quien como anteriormente se dijo posee dos taxis, nunca, según las palabras de un informante, participó como diputado o kuuch del gremio de los agricultores u ofreció y financió ninguna fiesta en honor de la Cruz Tun. Si bien su actividad económica no depende del sistema ritual agrícola de la Cruz, su opción de mantenerse aparte del mismo debe ser interpretada como una posición singular. Al contrario de algunos migrantes quienes, aunque viven en Valladolid siguen ofreciendo sus casas y sus dineros para sostener los rituales típicos del pueblo y por ende participar en la vida simbólica de la comunidad, este último se presentó a sí mismo como una persona secularizada, interesada en los valores modernos y en las virtudes de una ética centrada en el trabajo individual y en el progreso. Refiriéndose a las ceremonias, las consideró importantes para el pueblo, pero desde un punto de vista sobre todo turístico.



Más allá de esta excepción, los discursos acerca de los referentes culturales exteriores e interiores al pueblo se manifiestan de la siguiente forma según los distintos grupos que acabamos de construir. El grupo tradicionalista tiene como principal referente al sistema económico-religioso de la milpa y sus rituales. La Santísima Cruz Tun es el centro ritual, además de ser el símbolo que ordena las reflexiones de este grupo, formado en su inmensa mayoría por personas relacionadas con la producción agrícola tradicional o milpa.

Los discursos acerca del futuro se relacionan por un lado con la tradición escatológica de los mayas y por otro con los cambios que se han dado en la comunidad. El discurso tradicionalista, de este modo, está siempre en función de un exterior amenazante. Pero la necesidad y la búsqueda de reconocimiento por parte de los extranjeros son permanentes. La constitución del xocenense implica a un otro que desconoce el valor de sus símbolos. El proceso de negociación de éstos es a veces arduo. Quienes vienen desde fuera interesados por la cruz o los rituales son recibidos en principio con indiferencia y descreimiento. Luego se comienza a desconfiar de los verdaderos móviles del extraño.

Las relaciones con lo extraño son complejas en este sector tradicionalista. Existe una especie de ideología tradicional de Xocén. Esto no quiere

decir que sus creencias sean menos auténticas que las de otros lados. En este sentido el establecer comparaciones con la autenticidad de los antiguos mayas o con los mayas de otras regiones es sólo un procedimiento, como lo sostiene Ivy, nostálgico y modernista. Xocén de alguna manera posee un reconocimiento especial, no sólo por parte de las comunidades cercanas (Xiuliub, Kanxoc, etcétera) sino también en todo el estado de Yucatán. Sin embargo, esta ideología se presenta como un pliegue en el pensamiento de los xocenenses. Existe algún grado de autorreflexividad en ellos, especialmente en los que llevan sobre sus espaldas las funciones políticas y rituales. Quizá también ayudados por los antropólogos, los funcionarios del INI, los maestros, etcétera, estos xocenenses han producido una ideología específica sobre el hecho de pertenecer a ese pueblo.

De la misma manera es probable que el mismo discurso se utilice como herramienta aglutinante en el interior de las casas. La hospitalidad en las ceremonias es un rasgo dominante. El don de la comida a los visitantes es práctica regular tanto en el templo de la santísima Cruz Tun como en las viviendas. El don de la comida a los dioses o a los extranjeros está articulado por el modelo doméstico y por el modelo religioso. Sin embargo, creemos que existen indicios para relacionar estos dos modelos (el de la

casa y el del tiempo ritual) en un solo paradigma cultural. Es probable que las casas a través de sus representantes sean los sujetos sociales que ejercitan las ofrendas (a través del hombre en el templo y a través de la mujer en el espacio doméstico de la cocina).

CONCLUSIONES

Desde distintos ángulos pueden ser observados procesos aparentemente contradictorios en lo que hemos denominado la casa maya de Xocén. Reflejo esto de un intento por preservar el viejo régimen casa con nuevas tácticas de parte de los *pater familiae*. El recurso a la emigración temporal (comúnmente tres semanas fuera del pueblo) parece un claro ejemplo de esta estrategia conservadora. Cuando la familia no posee lo suficiente para sobrevivir, el hombre de la casa sale a trabajar afuera con la finalidad de volver con los dineros necesarios para mantener el régimen de la casa. Muy pocas mujeres trabajan fuera de Xocén, aunque en los últimos años se ha dado un fenómeno antes inexistente: las mujeres ahora perciben una compensación monetaria por su trabajo (sea éste elaborando hipiles u otros productos).

De la misma manera, el sistema mágico-religioso basado en la agricultura es utilizado como elemento de presión aglutinante por esta elite. Así como los rituales son síntoma de pertenencia para los migrantes

permanentes, los xocenences que viven en el pueblo construyen con ellos su propia identidad, hacia el exterior y al interior de la comunidad. El servicio a la cruz (como diputado, guardia de la cruz, etcétera) y su devoción parecen ser actualmente también una estrategia contra hegemónica, dirigida a veces en contra de los poderes fácticos (tanto contra el poder secular del comisario municipal, como contra algunos "ricos del pueblo"). Las casas así se han vuelto sujetos de cambio y han comenzado a diferenciarse de manera muy rápida tanto económica como culturalmente dentro de la misma comunidad.

NOTAS

- 1 Agradece a la Comisión Fullbrigt-IIE y a la Fundación Tinker que hicieron posible el trabajo de campo en Xocén, Yucatán, durante los meses de enero-abril de 2003.
- 2 Ch'a-chaak o ritual de la lluvia, Huahi-cool o acción de gracia, o más particulares del poblado, como el de la Santa Cruz Tun o el del cambio de Chaako'ob o Helep, entre otros.
- 3 Según la *Enciclopedia Yucatán en el Tiempo*, Tomo VI, "Xocén: En el *Chilam Balam de Chumayel* aparece con el nombre de Ti-Xoken, que puede traducirse como: sitio de cuenta. Pertenecía a la provincia de los Cupules. Al estallar la Guerra de Castas la población quedó en manos de los sublevados y la iglesia fue semiderruida, pero al año siguiente las fuerzas del gobierno recuperaron el poblado".
- 4 Es por ello que la moderna noción de fetiche encaja perfectamente a la definición de casa. Sin embargo, la tradicional diferenciación occidental entre sujeto y objeto ha priorizado una concepción despectiva del fetiche. El fetiche, en esta perspectiva y para decirlo brevemente, es aquello que se presenta como sujeto ocultando sus determinaciones objetivas.



- De esta manera su principal defecto es su naturaleza ilusoria. Desde el punto de vista de la ciencia moderna, el fetiche es siempre un significativo defectuoso. Investido ilusoriamente de vida propia, el fetiche africano, la mercancía o el fetiche sexual viven gracias al engaño, el deseo patológico o a la ideología. La imposibilidad teórica de concebir a un agente social que sea al mismo tiempo objeto, creemos, también ha impedido el estudio de la casa como régimen social particular.
- 5 Se podría decir que ambos, Marx y Lévi-Strauss, son "demasiado modernos" tanto y en cuanto que conciben las relaciones sociales pre-modernas como completamente superadas. Por otra parte, la crítica al concepto de fetichización de la mercancía merecería todo un capítulo. Aquí nos limitamos a decir que en todas las culturas las dimensiones culturales de los objetos son múltiples e inabarcables y que las mismas no se pueden reducir a sus funciones de intercambio. Esto es, que la fetichización de la mercancía no se produce solamente por su carácter intercambiable. La mercancía, desde su materialidad misma, está potencialmente investida de subjetividad como cualquier otra 'cosa'. El cadáver y su materialidad, la función libidinal del fetiche sexual, la función religiosa del la materia divina del fetiche africano, etcétera son ejemplos de subjetivación del objeto que tratan los excelentes libros de Assoun (1994) y Augé (1996).
 - 6 Cuando nos referimos al don del nombre implicamos también el don del lenguaje. Lo mencionamos de este modo porque lo primero que se le da al niño en numerosas culturas es su nombre, así como también los nombres de los familiares. La diferencia entre, por ejemplo, tío y padre, es marcada antes que nada lingüísticamente. Así, el niño deberá más respeto a uno o a otro, según sean las pautas culturales que se ejerzan en cada sociedad, las que tienen muy poco que ver con determinantes biológicos. Por otra parte, el don de la vida, procedente en numerosas culturas de los dioses, es el hecho biológico que en el nivel real debe ser apropiado por la cultura.
 - 7 Todavía hoy en la región oriental del estado de Yucatán los vecinos se identifican con el nombre de su asentamiento principal. Brown señala con respecto de los Eetcahal Chemax (vecinos de Chemax, un poblado cercano a Xocén) que "al ser preguntados en maya '¿quiénes son?', 'los que son de Chemax' no se identifican con su país, su estado, su región, su lengua, su municipio, ni con su familia, sino se identifican con Chemax." (Brown,2002)
 - 8 Según Baños, "la extensión del solar fluctuaba entre los 4 y 5 mecatés por cada lado, para dar un total de 20 mecatés cuadrados (un mecate es igual a 20x20 metros)."
 - 9 "Los hijos ingresaban a sus esposas al grupo doméstico y la vivienda para la pareja era construida mediante mecanismos de ayuda recíproca y ya cuando tenían hijos emprendían la tarea de conseguir su propio solar." (Baños 2002)
 - 10 En ningún caso de delito grave, en cuyo caso se persigue por oficio.
 - 11 En Xocén, como en los pueblos mayas más tradicionales, persiste la organización de las Guardias, en las que tienen que participar todos los hombres del pueblo, rotativamente. Entre ellos se elige un comandante, un sargento primero y numerosos cabos que están a cargo de los soldados y de la vigilancia del pueblo y de otras tareas cotidianas. La ausencia de la noción ilustrada de policía y del régimen gobernabilidad que eso implica es suplantada por la presencia de una institución paramilitar verticalista que tomó forma definitiva en la Guerra de Castas.
 - 12 Nos referiremos aquí mayormente a los rituales relacionados con la Santísima Cruz Tun. Específicamente con las ceremonias de los Gremios (Bolom Gracia) que pudimos observar durante los días 16, 17, 18 y 19 de febrero. Dejamos de lado otras ceremonias así como las articulaciones con la religión católica para centrarnos en los que Marcel Mauss dio en llamar "magia"; esto es una serie de prácticas pre tecnológicas cuya finalidad es la de producir efectos a través de procedimientos rituales.
 - 13 Originariamente cruz es el símbolo maya del árbol sagrado ceiba. De acuerdo con la historia oral, recabada por Benito Aban May, de tres ancianos, la afirmaban que la cruz "es verdadero dios de los animales silvestres, y además es dios hasta de nosotros, decían los antepasados. Pues que así lo adivinaron los "antepasados sabios" (AJ K'INO'OB) sacerdotes mayas. Decían que la Santísima Cruz Tun comunicaba directamente con el dios de la Gloria." (Aban May 1982).
 - 14 La cruz, que por razones de respeto a las costumbres del pueblo no hemos fotografiado, está rodeada de imágenes e íconos religiosos mayas, seculares, sincréticos y

católicos. Algunas fotografías de habitantes de otros pueblos que han hecho sus ofrendas estaban colgadas de la cruz los días en que la visitamos. Al mismo tiempo, una imagen del "Sagrado Corazón de Jesús", las típicas figuras de la ceiba, flores, velas de cera de abeja, ramilletes, otras cruces de hierro y madera más pequeñas, etcétera, decoran el nuevo altar hecho de mampostería desde el cual se erige la formación pétreo con forma de cruz. Numerosos 'castigos', según se nos comentó, fueron ocasionados por haber tratado de 'lastimar' la cruz. Desde quien la pintó de negro, hasta quien intentó separarla del suelo para llevarla a la iglesia (según le había prometido al párroco de la zona), según los relatos, sufrieron enfermedades por haberla maltratado.

- 15 Esta danza es ritual y sólo la realizan los hombres que han financiado la ceremonia. Se dan nueve vueltas alrededor de una mesa en la que se depositan balché, trago y cigarrillos y nueve en sentido inverso. El número nueve es sacro, ya que nueve son también los infiernos o submundos de la religión maya.
- 16 Ivy presenta a un Japón moderno en el que el Estado-Nación funciona como aparato de represión del Japón tradicional. Sin embargo, una vez creada la duplicidad entre lo moderno y lo tradicional en los discursos sobre el Japón, aquello que ha sido reprimido vuelve, sostiene Ivy siguiendo las pautas del psicoanálisis, como fantasma. En su libro ella analiza los discursos de las regiones más apartadas y, por lo tanto, folclóricas, así como también los discursos publicitarios basados en estos imaginarios tradicionales. La confusión entre sujeto y objeto aparece como el síntoma de la subjetividad moderna. La lógica de la autenticidad está siempre presente en campañas turísticas, festivales locales, rituales, etcétera. Según Ivy, los japoneses parecen duplicar la realidad en dos mundos, uno que se encuentra presente en su obvia modernidad, el otro que está sugerido por la ausencia misma, como pasado o como 'lo tradicional' que nunca es perfectamente asible. Como espejos opuestos, uno y otro dependen para existir. El primero, mientras se va haciendo más obvio, no puede dejar de sugerir que está degradando y borrando algo que le precedió. El segundo aparece fugazmente como 'lo reprimido'. De esta manera, ninguno de los dos existe plenamente. El moderno y capitalista Japón

parece necesitar de su sombra imaginaria para constituirse como país. La nostalgia, producida por la creciente ausencia del viejo Japón, es una parte muy importante del discurso modernizador. Otras veces, el viejo Japón regresa como una presencia siniestra, como un fantasma que no termina de ser olvidado ni racionalizado.

BIBLIOGRAFÍA

- Aban May, Benito. 1982. *Historia de la Santísima Cruz Tun "Centro del Mundo"*, SEP, Mérida, Yucatán.
- Appadurai, Arjun (compilador). 1991. *La vida social de las cosas*, Grijalbo, México.
1999. "Gift Trapped", *University of Chicago Magazine*, December, Chicago.
- Assoun, Paul-Laurent. 1996. *Fetichismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- Augé, Marc. 1994. *Dios como objeto*, Gedisa, Barcelona, España.
- Baños Ramírez, Othón. 2002. "Espacio doméstico rural y cambio social en Yucatán", inédito.
- Brown, Denise Fay. 2002. "Los conceptos de lugar y de jerarquía cultural en la construcción de la identidad del chemaxeño", *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, Vol. 16-17, núms. 219-220, octubre-diciembre 2001/enero-marzo 2002.
- Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah. 1978. *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, Siglo XXI Editores, México, D.F.
- Dapuez, Andrés. 1997. "De la comunicación del don", *Revista Nombres*, Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, núm. 10, Córdoba, Argentina.
- Dzib May, Andrés. 1999. *Breve reseña del pueblo de Xocén, El centro del mundo*, Ed. Instituto de Cultura de Yucatán, Valladolid, Yuc.
- Fernández Repetto, Francisco Javier. 1984. *Cultura y migración en Yucatán (Xocén y Cuzumá)*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UADY, Mérida Yuc.
- Godbout, Jacques. 2000. *Le don, la dette et l'identité*, La découverte/M.A.U.S.S., Paris, France.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, España.
- Levi-Strauss. 1982. *La vía de las máscaras*, Siglo XXI, Madrid, España.
- Hanks, William F. 1990. *Referential Practice. Language and Lived Space Among the Maya*, The University of Chicago Press, Chicago and London.



- Marx, Karl. 1975. *El capital, crítica a la economía política. Libro primero*. Siglo XXI, México, D.F.
- Mauss, Marcel. 1971. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Mayer, Enrique. 2002. *The Articulated Peasant. Household Economies in the Andes*, Westview Press, Boulder, USA.
- Passano, Antonio y Ciafardini, Horacio (Eds). 1990. (Introducción y selección de textos), *Smith, Ricardo, Quenay, La economía política clásica*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina.
- Quezada, Sergio. 1993. *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, El Colegio de México, México, D. F.
- Redfield, Robert. 1941. *The Folk Culture of Yucatan*, The University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Reeves, Glenn. 2000. *Space of Life, Spaces of Death: Toward a Phenomenology of the Austronesian House*, PhD Thesis, Camberra University, USA.
- Ríos Meneses, Miriam Beatriz. 1994. "Representación de las deidades mayas en los códices. Relación de los dioses mayas con algunas ceremonias que aun se practican en Yucatán", *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, Vol. XVIII, núm. 107, septiembre.
1995. "El Loh. Ofrendas mayas", *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, Vol. XVIII, núm. 194, septiembre.
- Sahlins, Marshall. 1984. *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, España.
- Shigeto, Yoshida. 1997. "Interesados de las fiestas ¿Cargos de obligación social o de devoción individual? La fiesta de la Santísima Cruz Tun en Xocén", *Actas del Congreso Internacional Una Guerra sin fin: Los Cruzoob ante el umbral del milenio*, Mérida, Yuc.
- Solís Robleda, Gabriela, "Estableciendo el dominio: jurisdicción en Yucatán, Siglo XVI", *Sociedad indígena y dominación en Yucatán, La manzana de la discordia*, (AAVV).
- Terán, Silvia y Christian Rasmussen, 1990.
- Weiner, Annette. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keepingwhile-Giving*, Berkeley, University of California Press, USA.
- Enciclopedia Yucatán en el tiempo, Tomo VI.*

