



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

De prácticas y saberes entre la milpa y el solar.
Género, Cosmovisión y Medio Ambiente en Yaxcabá, Yucatán

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

ALBERTO CARLOS VELÁZQUEZ SOLÍS

DIRECTORA DE TESIS

MORNA MACLEOD

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; Septiembre de 2012



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



CENTROS PÚBLICOS
CONACYT

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL OCCIDENTE-SURESTE

PROMOCIÓN 2010-2012

COMITÉ DE TESIS

Título: De prácticas y saberes entre la milpa y el solar. Género, Cosmovisión y Medio Ambiente en Yaxcabá, Yucatán.

Alumno: Alberto C. Velázquez Solís

DIRECTORA:
Dra. Morna Macleod

LECTORES:

Dra. Aída Hernández Castillo

Dra. Elena Lazos Chavero

Dra. María Elena Martínez Torres



Agradecimientos

Antes que nada quisiera agradecer a las mujeres y hombres de Yaxcabá por abrirme las puertas de sus casas y permitirme conocer una parte de sus vidas, brindarme su tiempo y amistad. Particularmente quiero manifestar mi agradecimiento a doña Rita, don Pedro, doña Adolfa y don Tino, doña Delta y don Faustino, doña Macita y don William, don Gerardo, doña Felipa, doña Liberata y don Florentino.

Un agradecimiento especial a Morna Macleod por el excelente trabajo que ha realizado como asesora de la tesis, sin duda sus consejos, comentarios, inquietudes y preocupaciones enriquecieron este trabajo, que de otra forma, hubiera seguido otro camino. Asimismo un agradecimiento al comité de tesis, a la Dra. Aída Hernández, Dra. Elena Lazos y Dra. María Elena Martínez por sus comentarios y críticas, espero haber cumplido con las expectativas deseadas. Desde luego, la responsabilidad de lo que aquí se vierte es mía.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) muchas gracias por la beca otorgada para realizar la maestría de 2010 a 2012. Sin su apoyo este estudio, así como la maestría, no hubieran sido posibles.

A mis maestros del CIESAS muchas gracias por compartir sus conocimientos, su tiempo, su apoyo y el interés de esta tesis. A José Luis Escalona por sus diálogos sobre la cultura y la otredad, a Xochitl Leyva por enseñarme que son posibles nuevas formas de construir el conocimiento, a Carolina Rivera por su apoyo y palabras de aliento en momentos difíciles, a José Ramón Rodríguez por sus comentarios y aliento, a Edith Kauffer por sus comentarios a una versión preliminar del manuscrito, a Graciela Freyermuth, Diana Reartes, Ronald Nigh, por compartir sus saberes sobre salud y medio ambiente, a Gabriela Robledo y Dolores Palomo por el apoyo administrativo, a Andrés Fábregas por compartir sus historias, al igual que a Jan de Voss, quien ahora descansa en paz.

A mis compañeros de la línea de Salud y Medio Ambiente, Ale, Ceci, Metztli, Lupita, Claudia, Ángeles, Daniel "parce", Antolín, Ofe, Gema, Emel, Daniel. Muchas gracias por la rizas, las preocupaciones, el estrés, la ayuda, la amistad, los miedos y cada momento que contribuyó a hacer de la maestría una experiencia particular. A mis compañeros de otras líneas, sobre todo a Jania, Laura, Blanca, Pedro, Pier, Vale, Norma, muchas gracias por su amistad y su apoyo. Asimismo a los familiares cercanos de mis compañeros, Gloria, Lalito y Andrea, por las quesadillas, el Internet y los cafés nocturnos.

Un agradecimiento muy especial a Raúl por todas las facilidades y el apoyo en los trámites correspondientes a la maestría. Mismo que se extiende al personal administrativo y de intendencia del CIESAS, Zary, doña Luita, doña Manuelita, Eduardo, don Filidelfio, quienes siempre nos echaron porras y palabras de aliento.

A mis papás, Rosa Elena y Manuel, muchísimas gracias por su apoyo durante estos dos largos años, su apoyo y preocupación siempre estuvieron presentes. A mis cuñadas Rosi y Sara, también muchas gracias por su apoyo, preocupación y amistad. A mis cuñados y hermanos *u ich lu'umes*, Óscar y Albert, por sus enseñanzas y sugerencias para esta tesis. Del mismo modo, muchas gracias a los sobrinos, Pau, Ale, Mati, Sole, Poncho y Adriancito quien con sus rizas y palabras podían disipar un minuto de tensión.

Por último, aunque no menos importante, a mi esposa Yamili por su paciencia, consejos, comprensión y cariño a lo largo de estos dos años, quien a pesar de la distancia siempre estuvo junto a mí. Compañera de aventura y de sueños, *jach in yamech, yéetel tulaka in puksikal*.

RESUMEN

De prácticas y saberes entre la milpa y el solar. Género, Cosmovisión y Medio Ambiente en Yaxcabá, Yucatán.

Alberto C. Velázquez Solís

En “De prácticas y saberes entre la milpa y el solar” se cuestiona ¿Cuál es la importancia del trabajo (*meyaj*) que realizan hombres y mujeres en la milpa y el solar desde el punto de vista de ambos en Yaxcabá, Yucatán? ¿Qué elementos de dualidad y complementariedad y/o qué relaciones asimétricas de poder existen en las relaciones de poder entre mujeres y hombres en Yaxcabá? ¿Cuál es la importancia que hombres y mujeres le atribuyen a sus propios conocimientos y prácticas, así como a los de su conyugue? ¿Cuál es la concepción que tienen mujeres y hombres sobre el trabajo (en maya *meyaj*)? ¿Cómo se construye una especialización del espacio, del saber y de las prácticas?

En este sentido, el objetivo principal es el de conocer las relaciones, las prácticas, los conocimientos y los espacios específicos de mujeres y hombres en Yaxcabá, Yucatán, para saber en qué contextos estas relaciones están atravesadas por dinámicas de poder, subordinación/dominación, y/o de complementariedad y dualidad.

Para dar respuesta a las preguntas y los objetivos, se realizó el trabajo de campo en Yaxcabá y se recurrió a diversas técnicas de investigación, siendo las más importantes la entrevista, que buscaba ser más un diálogo que un formulario estructurado, y la observación. El material etnográfico se analiza desde perspectivas de feminismos no hegemónicos como el decolonial y el eco-feminismo, así como la teoría de la postcolonialidad. Asimismo, se privilegia el método hermenéutico para tratar de partir desde la visión de los participantes y no del investigador.

Finalmente, el análisis también busca tejer puentes entre la perspectiva de las relaciones asimétricas de poder y dominación, frente a relaciones más relacionadas con la cosmovisión de los mayas yaxcabeños como la complementariedad, la dualidad, la armonía y el equilibrio.

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. GÉNERO, COLONIALISMO Y ETNICIDAD	17
1.1 Introducción	17
1.2 ¿Cómo el colonialismo interviene en la configuración de la etnicidad en Yaxcabá?	17
1.3 Identidad étnica e identidad de género	29
1.4 Relaciones de género y etnicidad: Entre el poder y la complementariedad	35
CAPÍTULO II. YAXCABÁ: UNA INSTANTÁNEA. EL BREVE RETRATO DE UNA COMUNIDAD MAYA EN YUCATÁN	41
2.1 Introducción	41
2.2 Descripción del lugar	41
2.3 Descripción de las familias y la dinámica social	46
2.4 Organización y distribución del Solar (<i>táankab</i>) en Yaxcabá	48
2.5 Trabajo, Salud y Cosmovisión	57
CAPÍTULO III. U MEYAJ KO'OLELO'OB YÉETEL MEYAJ XI'OB LE YAXCABAÍ. EL TRABAJO DE LAS MUJERES CON EL DE LOS HOMBRES DE YAXCABÁ	64
3.1 Introducción	64
3.2 Las relaciones entre hombres y mujeres y los papeles de género	64
3.3 La concepción del <i>meyaj ko'olelo'ob</i> (trabajo femenino)	74
3.4 La concepción del <i>meyaj xi'ob</i> (trabajo masculino)	80
3.5 El Trabajo: entre la complementariedad y el poder	89
3.6 Comentarios finales del capítulo	98
CAPÍTULO IV. ¿BA'AX U YOJO'OB KO'OLELO'OB YÉETEL XI'OB? ¿QUÉ SABEN LAS MUJERES Y LOS HOMBRES?	99
4.1 Prácticas de género y saberes: la cosmovisión y el entorno	99
4.2 La relación de hombres y mujeres con las plantas medicinales: Saberes compartidos, especialización femenina	103
4.2.1 Salud, Curación y Plantas Medicinales	105
4.2.2 El <i>Pul Yaj</i> (Causar dolor). Entre la envidia y el prestigio familiar	112
4.3. El <i>Jo' Ché</i> y la dualidad frío-caliente. Momentos de Participación masculina y femenina	116
4.4 Los expertos. Especializando la cosmovisión	125
4.4.1 Los hierbateros	126
4.4.2 Las sobadoras y parteras	136
4.5 Practicando la cosmovisión, configurando las relaciones de género [Conclusión del capítulo]	144
CONSIDERACIONES FINALES. GÉNERO, COSMOVISIÓN Y MEDIO AMBIENTE. ENTRE LA COMPLEMENTARIEDAD Y LAS RELACIONES ASIMÉTRICAS DE PODER	150
GLOSARIO	159

ANEXO. DESCRIPCIÓN DE LOS PARTICIPANTES	161
BIBLIOGRAFÍA	166

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Población de 3 años y más por sexo según condición de habla de lengua indígena y española.	45
Tabla 2: Lista de plantas encontradas en el solar de doña Rita y don Pedro	52
Tabla 3: Lista de plantas encontradas en el solar de doña Adolfa y don Tino	54
Tabla 4: Enfermedades, plantas curativas y modo de preparación	129
Tabla 5: Diferentes estados de ánimo (<i>ool</i>)	134
Tabla 6: Enfermedades, plantas medicinales y forma de preparación	141

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Baile de cabeza de cochino	31
Figura 2: Mapa de ubicación de Yaxcabá	41
Figura 3: Miradas al solar	49
Figura 4: Solar de doña Rita y don Pedro	52
Figura 5: Solar de doña Adolfa y don Tino	55
Figura 6: Elaboración del <i>piib</i>	73
Figura 7: <i>Le meyaj</i> (El trabajo)	87
Figura 8: Medio ambiente y cosmovisión	99
Figura 9: Relaciones de género. Miradas múltiples	150

INTRODUCCIÓN

Si uno pregunta ¿Cómo son las relaciones de género entre los mayas de Yaxcabá y cuáles son sus principales esenarios? Uno cuando menos tendría que ubicar dos espacios: la milpa y el solar, ya que en ambos se cuenta con la presencia de mujeres y hombres que realizan tareas y papeles específicos, demarcados hasta cierto punto por su condición genérica. Es decir, la milpa y el solar son dos espacios privilegiados que contribuyen en la configuración de las relaciones de género entre los mayas de Yaxcabá, pero ¿Por qué estos espacios?

El trabajo que realizan mujeres y hombres está relacionado con una forma particular de ver, nombrar, entender y estar en el mundo que sencillamente se puede nombrar como “cosmovisión”. En este sentido medio ambiente y cosmovisión representan una mancuerna, el primero es el escenario sobre el cual se interactúa con seres vivos y espirituales, mientras que la cosmovisión representa la forma específica de cómo relacionarse con ciertos espacios (monte, milpa, solar, cenotes) y agentes (personas, animales, señores del monte o cuidadores, en maya, *aluxo'ob*¹).

En este tenor de ideas, es importante preguntarse si será que los hombres se relacionan del mismo modo con el medio ambiente que las mujeres a partir de lo que prescribe, entre otras influencias, la cosmovisión maya. También es necesario cuestionarse ¿cómo la cosmovisión maya interviene en la configuración de las prácticas y saberes entre mujeres y hombres yaxcabeños?

Para algunos intelectuales mayas (Álvarez 2006; Tay Ajquill 2011; Batzibal, 2001; Ajxup, 2001), su cosmovisión² lleva consigo una serie de valores que configuran las relaciones entre las personas en general y en particular entre mujeres y hombres, algunos de éstos son la dualidad, la complementariedad, la armonía y el equilibrio.

Sin embargo, aquí también habría que preguntarse ¿si estos elementos son los únicos presentes en las relaciones de género o si también se encuentran relaciones

¹ En cuanto a esta concepción puede haber variaciones regionales y locales. En Yaxcabá es más frecuente ubicarlos como *aluxo'ob* quienes son unos duendecillos con atributos “mágicos” encargados del cuidado del medio ambiente, en realidad, del monte, del pueblo, de la milpa y lo que en estos espacios habita. Asimismo en Yaxcabá también me dieron cuenta de los *yuumsilo'ob* que significa “señores” y se les asocia con los cuidadores del cosmos. En la región centro es más frecuente hablar de *balamo'ob* o jaguares, las etnografías clásicas (Villa Rojas, 1968) han dado cuenta de cinco cuidadores ubicados cada uno en los cuatro puntos cardinales y uno de menor tamaño pero de mayor fuerza en el centro del pueblo. Estas tres representaciones son distintas manifestaciones que en sí refieren a lo mismo, cuidadores o dueños del monte-pueblo-milpa.

² Este concepto, por el momento, puede ser entendido como la visión que tiene un grupo cultural sobre el mundo que le rodea; estas explicaciones constituyen un *corpus* simbólico y normativo que estructura en muchos sentidos la acción, aunque tampoco es el único elemento estructurador. Algunos elementos centrales de la cosmovisión mesoamericana, particularmente la maya, que serán centrales son los de complementariedad, dualidad y equilibrio, mismos que serán definidos más adelante.

asimétricas de poder³? De esta forma, la pregunta central que guió la investigación fue: ¿Cuál es la importancia del trabajo (*meyaj*)⁴ que realizan hombres y mujeres en la milpa y el solar desde el punto de vista de ambos en Yaxcabá, Yucatán? Y ¿Qué elementos de dualidad y complementariedad y/o qué relaciones asimétricas de poder existen en las relaciones de poder entre mujeres y hombres en Yaxcabá? La noción de *meyaj* como muchas veces mencionan los mayas yaxcabeños implica un saber-hacer, es decir, prácticas y conocimientos.

Algunas preguntas que estuvieron presente en diversos momentos de la investigación fueron: ¿Cuál es la importancia que hombres y mujeres le atribuyen a sus propios conocimientos y prácticas, así como a los de su conyugue? ¿Cómo se construye una especialización del espacio, del saber y de las prácticas? El objetivo principal del cual surgieron estas preguntas era: conocer las relaciones, prácticas, conocimientos y los espacios específicos de mujeres y hombres en Yaxcabá, Yucatán, para saber en qué contextos⁵ estas relaciones están atravesadas por dinámicas de poder, subordinación/dominación, y/o de complementariedad y dualidad.

La intención de combinar un análisis del poder con el de la cosmovisión era para evitar, por un lado el etnocentrismo que no permite ver cómo son en realidad las relaciones de género al traslapar miradas que pueden ser distintas; por el otro, evitar un relativismo que enmascare la lucha que muchas mujeres indígenas, particularmente mayas, están realizando día a día en contra de la violencia masculina.

Pienso que el principal alcance que este estudio ha tenido es el de mostrar otras formas de relaciones de género, que si bien no son del todo equitativas, tampoco son completamente desiguales. En este sentido, intento analizar las prácticas y los saberes de las y los yaxcabeños desde su propia forma de ver el mundo.

Una ventana a esto fue a través de la lengua maya, realizar diálogos en su propia lengua, aunque también en español, me fue de utilidad para entender algunas categorías,

³ En cuanto al concepto de poder, brevemente podemos señalar que existen dos tendencias anárquicas principales. El poder como "constreñimiento" de la acción, sea ésta simbólica-estructural (Bourdieu, 2005) o mediante algún "dispositivo de control" en el "poder disciplinario" (Foucault, 2008; 2009), frente al poder como capacidad de acción o de "poder hacer" (Giddens, 1995). Asimismo existen distintos niveles del poder que conjugan ambos postulados: "poder sobre", "poder con", "poder desde dentro", "poder para", éstos serán abordados en el capítulo 3.

⁴ En este texto recurro al alfabeto posterior al acuerdo de 1984. Sin embargo, cuando me remita a citas, nombres y apellidos, topónimos, utilizaré el alfabeto anterior a 1984 para mantener el sentido que guardan.

⁵ Por ejemplo, los dos espacios centrales aquí analizados son la milpa y el solar, ya que en ellos convergen mujeres y hombres, aunque no del mismo modo. Cada uno tiene a su cargo ciertos papeles asignados, los cuales se le van inculcando a los niños y que muchos de sus juegos se relaciona con el trabajo que realizarán de grandes. Por otro lado, las mujeres ayudan a los hombres en el trabajo de la milpa, al igual que los hombres también contribuyen en el trabajo del solar. En este sentido hay que analizar decisiones, formas de poder, negociación y diálogo, resistencias y cuestionamientos, la mayor parte de éstos serán discutidos en el capítulo 3.

como la de *meyaj*, que son distintas al reflejo que aparece muchas veces en el espejo etnográfico de los antropólogos.

Respecto a lo anterior, las relaciones entre hombres y mujeres muchas veces han sido definidas como desiguales, en las cuales, todas las mujeres se encuentran en opresión a pesar de las múltiples situaciones y contextos en los que se ubican. Desde luego, éste no ha sido el único enfoque y, desde los años setenta, han surgido corrientes alternativas que cuestionan los planteamientos feministas urbanos propuestos por los países ricos o desarrollados. El surgimiento de otros feminismos en Latinoamérica, Asia o África, cuestionan los planteamientos propuestos para “desarrollar” prácticas equitativas en los países del Tercer Mundo de acuerdo a los intereses del feminismo occidental.

Algunas de estas críticas han girado en torno a que las feministas de Occidente muchas veces no han entendido del todo cuáles son las necesidades reales de las mujeres del Tercer Mundo, al mismo tiempo de que las etnografías de género han sido interpretadas desde la lógica externa, ocultando y menospreciando elementos que son importantes para las mujeres del Tercer Mundo.

En este sentido, muchas de las etnografías de género que se han realizado sobre los mayas de Yucatán, refieren justamente a elementos de subordinación, violencia y desigualdad y encuentran en el trabajo económico la vía de “empoderamiento femenino”. Tanto el feminismo de la igualdad (Amóros, 1997; Varcárcel, 1997) como el de la diferencia (Sedón, s/f⁶; Braidotti, 2000; 2004), surgen en los contextos de los países desarrollados, en este sentido, sus principales categorías de análisis tienden a ver en las “otras” culturas, entre éstas las indígenas, elementos de subordinación, atraso y marginación.

Desde esta óptica se menosprecian los elementos culturales de grupos indígenas ya que asocian la “tradicición” con el atraso y con relaciones de género abismalmente desiguales, por ejemplo, en la “ausencia” de trabajo de las mujeres y, por consiguiente, de la falta de acceso a bienes económicos que les permitan a las mujeres tomar control sobre sus propias vidas. La visión de la modernidad está asociada sobre todo a procesos de individualidad más que a derechos, identidades, bienes y trabajos colectivos.

Los grupos mesoamericanos, entre éstos los distintos pueblos mayas, tienden a formas de derecho y bienestar colectivo que rompe o choca con la lógica individual de occidente. Mientras que el desarrollo de la modernidad está asociado con el individualismo, el consumismo y con la racionalidad económica, la visión mesoamericana muchas veces está asociada a formas de organización comunal o colectiva. A saber, el uso de ciertos espacios que son “propiedad”, en realidad de uso común, de toda la comunidad como las

⁶ Texto disponible en [http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/purificacion_mayobre/feminismo.pdf] Consultado el [12-junio-2012].

reservas para extracción de maderas, los cenotes, las plantas y los animales que se encuentran en el monte y que guardan una relación de retribución con ellos y sus guardianes, entre otros.

La familia, incluso muchas veces funciona de manera colectiva en la que el ingreso económico, el trabajo y las responsabilidades que aportan los integrantes de la familia sirven para el sustento de toda la familia. Aquí cada quien aporta según sus propias necesidades e, incluso, el trabajo más que el dinero, es el principal elemento de valoración. Desde luego, esto no siempre ocurre, cuando se trata de “familias extensas” la aportación de todos los miembros puede relacionarse más con el hecho de “compartir olla y batea común”. Cuando se trata de familias milperas, el aporte económica por la venta no se considera solamente masculino o femenino dado que la mujer lo vende, sino que es colectivo pues en sí mismo representa el trabajo de los dos, más si se trata de mujeres que participan en el desyerbe y en la cosecha.

Adicionalmente existen los ingresos de los hombres que trabajan en la obra, el cual no rebasa los \$1, 500.00 a la semana y la venta de bordados femeninos, el cual varía pues no es una actividad constante. Una blusa bordada se vende alrededor de \$250.00 y un hipil entre \$1, 000.00 y \$6, 000.00 dependiendo del material y el tipo de bordado. Desde luego también existen familias en las que el esposo es alcohólico o mujeriego, en esos casos, el ingreso masculino será dividido entre la familia y sus placeres. Sin embargo, en Yaxcabá esto sigue siendo la minoría, aunque en otras partes de Yucatán es mucho más frecuente.

En este sentido, el determinismo económico, como forma de emancipación femenina, está vinculado más con una lógica individualista y de mercado; algunos mayas de Yucatán, dado la gran diversidad que esto implica, se encuentran más cercanos a un sentido de colectividad que está en jaque con las expresiones individualistas del capitalismo y el consumismo. Las redes de apoyo implican lazos de solidaridad al interior y exterior de la familia, algunos de éstos se perciben en el trueque, el intercambio recíproco, la ayuda mutua, la complementariedad, el trabajo comunal, entre otros.

Arturo Escobar (1999) menciona como el patriarcado y el etnocentrismo contribuyeron en la misión civilizadora o modernizadora, en la cual, “programas para la industrialización y el desarrollo de la agricultura, sin embargo, no sólo han invisibilizado el rol de las mujeres como productoras, sino que también han tendido a perpetuar su subordinación”⁷ (1999: 384). Así, conceptos como género, clase, raza y nacionalismo surgen dentro de la teoría y práctica del desarrollo, que aquí he preferido ubicar dentro de

⁷ Texto original en inglés: “programs for industrialization and agricultural development, however, not only have made women invisible in their role as producers, but also have tended to perpetuate their subordination”.

las críticas post-coloniales, ya que entiendo al desarrollo como una forma de colonialismo del saber, del poder y del ser. Desde la “implementación” del desarrollo entre los mayas yucatecos han surgido ciertos cambios que afectan, entre otras cosas, las relaciones de género, por ejemplo el desplazamiento de las mujeres de la milpa, la pérdida de conocimientos asociados a las plantas medicinales y su sustitución por medicamentos alópatas.

A su vez, el desarrollo ha implicado que las mujeres ya no tengan que acarrear agua del pozo o de alguna toma pública en cubetas, que se pierdan formas tradicionales de bordaje por el uso de máquinas de bordar industriales como las *Singer*. A pesar de esto, las mujeres siguen bordando en sus casas para su propio uso, así como para la venta a otras mujeres por encargo, pero en un tiempo más corto que la mayoría de las mujeres ve con optimismo⁸.

La discusión aquí pareciera ser si el desarrollo ha implicado ganancias y mejoras para la mujer o, más bien, si a pesar de la introducción de elementos de la modernidad, las mujeres prefieren seguir realizando ciertas prácticas del mismo modo en que se hacía en generaciones más viejas, por ejemplo, muchas mujeres siguen lavando en la batea y dejan arrumbada la lavadora automática, mientras que en otros solares la batea es la que ha caído en desuso convirtiéndose en pintorescos maceteros ornamentales.

Ahora bien, la realidad nos coloca en el “cambiar permaneciendo y permanecer cambiando”, son las mismas mujeres quienes deciden de qué aspectos se apropian y de cuáles no y cómo. A pesar de los intentos del gobierno por introducir estufas de gas, muchas mujeres siguen cocinando con leña, siguen acarreando agua de un punto a otro del solar, pues muchas veces guardan agua en cubetas, a pesar de que ya tienen tomas de agua potable. Es decir, ya no tienen que ir a buscar el agua al pozo o a alguna toma pública, sino que ahora basta con abrir la llave y distribuirla en cualquier parte del solar con la manguera.

Parte de los elementos de desarrollo han implicado cambios en las relaciones de poder, algunas veces en detrimento de las mujeres, mientras que otras veces a su favor. A saber, las relaciones de género cada vez son más marcadas en una división sexual del trabajo, antes las mujeres acompañaban a sus esposos a la milpa y conocían a detalle lo que ahí acontecía, ahora, las mujeres ya no saben de cuántos bienes realmente disponen ni de lo que hacen sus esposos cuando éstos acuden a la milpa; entre los aspectos positivos se encuentra que el mismo desarrollo ha generado que algunos milperos se empleen como

⁸ La sustitución del hipil entre mujeres jóvenes por blusas bordadas es un elemento de cómo las nuevas generaciones permanecen en la cultura, pero la modifican según sus propios gustos e intereses. Otro elemento cada vez más común es sustituir el bordado de flores por la pintura de éstas y para la mayoría de las mujeres jóvenes, les resulta bonito, aunque tampoco estarían dispuestas a ponerse un terno o hipil de gala con flores pintadas en vez de bordadas.

albañiles emigrando por lapsos cortos fuera de su localidad, con esto, las mujeres han ganado mayor movilidad y control sobre su vida al dejar de depender de los “permisos”.

Por otro lado, Programas gubernamentales como Oportunidades generan que las mujeres reflexionen sobre cómo son sus relaciones en pareja y cuestionen formas de violencia y poder en las parejas más jóvenes o con sus hijos e hijas, desde luego, el papel de estas instituciones no es suficiente puesto que parte de una mirada colonizante que en muchos casos lejos de ayudar a las mujeres, más bien, las confunde.

En este sentido, viejas y nuevas formas de poder en torno a las relaciones entre hombres y mujeres se van conjugando; mientras que la cosmovisión maya tiene formas de complementariedad en las que se valora el trabajo femenino en el solar y fuera de éste, los Programas de gobierno incitan a las mujeres al trabajo “productivo, extra-doméstico”, al mismo tiempo en que algunas mujeres cuestionan su mayor carga y jornada de trabajo en relación con sus esposos.

Arturo Escobar menciona que: “No resulta sorprendente que el desarrollo se convierta en una fuerza tan destructiva para el tercer mundo, irónicamente de los intereses de las personas”⁹ (1999: 384). Retomo esta idea sobre todo para analizar cómo el colonialismo del saber ha desplazado en muchos sentidos saberes y prácticas mayas, dejando y menospreciando la riqueza que poseen en beneficio de los conocimientos “científicos” de la modernidad.

En otro texto, Escobar apunta que el desarrollo también es un proyecto cultural que: “surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar bajo principios occidentales” (Escobar, 2010: 22). Más adelante, Escobar revisa la noción del “buen vivir”, ésta idea la retomo aquí para señalar cómo existe entre algunos mayas yucatecos un biocentrismo en vez del antropocentrismo, al mismo tiempo en que se articula “economía, medio ambiente, cultura y sociedad” (Escobar, 2010: 25), entre otros aspectos, como la “descolonización epistémica” desde las “cosmovisiones relacionales, en la que todo existe en relación, incluyendo humanos y no-humanos” (Escobar, 2010: 26, 27).

La diferencia fundamental entre la dualidad de occidente y la de los grupos mesoamericanos por ejemplo, radica en que la primera es en contra-punto, mientras que la segunda es complementaria o para usar la idea propuesta por Escobar (2010), es relacional.

En este sentido, las relaciones entre mujeres y hombres mayas no necesariamente están únicamente atravesadas por desigualdades de género, en las cuales se desvalora el papel que juegan las mujeres y todo lo que hacen. Los textos antropológicos han sido poco

⁹ Texto original en inglés: “It comes as no surprise that development became a force so destructive to third world cultures, ironically in the name of people’s interests”.

sugerentes al reproducir los esquemas occidentales para explicar culturas y prácticas de género que no corresponden al modelo de desarrollo. Por ejemplo, en la relación entre mujeres con el medio ambiente, los esquemas iniciales ubicaban a las mujeres como “depredadoras” y como las principales responsables del deterioro ambiental producto del uso “irracional” de recursos naturales (Vázquez, 2002) un ejemplo de esto son los proyectos de estufas de gas (Cf. Foster, 1969) que buscaban que las mujeres dejen de talar, con el tiempo los mismos técnicos se dieron cuenta de que el problema no era la tala de las mujeres, dado que se basan en la recolección de leña.

En Yaxcabá únicamente encontré una estufa de gas, aunque varias familias recibieron ese apoyo, que ya no utilizan y fue parte de un proyecto gubernamental que en realidad representaba más gastos innecesarios para la familia: alto costo del gas frente a la leña que solamente hay que ir a recogerla a la milpa o al monte; la leña dura mucho más tiempo encendida y esto cubre las distintas necesidades del día: calentar agua, cocinar, tortear, entre otros; además el sabor de la comida es distinto y a nadie de la familia le gustaba la comida.

Verónica Vázquez (2002) al revisar el texto de Melinda Leach resume cómo se transitó de un modelo de Mujeres, Medio Ambiente y Desarrollo (MMAD) a otro denominado Género, Medio Ambiente y Desarrollo (GMAD). Vázquez menciona que en una primera etapa se pensaba en las mujeres rurales como depredadoras del medio ambiente, ya que para la satisfacción de sus roles reproductivos recurrían a un uso indiscriminado de leña y agua (Vázquez, 2002: 41), es decir, a diario se cocina con leña, en las zonas altas del sureste mexicano por ejemplo, se baja a los ríos a lavar la ropa, de esta manera, no le fue difícil a los intelectuales de Occidente en ubicar a las mujeres como las principales responsables del deterioro ambiental.

Una segunda etapa fue caracterizada por ver a las mujeres ya no como las responsables, sino como las víctimas, debido a que la ausencia de recursos naturales incrementa y dificulta el trabajo doméstico; finalmente en la última etapa:

...se recalca el papel de las mujeres en la silvicultura, la agicultura, la salud de los animales y la protección y la recuperación del ambiente. Las mujeres son vistas como poseedoras de habilidades y conocimientos especiales, y por lo tanto como agentes sociales que pueden ser movilizadas para proyectos de conservación y desarrollo sustentable [...es decir] las mujeres rurales tienen un conocimiento profundo de los conocimientos que manejan (Vázquez, 2002: 41).

La tarea de visibilizar los conocimientos y habilidades que poseen las mujeres del campo en la conservación de la biodiversidad estuvo a cargo de las Eco-feministas, entre ellas Vandana Shiva quien menciona:

El trabajo y los conocimientos de las mujeres son de una importancia central para la conservación y el uso de la biodiversidad, debido a que ellas trabajan a caballo entre diferentes sectores y realizan habitualmente una multiplicidad de tareas. Las mujeres, en su calidad de agricultoras, han permanecido relegadas a la invisibilidad a pesar de su aportación. Los economistas tienden a no tomar en consideración el trabajo de las mujeres en el ámbito de la producción porque queda fuera de la supuesta demarcación de este ámbito. Estas omisiones no se debe a que el número de mujeres que trabajan sea muy reducido, sino al hecho de que demasiadas mujeres realizan una gran cantidad de trabajo en tareas harto variadas

Quienes realizan las estadísticas e investigaciones sufren de una incapacidad conceptual para definir el trabajo de las mujeres dentro y fuera del hogar, y la agricultura se inscribe en ambos ámbitos. El problema de la identificación de qué es y qué no es trabajo se ve exacerbado por el enorme volumen y diversidad del trabajo que realizan las mujeres (Shiva, 1998: 16).

En este estudio, propongo partir de una mirada local, desde las propias categorías en maya asociados a la cosmovisión que me permitan entender mejor las relaciones de mujeres y hombres, así como las relaciones de ambos con el medio ambiente. Para esto, es importante partir de un análisis de la cosmovisión maya que se centre tanto en mujeres como en hombres, debido a que muchos de los estudios sobre cosmovisión han sido elaborados a través de la visión de los hombres y se recurre únicamente a los expertos, *j-méeno'ob* o curanderos, hierbateros, parteras, sobadoras, entre otros, sin considerar que las mujeres y hombres comunes también conocen elementos de la cosmovisión y los utilizan cotidianamente.

En relación a esto, Escobar apunta que: “El género se ha mostrado como una variable clave para el acceso a los recursos naturales, para su conocimiento y organización [...] así como lo es para los recursos culturales. Así el género y la etnicidad hacen resaltar los aspectos entrelazados de la distribución económica, ecológica y cultural” (Escobar, 2010: 107).

Los conocimientos y práctica de mujeres y hombres se relacionan con la cosmovisión y con el medio ambiente para generar formas de subsistencia, distintos a los del sistema capitalista y desarrollista, debido a que no son extractivos, sino que existe una interdependencia entre estos tres elementos. No obstante, los procesos de glocalidad¹⁰ reconfiguran a diario las cosmovisiones culturales y de género.

¹⁰ El concepto de glocalidad sirve para superar la visión dicotómica de lo global frente a lo local como dos elementos que no se combinan. Esta idea supone que no es únicamente la globalidad lo que afecta a lo local, sino que también las acciones locales contribuyen a modificar lo global. En palabras de Escobar: “el mundo no es sólo global, sino que también continúa siendo local, y que las localidades cuentan para los tipos de globalidad que deseáramos crear” (Escobar, 2010: 99). La idea central es la de conexiones o flujos culturales que van en ambos sentidos (global y local) aunque no necesariamente en la misma proporción. Un ejemplo de esto ha sido el *slogan* utilizado en ONG's “Piensa global, actúa local” para referir a cómo las acciones concretas contribuyen y repercuten en lo global. Otro ejemplo es: “El desafío para las ONG del norte y del sur es desarrollar su nuevo papel en la sociedad civil global emergente, vincular temas locales a temas globales y enlazar las luchas locales por la justicia, la erradicación de la pobreza y paz con las luchas globales” (ICCO en Euguren, 2005: 160).

En *De prácticas y saberes* intento visibilizar las labores que mujeres y hombres realizan a diario con base en conocimientos específicos, que han sido transmitidos de generación en generación, sobre el medio ambiente como la milpa, salir a leñar, las plantas medicinales y la atención de enfermedades, el cuerpo, entre otros.

De esta manera, esta tesis está vinculada a la cosmovisión, principalmente con las nociones de complementariedad, dualidad y equilibrio, aunque también a un análisis de relaciones asimétricas de poder. La articulación entre género y medio ambiente tiene uno de sus puntos de articulación a través de la cosmovisión, puesto que es esta visión del mundo la que va configurando, en cierta medida, las relaciones de género en torno a ciertos espacios, contextos y con las cosas y criaturas que ahí se encuentran como los señores o cuidadores del mundo, plantas, animales y energías, incluidas entre estas el aire, la lluvia y la división entre lo frío y lo caliente.

A continuación describiré brevemente qué entiendo por cosmovisión, así como en específico por complementariedad, dualidad y equilibrio. Empezaré por el análisis de la definición de Johanna Broda sobre cosmovisión, entendida como:

...la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre [...] también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos [...] la cosmovisión plantea explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de religión (Broda, 2001a: 16, 17).

En este sentido, Broda ubica a la cosmovisión más cercana a la religión, esto es lógico dado que muchos estudios de este tipo aluden a ceremonias agrícolas en las cuales hay una relación con los dioses; sin embargo, ubicarnos en torno a la creencia es invisibilizar parte de los conocimientos que los grupos indígenas poseen sobre el medio ambiente. Existen algunas definiciones más flexibles sobre cosmovisión, una sugerente me parece que es la de María Ana Portal para quien “la cosmovisión es un conjunto de referentes simbólicos construidos históricamente, que definen la imagen que un pueblo tiene sobre el universo, y en relación a ello, la imagen que tiene sobre sí mismo; dichos referentes contienen (en el sentido que incluyen al tiempo que acotan) las posibilidades de acción del grupo social” (1996: 67).

Esta definición es importante ya que supone un proceso histórico que explica y crea una “imagen” sobre el universo, la persona y las pautas de acción colectivas. Es decir, es más que una creencia. Quizá el reto más grande que sugiere Portal sea “comprender que también allí hay jerarquías, conflictos y relaciones de dominación tanto al interior como

hacia el exterior. Por lo tanto, la visión del mundo indígena no es necesariamente un todo armónico” (Portal, 1996: 69). Como pretendo mostrar existen elementos de la cosmovisión que tienden a ser más colectivos y asociados a la complementariedad y reciprocidad, la cual no exime de que existan formas de poder, sobre todo entre mujeres y hombres.

Otro elemento importante es el cambio social, sobre todo si se considera que las críticas hacia el concepto de cosmovisión se relacionan con que ésta es estática y ahistórica.

La cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción [...] las cosmovisiones siempre están en procesos de creación. Todo acto creativo de cosmovisión nace ya en el lecho de la cosmovisión existente, por lo que la estructura racional previa constituye otro de los elementos que contribuye a la racionalidad permanente del macrosistema (Portal, 2001: 62, 63)

López Austin (2001) piensa que si bien los grupos culturales están en constante cambio, las nuevas formas no sustituyen del todo a nuevas formas. Esto es importante para entender cómo las mujeres incorporan nuevos elementos del desarrollo en su trabajo, pero al mismo tiempo le imprimen una visión relacionada con la cosmovisión. Por ejemplo, en el capítulo IV menciono cómo las mujeres han sustituido las hojas de plátano para tortear por ciertos polímeros, conocidos localmente como *nylons*, pero después de usarlos se lavan y se reutilizan contrariamente a la visión consumista por la cual fueron creados.

La visión de Orlando Casares me parece más integral y que logra dimensionar los principales elementos que serán discutidos en este texto. Para Casares la cosmovisión implica: primero, una forma de conocimiento que genera principios normativos y simbólicos que están presentes en la vida cotidiana; segundo, no es estática ya que incorpora diferentes elementos (propios y externos) aunque sin perder sus nociones culturales básicas; tercero, sirve como un mecanismo de expresión y acción dentro de un marco de orden u organización social perteneciente a una cultura determinada (Casares, 2007: 23-40).

Sostengo que la cosmovisión además de estas visiones, también debe de ser entendida como relacional, ya que tiene un fuerte sentido holista o como propone Escobar (2010), biocentrista. En este sentido, los mayas, según su cosmovisión poseen ciertos saberes y realizan prácticas desde una lógica particular, en la que cada elemento del medio ambiente, animales, plantas, energías, juega un papel específico para el bienestar colectivo. Esta visión es entendida a través de las nociones de complementariedad, dualidad y equilibrio que son tres elementos que están mutuamente tejidos.

El primero se refiere a la interconexión que existe en el cosmos, cada elemento se complementa con los demás elementos (Sieder y Macleod, 2009: 57). Cuando los milperos realizan un *ch'a cháak* o petición de lluvia a los chaques, tienen que ofrendar algo primero, pero no únicamente es esto, también tienen que mantener y cuidar la tierra, puesto que esta no es de los milperos, sino que pertenece a los señores del monte o *yuumtsilo'ob*, quienes son los verdaderos dueños. Entonces, la complementariedad resulta en una forma de relación integral entre todo lo que habita en la tierra:

Complemento significa ser parte de otro, no hay separación, el ser de las personas se complementan con el ser de las plantas, los animales, el aire, el calor, el agua, el cosmos y con todo cuando exista [...] con nuestros abuelos se daba esta práctica de la complementariedad, mujer-tierra, hombre-cielo, no son polos opuestos, sino complementos del uno con el otro. En su unión engendran vida inculcando principios y valores que a través de ello habrá un equilibrio para el pueblo maya (Tay, 2011: 14, 15).

Los intercambios (*k'ex*)¹¹ por ejemplo, son un elemento presente que propicia el cuidado y la reciprocidad de cada ser o elemento que forma parte del medio ambiente y, pueden ser entendidos como formas de mantener el equilibrio. La dualidad implica una visión bipartita del mundo, pero el hecho de que se opongan elementos no quiere decir que tienen que confrontarse; en la cosmovisión maya estos elementos, entre ellos la dualidad masculino-femenino, se encuentran también en complementariedad. Carmen Álvarez menciona cómo se entiende la complementariedad desde los y las mayas guatemaltecos:

Para la cosmovisión maya no hay femenino sin masculino, no hay día sin noche, no hay unidad sin colectividad, no hay madre tierra sin padre sol, de tal manera que hombres y mujeres fueron creados para complementarse o ser interdependientes y no para oprimirse unos a otros, por eso las actitudes y prácticas de supremacía y superioridad sobre otras y otros nos dañan a nosotros y a nosotras mismas, porque en la visión maya hombres y mujeres guardan su integridad y su propia especificidad y como seres humanos guardan su relación con la naturaleza, con los otros seres que la habitan y con el cosmos, de allí que el bienestar de cualquier ser viviente, es indispensable para el equilibrio universal (Álvarez, 2006: 123).

Estos tres elementos son inseparables, la dualidad por sí sola no tiene sentido sino es a través de la complementariedad. Del mismo modo, ambos tienen que buscar ese equilibrio: “Estas concepciones apuntan hacia la armonía en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres —entendida ésta como el equilibrio— y rechazan las relaciones de poder y de dominación, como también apelan a una convivencia armoniosa con el entorno y la naturaleza, rechazando su depredación” (Sieder y Macleod, 2009: 57).

¹¹ La idea de *K'eex* o intercambio inclusive se utiliza entre los mayas de Yaxcabá para referirse al intercambio que se mantiene con los *aluxo'ob* o *yuumtsilo'ob* en el que se mata/entrega una gallina para protección del terreno, agradecimiento o petición de una buena cosecha, reestablecimiento del equilibrio corporal o buena salud.

Si bien es cierto que en la cosmovisión maya aún se encuentran presente estos valores, también es importante mencionar que mujeres y hombres mayas no se oponen a la modernidad, pero sí se la apropian y adecuan a sus propios contextos, necesidades y proyectos individuales y colectivos, familiares y comunales (Cf. Sieder y Macleod, 2009). No se trata de una dimensión “desde fuera” sino de la glocalidad, que les permite a los mayas yucatecos seguir construyendo su visión propia sobre el “buen vivir” o *ma'alob kuxtal*. En cierta medida el *ma'alob kuxtal* visto desde la cosmovisión maya implica que:

todo lo creado, la formación y la vida de cada ser, responde a la visión de que a cada persona le corresponde cumplir en esta vida para mantener el equilibrio y la armonía con la naturaleza

Un valor fundamental para que dicho equilibrio se mantenga es que cada ser humano guarde respeto hacia uno o una misma y hacia el y la otra, así como hacia el entorno que lo rodea, asimismo que desarrolle y refuerce valores y características de la realidad cotidiana como la cooperación, la bondad, la justicia, el equilibrio, el conocimiento, la libertad, la creación, participación, la dignidad y la creación de condiciones económico-sociales para una calidad de vida digna (Álvarez, 2006: 122, 123).

La idea principal es la de conocer cuál es la valoración que se tiene sobre el trabajo (*meyaj*) de las mujeres y los hombres mayas; cuáles son los conocimientos que poseen en torno a la milpa, el solar, las plantas medicinales, los procesos de curación de enfermedades tradicionales, entre otros, todos éstos, analizados desde la dualidad, complementariedad y el equilibrio. Aunque no se parte exclusivamente de este enfoque, ya que también se encuentran relaciones asimétricas de poder, al mismo tiempo, algunas mujeres cuestionan la mayor carga de trabajo que ellas realizan.

Álvarez menciona que entre lo mayas de Guatemala “en la práctica prevalece una relación de subordinación de la mujer hacia el hombre, en donde las relaciones de hombre-mujer en muchas situaciones son jerárquicas, asimétricas o desiguales y que los hombres tienen más poder de decisión que las mujeres y aún cuando se comparten algunas formas de trabajo doméstico no tienen la misma condición” (2006: 124). Álvarez apunta que también los hombres pagan las consecuencias de la desigualdad de género, pues el rol de proveedores genera problemas internos y emocionales por alcanzar el modelo de masculinidad hegemónica, que a su vez, ha sido impuesto en buena parte por occidente.

En este sentido, la tarea aquí es la de mostrar otras formas de valoración y percepción del trabajo femenino, de los conocimientos asociados a sus prácticas cotidianas y cómo ésta visión contribuye al *ma'alob kuxtal* o buen vivir, aunque desde luego, no son los únicos elementos presentes como ya mencioné.

Los argumentos que aquí se esbozan están basados en un análisis del material etnográfico producto de una temporada de trabajo de campo que duró cuatro meses entre

agosto y diciembre de 2011 en Yaxcabá, Yucatán. Las narrativas de los y las yaxcabeños son analizados desde el post-colonialismo y desde feminismos no hegemónicos, entre ellos, el eco-feminismo y el feminismo decolonial. El punto central es cuestionar cómo desde Occidente se han generado estas miradas que no alcanzan a entender las prácticas de género mayas, que son al mismo tiempo complementarias y de poder.

De alguna manera también estoy discutiendo conmigo mismo, pues durante mi tesis de licenciatura partí de los argumentos que ahora cuestiono. Para esto describiré brevemente lo que ha sido mi formación en el tema de género y porqué al discutir con el feminismo hegemónico, estoy discutiendo al mismo tiempo conmigo.

Mi primer encuentro formal con el tema de género fue durante la licenciatura, al cursar la asignatura “Género y Desarrollo Regional” impartida por la Dra. Gina Villagómez en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán. En este curso, me interesé por primera vez en conocer cómo son las relaciones entre hombres y mujeres. En aquel entonces, mi mirada estaba más cercana a evidenciar la subordinación que viven, sufren y padecen las mujeres, tanto que mi tesis de licenciatura¹² trataba el tema sobre la subordinación femenina producto de la influencia religiosa.

Años más tarde, empecé a cuestionar mis propios argumentos a partir de los diálogos entablados con mi pareja, Yamili Chan Dzul, quien partía de un referente cultural distinto al mío debido a que ella es originaria de una comunidad maya yucateca. En nuestros diálogos hablamos de dos mundos completamente distintos, el urbano-ladino-clase mediero y el rural-étnico-pobre. Mientras yo afirmaba que las mujeres se encontraban en opresión a pesar de no sentirse subordinadas, ella me contaba que difícilmente, muchas de las mujeres de su pueblo, incluyendo su familia cercana, se sentirían mujeres opresas y tampoco podrían considerárseles como tales bajo un lente antropológico debido a que el rol de las mujeres entre los mayas juega un papel y una valoración distinta a la de las ciudades.

En buena medida, mis primeras miradas a los temas de género estaban mediadas de esos determinismos “económicos” que rezan que las mujeres tienen que tener un empleo para obtener dinero para que puedan salir adelante y tomar control sobre sus propias vidas, al mismo tiempo de que de hacerlo, seguramente enfrentarán a una doble o triple jornada. También pensaba que no sentirse subordinada no implicaba no estarlo, negando, cuando menos, cierta reflexión y capacidad de agencia entre las mujeres. En efecto, el referente cultural estaba a ciegas en mis argumentos. Yamili por su parte siempre me comentaba que las mujeres de su pueblo valoran lo que hacen y sus esposos e hijos también, además de que la división del trabajo tiene otros matices a los urbanos y que el dinero no era necesario

¹² Titulada: *La institucionalización religiosa del género y la construcción de identidades femenino-religiosas en Ticul, Yucatán.*

para “empoderarse” puesto que esas mujeres están más que empoderadas si lo leemos en esos términos.

Ciertamente, fue en esos diálogos cuando empecé a cuestionar mis propios argumentos; sin embargo, ya era muy tarde para revertir algunas aseveraciones de la tesis. Estos mismos debates entablaban autores que aún desconocía, tales como Paulo Freire, Iván Ilich, Walter Mignolo, Fals Borda y Frantz Fanón y que Yamili siempre citaba para respaldar sus comentarios, mientras que yo estaba de la línea de Lévi-Strauss, Bourdieu y Lamas.

Para esos días Yamili y yo, junto con otros compañeros de distintas disciplinas, iniciamos una asociación civil para trabajar distintos temas con niños, en la cual, siempre me toca tratar los temas de género. Ahí fue donde dichos autores empezaron a cobrar más sentido, ya no en discusión, sino en la práctica ya que al partir de los referentes culturales de los niños rurales de Yucatán me di cuenta en la práctica que las relaciones de género no son necesariamente como nos las pintas las crónicas etnográficas.

De esta manera, empezamos un proceso de educación popular-participativa que poco a poco se ha ido ramificando a otros sectores, entre ellos mujeres. Lo cual me hizo cobrar una mirada más crítica hacia algunos feminismos y a cuestionar las relaciones asimétricas de poder, más no a negarlas. Pues el tema de la violencia hacia las mujeres ha sido para mí un tema presente en mi práctica cotidiana.

Este pequeño breviarío, ha sido para compartirles desde dónde escribo o en desde donde me posiciono y cual ha sido mi trayectoria para que, en los siguientes capítulos, entiendan algunos de mis cuestionamientos. Durante mucho tiempo, pareciera que le negué la palabra a mis “informantes”, ya que aún cuando mencionaban que ser mujer Pentecostal, católica o mormona no les hacía sentirse subordinadas, yo insistía en mi análisis en que sí lo estaban porque la institución religiosa les proyectaba ser esposas, amas de casa o madres; en algunos casos se les prohibía trabajar y, dado que para muchas feministas el trabajo es una vía de empoderamiento, esto impedía su posible empoderamiento, manteniéndolas en una eterna subordinación.

Cuando deje atrás mis lentes etno-cientificistas y empecé a observar más de cerca, a escuchar con más cuidado y atención lo que dicen las mujeres empecé a darme cuenta, como canta Jorge Drexler, que la vida es más compleja de lo que parece¹³. Haciendo la paráfrasis, las relaciones de género, son más complicadas de lo que parecen, no se trata únicamente de la desigualdad o el empoderamiento, de la violencia o la complementariedad,

¹³ Hago énfasis en el inicio de la canción: “El velo semitransparente del desasosiego, un día se vino a instalar entre el mundo y mis ojos. Yo estaba empeñado en no ver lo que vi, pero a veces la vida es más compleja de lo que parece”.

de la equidad o la simetría. En sí, hay una basta gama de relaciones, pero no se trata de buscar a ciegas la subordinación o la equidad. Se trata de describir y señalar las relaciones en su justa dimensión, combinando el sentir-pensar (Cf. López, 2011) de los participantes con el etnógrafo, combinándolos pues no sólo hay verbalización de lo positivo y lo negativo, también hay ocultamientos.

Mi participación con las mujeres y hombres de Yaxcabá no ha sido únicamente la del etnógrafo que quiere dar cuenta de cómo es la realidad, sino que ha empezado un proceso de co-laboración a través de formas de retribución, que van desde las señaladas por ellos mismos a través de tomarles fotos, videos, pero también a través de la organización productiva con mujeres. A través de largas y cortas charlas, hemos empezado un proceso que seguramente seguirá después de finalizada la tesis y la maestría, en el que vincule mi participación con ellas al trabajo con las organizaciones a las que pertenezco en busca y construcción conjunta del *ma'alob kuxtal* (buen vivir).

La tesis se encuentra estructurada en torno a cuatro capítulos y un apartado de Consideraciones Finales. En el primer capítulo "Género, Colonialismo y Etnicidad" discuto algunos aspectos asociados a la pérdida de la identidad maya, des-mayanización, producto entre otras cosas de la Guerra de Castas, las políticas integracionistas del Estado Mexicano, el colonialismo del poder y el saber, el cristianismo, la modernidad y el desarrollo. Desde luego, se combinan elementos históricos, con breves burbujas etnográficas que dan cuenta de este debate, el de colonialismo y etnicidad, desde una óptica de género. En este capítulo también se revisan autores de la post-colonialidad, el feminismo decolonial y el eco-feminismo, los cuales servirán de marco de referencia para los siguientes apartados, al mismo tiempo en que se discute con etnógrafos relacionados al tema.

En el siguiente capítulo "Yaxcabá una instantánea. El breve retrato de una comunidad maya en Yucatán" se realiza una breve descripción sobre el lugar y la dinámica local. Así como de las familias, las viviendas, los solares y los perfiles sociales de los participantes en esta tesis. Por último, se hace un breve recorrido teórico sobre dos corrientes temáticas: trabajo y salud, las cuales serán de utilidad para entender los dos siguientes capítulos. Al mismo tiempo se realiza una primera aproximación conceptual a la cosmovisión, particularmente en lo relacionado con dualidad, complementariedad y equilibrio.

El tercer capítulo es un análisis de la categoría *meyaj* o trabajo. Aquí se abordan los procesos de complementariedad y poder, las percepciones y valoraciones relacionadas con el trabajo y las prácticas de mujeres y hombres mayas. Primero realizo una descripción de las relaciones entre mujeres y hombres, así como de sus roles. Los dos siguientes apartados están dedicados a la descripción del trabajo femenino y masculino desde la óptica local.

Posteriormente discuto los elementos de poder y complementariedad relacionados a las prácticas de los y las yaxcabeños.

El último capítulo titulado “¿Qué saben las mujeres y los hombres?” realizó una descripción de la relación entre medio ambiente y género. La idea de este capítulo es visibilizar los conocimientos que poseen mujeres y hombres, comunes y especialistas, en torno a la agricultura, las ceremonias agrícolas y los procesos de salud-enfermedad propios de la etnia maya, para intentar tejer una aproximación a la idea de equilibrio, la cual está presente a lo largo de la tesis, como una idea cercana a lo que en occidente hemos denominado equidad.

Concluyo la tesis con un apartado sobre Consideraciones Finales denominado “Género, Cosmovisión y Medio ambiente. Entre la complementariedad y las relaciones asimétricas de Poder” aquí resalto los principales hallazgos encontrados y discutidos en los dos capítulos teórico-etnográficos. La idea sobre todo no es la de concluir el tema, sino la de establecer una serie de conjeturas que de respuesta a los principales cuestionamientos planteados en los diversos momentos de la investigación: planteamiento del problema y del proyecto de investigación, reflexiones durante y posteriores al trabajo de campo, nuevos cuestionamientos durante la escritura de la tesis, entre otros.

CAPÍTULO I

GÉNERO, COLONIALISMO Y ETNICIDAD

*El problema no es: todo o nada.
La cuestión tal vez deba plantearse en estos términos:
debemos aprender a ver occidente desde México
en vez de seguir viendo a México desde occidente*
Guillermo Bonfil Batalla (2003 [1987]: 235)

1.1 Introducción

En Yucatán la identidad étnica es un tanto distinta a las de otros lugares. En un contexto habitual la gente de las comunidades étnica-rurales no se auto-adscribe como maya, en vez de esto, existen otros emblemas identitarios como mayero, mestizo, vestido o catrín, en algunos lugares la idea de macehual y en otros la de *otsilo'ob* (pobres). En este capítulo estudio la identidad étnica desde las relaciones de género, tarea que no ha sido muy recurrente en Yucatán. El marco general de las relaciones étnico-genéricas se analizará desde el colonialismo interno y post-colonialismo.

1.2 ¿Cómo el colonialismo interviene en la configuración de la etnicidad en Yaxcabá?

En Yaxcabá y en Yucatán, no es muy frecuente la autoadscripción de indígenas mayas como tales, más bien a éstos se les conoce por auto y heterodenominación como mestizos. En Yucatán, la categoría mestizo no hace referencia a esa mezcla biológica y cultural entre dos grupos sociales, indígena y ladino, como ocurre normalmente.

La configuración de la identidad maya como mestizo tiene sus orígenes, en parte, a partir de la Guerra de Castas, ya que Yaxcabá fue uno de sus escenarios y si bien mucha gente de la localidad dice no tener conocimiento de ésta, en realidad hacen alusión a un conocimiento formal ya que en la memoria colectiva e histórica de la gente aún hay rastros de dicha guerra: "Quizá no exista un registro histórico preciso y riguroso, pero en la memoria perviven imágenes que ligan a los antepasados con los contemporáneos" (Lizama, 2007: 142). Asimismo está asociado a otros procesos de colonialidad de lo saberes, de las prácticas cotidianas y del modelo de vida impuesta.

Algunos autores (Bartolomé, 1992; Bartolomé y Barabas, 1981) señalan que la idea del maya como mestizo inicia a partir de dicho conflicto bélico como una forma de distinguir entre los mayas rebeldes y los mayas aliados o en paz, éstos últimos se encontraban mayormente en la zona henequenera y fueron llamados mestizos como una

forma positiva de distinguirlos de los rebeldes o en conflicto. Con el paso del tiempo la categoría de mestizo se ha ido extendiendo a otras regiones y en la actualidad prácticamente se asocia con las mujeres que utilizan el hipil (Lizama, 2007: 137).

Es hasta años recientes con toda la comercialización y desarrollo turístico del área maya que empieza a revalorarse la idea de mayas en Yucatán y empiezan a surgir organizaciones y personas relacionadas con el turismo que comienzan a autodenominarse mayas¹⁴, en vez de mestizo, y proyectando el folclor étnico como elemento identitario a rescatar. Asimismo, la gente de los centros urbanos también utiliza la palabra mestizo para referirse a la gente que habita en los pueblos o en general a los mayas de la península.

Desde luego existen diferencias entre los tres estados peninsulares. En Yucatán impera más la denominación de mestizo, aunque al oriente del estado, cerca de la región de la Cruz Parlante se denominan *cruzo'ob* o mayas de la cruz, auto-denominación que llega hasta la franja noroccidental de Quintana Roo, en este estado mayormente se definen como mayas *macehuales*. Bracamonte, Lizama y Solís mencionan respecto al concepto de macehual que es

de origen náhuatl, puede tener dos significados: el primero es de carácter histórico y se refiere a los "indios en común", es decir, a los indígenas que no tienen cargos y que no forman parte de la nobleza o de los grupos dirigentes. El segundo significado es más restringido en términos espaciales pues se aplica a los mayas del centro de Quintana Roo, cuyos asentamientos se originaron con la sublevación indígena de 1847 y que se conoce como la Guerra de Castas (Bracamonte, Lizama y Solís, 2011: 120).

Aquí es importante discutir cómo los procesos de colonización han generado un proceso de ocultamiento de la mayanidad para evadir ciertas formas de racismo, principalmente de mayas relacionados a núcleos urbanos. Parte de este ocultamiento es la idea de mestizo, en vez de la de maya. En muchas ocasiones cuando le he preguntado a la gente si se considera "maya", normalmente me contestan que hablan maya o que no hablan maya.

Otros estudios (Bracamonte, Lizama y Solís, 2011: 119) reportan que ante esta pregunta, la gente muchas veces contesta que los mayas son quienes edificaron las pirámides y que los mayas contemporáneos no existen, ya que sólo prevalece la lengua. Más adelante analizaremos a detalle la identidad étnica, particularmente desde la identidad de género. Por ahora, me detendré a revisar cómo los procesos de colonización han generado un ocultamiento de lo maya en sustitución de la idea de mestizo.

En este sentido, tanto la Guerra de Castas como las políticas integracionistas del indigenismo mexicano dieron como resultado que en Yucatán se pase de lo maya a lo

¹⁴ Una de éstas sería la organización "*Kuch kaab yéetel j-meen Maaya'ob* A. C., Consejo de Ancianos y Sacerdotes Mayas A. C." Es un grupo de sacerdotes mayas de diversas comunidades que actualmente radican en Mérida y se dedican a realizar ceremonias mayas sin fines de lucro.

mestizo, este proceso dio como resultado lo que apunta Lander (2000) respecto al colonialismo, un abandono de saberes y costumbres para incorporar elementos de occidente, del colonizador. El hecho de que la sociedad blanca de los yucatecos haya optado por el mestizaje cultural como estrategia de reconocimiento de los mayas aliados fue parte de un proceso de asimilación de lo étnico, que con el paso de los años, se extiende a todo el estado.

A mi parecer, existen cuatro elementos que coadyuvaron al proceso de colonización. El primero sería el cristianismo, particularmente el catolicismo, el cual desde la Conquista jugó un papel importante en el olvido de conocimientos mayas, por ejemplo en el famoso auto de fe de Diego de Landa en el cual se quemaron la mayor parte de los códices mayas de la región. Asimismo, introduce la idea de pecado, e incluso sienta las bases para una política de intervención ya que ubica a los mayas de la colonia como seres sin alma, similares a los animales, e idolatras a los cuales hay que inducir por el buen camino. El catolicismo jugará un papel importante en la colonización de las relaciones de género al incorporar la idea de malignidad en las mujeres, relegándolas a un segundo punto. Más adelante regresaré a este aspecto.

Un segundo elemento de colonialismo está asociado a los procesos educativos y a la política indigenista, ambos despojan a los mayas de sus elementos propios, de su historia y son sustituidos por elementos ajenos, relacionados con la historia de occidente (Bonfil, 1991). La fuerza del colonialismo es tal que *"El colonizado parece condenado a perder progresivamente la memoria"* (Memmi, 1969: 111).

En realidad no todos los elementos presentes actualmente entre los mayas contemporáneos son ajenos, de ser así se trataría de una cultura impuesta; más bien existen tanto elementos propios como ajenos, algunos han sido ellos quienes han participado en la decisión de incorporarlos, en otros casos, éstos han sido impuestos a través de procesos educativos y demás políticas indigenistas asociadas al campo, la infraestructura y servicios de seguridad social y salud. En términos de Bonfil, estaríamos entre elementos culturales apropiados y enajenados¹⁵.

¹⁵ En la teoría del control cultural de Bonfil Batalla (1991) se contrastan los elementos culturales propios y ajenos presentes en un grupo social con las capacidades de decisión que el mismo grupo posee para decidir si integrar o no dichos elementos. Bonfil menciona cuatro tipos ideales: a) cultura autónoma cuando tanto los elementos culturales como las decisiones son propias del grupo; b) cultura apropiada cuando se trata de elementos ajenos pero decisiones propias; c) cultura enajenada cuando los elementos son propios pero las decisiones son ajenas; d) finalmente cultura impuesta cuando tanto los elementos culturales como las decisiones son ajenas. Esta teoría permite analizar a detalle los procesos coloniales y las luchas entre la imposición y la apropiación a diferencia del concepto de culturas híbridas de García Canclini (2009) que si bien se trata de estrategias de entrada y salida a la modernidad, en realidad, no analiza a detalle la capacidad de decisión de los grupos culturales como colectivos dejando mayormente la decisión a nivel individual. En sí se trata de la hibridización entre culturas populares (tradición), hegemónicas (modernas) y mediáticas (posmodernidad).

A pesar de que el modelo del control cultural es útil para analizar los procesos de cambio cultural, también hay que considerar que muchos elementos no pasan por la reflexión y teorización de los individuos, esto en sí, no significa del todo que sea parte de una cultura enajenada o apropiada, ya que si bien incorpora elementos ajenos, no necesariamente implica un proceso reflexivo o teórico sobre los elementos culturales de cambio.

En sí, todos los grupos culturales incorporan elementos ajenos que no pasan por los procesos de decisión. Entre los mayas de Yaxcabá se encontraría el uso de detergentes para el lavado de la ropa, respecto a éste, las mujeres simplemente mencionan que “de antes, quién sabe cómo le hacían las mujeres”. También existen algunos elementos que son sí reflexivos y mayormente están asociados a los modelos que se proyectan por la “modernidad” o el desarrollo, como símbolos de mayor estatus.

Muchas mujeres deciden dejar de usar el hipil como un proceso de negación de la mayanidad; en otros casos, los hombres fueron obligados a esconder su lengua por las situaciones de racismo y discriminación realizada por sectores urbanos; en otros casos se relaciona con modelos de programas de gobierno: Pisos Firmes¹⁶ que consiste en realizar pisos de cemento en alguna habitación de la casa, cuando antes eran de tierra. Otro ejemplo serían las casas de FONDEN.

La incorporación de elementos también se debe a la migración, así se empiezan a construir casas de bloques y cemento como en la ciudad producto de la migración de algún miembro de la familia a sectores urbanos de la península. Cabe mencionar, que en el caso de programas de gobierno, la decisión no siempre es reflexiva o deseada, sino que obedece más al hecho de que se los ofrecen sin ninguna obligación a cambio, pero muchas veces no manifiestan la necesidad o el deseo de tener estos pisos.

Ahora bien, la política indigenista en México¹⁷ estuvo vinculada con los procesos de alfabetización del castellano, de la historia de un México imaginario en vez del profundo (Bonfil, 2003). Estos procesos de enseñanza coadyuvaron a que los mayas se vayan des-indianizando, olvidando su lengua o desprestigiándola por ellos mismos producto de los

¹⁶ En realidad, Pisos Firmes es una de las políticas del gobierno panista. Sin embargo, ésta política empieza en Solidaridad en los tiempos de Salinas de Gortari. Aún, es frecuente ingresar a las casas y encontrar el sello en los pisos de las casas que tienen la inscripción: “Solidaridad. 1988-1994”. A diferencia de la placa del programa panista que únicamente indica “Pisos Firmes” colocado normalmente en la fachada de la casa.

¹⁷ El indigenismo en México empieza como parte del “nuevo” proyecto de nación (post-revolucionario) en el periodo de Lázaro Cárdenas. La preocupación principal era cómo construir un México moderno y desarrollado, la principal apuesta fue la integración del indio o indígena a la modernidad. Para esto, había que despojarlo de todo aquello que lo “ataba” con su pasado ancestral: Lengua, Costumbres, Vestimenta, Creencias, Conocimientos, Organización social, entre otros. Aquí jugaron un papel central el PRI y sus organismos (SEP, SRA, INI), y para la época de la crítica al indigenismo se crearon algunos nuevos que pretendían recuperar los elementos tradicionales, a través de la Secretaría de las Culturas Populares. En los tiempos del PAN el indigenismo cobra un nuevo matiz, para esto véase Hernández, Paz y Sierra (2004).

procesos educativos de la política indigenista. Gamio nos resume la política educativa del indigenismo integracionista en México:

[El indio] En cambio, es tímido, carece de energías y aspiraciones y vive siempre temeroso de los vejámenes y del escarnio de la “gente de razón”, del hombre blanco. Aún macula su frente el verdugón que alzar la bota ferrada del castellano conquistador [...] la magna tarea debe comenzar por borrar en el indio la secular timidez que lo agobia, haciéndole entender de manera sencilla y objetiva, que ya no tiene razón de ser su innato temor, que ya es un hermano, que nunca más será vejado (Gamio, 1993: 90, 91)

Un tercer elemento sería el colonialismo de la ciencia (Lander, 2000; De Sousa: 2009), lo cual genera una desvaloración de los saberes locales y étnicos como la medicina tradicional, particularmente del uso de hierbas y plantas que cada vez son más sustituidos por fármacos, de la atención de hierbateros, sobadoras, hueseros por el médico alópata, moderno o científico. Así muchas personas dejan de hablar del cirro, de lo frío/caliente e incluso se ríen de las personas de la misma localidad que aún creen en estos elementos.

Por ejemplo, después de que doña Emilia me contó como le han hecho *pul yaj* (causar dolor) y ha tenido que recurrir a curanderos de otro poblado para sanarse, me preguntó si yo creía lo que ella me había contado. Aún cuando le respondí que sí, ella no podía concebir que yo crea en eso, puesto que mucha gente en Yaxcabá ya no cree en tales enfermedades. Aquí nuevamente la presencia del catolicismo e iglesias protestantes, ha generado que se deslegitime los conocimientos mayas en la atención de enfermedades, por considerarse hechicería, brujería o magia del diablo.

En suma, los colonizadores “forzaron -también en medidas variables en cada caso- a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa” (Quijano, 2000: 210).

El colonialismo de la ciencia está asociado al europeísmo, la modernidad y la ciencia occidental que encuentran su unión en las ideas del progreso, de la racionalidad, así los conocimientos locales se presentan, ante ojos occidentales como atrasados o primitivos: “Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales” (Lander, 2000: 25).

Bajo estas ideas, muchos milperos incorporaron elementos como fertilizantes, herbicidas, e incluso semillas transgénicas, cuando los técnicos les desvaloraron sus saberes y les presentaron como positivo los elementos de la revolución verde, los cuales son más

contaminantes, menos sustentables pero asociados al desarrollo y a la modernidad. Así muchos milperos pueden sentirse modernos al usar los agroquímicos, al mismo tiempo que permanecer en la cultura propia al realizar el *ch'a cháak* o ceremonia de petición de la lluvia. Gamio nuevamente nos resume el proyecto colonizador que desvalora lo étnico como un saber igual de válido que el científico al compararlo con la modernidad:

Podrá verse que el indio conserva vigorosa sus aptitudes mentales, pero vive con un retraso de 400 años, pues sus manifestaciones intelectuales no son más que una continuación de las que desarrollaban en tiempos prehispánicos, sólo que reforzadas por la fuerza de las circunstancias y del medio.

Sucede naturalmente que, por brillante, por asombrosamente desarrollada que haya sido, para su tiempo, la civilización prehispánica, hoy sus manifestaciones resultan anacrónicas e inapropiadas, poco prácticas; hay indígenas que conocen hasta sorprendernos el curso del sol, de la luna y de otros astros; en tiempos precolombinos estos individuos serían respetables sacerdotes-astrólogos pero actualmente parecen ridículos si se les instala en el Observatorio Astronómico. Los "yerbateros", indios que poseen los secretos de una extensa farmacopea vegetal, habrían pasado entonces, con toda justicia, como notabilidades médicas, en tanto que nuestro cuerpo médico los desdeña y los acusa como empíricos envenenadores (Gamio, 1993: 103-104)

Esa es justamente la reacción de muchas mujeres y hombres de Yaxcabá cuando se les sugiere que acudan con el *méen* hierbatero o con la partera, que realicen algún remedio con hierbas y que asocien estos conocimientos con creencias atrasadas, del mismo modo en que muchas mujeres se despojan del hipil para sentirse modernas y no "mestizas" por ser este un símbolo de atraso y opresión.

Un último elemento, que sigue ligado a los dos anteriores, es la discriminación por la ropa, la lengua, las creencias, los saberes, el contexto y las ideas coloniales del progreso, ahora desarrollo, que menosprecian todo lo anterior, dan como resultado el sentirse inferior, a tal punto de llegar a negar su propia identidad étnica¹⁸, aceptando el disfraz de mestizo que los de arriba le han propuesto y que ellos han incorporado a su identidad.

El racismo es quizá uno de los mecanismos más importantes en el colonialismo, pues son los mismos padres y madres quienes dejan de hablarle a sus hijos en maya o les dejan de poner el hipil para que los hijos no sufran de la misma discriminación que los padres. Aquí también es importante la españolización de los apellidos en maya, por ejemplo se pasó de Ek a Estrella.

¹⁸ La etnicidad es un concepto teórico que si bien tiene muchas aristas, existen cuando menos dos debates centrales: la naturalización de la etnicidad frente a la etnicidad como construcción social, en este segundo aspecto tenemos que ubicar la identidad étnica, ya sea por auto-adscripción o por hetero-designación y que de alguna manera está asociada con una política de la diferencia, al mismo tiempo que como una estrategia de dominación colonial. En una idea más simple, la etnicidad es un conjunto de condicionantes, pero la "identidad étnica" no necesariamente tiene que corresponder con esos atributos objetivos. A saber, hablar una lengua, usar la vestimenta asociada al grupo étnico, poseer apellidos en una lengua originaria, tener "rasgos fenotípicos propios" de una etnia, no necesariamente implica poseer esa identidad. Para un análisis más profundo véase "El problemático carácter de lo étnico" (Pérez Ruíz, 2007).

Memmi menciona como, para que el colonizado, obtenga un trabajo o para que pueda existir en la ciudad o en el mundo, deberá adoptar la lengua del colonizador, en este sentido "Provisto únicamente de su lengua, el colonizado es un extranjero en su propio país" (Memmi, 1969: 115). En relación a la lengua, en Yucatán para que los mayas puedan ser atendidos en una clínica necesitan hablar el español, lo cual, lleva implícito que no puedan expresar sus padecimientos pues existe un abismo entre las concepciones del dolor en español y maya. Todo esto ocasiona que el colonizado "Por sí mismo empieza a descartar esta lengua valetudinaria, a esconderla a los ojos de los extranjeros, a no parecer cómodo sino usando la lengua del colonizador" (Memmi, 1969: 116).

El colonizado, tratará de igualarse, de asimilarse al colonizador para gozar de los mismos beneficios, produciéndose en sí mismo un efecto de auto-denigración, que incluso puede llevar al odio o la vergüenza del referente cultural propio, para esto se copian las costumbres, la lengua, el estilo de vida, la alimentación, etcétera, según esta idea "Cuando el colonizado adopta esos valores, adopta entre ellos su propia condena. Para liberarse [...] acepta destruirse" (Memmi, 1969: 127).

En este proceso, el colonizado le confiere al otro la legitimidad de colonizador e incluso se acepta a sí mismo como inferior o colonizado, aunque no lo hace por un proceso reflexivo, finalmente esto produce una naturalización de la desigualdad e incluso se busca la manera de reproducirla a favor, de asimilarse al blanco, para obtener beneficios similares se niega el propio pasado, la historia y la lengua, entre otros elementos, que generan una desvaloración cultural y una búsqueda para alcanzar las categorías del extranjero.

La imagen del mestizo quizá se trate de la metáfora del buen salvaje que encuentra en el folclor y en el exotismo huellas que pueden ser aprovechadas, el buen salvaje es el que tiene la voluntad de dejar de ser, pero al mismo tiempo de permanecer. Así alejarse de la "naturaleza", de lo "ocioso", de la "producción de subsistencia" es romper con el buen salvaje o "mejor" aún dejar de ser salvaje.

El buen salvaje, en referencia a Todorov (2003: 311-318) es aquel que vive en armonía con la naturaleza, de manera minimalista, sin preocupaciones ni grandes exigencias lujosas como en occidente, estos elementos son exotizados para hacer del salvaje, un buen salvaje. Si bien no concuerdo con esta categoría, puede ser de utilidad para ayudarnos a entender cómo se acercó al indio, altamente discriminado, como mestizo y cómo esto generó un cambio positivo en su identidad.

Ahora bien, la idea de mestizo para referirse a los mayas posteriores a la guerra de castas (Barabas, 1979, 118) en sí encierra una suerte de disfraz étnico, un ocultamiento de lo maya, o un "blanqueamiento" cultural que en el fondo refiere a un sistema colonial de estratificaciones, pero que permite ciertas formas de identificación que no representen un

peyorativo o que no sean de discriminación. Todavía para los años setentas el racismo a los “mayas urbanos” daba como resultado que muchos jóvenes de comunidades rurales que estudiaban en Mérida escondieran su lengua, su apellido y su vestimenta para evitar formas de discriminación.

No obstante, ya casi nadie se dice a sí mismo “mestizo”, salvo las mujeres que aún utilizan el hipil¹⁹. Aquí aparecen diversas formas de asociación como mayero, catrín, en menor medida indio y algo que yo recuerdo desde mi infancia como un peyorativo para los mayas: el ser de pueblo, como sinónimo de atrasado, sucio o tonto.

En suma, los procesos de discriminación y en general de colonización producen una auto-inferiorización que lleva a los mayas a adoptar elementos de occidente, al mismo tiempo en que ocurre una desvaloración cultural, ya que son los propios adultos quienes les enseñan a los niños a comportarse y a hablar como los blancos. Este proceso implica también la interiorización de la opresión, es decir, aceptar que la otra cultura es superior y que en la medida en que se logre un blanqueamiento cultural, uno podrá ascender en la jerarquía social. En palabras de Fanon:

Todo pueblo colonizado –es decir todo pueblo en cuyo seno haya nacido un complejo de inferioridad a consecuencia del enterramiento de la originalidad cultural local- se sitúa siempre, se encara, en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado escapará tanto más y mejor hago suyos los valores culturales de la metrópoli. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura, su selva. (1973: 15);

Aunado a esto, empieza un proceso de reestructuración que no necesariamente pasa por un proceso reflexivo, en el cual se acepta el modelo impuesto y se lucha por alcanzarlo, el simple hecho de que se adopte una lengua distinta a la del grupo de pertenencia, es evidencia suficiente para pensar en una dislocación, una separación, y en sí, no es sólo la lengua, sino que también se adoptan, las creencias y los modos de vida, todo esto para sentirse en igualdad de condiciones respecto al blanco (Fanon, 1973: 21).

Apropiarse de ciertos elementos ajenos y despojarse de algunos propios no necesariamente implica “desindianizarse” o en este caso “desmayanizarse” ya que si bien se rompen con ciertos aspectos, en realidad muchos otros aún prevalecen como ciertos elementos de la cosmovisión y de los saberes. Al mismo tiempo en que tampoco modifican homogéneamente su identidad étnica y preservan ciertas formas de resistencia identitaria frente al otro.

Si bien muchas mujeres y hombres mayas en Yaxcabá se han despojado de su vestimenta, su lengua, sus apellidos, y han sido reconocidos como “mestizos” más que

¹⁹ En maya se conoce como *w-ipil* o *y-ipil*. Esto se debe a que si, fonéticamente, una palabra empieza con vocal (v), se incorpora una consonante (c). Para primera y segunda persona se utilizará w y para tercera persona y. Así en maya se dice *inw-ipil* (mi hipil), *aw-ipil* (tu hipil) o *uy-ipil* (su hipil).

como mayas ¿habría que cuestionarse cómo se auto-perciben? Por ejemplo, en más de una ocasión he escuchado, tanto en Yaxcabá como en otras localidades, cuando algún hombre refiere “ah sí, esa señora es mestiza” muchas mujeres contestan “ah sí, usa hipil” rompiendo con la idea impuesta de “mestiza” que comúnmente se le asigna a las mujeres que portan el hipil.

Muchas de estas mujeres prefieren definirse como “mayeras” porque hablan maya o como *otsil’ob* o pobres.

En este sentido, los *otsil’ob* son la personificación del colonialismo que algunas veces modifica su lengua, su vestimenta, sus creencias, otras más permanece en ellas y se ven alejado de “esos otros” literalmente llamados “blancos”. Los *otsil’ob* bien se asemejan a “los nadies” que describe Eduardo Galeano en el *Libro de los Abrazos*.

... Los nadies: los hijos de los nadies, los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida,
jodidos, rejodidos:
Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.
Que no profesan religiones, sino supersticiones.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata (Galeano, 2006: 59).

En este sentido, los *otsil’ob* representan al subalterno frente al colonizador que para los mayas de Yucatán sería designado como “*ts’ul*” que refiere al “blanco” y se remite a épocas anteriores a la Conquista. Bartolomé y Barabas mencionan como en el *Chilam Balam de Chumayel* se hace la referencia a los Itzá como *dzulob* (*tz’ulo’ob*) pues en sus orígenes refería a “todo extranjero, no yucateco [...] En la Conquista pasó a designar a los hombres blancos; en el Yucatán contemporáneo se usa también como tratamiento honorífico, equivalente a “Señor”, referido sólo a los hombres blancos y a los mestizos residentes en las ciudades” (Bartolomé y Barabas, 1981: 117).

Para los herederos de la Guerra de Castas el término *ts’ul* se sigue refiriendo a enemigo, en sí al dominador, por lo tanto es un peyorativo que sirve para designar al blanco, al hombre de la ciudad, al explotador. No es así, cuando se recurre a *Nojoch Ts’ul* el cual es el producto del acercamiento que han tenido algunos “*ts’ules*” para ayudar a los mayas mestizos por lo cual se ha recurrido a diferenciar del *ts’ul* enemigo del *nojoch ts’ul* o el gran blanco, en este contexto se refiere al buen blanco:

como una forma de diferenciarlo de los dzules comunes, que son aún considerados como enemigos potenciales. En síntesis, la palabra *dzul* significa ahora “hombre

blanco”; como definición genérica es despectiva e incluso ofensiva, lo que es perfectamente justificable ateniéndose a las características de las relaciones que han mantenido con los mismos. En pocos casos el contenido peyorativo es excluido cuando se trata de blancos que han convivido con ellos [...] y que han mantenido relaciones amistosas con algunos miembros de una comunidad (Bartolomé y Barabas, 1981: 117)

En un estudio ya clásico de Alicia Barabas (1979) ella analiza como lo étnico incluso puede asociarse más a la clase o al dinero que a lo propiamente étnico: “los mayas somos pobres porque somos indios, los **dzules** (blancos) son ricos porque son blancos” (Barabas, 1979: 108) idea reforzada por las mujeres quienes mencionan “nosotros somos los *otsilo’ob* (pobres)”. Elementos colonizadores han sido asociados a rasgos fenotípicos y culturales como la vestimenta o la lengua. Quijano menciona lo siguiente en relación a la asociación de los colonizadores como blancos:

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. [...] En consecuencia, los dominantes se llamaron a sí mismos blancos [...Así surge] la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación [...] eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal (Quijano, 2000: 203).

De cierta forma, se recurre a la misma categoría dicotómica que menciona Quijano para resistir o contrarrestar la discriminación. Si por un lado los mayas pasaron a ser los mestizos, es justo que los ladinos paseen a ser designados como blancos y esto no implica un título de respeto, por el contrario, refiere a formas de cuestionar tal autoridad.

En este sentido, los “*ts’ulo’ob*” que llegan a Yaxcabá en su mayoría son funcionarios públicos, promotores, médicos, maestros, sacerdotes y antropólogos. Estos últimos frecuentemente llegan para convivir con las personas de Yaxcabá, pues esta localidad tiene tiempo recibiendo antropólogos, sociólogos, fotógrafos y talleristas, la tradición etnográfica ahí es muy grande (véase Pérez Ruíz 1980; Hernández Xolocotzi, 1980; Lizama, 2007; entre otros). A continuación abriré un breve paréntesis para referirme a cómo son mirados los científicos sociales y su transitar de *ts’ul a nojoch ts’ul*.

Cuando yo les explicaba a mis participantes que era un antropólogo haciendo un estudio, constantemente me contaban cómo tal señor o señora ya estuvieron ahí, de esta forma, dejan ver cómo ya están, hasta cierto punto, habituados a recibir a antropólogos, a que se les cuestione sobre su vida y lo que hacen. Sin embargo, la forma en que ven a sus interlocutores es distinta: muchas veces refieren a ellos como “chapingos”, “extranjeros” o en mi caso como alguien de la ciudad o de Mérida.

En sí, lo que tienen en común todas estas formas de percibir a los otros es la idea del blanco o *ts'ul*, aún cuando les comentaba que entendía la maya y la hablaba poquito, incluso desde las primeras veces que los entrevistaba les preguntaba algunas cosas en maya y ellos me respondían en español, tal pareciera que no creían que hablara algo de maya. La forma en que ellos se referían a mí siempre era de “usted”, aunque con el paso del tiempo cambio al joven o a Alberto según cada caso.

Uno entiende que ha dejado de ser el *ts'ul* para convertirse en el *noj ts'ul* cuando es invitado a asistir a alguna fiesta o celebración. De no asistir o no participar en cada parte del proceso, se recalca que el invitado es un *ts'ul*, ya que no se interesa realmente por conocerlos. En cambio, de asistir y ser “parte de la celebración” uno poco a poco se va posicionando como *noj ts'ul*.

Ser el gran blanco, si bien no es un peyorativo, en efecto marca una frontera que no permite un diálogo dialógico o de empatía por ambas partes que va más allá de una dialéctica que suprima a una de las dos posiciones en el intercambio comunicativo, de esta forma implica un “aventurar común en lo desconocido” (Panikkar, 2006: 59). No obstante la capacidad de penetración y acercamiento es grande, aunque la amabilidad de la gente también lo es, así me invitaban a sus fiestas, a comer, me regalaban jícaras y frutas cada vez que yo resaltaba lo mucho que me gustaban.

Así el *noj ts'ul* marca un proceso en el que la gente te otorga esa figura de respeto, de agrado, aunque no de empatía mutua. La mayor parte de las veces fui “el que viene a interesarse por nosotros”, “el que viene a platicar un rato” y les “hace a meno el día”. A pesar de mis limitaciones para hablar maya, ven con ojos positivos y a la vez dudosos el hecho de querer intentarlo, y me contaban cómo otras personas extranjeras o “chapingos” han aprendido maya conversando con la gente ya que van cada año a Yaxcabá.

En este sentido mientras yo representaba el *noj ts'ul*, mi cuñado²⁰ representaba a un *otsil* con el que no dudaron en tener mayor empatía por venir de una comunidad maya, hablaron en maya y aún cuando yo participaba en la plática, mayormente en español por la dificultad para hablarlo con rapidez, marcaban muy claramente “ah es que usted sí sabe²¹ porque viene de pueblo, no de la ciudad”.

La idea de *noj ts'ul* me remitía mucho en aquel entonces a la del rey extranjero (Sahlins, 2008), es decir la idea del nativo que ve con ojos positivos y valora al de fuera y le rinde ofrenda, no por mero malinchismo, sino por todo un proceso de colonialismo en el que se presenta lo “occidental” como lo positivo, el gran blanco o simplemente el blanco.

²⁰ Albert Chan Dzul, quien me acompañó a Yaxcabá para ayudarme a registrar y clasificar las plantas en dos solares ya que él es biólogo y posee mayor conocimiento en esa área.

²¹ El saber asociado a la lengua, pero también a las prácticas y saberes como el uso de ciertas plantas o el cultivo de la milpa.

El que no es de aquí, pero al que hay que agradecer. Barabas menciona al respecto que “Los **macehuales** y los mayeros consideran al **dzul** como un invasor al que no se admira pero al que debe respetarse en razón de su poder. Para el mestizo, es un modelo de imitación posible o el representante de un mundo al que nunca podrá ascender” (1979: 135).

De esta manera, el *ts'ul* si bien es un despectivo, la idea misma del *noj ts'ul* sugiere que en efecto existen formas de interacción positivas, tales que incluso son una de las rutas de apropiación de elementos externos como la lengua, la vestimenta, las prácticas y el modelo de vida que aquel representa.

Por otro lado *otsilo'ob* y mestizos no son las únicas variaciones lingüísticas. Barabas (1979) distingue entre macehuales, mayeros y mestizos. El primero es un préstamo del nahuatl que refiere a indio y en Yucatán se asocia con los mayas rebeldes de la Guerra de Castas principalmente de la región de Quintana Roo, ellos sí se reconocen como descendientes directos de los mayas antiguos.

El segundo se utiliza en la zona maicera al oriente de Yucatán (el cual incluye la localidad de estudio), que en sí es un término que trata de ser neutral, no mediatizado por la cultura occidental y remite a quienes hablan maya en términos específicos, pero que en esta región, según Barabas, es la forma de autodefinirse por su condición étnica sin usar peyorativos como indio, indígena, maya o macehual, al mismo tiempo que tampoco refiere al de mestizo (Barabas, 1979: 131). Este último está asociado con la vestimenta tradicional, aunque Barabas recurre a tres categorías Mestizo pobre, mestizo y mestizo rico. Aquí únicamente recurriré a la de mestizo para dar una idea general.

Según esta autora, los mestizos se encuentran mayormente en la zona henequenera (ahora ex-henequenera) o en Mérida y

está integrada por mayas que ya no se dedican personalmente a la agricultura. Son pequeños propietarios que emplean trabajadores, comerciantes o artesanos que han logrado ascender a mejores posiciones económicas y utilizan sus recursos para adquirir determinados símbolos de **status** (casas de mampostería, artefactos eléctricos, trajes típicos lujosos, instrucción escolar para sus hijos, etcétera). El término no tiene significado despectivo e incluso alude a un cierto “honor”, el de “saber ocupar el lugar” que supuestamente les corresponde dentro de la sociedad, por su filiación maya y su relativa cercanía con la forma “civilizada” de vida de los “blancos” (Barabas, 1979: 132).

Si bien en el estudio que realiza Barabas existen diferencias en torno a la idea de mestizo, actualmente únicamente se reconoce a los mestizos por el uso del traje regional, básicamente refiere a las mestizas y al uso del hipil. Mientras que la palabra mayero es la más recurrente para identificarse. Como mencionamos al principio, las políticas turísticas también han generado una nueva revaloración del maya (prehispánico) y muchos jóvenes que trabajan en el caribe mexicano se autodefinen como mayas para un público específico,

el turista, quien busca la experiencia del contacto con lo maya y que los jóvenes han sabido aprovechar.

En sí, estos jóvenes no son los únicos que se auto-definen como mayas. Muchos adultos, mayormente hombres, que están relacionados con organizaciones sociales han revalorado su sentir y se auto-definen como mayas, quienes remiten a la lengua, a los conocimientos (sobre todo matemáticos como entre los mayas prehispánicos) y también ubican al colonialismo de occidente y al gobierno como los principales responsables de las pérdidas culturales de los conocimientos y prácticas mayas, así como de la desvaloración de la importancia que significa ser maya, lo cual produce que muchas personas se desconozcan como mayas.

Otro sector importante que se empieza a (re)definir como maya, son los jóvenes profesionistas (López, 2011) quienes habiendo sufrido discriminación, ahora han decidido revalorarse como tales a través del éxito y alcance obtenido por la profesión. Un último grupo estaría integrado por intelectuales mayas (escritores) así como por médicos tradicionales que se auto-definen como médicos mayas o *méeno'ob*.

Ya no me detendré más en estos aspectos, dado que éste no es un estudio de identidad y racismo, sino que únicamente considero importante analizar los procesos étnico-identitarios desde la colonialidad. A continuación revisaré esto introduciendo el enfoque de género.

1.3 Identidad étnica e identidad de género

Existen muchos elementos de la identidad maya que han sido constantemente mencionados, pero que pocas veces se han detenido para analizarlos desde la óptica de género. Algunos de éstos, lo revisaré en este apartado.

El primero refiere a la vestimenta, la cual se relaciona con la idea de mestizo ya que el principal elemento de identificación por auto y heteropercepción es el hipil; sin embargo, algunos trabajos dan cuenta de cómo la idea de mestizo se encuentra presente en la identidad étnica, aunque a nivel discursivo la gente de una misma comunidad no identifica a los hombres con el vocablo "mestizo" pues no existe un elemento como es la vestimenta que les otorgue ese reconocimiento. En cambio, a las mujeres que utilizan el hipil o vestimenta tradicional se les conoce como "mestizas", aunque como ya mencioné arriba, muchas veces tampoco ellas se autodefinen así.

Este elemento es importante ya que tanto en Mérida como en los pueblos existe esta percepción. Debo de confesar que me ha dado mucha curiosidad oír a niñas que se refieren a mujeres adultas mayores que usan el hipil como mestizas, pues desde pequeñas

ya se es parte de estos procesos de etiquetación y clasificación de las personas, en iguales o distintos.

En efecto, únicamente podemos percibir a las mujeres como “mestizas” pues no existe una vestimenta que identifique al hombre con el ser mestizos. Cada vez es más extraño ver a hombres con pantalón de manta de algodón, que usen sus *xanakéwe*²², incluso las alpargatas empiezan a ser poco frecuentes, al igual que los sombreros de paja de henequén, el paliacate amarrado al cuello, entre otros elementos. En vez de estos, la vestimenta ahora es una camisa de seda, pantalón de tela, tenis, botas o alpargatas, gorra o cachuca (como decimos en Yucatán).

A pesar de lo anterior, cuando los hombres son campesinos o milperos subsisten algunos elementos como el morral de sosquil o fibra de henequén (sabucán) en el cual se transportan el calabazo (fruto que sirve para contener agua), la coa y otros objetos que sirven en las labores del campo.

De esta manera, en la actualidad cuando se utiliza la palabra “mestizo” en realidad únicamente se refiere a las mujeres, pues sólo a ellas se les denomina de esta manera en el lenguaje cotidiano. Asimismo el portar o no el hipil implica otra serie de procesos identitarios que se encuentran entre el estigma, la tolerancia y la valoración. Estas formas de diferenciación para la vestimenta son “vestido”, la cual refiere a las mujeres que aún usan la ropa tradicional o hipil; “catrina” quienes han cambiado su vestimenta y en cierta medida sus prácticas, recientemente también se ha empezado a utilizar entre jóvenes la palabra “fresa” para remitirse a las personas que no quieren participar en la tradición; “cuch-vestido” quienes habiendo intentado modificar su vestimenta y prácticas no lo lograron y regresaron a su vieja vestimenta (Bárabas, 1979: 134; Bartolomé, 1997: 46, 47).

En Yaxcabá no encontré ninguna persona que sea “cuch-vestido”, lo que sí es que la hija mayor de doña Rita quien vive en Cancabdzonot utiliza habitualmente el hipil y al encontrarse en el solar de su mamá utiliza “ropa moderna” (camiseta y short), cuando regresa a su pueblo nuevamente se vuelve a colocar el hipil.

La importancia tradicional del hipil está asociada a una forma de protección contra los malos vientos. Incluso, de antes a los niños se les colocaba el hipil para evitar que les dé algún mal, este elemento también se encuentra presente en las cruces de madera verdes a las cuales se les incorpora el hipil como mecanismo de protección.

En Yaxcabá casi no encontré que las mujeres se refieran como catrinas, aunque sí se utiliza, al parecer no es muy frecuente. En vez de éste existen otros vocablos como el de mayero o “no mayero” que sustituye al de catrín. En realidad, existe entre éstos una

²² Una especie de alpargata hecha con sosquil y hule, mayormente es un pedazo de llanta que se corta para usar como plantilla y se le amarran hilos de sosquil o fibra de henequén.

correlación, a saber, la pérdida de la lengua como la de la vestimenta está asociada a un proceso de “desindianización” o de “modernización”, es de alguna manera querer romper con la carga peyorativa que en ciertos contextos, principalmente urbanos, en el que se asocia a indio, mestizo o indígena como algo atrasado.

De esta manera, muchas mujeres van perdiendo a la par la vestimenta y la lengua, lo cual no significa que pierdan la identidad étnica, pues existen otros elementos de ésta con la que se identifican claramente. Ésta es la riqueza de los procesos identitarios pues son circunstanciales o contextuales, flexibles dependiendo de quién es el receptor.

A pesar de lo anterior, existen dinámicas identitarias muy fuertes. Por ejemplo doña Macita me contó que en una ocasión a ella la invitaron a una boda y en la invitación decía que las mujeres tenían que ir vestidas de hipil y como ella no lo utiliza no asistió. Incluso ella y su esposo tenían que realizar una promesa de baile de cabeza de cochino, aquí al ser un marco de fiesta, normalmente las mujeres acuden con hipil o terno (traje de gala), de hecho cuando ella me invita a asistir me dice que yo vaya con mis alpargatas y mi filipina, como le dije que no tenía, se empezó a reír y me dijo que no importa, que yo vaya como quiera, que no es obligación, porque ella no es mestiza, no usa el hipil, así que tampoco irá con éste.

El día del baile de la cabeza de cochino ella no bailo agarrando las cintas y tampoco uso el hipil. Del mismo modo, su esposo tampoco fue vestido de “mestizo” o de blanco vistiendo la ropa de gala (filipina y pantalón blanco, chillonas o alpargatas blancas que sirven para bailar jarana y sombrero), en vez de esto utilizó un pantalón de mezclilla, tenis y una camisa de vestir.



Figura 1: Baile de cabeza de cochino

A pesar de esto, el baile fue uno de los contextos en que más escuche hablar en maya a doña Macita y su esposo, don William²³, me comentó que ella sí habla maya y lo habla bien. Sin embargo, doña Macita me había comentado que ella no es mayera, aunque sí entiende la maya y que sus papás sí eran mayeros mayeros o *jach mayeros*.

²³ Si bien muchas veces entre las personas de la localidad no utilizan la palabra “don” o “doña”, cuando le hablan de alguien a uno quien no es del pueblo, recurren a “don” o “doña”.

Tanto la lengua como la vestimenta son elementos étnicos que se encuentran presentes/ausentes y que funcionan como demarcadores de la identidad. En algunos casos la “pérdida” de la lengua va acompañada de la pérdida de la vestimenta, entre otros elementos.

Los procesos identitarios son más complicados, ya que en las prácticas se entrecruzan distintos discursos con prácticas que parecieran ser contradictorias. Por ejemplo, las mujeres que dijeron no hablar maya, son quienes en la localidad más recurren a los médicos tradicionales para que se les atiendan de estas enfermedades como: ladeo del cirro, sobadas, aunque no saben tanto de plantas medicinales, mientras que muchas de las mujeres mayeras y que usan el hipil no saben que aún existen sobadoras o hierbateros en la localidad.

Un caso sumamente extraordinario es el de doña Eli quien siendo “catrina” es también talladora de niños, aprendió viendo a otras mujeres y ahora una parte importante de su trabajo es tallar niños. Del mismo modo doña Liberata era partera y sobadora y no utiliza el hipil. En cambio doña Felipa es sobadora y partera y porta el hipil.

En este sentido, la pérdida de la lengua o de la vestimenta no necesariamente implica dejar de pertenecer al grupo étnico, pues en efecto existen elementos étnicos como la medicina tradicional, a la cual acuden las mujeres que ya no utilizan el hipil o dicen ya no hablar maya. Asimismo no en todos los casos en los que se deja de lado la vestimenta también se pierde la lengua, pues conocí a muchas mujeres jóvenes que ya no portan el hipil pero que sí hablan maya. En cuanto a los hombres, todos los que conocí, tanto jóvenes como adultos, hablaban maya.

Por otro lado, algunos estudios dan cuenta de la identidad étnica, en este caso maya, como una suma de atributos que van de haber recibido el *jéets méek* (cargar a horcajadas), haber participado en alguna ceremonia agrícola, tener conocimientos sobre la milpa, entre otros. Es este punto el que más se demarcan los estudios que no contemplan una perspectiva de género para analizar la identidad. Cómo una mujer, que no puede participar en ceremonias agrícolas, entraría en este juego de las identidades.

De esta manera hay que analizar cuáles son los elementos que pueden percibirse como mayas sin dejar de lado un sesgo propio de hombres o de mujeres. Se trata pues de analizar cuáles son los elementos que hombres y mujeres comparten y cuáles los que están asociados al género.

En este sentido, un elemento que se ha resaltado mucho es el *jéets méek* que en sí es una ceremonia que se realiza al infante a los tres o cuatro meses dependiendo si es niño o niña. Algunas de las explicaciones asociadas a esta ceremonia son: a) que el niño se

convierte en persona; b) para que marche bien su caminar; c) que sea socializado, dependiendo de su sexo, en sus labores futuras; d) que sea una persona de provecho.

El *jéets méek* se realiza a los tres meses cuando se es niña en asociación a las piedras del fogón y a los cuatro meses cuando es niño en respuesta a los cuatro puntos cardinales (Terán y Rasmussen, 2009). La ceremonia consiste en cargar por vez primera al niño a horcadas, para esto se requiere de un padrino o madrina que le irá acercando alimentos como pepita, huevo y chaya, así como herramientas que le serán de utilidad cuando sea adulto como machete y coa si se es niño o hilo de telar o alguna olla si se es niña. Asimismo, el *jéets méek* se ha ido modificando al incorporar elementos de la realidad actual como la migración o la profesionalización, así también se le acerca al niño un teléfono celular para que éste esté comunicado si llega a ser migrante o libreta y lápiz para que le vaya bien en la escuela, elemento que se observa tanto en niños como en niñas (Fortuny, 2004).

Por otro lado, muchos de los estudios sobre identidad étnica han considerado que rasgos importantes de la heterodesignación de la identidad son las ceremonias agrícolas y los conocimientos que se tienen en torno a la milpa, dejando de lado los procesos que pueden estar asociados a la identidad étnica de las mujeres (Lizama, 2007). Aún cuando las mujeres también comparten parte de estos saberes, no pueden participar en ceremonias agrícolas como el *ch'a cháak* o petición de lluvia, aunque sí lo hacen en otras ceremonias asociadas al solar como el *wáajil kóol* o comida (tortilla) de agradecimiento por la milpa, el cual se realiza en los solares, razón por la cual sí pueden participar las mujeres a pesar de la presencia de un *j-méen*.

Algunas mujeres también participan en el levantamiento del *saka'*, pero no pueden hacerlo en otros como el *jets' lu'um* (cargar la tierra). Asimismo muchos estudios han supuesto que la milpa es el elemento más importante de la cosmovisión campesina (maya) en relación a la naturaleza ya que a través de esta se transmiten conocimientos y técnicas, al mismo tiempo que representa el principal medio de subsistencia (Pacheco, 2007: 295-304). Sin embargo, Pacheco (2007) no considera que en efecto muchos de los conocimientos que se tienen sobre las estaciones del año y las épocas propicias también son compartidas por las mujeres en el solar, pues ellas también siembran y cosechan frutas, hortalizas y en algunos casos granos en el solar.

Incluso para sembrar las flores las mujeres observan la luna para saber cuándo es la mejor época de siembra, elementos que Pacheco pasa por alto, ya que mujeres y hombres comparten muchos saberes sobre plantas medicinales, sobre el ciclo agrícola, aunque no necesariamente lo aprenden en la milpa, ya que también el solar es un espacio de adquisición de saberes asociados a la cosecha, ejemplos de esto serían el *kanché* que es una

construcción de madera, en la parte de arriba (entre metro y metro y medio) se siembran hortalizas, la idea de hacerlo elevado es para que los animales del solar no se coman las plantas; otra muestra sería el *subché* el cual es un espacio en el solar que se parcela para evitar que los animales entren y ahí las mujeres plantan flores, muchas veces de uso medicinal.

Otro elemento que se ha considera, son propiamente los conocimientos de los expertos a través de la cosmovisión; sin embargo en el estudio que realiza Jesús Lizama (2007: 150, 151) propiamente no especifica si lo comparten hombres y mujeres o si únicamente se refiere a hombres. A pesar de esto, hombres y mujeres comparten conocimientos sobre los seres sobrenaturales asociados a la lluvia *cháako'ob*, a la tierra o *yuumtsilo'ob*, o a los señores de los vientos y el monte, los *aluxo'ob*.

Hombres y mujeres poseen conocimientos sobre plantas medicinales, las conocen y utilizan aunque las mujeres están más vinculadas a la producción de los remedios como una forma de especializar el conocimiento a través de un rol femenino tradicional, el cuidado de la familia. No obstante tanto hombres como mujeres poseen estos conocimientos y son elementos identitarios a la vista de agentes externos, el saber sobre plantas en general y plantas medicinales en particular. Del mismo modo en que los hombres se especializan en la milpa y las mujeres comparten ciertas prácticas y saberes, así los hombres comparten los conocimientos que tienen las mujeres sobre las plantas medicinales²⁴.

Del mismo modo tanto hombres como mujeres acuden con especialistas (*méeno'ob*, hierbateros, sobadoras (es), parteras, hueseros) a atenderse de enfermedades que ellos no pueden solucionar. Los especialistas son quienes poseen mayor conocimiento sobre plantas, el medio ambiente, el cuerpo, aunque tampoco todos poseen los mismos conocimientos. Un elemento identitario (de heterodesignación) compartido por hombres y mujeres es el acudir a estos expertos para atenderse de algún mal o para mediar entre ellos y los seres sobre naturales (Lizama, 2007: 151).

La idea hasta aquí ha sido la de mostrar que distintos estudios sobre indentidad étnica en realidad son estudios parciales puesto que no contemplan la identidad desde el punto de vista de las mujeres: como se perciben y autodesignan, que prácticas realizan y qué conocimientos poseen, cuáles son los espacios de acción en la que participan dentro de la cosmovisión maya.

²⁴ La relación entre las plantas medicinales con los hombres y mujeres será abordada en el capítulo 4. Aquí únicamente se tocan aspectos relacionadas con identidad étnico-genérica.

1.4 Relaciones de género y etnicidad: Entre el poder y la complementariedad

Las relaciones de género van más allá de la configuración identitaria. La colonialidad no sólo afectó la identidad en cuanto a ser mayero en vez de maya, sino que también modificó parte de las dinámicas entre hombres y mujeres asociadas a la mayanidad. En este sentido, muchos estudios mesoamericanos han revisado el papel que elementos de la cosmovisión maya tenían como forma de configuración de las prácticas que mujeres y hombres realizan desde elementos como la dualidad, la complementariedad y el equilibrio.

Algunos estudios (Marcos, 2011) ubican a las relaciones de “equilibrio” como las más cercanas a la idea actual de equidad, así pues estar en equilibrio significa que cada elemento del mundo, social o biológico, está en armonía; la dualidad no significa oposición, sino complementariedad. El desequilibrio de las dualidades viene a repercutir en todo el sistema de oposiciones.

Los procesos de colonialidad también implican introducir otras miradas ajenas a la dualidad, complementariedad y al equilibrio relacionadas más con las relaciones asimétricas. El cristianismo implicó para los mayas prehispánicos la pugna de un modelo de género en el que la mujer representa una dualidad, por un lado la virgen María asociada a la divinidad y al modelo ideal de madre-esposa, frente a María Magdalena asociada a la mala mujer, la prostituta. La Biblia ubica a las mujeres como pecadoras, basta con analizar los pasajes referentes a Eva, Jezabel, Magdalena, entre otras tantas (Velázquez, 2010).

Mignolo (2008) menciona cómo la teología fue “el marco discursivo en el cual la clasificación fue fundada. El aparato teológico de enunciación fue erigido sobre dos premisas básicas: el surgimiento de la enunciación fueron hombres, Cristianos y, después de un tiempo, blancos. Entonces, Cristiandad y Masculinidad fueron tomadas como los puntos de referencia y como la fundación epistémica de la humanización moderna/colonial del aparato de enunciación” (Mignolo, 2008) ²⁵.

En este sentido mientras que los textos cristianos muestran a las mujeres como malignidad y pecado, los textos mayas prehispánicos descifrados por la epigrafía y los coloniales como el *Popol Vuh* hablan de las mujeres en un sentido positivo, distinto a la malignidad del catolicismo cristiano.

En este sentido, existen algunos estudios (Benavides, 1998; Tate, 2004) que han estudiado las relaciones de género en la época prehispánica, principalmente en lo referente

²⁵ Traducción personal. Original en Inglés: “the discursive frame in which the classification was founded. The theological apparatus of enunciation was erected on two basic assumptions: the sources of enunciation were male, Christians and, later on in time, whites. Thus, Christianity and Manhood were taken as the point of reference and epistemic foundation of the modern/colonial corporeal apparatus of enunciation”. Información disponible en [<http://www.jhfc.duke.edu/wko/introgenderanddecolonial.php>] consultado el [6 de abril de 2012].

a la divinidad y a los cargos políticos pues no existen muchos elementos arqueológicos o epigráficos que permitan dar cuenta de las relaciones de género entre los mayas en general. “Entre las diosas más importantes del panteón maya, se contaban Ix Chel, “la del arco iris”, relacionada con las curaciones, los partos y la adivinación, Ix Chebel Yax, patrona de las tejedoras, e Ixtab, asociada con el suicidio” (Benavides, 1998: 39).

Algunos ejemplos de la participación de mujeres en el gobierno refieren a la Señora de Tikal o de las dos gobernantes en Palenque, Chiapas: la Señora Kanal Ikal quien gobernó entre los años 583 y 604 o Zac Kuk entre los años 612 y 640 y quien sería la madre de Pakal II o el Grande; también se encuentran dos mujeres importantes en Chichén Itzá, Yucatán: Ton Ajaw y Kayam Kuk, abuela y madre de Kakupakal quien fue uno de los principales gobernantes en dicha región.

En Tulum, Quintana Roo y en Uxul, Campeche también hay estelas que refieren a mujeres gobernantes. En ambos casos, se trata de mujeres con faldas de jade, en la primera cae de sus manos una serpiente, mientras que la segunda porta una barra de mando. En Yaxchilán se aprecia una basta iconografía referente a la mujer: Señora Escudo, Señora Dios C o Señora Xoc, Señora Calavera, Señora Ix, Señora 6 Cauac, Señora de Yaxchilán, algunas de ellas fueron posiblemente esposas de gobernantes que desempeñaron un cargo importante (Benavides, 1998: 35-38; Tate, 2004: 41). En síntesis:

“En la sociedad maya antigua, hubo mujeres que ocuparon y desempeñaron importantes cargos políticos e incluso el de autoridad suprema en algunas grandes ciudades. Tuvieron una activa participación en el control y la transferencia hereditaria del poder político [...] la mujer común del mundo maya jugó un importante papel como soporte de la vida familiar y a cargo de la reproducción económica y social de las comunidades precolombinas” (Benavides, 1998: 40-41).

No quiero plantear que las relaciones de género entre los mayas prehispánicos eran en sí mismas equitativas, puesto que no tenemos evidencia para afirmar o rechazar. No obstante, sí tenemos información para pensar que parte de su cosmovisión estaba asociada a la dualidad, la complementariedad y al equilibrio.

El universo visible era producto de un frágil equilibrio de opuestos complementarios. [...] La cuenta calendárica de 260 días era esencialmente una cuenta femenina de nueve ciclos lunares, que es lo que tarda en nacer un niño a partir de la suspensión de la menstruación. Estos vínculos indican que el concepto de lo femenino se relacionaba con categorías de humedad, frío, bajo, interior, receptividad y generación [...] La masculinidad estaba asociada con lo caliente, con las cosas duras originadas en lo alto para penetrar y fertilizar la Tierra, la cual era baja y más fría (Tate, 2004: 37-38)

Incluso en la época colonial, Diego de Landa (1978: 57) da cuenta del importante papel que juegan las mujeres y de la larga jornada laboral que realizan:

Son grandes trabajadoras y vividoras porque de ellas cuelgan los mayores y más trabajos de la sustentación de sus casas y educación de sus hijos y paga de tributos, y con todo eso, llevan algunas veces carga mayor labrando y sembrando sus mantenimientos. Son la maravilla granjeras, velando de noche el rato que de servir les queda, yendo a los mercados a comprar y vender sus cosillas... crían aves de las suyas y de las de castilla para vender y para comer. Crían pájaros para su recreación y para las plumas con las que hacen ropas galanas, crían otros animales domésticos.

Estos elementos se conjugaron con la cristiandad española durante la conquista y la colonización. Actualmente resulta difícil poder desmenuzar qué elementos de las relaciones de género forman parte de la cosmovisión maya y cuáles de la colonización. El proceso de colonialismo dio como resultado que se instituyeran dos formas de dominación, en este caso en Yucatán, en palabras de Mignolo: "Patriarcado y racismo son dos marcadores, fundamentales, básicos de la estructura hegemónica de Occidente y del conocimiento moderno" (Mignolo, 2008)²⁶.

Bajo esta idea, el colonialismo consistiría en una forma de legitimar las relaciones de poder, control, dominación y explotación de un grupo sobre otro, así, el racismo por un lado permite realizar relaciones asimétricas de poder a partir de juicios sobre la religión, el color de la piel, la lengua o la nacionalidad; mientras que el género es una categoría que además de las diferencias producidas por el racismo, también permite jerarquizar entre hombres y mujeres en cuanto a sus prácticas y papeles, sus conocimientos y valoraciones (Mignolo, 2008).

En otros capítulos revisaré el trabajo, las prácticas y los saberes que tienen mujeres y hombres y serán analizados tanto por la complementariedad como desde las relaciones asimétricas de poder para entender cómo los procesos de colonialidad han configurado en la actualidad relaciones de género, que tienen ambas formas, y cómo a pesar de que las mujeres y hombres no se consideren mayas sí tienen elementos de mayanidad, los conocen aunque no "teorizan" cotidianamente sobre ellos, al mismo tiempo que se encuentran inconformidades y molestias entre algunas mujeres respecto a la relación que sostienen con sus esposos. Éstos serán debates que analizaremos posteriormente, por ahora basta con explorar cómo la colonialidad impactó y sigue impactando en las relaciones de género entre mujeres y hombres mayeros y no mayeros en Yaxcabá.

Aquí es importante apuntar que el colonialismo no impactó de manera igual a hombres y mujeres, al mismo tiempo que no todas las mujeres quedaron afectadas del mismo modo (Lugones, 2008: 4). Sería equivocado decir que el colonialismo impactó igual entre mujeres africanas, latinoamericanas, europeas y norteamericanas. Cada contexto

²⁶ Traducción en Inglés: "personal. Original Patriarchy and racism are two basic, fundamental, markers of the hegemonic structure of Western and modern knowledge". Disponible en [<http://www.jhfc.duke.edu/wko/introgenderanddecolonial.php>] consultado el [6 de abril de 2012].

estuvo vinculado a distintos procesos coloniales e, incluso, al interior de Yucatán se encuentran múltiples diferencias. Así la intersección entre género y raza es un elemento que le permite a Lugones (2008) estudiar a las mujeres de color; de manera similar etnia y género son dos categorías que me permitirán estudiar a las mujeres y hombres mayas.

Para esto, es necesaria una mirada desde el feminismo decolonial ya que cuestiona la forma en que el feminismo ha teorizado sobre las prácticas de mujeres indígenas al dejar de lado elementos de las cosmovisiones indígenas, en este caso la maya. Lugones plantea que: “como el feminismo decolonial toma la imposición de género como una imposición colonial, ésta asume las cosmologías pre-coloniales, las prácticas, los conocimientos en su constitución de lo social y en lo que da significado a las diferencias incorporadas, a menudo fluidas, no dicotómicas, en buena medida concebidas en términos comunales más que individuales, y frecuentemente conectado a la germinativa en gran medida, más que al estrecho de lo reproductivo” (Lugones, 2008)²⁷.

Para esto es importante construir una serie de categorías que permitan analizar elementos de complementariedad que aún persisten entre los mayas actuales, así como los elementos de poder que han sido incluidos por el colonialismo y su versión más moderna, el desarrollo (Mignolo, 2008).

Así, *meyaj* (trabajo) será una primera aproximación en esta tesis para analizar las prácticas y roles de mujeres y hombres desde la valoración o importancia que cada uno le atribuye a sus papeles y a los de su conyugue. También se recurrirá a las “prácticas” y los “saberes” para entender qué relación hay entre el saber/hacer de las mujeres respecto al de los hombres y particularmente en relación a las ideas que se proyectan desde occidente: los servicios de salud a partir del uso de fármacos y médicos científicos en sustitución del conocimiento que mujeres y hombres poseen sobre plantas medicinales, el tratamiento de sobadoras y hierbateros sobre enfermedades tradicionales; la introducción de fertilizantes y herbicidas en el cultivo de la milpa que reconfigura las relaciones de producción en el campo desplazando a las mujeres de este espacio pues los herbicidas sustituyen la labor de las mujeres; entre otros como el control del cuerpo y tiempo femenino por parte de los hombres a través de mecanismos como la toma de permisos y la carga adicional al trabajo femenino. Si bien éstos no son elementos presentes en todas las mujeres, sí se encuentran entre varias mujeres como veremos en el capítulo 3 sobre *meyaj*.

²⁷ Traducción personal. Original: “as decolonial feminism takes the imposition of gender as a colonial imposition, it takes up pre-colonial cosmologies, practices, knowledges in their constitution of the social and in their giving meaning to embodied differences, often fluid, non-dichotomous, largely conceived in communal rather than individual terms, and often connected to the largely germinative, rather than narrowly tied to the narrowly reproductive”. Información disponible en [<http://www.jhfc.duke.edu/wko/prefacegenderanddecolonial.php>] consultado el [6 de abril de 2012].

La categoría de colonialismo es de utilidad cuando se analiza las concepciones del trabajo entre las mujeres mayas en relación a las de occidente, así como las aspiraciones y deseos. Esto nos ayuda a entender porque el feminismo de occidente vio en el trabajo productivo una posible solución al problema de las mujeres, lo cual terminó por generar mayor carga de trabajo, mayor desvaloración de ambos roles: el productivo y el doméstico. En relación a lo anterior, el eco-feminismo de Vandana Shiva nos ayuda a entender la situación:

Las mujeres que producen para sus familias y comunidades son tratadas como «no productivas» y «económicamente inactivas». La devaluación del trabajo de las mujeres, y del trabajo realizado en las economías sustentables es el resultado natural de un sistema construido por el patriarcado capitalista. Es así como la globalización destruye economías locales y como la destrucción misma es contada como crecimiento. Y las mismas mujeres son devaluadas. Ya que muchas mujeres en las comunidades rurales e indígenas trabajan cooperativamente con los procesos de la naturaleza, su trabajo es a menudo contradictorio con las orientaciones del mercado dominante al «desarrollo» y de las políticas comerciales (Shiva, 2000: 3).

El eco-feminismo nos ayuda a visibilizar los saberes que poseen las mujeres sobre el medio ambiente, sobre la diversidad de plantas que utilizan y sus procesos de cultivo, así como el “el conocimiento de las mujeres en cuanto a cómo usar esta diversidad para alimentar a sus hijos y a sus familias” (Shiva, 2000: 3).

Esta perspectiva²⁸ nos ayudará a entender como mujeres y hombres mayas peninsulares poseen saberes que refuerzan sus prácticas, de tal forma que dichos saberes contribuyen a generar una valoración como iguales entre el trabajo femenino que implica el trabajo en el solar, pero bajo ciertos contextos el trabajo en la milpa con el trabajo masculino en la milpa con posibilidades específicas de trabajo en el solar.

La concepción sobre el *meyaj* o trabajo viene a cuestionar la visión occidental de la división sexual del trabajo en productivo y reproductivo, masculino y femenino; en vez de esto, se vuelve posible entender al “género en igualdad de condiciones más que en términos de subordinación como el capitalismo Eurocéntrico les impuso” (Lugones, 2008: 7)²⁹.

De esta forma muchos estudios en vez de analizar las relaciones de género propias de la etnia, utilizan siempre las categorías creadas por occidente, así se trata del colonialismo de los saberes, trasladar la lógica de occidente a la de estudio para analizar desde ahí la subordinación. Por tal motivo, estudiaré las relaciones de género desde la

²⁸ Si bien muchos ecofeminismos son caracterizados como esencialistas, recurrimos al de Vandana Shiva por ser más crítico en comparación con los que identifican a la mujer con la naturaleza, produciendo una naturalización de la mujer (Puleo, s/f). Incluso Shiva se encuentra cercana a algunas feministas post-coloniales cuando menciona a la biopiratería como la nueva forma de colonialismo, ya que muchas mujeres utilizan y conocen las propiedades de muchas plantas que ahora han sido patentadas por empresas.

²⁹ Traducción personal. Original en Inglés: “gender in egalitarian terms rather than in the terms of subordination that Eurocentered capitalism imposed on them”. Información disponible en [<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/documents/LugonesWKO2.2.pdf>] consultado el [6 de abril de 2012].

cosmovisión y la forma particular de entender las relaciones entre mujeres y hombres por los mismos yaxcabeños. Esto no implica tampoco negar que existen relaciones de poder y violencia, pero sí analizar la relación entre discurso y práctica y situar a ambos dentro de los referentes culturales a partir de lo que los mismos participantes mencionan, para de ahí entender cuáles son los productos del colonialismo.

La mirada de occidente ha impactado en las relaciones de género, no únicamente al imponer modelos asociados al desarrollo y la modernidad, sino también al patriarcado, al machismo y a las relaciones de poder/sumisión, las cuales muchas veces son vistas de manera natural, producto de un proceso histórico de asimilación de la desigualdad y la opresión. Ambos, mujeres y hombres, cotidianamente participan en la toma de decisiones y tienen capacidad de negociar y reflexionar sobre lo que les gusta y lo que no les parece.

En algunos casos, algunas mujeres enfrentan una lucha en contra de las actitudes de sus esposos; en otros casos el silencio parece ser la solución; mientras que para otras mujeres, no sienten ningún problema con realizar y asumir diversos roles, éstas mujeres cotidianamente son agradecidas por sus esposos, hijos y, algunas más, por sus padres quienes habiendo enviudado, encuentran en sus hijas el mecanismo que les hace subsistir. Para otros hombres que han enviudado y no tienen quien les acompañe en sus tareas, enfrentan con dolor y tristeza la soledad de tener que buscar qué comer, cómo lavar y, al mismo tiempo, cómo subsistir.

Aquí hay que tener cuidado porque no se trata de plantear que existan relaciones de género equitativas por el simple hecho de partir del análisis de la complementariedad y la dualidad, sino más bien de que existen otras formas de relación entre mujeres y hombres que no están únicamente atravesadas por las relaciones de subordinación y poder. En sí, existen las relaciones de poder, como se verá en los capítulos 3 y 4, en lo referente a la capacidad de movimiento de las mujeres, en la mayor carga de trabajo, en la violencia, en los permisos y regaños. Sin embargo, también existen percepciones valorativas que ubican positivamente a las mujeres.

CAPÍTULO II

Yaxcabá: Una instantánea. El breve retrato de una comunidad maya en Yucatán

2.1 Introducción

En este capítulo se describe la dinámica local en la cabecera de Yaxcabá, Yucatán, es decir, las relaciones sociales, familiares y, en la medida de lo posible, afectivas, así como las viviendas y solares de los participantes. Esto con la finalidad de entender algunos elementos centrales en los capítulos siguientes en lo referente al trabajo o *meyaj*, así como a los saberes asociados al mantenimiento de la salud, todo esto, desde la cosmovisión maya.

2.2 Descripción del lugar

El municipio de Yaxcabá (Fig. 2), Yucatán se encuentra localizado al oriente del estado de Yucatán, México en la zona conocida como milpera (Pérez y Arias, 2006: 325), la cual se considera la “más” tradicional en Yucatán y, por lo mismo, la que está más relacionada con las ceremonias agrícolas. Esta región se conoce como milpera debido a que históricamente aún es la principal actividad económica, sobre todo entre la población adulta y al igual que en otras partes de la Península de Yucatán, cada vez más se intercala el trabajo agrícola por la obra de albañilería.

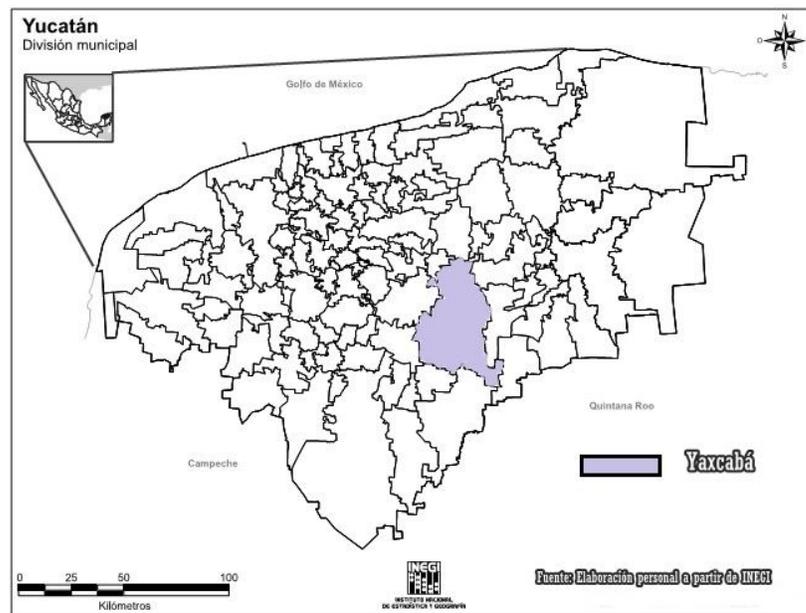


Figura 2: Mapa de ubicación de Yaxcabá.

El topónimo de Yaxcabá refiere probablemente a lugar de tierra verde, ya que proviene de las voces *Yaax* que refiere a verde y *kab* que remite a tierra, o sea, [lugar de] tierra verde. Algunos habitantes mencionan que también puede ser lugar de tierra y agua verde, ya que el nombre en maya probablemente haya sido *Yaax-cab-ja'*, ya que *já* remite a agua y con el paso del tiempo es probable que la "h" se haya perdido para pasar a ser *Yax-cab-á*.

Algunos textos como el de Lizama (2007: 23) también retoman que Yaxcabá puede referir a "primer pueblo" ya que *yaax* también es "primer"³⁰ y *kab* tierra, en un sentido interpretativo podría convertirse en primer pueblo o primera tierra. Sin embargo, pensar en estos términos es peligroso ya que se estaría interpretando tierra como pueblo desde un sentido occidental, ya que los mayas actuales utilizan *kaaj* para referirse específicamente a pueblo. A pesar de esto, si se considera la antigüedad del nombre, habría que remitirse a evidencia arqueológica y sobre todo epigráfica para ubicar el sentido real del topónimo.

Por otro lado, el principal suceso histórico ocurrido en Yaxcabá fue la Guerra de Castas, ya que este municipio fue uno de los escenarios de dicha rebelión. Inclusive algunos de sus localidades quedaron despoblados como Mopilá, la cual quedó derruida durante el conflicto bélico. Asimismo Yaxunah, otra comisaría de Yaxcabá, vio nacer a Jacinto Canek³¹ uno de los principales personajes durante dicha guerra.

Actualmente Yaxunah está "cobrando importancia" para el desarrollo turístico tras la creación del "Palacio de la civilización maya". El diario *La Jornada* encabeza la nota como "Construirán en Yaxcabá, Yucatán, una nueva Disneylandia, pero con cultura" ahí mencionan que:

Al pie de una ceiba gigante y cerca de un cenote, se pusieron en marcha este día las obras para la edificación del Palacio de la Civilización Maya [sic] en la comunidad de Yaxcabá, ubicada cerca de la zona arqueológica de Chichén Itzá [...] en el nuevo recinto el visitante podrá, dijo Ortega [gobernadora de Yucatán], sentir, ver e interactuar sobre cómo vivían los mayas, lo que sembraban y comían, sus costumbres.

Realizó un ritual maya, junto al Cenote Abán, en medio de la selva que rodea esta región, y aseguró que este nuevo proyecto, el cual estará dividido en varias etapas y tendrá una inversión inicial de 70 millones de pesos, será una especie de Disneylandia, pero con cultura.

Previo al acto oficial, enmarcado por el solsticio de invierno, se celebró la ceremonia del *Jets'Luum* (Tranquilizar la tierra), a cargo del H'men (sacerdote) Alberto Noh Uc. Posteriormente, las autoridades estatales realizaron una ofrenda a la ceiba madre, árbol sagrado maya³².

³⁰ En realidad la interpretación se encuentra en torno al *Ya'axché* (Ceiba) que literalmente significa árbol verde, pero debido al peso cosmogónico que mantiene la Ceiba, ésta se interpreta como el "primer árbol". Algunos intelectuales mayas diferencian entonces entre *Ya'axché* (árbol verde de la vida) y *yaaxché* (primer árbol). Al respecto véase: [<http://kuchkaabmayaob.com/ceremonias.php>].

³¹ Algunas personas refieren que este personaje se apellidaba Can Ek, es decir, Serpiente Estrella que en sí serían su apellido paterno y materno, en vez de Canek.

³² Información disponible en: [<http://www.jornada.unam.mx/2009/12/22/cultura/a03n1cul>] Consultado el día [21-julio-2007].

Lo que acontece en Yaxunah es un reflejo en general de las políticas gubernamentales que en el folclorismo de lo maya una política que retome el pasado étnico como una estrategia vendible al turismo, mientras que del otro lado busca “modernizar al campo”, lo cual implica en muchos sentidos romper con las tradiciones, la cultura y la cosmovisión maya, debido a que son perjudiciales para el desarrollo local. En este sentido se apuesta por una revaloración étnica a medias, ya que se explota el 2012 como el año maya³³.

En el sentir de los yaxcabeños, la realidad es que ellos no se verán beneficiados, ya que, debido a la política del turismo, quienes saldrán directamente favorecidos son los pobladores de Pisté y Tinum, localidades cercanas a Chichén y cercanas a Yaxunah. Algunos pobladores mencionan que las únicas dos comisarías que saldrían beneficiadas serían Yaxunah, por ser el poblado directamente relacionado con el museo, y Kancabdzonot, ya que ahí la mayor parte de los hombres se dedican, además de la milpa, al tallado de madera para hacer artesanías, especialmente mascarones y figurillas que asemejan dioses³⁴. Los habitantes de Kancabdzonot de por sí se trasladan a Chichén o Pisté para vender dichas artesanías, así que la cercanía a Yaxunah (aproximadamente 6 km. de distancia) será un aliciente a su actividad.

La mayor parte de los yaxcabeños en cambio no ve con ojos favorables el nuevo proyecto turístico, aún cuando algunos han ido a trabajar como albañiles, pero como ellos mismos mencionan “después de que se acabe la obra, qué”. De esta manera, si bien Yaxcabá ha proliferado sus actividades económicas, aún prevalece entre los adultos un modelo milpero, ya que casi no existe una gran migración hacia centros urbanos en comparación con otros municipios de Yucatán. Aunque el principal flujo migratorio es hacia el Caribe, particularmente Cancún y Playa del Carmen en Quintana Roo. La migración internacional también es baja aunque sí se sabe de familias que tienen algún miembro en el extranjero.

Los jóvenes, por su parte, se empiezan a desinteresar por el cultivo de la milpa provocando un abandono del campo frente a otras ofertas de trabajo, las cuales, representan un ingreso económico mayor debido a que la milpa es de subsistencia, es decir, se dedica la producción total al consumo familiar y sólo en muy pocas ocasiones, excepcionales, se dedica a la venta. Aún así, la mayor parte de los jóvenes aprendió el

³³ Por ejemplo, el tema del carnaval en Mérida del 2012 se titulaba: “Las profecías mayas”.

³⁴ Entre los artesanos el discurso sobre lo maya es distinto. Ellos constituyen parte del exotismo y folclor como estrategia de venta. Ellos se reconocen como “mayas” y al mismo tiempo tallan en madera “dioses mayas”. Algunos llegan a modificar tanto el discurso que equiparan a “*Xchel*” con la “diosa del amor” como una forma de hacer más atractiva la artesanía de madera que le venden a los excursionistas.

trabajo de la milpa desde que eran niños y debido a que sus padres también son albañiles, ellos también se incorporan al trabajo en la obra.

La mayoría de los milperos me comentó que los jóvenes ya no se interesan por la milpa, prefieren emplearse en centros urbanos ligados al desarrollo turístico como el caribe mexicano y actualmente, en la comisaría de Yaxunah. Del mismo modo, el incremento de la oferta educativa, la cual en Yaxcabá llega hasta el Colegio de Bachilleres de Yucatán (COBAY-16), así como el aumento de la “profesionalización” de los jóvenes, quienes muchas veces se desplazan hasta Valladolid³⁵ para seguir con los estudios profesionales y dejando el trabajo de la milpa relegado a los padres o abuelos o por ellos mismos en fines de semana³⁶.

Tanto la profesionalización de los jóvenes como el incremento de emplearse en la albañilería han generado formas de migración pendular. Al igual que en otras partes de Yucatán, muchas veces cuando además de la casa tradicional ovalada construida con bajareque o guano, *kankab* (tierra roja), cal, horcones (maderos gruesos que sostienen la casa) y maderos amarrados con bejucos, se encuentra también construcciones de cemento y mampostería, es síntoma de que en la familia, cuando menos, hay un miembro migrante en centros urbanos.

A pesar de existir casas de bloques, la mayor parte de las casas aún son “tradicionales”. Otro factor que ha modificado las viviendas, es la presencia del FONDEN y del programa “Pisos Firmes”³⁷, ambos auspiciados por el gobierno federal, tiene una fuerte presencia. En algunos casos, en los pisos de cemento de las casas mayas, aún prevalece la leyenda Solidaridad.

Si bien Yaxcabá cuenta con todos los servicios básicos, por su infraestructura no puede considerarse un centro urbano. Únicamente cuentan con una clínica de la Secretaría de Salud, la cual, lleva el Programa Oportunidades, cuando existe una dolencia grave, se traslada a las personas a Valladolid o a Izamal, donde sí existen pequeños hospitales. Asimismo, el proyecto de desarrollo alternativo, Centro de Medicina Tradicional³⁸,

³⁵ Centro urbano más próximo a Yaxcabá.

³⁶ A pesar de esto, la cantidad de jóvenes que trabajan la milpa en Yaxcabá es mucho mayor a otros lugares, sobre todo del cono sur y de la zona ex-henequenera. Si bien no poseo datos exactos, la observación de jóvenes que acuden a la milpa en Yaxcabá es mucho mayor comparada con la que he visto en otros lugares.

³⁷ El FONDEN significa “Fondo para Desastres Naturales” programa de la Secretaría de Gobernación; “Pisos Firmes” es un Programa de la Secretaría de Desarrollo Social y Humano (Sedesol).

³⁸ En realidad ninguno de los participantes que aún trabajan ahí pudo decir el nombre exacto del Centro, tampoco quienes ya no trabajan ahí, ni la población en general pudo dar cuenta del nombre exacto. En cuanto a los documentos, el cambio de INI en CDI tampoco ha favorecido la situación, además de que el centro de la CDI más cercano se encuentra en otro municipio, Sotuta. Por lo tanto, recurriré a los dos nombres que la gente menciona: “Centro de Medicina Maya” o “Centro de Medicina Tradicional”. A pesar de esto, el texto de Garduza y Rodríguez (2007) da cuenta de la asociación de “Medicos Indigenas Tradicionales (MIT)” el cual quedó organizado en cuatro consejos desde 1989, uno de estos cuatro tiene sede en Yaxcabá denominado “Consejo Regional *Nachi Cocom*”. Ciertamente este consejo puede referir al denominado “Centro

impulsado por el INI no logró cumplir el éxito esperado tras un conflicto interno que terminó por desplazar a más de cien médicos tradicionales. Este conflicto será revisado en el capítulo cuatro. A pesar de esto, los yaxcabeños aún asisten con los médicos tradicionales que se encuentran en la cabecera y comisarías del municipio de Yaxcabá, éstos atienden en las casas de los interesados y en las suyas.

En cuanto a los servicios de transporte, éstos son muy limitados. Únicamente hay un camión que va de Mérida-Yaxcabá dos veces al día, por una ruta que tarda alrededor de 3 horas en llegar. Asimismo se cuenta con camionetas del Frente Único de Trabajadores del Volante (FUTV), sin embargo, éstos salen temprano de Yaxcabá y regresan hasta el medio día. Esto muestra que en sí no existe mucha migración pendular como en otros municipios, sobre todo de la zona centro o ex-henequenera. Para que yo pudiera llegar a la comunidad, frecuentemente agarraba un camión que va a Libre Unión, una de las principales comisarías de Yaxcabá debido a que es paso obligado de la carretera Mérida-Valladolid-Cancún.

Los camiones que pasan por Libre Unión salen cada hora de Mérida. Desde Libre Unión se puede esperar que se llene un taxi para trasladarse a Yaxcabá que se encuentra aproximadamente a 12 kilómetros de distancia. La mayor parte de las veces, no podía darme este lujo, así que recurría al flete, es decir, pagar el costo del total de pasajeros. Si alguien se subía en el camino eso aminoraba mi deuda³⁹.

Tabla 1. Población de 3 años y más por sexo según condición de habla de lengua indígena y española.

	Población Total	Hablan lengua indígena	Hablan lengua indígena y español	Monolingües lengua indígena	No hablan lengua indígena
Hombres y mujeres	13, 797	10, 143	8, 732	1, 373	3, 626
Hombres	7, 126	5, 361	4, 683	658	1, 749
Mujeres	6, 671	4, 782	4, 049	715	1, 877

Fuente: Elaboración personal a partir de INEGI (2010).

Finalmente, los yaxcabeños apuntan que además del trabajo de la milpa, los jóvenes están perdiendo su lengua, la maya. No obstante, la mayor parte de los jóvenes con quienes tuve la oportunidad de interactuar aún hablan maya, tanto hombres como mujeres. Asimismo,

de Medicina Tradicional". Además don Juan quien está a cargo de éste menciona que se edifica en 1993, lo cual, concuerda ya que es posible que de 1989 a 1993 haya sido la fase organizativa.

³⁹ Así fue como conocí a Francisco, un joven de mi misma edad quien tiene un taxi y quien se convirtió en mi fletero, con él empecé una amistad, a veces yo le invitaba al refresco y otras veces él, y generalmente era la primera persona a quien le contaba cómo me había ido en el día, pues se interesaba mucho por mi trabajo. Al mismo tiempo, él me comunicaba sus preocupaciones y problemas familiares, así como sus aventuras como taxista.

como muestra el INEGI⁴⁰ (ver tabla 1) la maya sigue siendo la principal lengua en el municipio y un número elevado de habitantes habla maya y español. Únicamente una pequeña parte aún sigue siendo monolingüe del maya, sobre todo niños (menores de 15 años) y adultos (mayores de 50 años).

Por otro lado, el tabulado ampliado del INEGI permite estimar la auto-percepción étnica, en la que 98.41% se considera indígena y el .91% no se considera indígena y el .68% no especificó⁴¹. En este sentido, la estimación es que existe mayor porcentaje de personas que se autoadscriben como indígenas respecto a quienes únicamente hablan alguna lengua indígena, aproximadamente el 73%.

En resumen, Yaxcabá es un municipio que forma parte de la región milpera, aunque ésta empieza a caer en desuso por una buena parte de los jóvenes. La maya, dentro de la percepción de las personas también se ha ido perdiendo, aunque mis observaciones y los censos no muestran un abandono tan drástico. Yaxcabá si bien cuenta con todos los servicios, éstos muchas veces no son suficientes, aunque tampoco existen muchos flujos migratorios. Una vez descrita la localidad, es hora de virar hacia la dinámica social.

2.3 Descripción de las familias y la dinámica social

Desde temprano, como a las cuatro o cinco de la mañana, se empiezan a encender las luces de las casas de madera y bajareque, así como las de las cocinas localizadas atrás de la casa o habitación principal, la de los abuelos. Ahí frecuentemente se calienta agua para café, se toma un poco de pozol⁴² a temperatura ambiente y acedo, asimismo se prepara el alimento que se llevará a la milpa, mientras esto ocurre, los conyugues platican, incluso algunas veces, se quedan acostados en las hamacas, meciéndose y platicando mientras da la hora de empezar la jornada. Cerca de las cinco de la mañana empieza un peregrinar de hombres, adultos en su mayoría, que van a pie, en bicicleta o, en algunos casos contados, en triciclo. La dirección de los milperos es hacia los cuatro puntos cardinales, pues se recurre a las carreteras principales cuando se va en bicicleta, al oriente con rumbo a Kankabdzonot, al norte hacia Libre Unión, al poniente hacia Tabi y Mopilá y finalmente hacia Tahdzibichen al sur. Muchas veces se van acompañados varios hombres en bicicleta, pues tienen sus parcelas cercanas. Así se logra ver entre tres y cinco personas platicando al ritmo del pedal. Algunos hombres, quienes van en bicicleta y solos, también van acompañados de rifles por

⁴⁰ Esta información es para todo el municipio y no únicamente para la cabecera. Información disponible en: [<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27302&s=est>] consultado el [13 de junio de 2012].

⁴¹ Información disponible en: [<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/TabuladosBasicos/Default.aspx?c=27303&s=est>] Consultado el: [13 de junio de 2012]. Únicamente aparecen los porcentajes señalados.

⁴² Maíz molido hecho bolita que se va diluyendo con agua en una jícara o jarrita.

si existe algún animal al asecho o por si se presentan oportunidades de cacería. Los perros son los principales acompañantes, sobre todo de quienes asisten solos a la milpa en bicicleta y que ya no son afectos al uso del rifle. Los hombres que van a pie acuden por las veredas, cargando un mecapal que cuelga de su cabeza, el cual contiene coa o machete, calabazo para tomar el pozol, entre otros. Si es un fin de semana, a este peregrinar se suman los niños y jóvenes quienes por ser día de descanso de la escuela, acompañan a sus padres a la milpa.

En los solares, las mujeres quienes desde temprano empiezan su jornada de trabajo para preparar la comida del esposo, siguen preparando comida para los hijos una vez que el esposo se ha ido. Cuando son mujeres con hijos pequeños, cerca de las ocho de la mañana empiezan a llevar a sus hijos más pequeños caminando a la escuela, pues los más grandes van solos. Algunas mujeres, quienes han modificado parte de su percepción cultural, llevan a sus hijos en triciclo o bicicleta a la escuela. Sin embargo, son mucho menos frecuentes.

Una vez solas las mujeres en el solar, posiblemente asistan a la casa de la madre, la suegra, o se queden en su propia casa cuando constituyen una familia extensa, y entre todas empiezan a hacer el último desayuno, el de ellas. Aunque también hay mujeres, sobre todo las más adultas que desayunan desde temprano con sus esposos. Posteriormente empiezan, entre otras cosas, a lavar la ropa, a preparar la comida, criar a los animales que se encuentran en el solar como pavos, pollos, gallinas, cerdos y, desde luego, a los perros que aún son muy jóvenes o ya son viejos para acompañar a su amo a la milpa. Todas estas actividades, muchas veces se hacen en compañía de varias mujeres quienes aminoran el trabajo platicando. El chisme es pues una herramienta en algunos casos de desahogo frente a conflictos personales y familiares asociados con los hijos, el esposo, la salud, los suegros o cuñados, entre otros. Aquí el diálogo y el respeto que tienen las hijas por sus mamás son importantes pues recurren a ellas para ser aconsejadas y, ocasionalmente, regañadas.

Cerca de las diez de la mañana, las mujeres se ocupan arreglando el solar, moliendo achiote o algún otro condimento, lavando platos y jícara sucias. Cuando el medio día se acerca, empieza otra marcha, hacia el molino para maquilar o moler el nixtamal. Quienes tienen hijos pequeños, primero pasan a recoger a sus hijos y de regreso pasan a moler. En otras ocasiones, van por los hijos y luego son éstos quienes acuden al molino, sobre todo, si hay uno cerca. Sin embargo, muchas mujeres prefieren ir al molino, al igual que a la tienda por alguna compra, pues muchas veces son espacios que permiten la comunicación entre vecinas y amigas. En este sentido, también las mujeres toman sus “descansos”, aunque no son muy prolongados.

Una vez que la comida ya está preparada y lista, las mujeres ponen el comal en la candela para empezar a tortear. En algunos casos, como doña Rita y doña Consuelo, desde

temprano se ponen a tortear pues les tienen encargado tortillas hechas a mano por los catrines, a veces *ts'ules*⁴³, que trabajan como maestros o médicos y gustan de comer tortillas hechas a mano.

Entre la una y las dos de la tarde comen los nietos o hijos pequeños. Las mujeres comúnmente esperan a sus esposos para comer, quienes regresan al solar entre las 2 y las 3 de la tarde, más frecuentemente lo segundo. Una vez que han comido y platicado, sobre la milpa y el chisme de las mujeres, ambos realizan alguna actividad que comparten entre los dos como desgranar el maíz o alimentar a los animales, aunque a esta hora es una actividad principalmente a cargo de los hijos. Posteriormente el esposo se acuesta en la hamaca o, si están chicos los hijos, los atiende un rato, mientras la mujer lava los trastes. Cuando ya la tarde empieza a refrescar, las mujeres muchas veces se sientan en el solar a costurar si es hilo contado (*xok bichuy*) o en la casa frente a alguna ventana si se cuenta con máquina *Singer*. En otros casos, mujeres y hombres se ponen a urdir o únicamente las mujeres.

Las tardes son mayormente coloreadas por los jóvenes quienes acuden a los parques y plazas públicas después de haber terminado los deberes. Inclusive, muchos jóvenes que viven en comisarías ocupan el parque central entre las 2 y las 4 de la tarde, ya que entre el horario de salida del COBAY y la llegada del autobús o camionetas pasan dos horas.

Ya de noche, se realiza la cena en familia, se “gusta la tele”, como decimos en Yucatán para ver la televisión. Cerca de las nueve de la noche empiezan a apagarse las luces y se quedan encendidos los televisores con alguna novela hasta que esta acabe, hora de dormir pues el día ha terminado.

2.4 Organización y distribución del Solar (*táankab*) en Yaxcabá

A continuación mencionaré algunos elementos centrales de los solares mayas de Yaxcabá. Posteriormente describiré dos “solares tipo”, en cada uno se realizó un recorrido acompañado del “propietario”, ya que aún cuando se le pedía el permiso a las mujeres, doña Rita y doña Adolfa, ellas dijeron que sí, pero que se lo iban a comentar a sus esposos para que ellos sean quienes me acompañen en el solar. Durante el recorrido también conté con la presencia y apoyo del Mtro. Albert Chan Dzul, biólogo maya, junto con quien realizamos una lista que incluye: nombre común, científico, forma de vida, uso y observaciones. Sin embargo, por motivos personales asociados al uso de la información por

⁴³ Peyorativo que refiere a los ladinos o “blancos”. Véase el capítulo 2, sobre identidad étnica, así como el glosario. *Ts'ules* ya está españolizada, aunque es mucho más frecuente escuchar *ts'ules* que *ts'ulo'ob* como sería en maya.

parte de empresas para creación de patentes, he decidido no recurrir al nombre científico y utilizar los nombres que las y los yaxcabeños nos proporcionaron.

El solar o huerto familiar (Acosta, Flores y Gómez, 1998) tiene sus orígenes en tiempos prehispánicos aunque difícilmente se conozca como solar, e incluso en tiempos prehispánicos es posible que la concepción de *otach* (hogar) haya sido la más empleada para referirse al sistema familiar que constituye el solar que es mucho más que un huerto familiar, ya que cuenta con los edificios o casas (*naj*), con huertos y plantas, animales, espacios delimitados para plantas medicinales, condimentos, entre otros, al mismo tiempo en que representa una de las principales estrategias de sobrevivencia: “El solar se concibe como un espacio habitacional [...] un sistema de cultivo intensivo que permite obtener una diversidad de productos de autoconsumo e incluso excedentes para realizar un mercado de intercambio local para adquirir productos de primera necesidad [...] además de ser un espacio destinado a proteger especie de interés y conservar la diversidad biológica” (Acosta, Flores y Gómez, 1998: 21).



Figura 3: Miradas al solar

En este sentido, el solar (ver figura 3) cumple con varias funciones familiares, al mismo tiempo en que muchos casos es el principal medio de ingresos de los campesinos mayas de Yaxcabá. No obstante, muchos estudios insisten en ubicar a la milpa como el principal elemento de importancia para los mayas, cuando en realidad se trata de un sistema en complementariedad: milpa-solar.

Los solares son importantes por las funciones que presentan: son el lugar de alojamiento de la familia campesina; espacio de experimentación y práctica de la propagación, selección y domesticación de especies vegetales; así como la difusión de conocimientos y experiencias acerca de esas especies; bancos de germoplasma que mantiene la biodiversidad y fuente de alimento e ingresos por venta de los productos [...] Lo que distingue al solar de otros sistemas de producción tradicional es su diversidad, complejidad y variedad de beneficios que provee a la familia. Cada solar es un sistema único de plantas y animales diversos y de características particulares de manejo (Chablé, 2005: 6).

Algunos autores como Hernández Xolocotzi (1995) son más propositivos al ubicar entre los mayas de Yucatán un sistema campesino diversificado que incluye: la milpa (frijol, maíz,

calabaza); el *pach pakal* (hortalizas); el solar y el ganado solar (animales domésticos) “en manos especialmente de mujeres y de gran importancia como alcancía viviente para subsanar necesidades urgentes y como aporte de proteínas a la alimentación humana” (Hérrnandez, 1995: 4); algunos apiarios, vegetación secundaria (recuperación de la milpa) y forestal (leña, carbón, madera para construcción).

El solar yacabeño, descrito por Vara (1995) incluye diferentes tipos de cultivo: “además de la parte perenne cultivada (frutales y otras especies como el ramón), maíz de ciclo breve asociado con calabaza y **xpelón; ch’ak bi pach; pach pakal**; hortalizas en eras, macetas y **kanche’**; y una parte de vegetación secundaria” (Vara, 1995: 229), en este sentido, el solar también incluye elementos de la milpa, aunque en menor medida. Ciertamente en mis observaciones en Yaxcabá, existen en algunos solares espacios seleccionados para hortalizas, generalmente en la parte de atrás, Vara menciona el *pach pakal*, aunque seguramente refiere a *pach* o atrás y pak’al (sembrar), es decir, sembrado en la parte de atrás, ya sea del solar o la milpa.

En el caso del *ch’ak bi pach*, éste seguramente refiere a los maderables que se van talando como el roble, ramón, cedro o guano, ya sea para la venta o para el uso familiar, por ejemplo, para hacer el *píib* u horno de tierra. Tanto donde se realiza el *ch’ak bi pach*⁴⁴ como donde se ubica el *píib* son espacios que se caracterizan por el trabajo masculino dentro del solar, aunque también implican trabajo femenino: limpiar, barrer, apoyar al esposo o los hijos cuando se está cortando, trasladar las maderas o la comida que irán en el horno (*píib*), regarlo, entre otros. De esta forma:

La familia satisface, a través de sus productos [los del solar], en diferentes épocas del año, necesidades principalmente de alimentación para autoconsumo y en algunos casos, constituye una fuente de ingresos menores por venta de estos productos en la comunidad [...] El solar es un sistema intensivo, cuya productividad es varias veces mayor a la milpa. Sus productos no tienen la importancia alimenticia y por lo tanto social, que los obtenidos de la milpa, en particular el maíz (Vara, 1995: 226, 240).

El solar, al igual que la milpa, también implica “toma de decisiones” en lo referente a ¿quién decide qué cosechar en él? En realidad, éstas decisiones son unas veces colectivas y otras individuales. Las mujeres tienen a su cargo particularmente las plantas ornamentales, medicinales y sazadoras, mientras que los hombres las maderables. Existen plantas de común acuerdo como las frutales, en algunos casos, las mujeres las siembran al pedirselas a alguna vecina o tras la petición de los hijos.

⁴⁴ *Ch’ak* significa cortar con machete y *pach* se traduce como atrás o la parte de atrás. En este sentido, se refiere a la parte de atrás del solar en la que se dejan árboles maderables que sirven eventualmente para aprovechar como forraje o para la venta.

Otras, veces son los hombres quienes les preguntan a las mujeres si les gustaría alguna planta y ellos las consiguen. Ahora bien, el cuidado de las plantas del solar es familiar y la decisión de talarlas también se discute en familias, aunque en algunos casos las mujeres o los hombres las quitan porque “ya se fastidieron”, “porque hace mucha basura” o “porque nadie come los frutos”⁴⁵.

De esta manera, el solar se caracteriza por un trabajo de tipo familiar en el que los hijos desde muy pequeños se van vinculando a las actividades de sus padres, conforme van creciendo van especializando su trabajo según sus propios papeles culturales de género. El solar es el espacio más cotidiano para las mujeres, aunque no el único, como tampoco la milpa es el espacio singular del hombre. No obstante, algunos autores parecen generalizar el espacio:

las unidades familiares al estar constituidas básicamente por el padre, la madre y los hijos, y al actuar también como unidades de producción, encuentran en la propia composición familiar, condicionantes que influyen en el desarrollo de su situación económica. El número de hijos, su edad y sexo, determinan en gran medida tanto el monto de las necesidades de consumo de la familia como sus potencialidades en fuerza de trabajo para satisfacerlas. Una familia con mayor número de hijos que de hijas tiene por principio, mayor capacidad para atender y ampliar sus actividades productivas agrícolas fundamentales; mientras que aquellas con mayor número de mujeres, tendrán como opciones incrementar sus ingresos por la vía de la producción domiciliaria ya sea artesanal u hortícola (Pérez, 1995: 460, 461).

Ciertamente, cuando los hijos aún son niños o adolescentes, el ingreso familiar dependerá del número de hijos o hijas. Sin embargo, esta relación ha ido cambiando, ya que también las mujeres jóvenes asisten a la milpa, desde luego, en menor medida que los hombres jóvenes, que cada vez de por sí contribuyen menos al trabajo de la milpa solar al estudiar. En cambio, las mujeres a pesar de los estudios siguen realizando y ayudando a la mamá en diversas actividades del solar.

En resumen, el solar en Yucatán presenta las siguientes características:

...está compuesta por un área bardeada con piedras denominada albarrada o KOOT, que incluye varias construcciones y un espacio abierto.

Las construcciones son: la casa (que es una presencia permanente) y la cocina, el granero, los chiqueros, los gallineros, un sitio para bañarse, el lavadero y el pozo, aunque no todas las familias lo tienen.

El espacio abierto, que a veces se denomina solar o patio, o TANKAB y KUCH en maya, está ocupado por plantas y animales. La mayoría de los árboles ocupan la parte más trasera del solar... (Terán y Rasmussen, 2009: 331).

⁴⁵ Ocurre algo similar con la milpa, muchas veces las mujeres le piden a los hombres que plantas cosechar y ellos consiguen y siembran las semillas; en otros casos se deja de sembrar ciertas plantas porque ya no dan fruto.

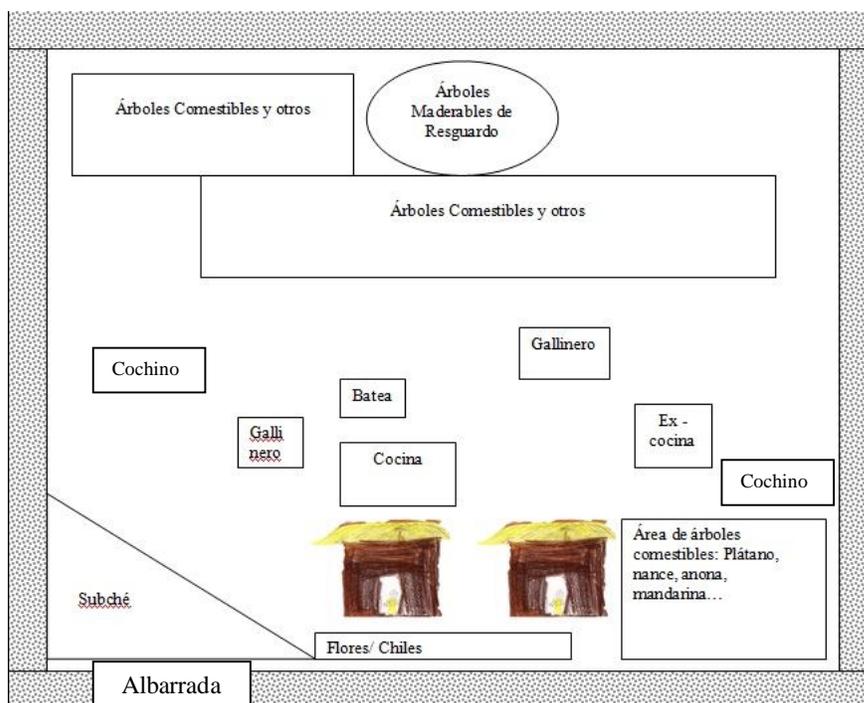


Figura 4: Solar de doña Rita y don Pedro.

Una vez analizadas las características del solar maya en Yaxcabá, describiré los dos solares tipo observados. El primero de éstos, fue el de doña Rita y don Pedro (ver figura 4)⁴⁶. En éste se encuentran distintos espacios importantes para la economía familiar. El primer tipo son las áreas de árboles comestibles (ver tabla 2). Si se toma como tipo ideal este solar, en efecto, se aprecia que una buena cantidad de plantas de consumo diario se encuentran bajo el resguardo femenino que incluye cítricos, árboles frutales, entre otros.

Tabla 2. Lista de plantas encontradas en el solar de doña Rita y don Pedro				
Comestibles	Medicinales	Ornamentales	Sazonadoras	Maderables
Zaramullo, Zapote, Anona, Mango, Limón, Nance, Ciruela, Plátano manzano, Papaya silvestre, Piña, Mamey, Mandarina, Noni, Tamarindo, Caimito, Granada, Coco, <i>Sak paj</i>	Sin Dato*	Sin Dato*	Achiote Cebollina Chile Max Chile Habanero	Cedro Jabín Guano Roble <i>Saklé</i>
*Durante el recorrido no se pudo entrar al <i>subché</i> , así que no se tiene registro de las ornamentales y medicinales. Las ornamentales que se encuentran alrededor de la casa son conocimiento de doña Rita quien se encontraba ocupada durante los recorridos y don Pedro explícitamente mencionó "eso es con doña Rita, ella es la que lo sabe".				

⁴⁶ Para esta figura he recurrido al dibujo de una casa maya realizada por Zabdi, una niña maya que asistió al taller cultural *U tumben ich yáaxché* (Los nuevos frutos de la Ceiba). Realizado en Motul, Yucatán, durante el 2011 por la Alianza de Difusores del Pensamiento del Sureste A. C., de la cual formo parte. Un agradecimiento a Za' por permitirme utilizar sus dibujos.

En el solar se encuentra el *subché* o parcela de flores y ornatos que muchas veces sirven para uso medicinal y que se cercan para evitar que los animales lo coman. En otros solares se encontró el *Kanché*, construcción de madera que se eleva a metro y medio del suelo en el cual se ponen plantas condimentales y sazadoras. Si bien en el solar de doña Rita no se encuentra el *Kanché* sí se encuentran formas de cultivo que se asemejan, por ejemplo, cuando se ponen guacales, latas y canastas de madera encima de la albarrada o cerco de piedras apiladas para demarcar el terreno, para evitar que los animales las coman. Asimismo alrededor de la cocina se encuentran en latas flores y chiles, particularmente chile *max* y chile habanero. En relación a esto, Terán y Rasmussen (2009) mencionan:

Los espacios más dinámicos, son los más cercanos a la casa. Allí siembran condimenticias, hortalizas, plantas para el lujo u ornamentales, para los santos, los difuntos y para los ceremonias. En esa área se distribuyen cubos, macetas, botes, eras; y huertos en alto llamados K'ANCHE'OB [...] y los KOLOSCHÉ'O'OB, que son pequeñas áreas delimitadas con palos o piedras, para proteger las plantas de los ataques de animales [...] la presencia de las condimenticias sería, muy probablemente, la mayor. Estas se distribuyen en pailas, cubos, botes y en k'anche'o'ob. El manejo en pailas, cubos y botes, facilita su cuidado, ya que se pueden colgar en matas, depositar en algún sitio alto o bajarlas, de acuerdo a la presencia o no de animales (Terán y Rasmussen, 2009: 331, 332, 340).

Otro espacio importante son los constituidos por árboles maderables, es decir, madera que sirve para construir o por su calidad para la venta como el Cedro, para la construcción de horcones para las casas como el jabín, el guano para el techo o el ramón de forraje. En este mismo espacio existen árboles como el roble o el *saklé* el cual sirve para hacer una tapa de hojas para el *piib* o el horno enterrado. Alrededor de la cocina también se encuentran plantas de ornato, sobre todo hierbas y arbustos, en su mayoría endémicos.

Dentro del solar también se encuentran los gallineros y el espacio para los cochinos, los cuales también son importantes en la dieta, así como para presentar primicias en las ceremonias agrícolas (*jo'ché'ob*). Por último, las dos casas en el solar corresponden, de izquierda a derecha, a doña Rita y don Pedro, y a Tony y su esposa. En el solar se aprecia como claramente funcionan como una sola unidad doméstica ya que comparten olla común para hacer la comida, pero también la batea. Es decir, no existe una parcelación al interior del solar que demarque la relación de parentesco.

En el siguiente solar, el cual pertenece a doña Adolfa y don Tino también se tomaron como "solar tipo" y de alguna manera tiene similitudes con el de doña Rita y don Pedro. Al frente del solar, justo en la entrada, hay una construcción de bloques y cemento que quedó inconclusa, su hija de doña Adolfa quien es enfermera la estaba construyendo, sin embargo, no ha podido volver a mandar dinero. En el centro, existe una casa de guano

y madera, la cual habitan don Tino y doña Adolfa. Ahí también cocina doña Adolfa, ya que existe un horno de leña, el único que he visto en Yaxcabá. Entre esta construcción y la casa ubicada en la entrada se encuentra otra, ésta sí de cemento y bloques, la cual, le sirve más a don Tino para guardar las cosas de valor, como la tele o el radio. La mayor parte del tiempo, de día y noche, la pareja de ancianos disfruta más la casa tradicional, que la de cemento.

La mayor parte del solar tiene árboles comestibles (ver tabla 3), uno de los más importantes es el *balché* puesto que también tiene un uso ritual para preparar un licor, que recibe el mismo nombre, el cual es presentado a los señores del monte o *yuumtsilo'ob*.

Entre los árboles comestibles y algunos otros maderables como el Cedro o el Ramón, se encuentran plantas medicinales como el *pol kutz*, *anal k'ak* las hojas de éstas se hierven para el dolor de muelas; el *chacah* que sirve para la calentura, se mastrujan o aplastan las hojas con la mano y con estas se lava la cabeza; el frijolillo o *xiu* que sirve para ascedido, tostado en el comal, se mastruja y se toma el jugo, una cucharada cada doce horas, si no hay alivio se remoja con orina y se amarra en los costados (costillas), según explica don Tino, esto se debe a que en las costillas y en los pulmones hay aire, entonces al amarrarse ocasiona que se disminuya ese aire, el ascedido, también en el solar se encuentra el *payjul* que sirve para ascedido. Estos remedios fueron transmitidos por don Tino durante el recorrido y, como se verá en el capítulo 4, también sus hijas los conocen, pues sus hijos padecían de ascedido.

Tabla 3: Lista de plantas encontradas en el solar de doña Adolfa y don Tino

Comestibles	Medicinales	Uso doméstico	Sazonadoras	Maderables
Guanábana, Aguacate, Piña, Zaramullo, Mango, Naranja agria, Limón persa, Huaya cubana, Naranja dulce o china, Mandarina, Anona, Guayaba, Coco, Ciruela juntura y <i>Balché</i>	<i>Pol kutz</i> <i>Anal k'ak</i> <i>Chakaj</i> <i>Xiu</i> <i>Payjul</i>	<i>K'opté</i> <i>Luch</i>	Cebollina Chile Max Chile Habanero Achiote (<i>k'uxú</i>)	Cedro Guano Roble Ramón

En el solar también se encuentran plantas de uso doméstico, las dos principales son el ciricote (*k'opté*) el cual se utiliza para lavar platos y jícara, doña Adolfa explica que es hasta mejor que la fibra, además de que no te cuesta, sin olvidar que contamina menos. El otro fruto es la jícara o *luch* el fruto de esta planta sirve para hacer recipientes para tomar líquidos y en algunos casos, también ahí se sirve la comida. En este sentido, el solar de doña Adolfa y don Tino, al igual que el de don Pedro y doña Rita, tiene plantas frutales,

medicinales, sazonzadoras, maderables. Así como gallineros y espacio para los cochinos, cuidado que también corre por parte de la mujer.

El solar de doña Adolfa y don Tino no tiene plantas ornamentales ya que sus animalitos (aves de traspatio) casi siempre están sueltos y se comen las flores, así que doña Adolfa ya no las siembra. Asimismo, en este solar sí se encontraron árboles de uso doméstico y ritual.

Si se observa el solar de don Tino y doña Adolfa (figura 5) justo donde se muestra una línea puntiaguda, ésta representa un límite imaginario entre el solar de doña Adolfa y el de su hijo. Aquí las relaciones familiares no operan como una unidad doméstica entre dos familias como es el caso de doña Rita, sino más bien, como dos familias nucleares separadas. En la casa 3, se incluye a un costado un fogón donde se preparan alimentos y también cuenta con su propia batea y gallineros aún cuando la albarrada es la misma.

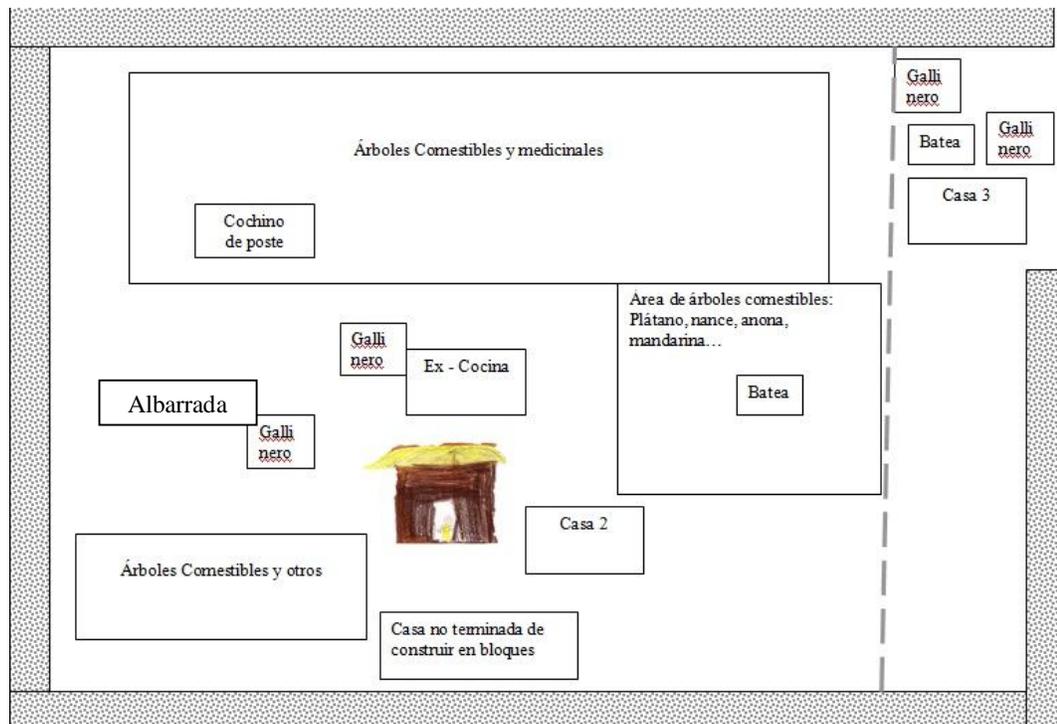


Figura 5: Solar de doña Adolfa y don Tino

Para pasar de un solar al otro, los familiares recurren al solar sin tener que salir a la calle. Esto es importante, porque no se tiene que cercar formalmente para reconocer cuál es la parte del solar que le corresponde al *t'uup* o hijo menor. Actualmente la mayor parte de solares cuenta con agua potable y luz eléctrica, años atrás algunas familias dependían de la existencia de pozos dentro del solar, en algunos casos cuando no existía un pozo dentro del solar, las mujeres tenían que trasladarse y acarrear agua desde una toma de agua pública.

Aquí he tratado de establecer una tipología entre las dos principales relaciones familiares en torno al solar. En la primera, la familia del hijo menor y los padres comparten el mismo solar y funcionan como unidad doméstica; en la segunda, la familia del hijo menor y la de los padres funcionan como dos unidades separadas, aunque esto no imposibilita que existan relaciones de intercambio y don entre ellos. La ayuda mutua, la cooperación y las relaciones de solidaridad aún se encuentran presentes entre los mayas yucatecos. Asimismo, las relaciones familiares, como se verá en parte en el capítulo 3, implica que algunas mujeres jóvenes casadas pasen la mayor parte del día con la madre, en vez de en casa de la suegra, para evitar la mayor asignación de trabajo; las decisiones son realizadas en torno al acuerdo y el diálogo, muchas veces discutidas frente a la candela. Sin embargo, esto es una tendencia, ya que también existen relaciones de poder entre los familiares. Para tener una idea más clara de este tipo de relaciones se realizará un perfil de los participantes.

La idea en este apartado era la de mostrar la importancia del solar y el papel que ahí desempeñan las mujeres, aunque no exclusivamente ellas, pues también el esposo y los y las hijas tienen roles asignados y claramente demarcados. Por otro lado, existe mayor información sobre la milpa, al menos desde fuentes antropológicas, y en menor escala estudios que analicen la relación de las mujeres con el solar. Lo importante en este estudio es no caer en dualidades y dicotomías que tienden a enfrentar las categorías, por ejemplo, público-privado; en vez de esto propongo a la milpa y al solar como dos espacios en los que se encuentran hombres y mujeres, no son exclusivos, ni cerrados. El interés aquí es conocer bajo qué contextos y en qué momentos son inclusivos y en cuáles no.

En términos de Terán y Rasmussen la importancia del solar es:

Desde el punto de vista productivo, es que ha jugado un papel estratégico para la supervivencia de la familia, ofreciendo recursos alimenticios que, por un lado, han sido complementarios a la milpa en años buenos, y esenciales en años de escasez, y que, por otro lado, tienen la característica de ser intercambiables por otros productos y dinero [en cuanto a las gallinas en el solar...] Además de constituir un elemento fundamental para la comida de festejos y de ser caja de ahorro y seguridad social, las gallinas brindan huevos para comer y, por supuesto, para empollar y tener nuevos pollos. Para la realización del ch'a chaak, que es la gran rogación de lluvia, se matan más de cien pollos, porque cada familia tiene que dar al menos uno... (Terán y Rasmussen, 2009: 332, 343)

Asimismo, el solar representa una forma de ahorro puesto que ahí se encuentran los animales de traspatio los cuales pueden ser vendidos ante crisis eventuales o para satisfacer necesidades, al mismo tiempo que para el consumo o para ser entregados durante las primicias en ceremonias agrícolas o para el Convite en fiestas religiosas, principalmente católicas. Según Acosta, Flores y Gómez (1998: 51) "La cría de animales en el solar, no es

vista como una actividad productiva clasificada, sino como una actividad complementaria dentro de la economía familiar. Sin embargo, en muchos de los casos, ésta resulta ser la única fuente de entrada de dinero o forma de obtener otros artículos de primera necesidad que el grupo familiar sostiene, mediante la venta o intercambio de animales o sus productos”.

Además del solar y la milpa es importante mencionar la concepción de los yaxcabeños sobre el monte pues se considera un espacio con dueños, los señores del monte o *yuumtsilo'ob*. En Yaxcabá existe una reserva tradicional, según explica don Pedro, ésta es destinada para la extracción de madera para la construcción de viviendas. La reserva es el único espacio del cual se pueden extraer dichas maderas y, normalmente, la gente respeta estos acuerdos. Cob Uicab menciona que la reserva de Cacal-chen en 1970 está relacionada con la ampliación del ejido: “para conocer la ampliación se toma el acuerdo de destinar una “reserva” de 150 ha. teniendo como documento un acta en donde se establece la prohibición de hacer “milpa” dentro de dicha área; en tanto se considera la extracción de material para construcción, palmas para techos de casa y actualmente para fomentar algunos sitios de apiario” (Cob, 2000: 46). Esta reserva permite mantener la biodiversidad al evitar el cultivo de milpa y con esto de roza-tumba-quema. En este sentido, existe actualmente una concepción a la preservación de la biodiversidad y a destinar ciertos espacios como comunales y exclusivos para ciertas actividades. Así, la parcela o milpa es destinada para el cultivo de la dieta básica, el solar como forma de alimentación a corto plazo y dependiendo de la temporada de frutas, la reserva sirve para la construcción de casas y techos “tradicionales”, los cuales cada vez son menos frecuentes.

2.5 Trabajo, Salud y Cosmovisión

En este apartado abordo brevemente tres conceptos que serán de vital importancia para entender esta tesis. Los dos primeros, trabajo y salud, en sí fueron dos conceptos no planeados al principio, pero que al analizar el material etnográfico resultaron ser de vital importancia. Las concepciones que se tienen, tanto del trabajo como de la salud, desde las ciencias sociales no siempre explica de manera plena la realidad de grupos étnicos que es atravesada por una forma particular de mirar el mundo: la cosmovisión. En este sentido, trabajo y salud vistos desde la cosmovisión, presentan un escenario completamente distinto al descrito por las categorías académicas.

Empezaré primero con la noción de trabajo, la cual, desde los estudios feministas más hegemónicos forzosamente ha tenido que adjetivarse para cobrar importancia política. En un momento histórico en el que las feministas urbanas influidas por los feminismos de occidente, como los de EE. UU, Francia o Inglaterra, buscaban demarcar el papel de la

mujer en la esfera laboral, productiva, a la cual habían sido relegadas durante mucho tiempo, la mayor parte de la historia, y es hasta la post-guerra cuando se “incorporan” formalmente al trabajo.

Pero ¿no ya trabajaban las mujeres en la esfera privada? En efecto, a tal punto, que el análisis de Gayle Rubín (2003) no podía pasar por alto cómo el capitalismo sacaba beneficio aprovechando la mano de obra gratuita de las mujeres en el hogar, a través del cuidado de los hijos, la preparación de alimentos, entre otros. Por su parte, Nuria Varela describe la evolución del análisis del trabajo femenino de la siguiente manera:

Las labores domésticas constituyen la mayor parte del trabajo invisible desarrollado por las mujeres [...éste] se analizaba en relación al trabajo remunerado. Este último era la actividad que tenía valor y reconocimiento social, tanto, que se identificaba trabajo con empleo. De aquí que si se quería otorgar reconocimiento al trabajo doméstico había que demostrar que era una actividad análoga al trabajo de mercado [...tiempo después se planteó que] las mujeres no son secundarias y dependientes sino personas activas, actoras de su propia historia, creadoras de culturas y valores del trabajo distintos a los del modelo masculino. Se había abandonado la referencia al trabajo asalariado masculino para recuperar los valores propios de otra actividad, aceptando y reivindicando la diversidad en el quehacer (Varela, 2005: 207-209).

Si bien se cambia de paradigma, la relación en sí sigue siendo dicotómica en la cual las mujeres realizan un trabajo valorado no remunerado, pero los hombres realizan el trabajo asalariado. En sí, la realidad es mucho más compleja, pero sobre todo es contextual y los macro-modelos creados por occidente no necesariamente representan especificidad particular de grupos étnicos, no occidentales u occidentalizados.

En resumen, el trabajo doméstico entonces se traducía como un trabajo no productivo o no redituable económicamente debido a que “no generaba ingresos” económicos. Además al estar asociado al cuidado de los hijos, la maternidad, los intelectuales no dudaron en llamarle a este tipo de trabajo: reproductivo, pues únicamente está encargado de la reproducción cultural, social y biológica.

Los adjetivos que vienen a describir el trabajo que las mujeres realizan en el hogar, se encuentran todos relacionados con lo doméstico y privado y mantienen una oposición frente al “trabajo masculino” o productivo. En este sentido, busco romper con las dicotomías que perciben el trabajo masculino como asalariado y el femenino como no asalariado, para partir del contexto de lo maya. En este sentido, ambos trabajos, masculino y femenino, podrían considerarse productivos y reproductivos, además de que los dos, mujeres y hombres, trabajan en la milpa y el solar, aunque en diversos momentos.

Es importante enfatizar que la concepción del trabajo femenino como privado, doméstico y reproductivo también muchas veces va en contra del trabajo que realizan las mujeres en contextos no indígenas y que pertenecen a clases bajas y populares urbanas en

las que las mujeres, además del trabajo doméstico, realizan diversas estrategias para obtener ingresos y que no siempre se les reconoce como “trabajo productivo” aún cuando lo sea y que además es percibido, en todo caso, como simple “ayuda”.

En la visión entre los mayas de Yaxcabá, lo que encontré fue un tanto distinto, ya que existe una valoración compartida, es decir, no es únicamente la mujer quien es percibida como ayuda, sino también el hombre, ya que éste contribuye en el trabajo del solar de diversas maneras. Desde luego, no por ayudarse mutuamente en el trabajo se suprimen las relaciones de poder y desigualdad, pero sí nos encontramos con percepciones distintas que nos pueden servir para vislumbrar que existen otros tipos de modelos de género.

La creación del modelo de desarrollo, la modernidad y el capitalismo significó equiparar la idea de trabajo con lo económico. No obstante, la antropología económica desde los años treinta había manifestado que la ausencia de la “moneda” o del dinero entre comunidades indígenas, en aquel entonces llamadas aborígenes, no era la función del trabajo, pues las relaciones sociales estaban basadas en el don o intercambio recíproco (Mauss, 1979), en relaciones de solidaridad o ayuda mutua que rompen con la visión del capitalismo o de acumulación y producción de excedentes y “riqueza”. En este tipo de sociedades, el trabajo en general, y el femenino en particular, cobra otro matiz al ser percibido en las sociedades occidentales. El trueque representa una forma de ingreso económico, en especie, que contribuye a la subsistencia grupal.

De este modo, trabajo femenino no necesariamente refiere a trabajo doméstico y no remunerado, aunque si bien es cierto que no se percibe un sueldo base por el trabajo que se realiza en la milpa-solar, tampoco es verdad que no existan ingresos económicos a partir del trabajo que las mujeres y hombres realizan en sus casas o, en el contexto yucateco, en sus solares, así como en la milpa. El trueque y la venta de productos asociados al solar bajo el dominio de las mujeres son elementos importantes para la subsistencia de la familia, los cuales serán discutidos en el capítulo 3. Aquí únicamente quería resaltar la importancia de la cosmovisión en la concepción que se tenga del trabajo, en maya *meyaj*, la cual es distinta a la occidental, además al abordar y problematizar las categorías académicas desde otras ópticas enriquecemos el trabajo científico y entendemos más la complejidad del mundo, de la realidad y de la heterogeneidad en las miradas sociales.

La invitación sobre todo, es a superar esquemas binarios que no permiten mostrar las diferentes aristas de la sociedad. ¿Porqué pensar que el trabajo femenino es el único reproductivo? Cuando también el hombre realiza roles reproductivos, quizá no en la misma escala o magnitud, ni en todas las sociedades, pero justamente necesitamos etnografiar estos aspectos antes que generar modelos tan estáticos y abarcadores. De lo que aquí se

trata, es la de visibilizar otras miradas distintas de relaciones entre mujeres y hombres a las descritas por estudios más occidentalistas y colonialistas. Partir del *meyaj* implica reconocer que existen otros tipos de relaciones de género que rompen con los procesos de la modernidad, el desarrollo, el capitalismo y la colonialidad. A su vez, se encuentran más relacionados, por sus prácticas y valoraciones cotidianas de género, con el buen vivir o *ma'alob kuxtal*.

En mi práctica cotidiana como tallerista ong-nero he aprendido mucho sobre la concepción compartida que tienen las mujeres y los hombres mayas de Yucatán sobre la estima y valoración del trabajo doméstico. El aporte de las mujeres desde el solar es una muestra de que el espacio privado y doméstico también es productivo: “el solar ha sido un espacio productivo muy importante, cuya composición y dinámica es esencial para comprender la lógica global del sistema productivo milpero” (Terán y Rasmussen, 2009: 345). Es importante resaltar que la milpa maya es mayormente de subsistencia, en este sentido, tampoco es un gran generador de ingresos económicos.

Entonces ¿si no es en el trabajo, cuál es el aspecto que genera la inequidad de género? ¿Todas las culturas son inequitativas *per se*? Quizá en esta tesis no se obtenga una respuesta al tema, pues no es el principal cuestionamiento aquí planteado. La tarea es mucho más modesta, en primera, es analizar una forma particular de ver, hacer y estar en el mundo, que como ya mencione arriba, distinta a la occidental que muchas veces invisibiliza el trabajo y la importancia de las mujeres y sus roles.

El ver y hacer está asociado a conocimientos y prácticas que no son las mismas en todo el mundo. Cada cultura o cosmovisión tiene su propia forma de entender el entorno, las relaciones sociales y particularmente las de género. Aquí, propongo mirar detenidamente una forma particular, la de los mayas yaxcabeños que bien puede ser extendida a los mayas y demás grupos mesoamericanos.

A manera de advertencia, no se trata de romantizar la forma de vida de los mayas, pues también entre ellos hay conflictos, envidia y maldad⁴⁷, al mismo tiempo que relaciones de poder en torno al género⁴⁸. Más bien la intención es explorar cómo ambos modelos están ahí presentes, pero sobre todo, que también podemos aprender mucho de los y las mayas, saber que nuestra visión del mundo no necesariamente es la mejor visión del mundo.

Este tipo de encuentros y contactos nos ayudan a replantear nuestras propias concepciones de género a partir de otros modelos y formas de relacionarse entre mujeres y

⁴⁷ Véase sobre todo en el capítulo IV el apartado referente al *pul yaj* o causar dolor.

⁴⁸ Véase el capítulo III sobre *meyaj*, enfáticamente la sección “El Trabajo: Entre la Complementariedad y el Poder”.

hombres, y de ambos con el medio ambiente. Para esto, es necesario estar dispuesto a abrirnos a estas otras miradas y formas de conocimiento, aprender de ellas y reconocer los puntos ciegos de nuestras propias relaciones, certezas, saberes, prejuicios y miedos.

Por último quisiera abordar la noción de salud o, más bien, la de los sistemas formales de salud. La mirada de occidente sobre el estado de salud del individuo está asociada a revoluciones tecnológicas que hicieron posible conocer más sobre lo pequeño, la partícula, lo imperceptible al ojo humano. Sin embargo, mientras que en occidente se desarrollaban grandes aparatos tecnológicos y sofisticados para medir, entre otras cosas, la salud, los grupos indígenas desarrollaron habilidades tácticas, el palpar y sentir del cuerpo. No se necesita ver que hay dentro del cuerpo para saber qué está mal. No obstante, esto no quiere decir que no recurran a formas particulares de observar el estado dañino del cuerpo y de su funcionamiento. Los curanderos analizan de cerca el excremento humano, basándose en el color y la textura, como me refería don Gerardo constantemente sobre su práctica curativa.

Las mujeres por su parte generaron formas de conocer el estado de salud de mujeres embarazadas, de los niños pequeños, del cuerpo, del ciclo menstrual, entre otros. Así, aparecen en el cuerpo elementos que la medicina occidental no identifica, el principal de éstos es el cirro o *tipté*, una membrana localizada detrás del ombligo que para los mayas es considerada el centro del cuerpo. Distintas causas pueden ocasionar que éste se mueva y para regresarlo a su lugar, para restablecer el equilibrio del cuerpo, se requiere de una sobada.

En este sentido, desde la antropología y ciencias sociales se ha generado un modelo de salud dual. Por un lado la medicina moderna, científica, alópata o cosmopolita, frente a la medicina tradicional, no científica, homeópata y local (Ayora, 2002)⁴⁹. Actualmente, ambos modelos pueden convergir en un mismo espacio-tiempo, no sorprende que personas en sectores urbanos recurran al mismo tiempo a la acupuntura, la herbolaria y al médico moderno para aliviar distintos males o por el otro lado, como veremos en el capítulo 4, mujeres rurales que recurren al médico tradicional o *méen*, con la misma frecuencia que a la medicina científica. El problema no es éste, sino la pretensión de legitimidad que pretende tener la ciencia occidental o moderna, respecto a los demás saberes, los cuales no son científicos y, por consiguiente, son desvalorados y también forman parte de un proceso de observación milenaria que:

⁴⁹ Ayora menciona que: "La medicina cosmopolita es una forma cultural de conocimiento que al asociarse directamente con los valores de la modernidad, en particular con la secularización, el conocimiento objetivo, la racionalidad, la ciencia y la tecnología, se ha convertido en la forma homo/hegemónica de saber médico impuesto de forma global" (Ayora: 2002: 118).

debió suponer interminables períodos de observación y arriesgados procesos de experimentación sobre los hechos, así como la incorporación paulatina del uso de los recursos naturales disponibles; amén del conocimiento preciso del entorno; de descubrir la influencia de los astros, de los vientos, de los temperamentos humanos y de otros seres vivos; en la concepción, gestación, alumbramiento y posparto, así como todo cuanto se debe o no se debe hacer, como medidas que pueden darle certeza a la continuidad de la especie humana (Sánchez, 2007: 5).

En relación a esto, propongo partir de una concepción que tome en cuenta la ecología de los saberes (Santos, 2009), es decir, la diversidad de conocimientos que hay en el mundo, donde el modelo de la medicina moderna es únicamente una más dentro del abanico de conocimientos. Cada uno con sus propias formas de conocer, atender, curar, transmitir y detectar las enfermedades y los saberes asociados a éstas. Los padecimientos locales son de vital importancia para comprender el sentir y pensar de la gente, en cada una de sus etapas y ciclos.

Para entender parte de los conocimientos que comparten mujeres y hombres mayas, es indispensable abordar aspectos relacionados a la salud, los cuales también son parte de la cosmovisión y nos ayuda a entender más la importancia del solar, del espacio doméstico si se quiere, en las relaciones de género y, principalmente, del mantenimiento de la salud⁵⁰.

En este sentido, muchos de los saberes son compartidos, aunque también existen especializaciones. De esta manera aspectos como la complementariedad, la dualidad y el equilibrio⁵¹, formas asociadas con las culturas mesoamericanas entre las que se encuentran los mayas yucatecos, nos ayudan a entender mejor las formas de compartir conocimientos, pero de realizar diferentes prácticas dependiendo si se es hombre o mujer, pero sobre todo, del contexto. Ya que la mayor parte de las prácticas ordinarias de los mayas no son cerradas o excluyentes. Como mostraré en los siguientes capítulos, existen muchas prácticas que realizan tanto mujeres como hombres, aunque únicamente se asocien con un género.

De prácticas y saberes justamente da cuenta de lo qué hacen y saben mujeres y hombres mayas, elementos asociados y contruidos históricamente, milenariamente, con base en la observación, el hacer cotidiano, en sí, la cosmovisión. En este texto, busco partir de los referentes culturales de la propia gente, romper con mis propias categorías occidentales, entra en debate con ellos y con la ciencia antropológica. Esto, con la finalidad de dar una referencia más abarcadora de los y las mayas, es decir, que no sea exclusiva o parcial de hombres o mujeres, sino de ambos, de sus saberes y haceres.

⁵⁰ Esto sobre todo al considerar que la visión del mundo se construye desde lo público y lo privado. En referencia a esto, puede verse discusiones como la de Goldsmith (1986) o Martin y Vorrhies (1978) sobre el papel que tuvieron mujeres en la creación de objetos entre los primeros grupos sedentarios.

⁵¹ Para una definición y discusión de estos conceptos véase la introducción.

Por último retomaré la idea del buen vivir para articular las ideas de trabajo y salud. En este sentido, muchas de las formas que se han denominado “tradicionales” en realidad se relacionan más con una mejor calidad de vida, la cual se vuelve conflictiva al entrar en pugna con la mirada occidental. Aquí habría que preguntar ¿Qué implica el buen vivir o cuáles serían esas formas? Por un lado, la visión de los mayas es integral y, sobre todo en años atrás, no dependía tanto del dinero como forma de pago, la milpa y el solar proveen el alimento suficiente para el sustento familiar, la salud es atendida a un menor costo por los médicos tradicionales con un trato más cercano al recibido por el sistema médico moderno.

Algunos mayas consideran que la alimentación en épocas anteriores era mejor a la actual, ya que la *Coca-cola* ha sustituido en muchos casos los jugos naturales y las *sabritas* los alimentos tradicionales, mucho más nutritivos. De cierta medida, el proceso de modernidad y de desarrollo han implicado cambios en los hábitos alimenticios, generando nuevas enfermedades que tienen que ser tratadas por la medicina moderna, al mismo tiempo en que el dinero empieza a ser más necesario para conseguir alimentos que ya no siempre se consiguen en la milpa como el frijol, la calabaza, entre otros, por la intromisión de agroquímicos que muchas veces matan a los otros cultivos de la milpa convirtiéndola lentamente en un monocultivo.

El *ma'alob kuxtal* maya no implica un retorno al pasado, más bien se trata de articular la realidad actual con la forma de ver el mundo que han construido milenariamente puesto que ya están conjugadas. A pesar de esto, la misma modernidad, los medios de comunicación y el colonialismo han generado que se vaya desvalorando por los propios mayas esa forma particular de ver y estar en el mundo, al mismo tiempo, como se observó en el capítulo anterior, cada vez existe menor filiación identitaria a lo maya, al mismo tiempo en que la lengua, algunos conocimientos y prácticas empiezan a ser menos frecuentes. No obstante la cosmovisión maya, relacional y biocéntrica son una mirada particular distinta a la de los paradigmas civilizatorios en la que el ser humano se apropia de la “naturaleza”. En este sentido, las prácticas y conocimientos que se describen en los siguientes capítulos son ejemplos de ese buen vivir que aún prevalece entre los mayas yucatecos.

CAPÍTULO III

U MEYAJ KO'OLELO'OB YÉETEL MEYAJ XI'OB LE YAXCABAÍ. EL TRABAJO DE LAS MUJERES Y EL TRABAJO DE LOS HOMBRES DE YAXCABÁ

3.1 Introducción

En este capítulo describiré cómo son las relaciones entre hombres y mujeres en Yaxcabá, particularmente en lo referente a los permisos, la capacidad de las mujeres para moverse en distintos espacios, así como cuáles son algunos de sus papeles de género. En segundo lugar se analiza el trabajo que realizan las mujeres y los hombres, cuál es la percepción y valoración de cada uno de los trabajos, tanto desde el punto de vista de las mujeres como desde los hombres, para entender si las relaciones de género y el trabajo (*meyaj*) están atravesadas por la cosmovisión maya, sobre todo en aspectos como la complementariedad, la dualidad y el equilibrio, frente a relaciones más jerárquicas y vistas desde la óptica del poder.

Algunas de las preguntas que intentó contestar en este capítulo serán: ¿Cómo se construye una especialización del espacio y del trabajo (*meyaj*) según la óptica de género y cómo se valoran los roles de género? ¿Qué elementos de complementariedad y qué asimetrías de poder podemos observar en los discursos y prácticas de mujeres y hombres de Yaxcabá? ¿Cuál es el papel de hombres y mujeres dentro de las relaciones sociales en la vida cotidiana?

3.2 Las relaciones entre hombres y mujeres y los papeles de género

El género frecuentemente es definido como la relación entre hombres y mujeres; sin embargo muchas veces éste parte del análisis del patriarcado⁵², lo cual da como resultado

⁵² Una definición de patriarcado que no resulta tan tajante es la siguiente: "El patriarcado es un sistema político. Su existencia no quiere decir que las mujeres no tengan ningún tipo de poder o ningún derecho [...] todo sistema patriarcal se basa en la coerción y en el consentimiento: violencia y educación" (Varela, 2005: 178-179); Sin embargo existen otras definiciones que si bien son funcionales, no van en la lógica de los argumentos que aquí se exponen como la de Dolores Reguan (en Varela, 2005: 177) "Es una forma de organización política, económica, religiosa y social basada en la idea de autoridad y liderazgo del varón, en la que se da el predominio de los hombres sobre las mujeres; del marido sobre la esposa; del padre sobre la madre, los hijos y las hijas; de los viejos sobre los jóvenes y de la línea de descendencia paterna sobre la materna. El patriarcado ha surgido de una toma de poder por parte de los hombres, quienes se apropian de la sexualidad, los hijos, creando al mismo tiempo un orden simbólico a través de los mitos y la religión que lo perpetúan como única estructura posible".

estructuras binarias que ubiquen de manera universal la dominación masculina frente a la opresión y subordinación femenina, dicho planteamiento es una muestra de etnocentrismo que no deja cabida a otras formas de concebir las relaciones de género. Una muestra de esto lo encontramos en los planteamientos de Okin quien menciona que: “La mayoría de los grupos están colmadas de prácticas e ideologías referidas al género [...] La mayoría de las culturas son patriarcales y muchas (no todas) de las minorías culturales que pugnan por los derechos de grupo, son más patriarcales que las culturas que los rodean” (Okin, 1999: 12, 17)⁵³, luego entonces cualquier grupo cultural tiene que tener en su seno lógicas patriarcales y machistas que van en contra de la lucha feminista, sin analizar cuáles son las ventajas que el mismo régimen de género cultural puede tener para las mujeres.

Para Okin existe una incapacidad de grupos culturales que pugnan por la reivindicación de sus derechos culturales debido a la asimilación de su propia cultura ya que en éstas se encuentran lógicas patriarcales y de dominación. Sin embargo, Okin no considera grupos en los que se pugne por permanecer en la propia cultura e incorporar elementos que vayan de acuerdo con las necesidades de grupos específicos como las mujeres. Un ejemplo de lo anterior sería el “cambiar permaneciendo; permanecer cambiando” que el neo-zapatismo propone y que cuestiona formas tanto esencialistas como etnocéntricas (Cf. Marcos, 2011: 37).

Verónica Vázquez (2002: 16) menciona que la perspectiva de género tiene dos premisas: “La primera es que al tratarse de diferencias socialmente dadas, éstas son transformables. La segunda es que las mujeres se encuentran en una posición de desigualdad en todas las sociedades conocidas del mundo. Sin embargo, dicha desigualdad se manifiesta de diversas formas”, de ahí la impronta necesidad de registrar las desigualdades de género para transformarlas. Por lo tanto, el género como relación entre hombres y mujeres, implícitamente sugiere relación desigual en términos económicos, políticos, sociales, ambientales, entre otros.

Desde propuestas relacionadas al feminismo decolonial se busca descolonizar los saberes científicos, es decir, se trata de cuestionar críticamente los planteamientos universales que no toman en consideración la diversidad de manera práctica y no únicamente discursiva.

A partir de la propuesta de Chandra Mohanty, me parece sumamente importante analizar la situación socio-histórica, local y contextual de las mujeres como las de clase y etnia, así como la diferencia de prácticas y roles por clase que generan objetivos e intereses

⁵³ Traducción personal. Original en Inglés: “Most cultures are suffused with practices and ideologies concerning gender [...] Most cultures are patriarchal, the, and many (though not all) of the cultural minorities that claim group rights are more patriarchal than the surrounding cultures”.

distintos (2008: 132), aquí yo agregaría también ciertas percepciones valorativas distintas que van de la mano con referentes culturales identitarios, es decir, la diferencia entre mujeres mayeras que hicieron mayor alusión al *meyaj* (trabajo) como descripción de todas y cada una de las actividades que hacen en el solar, frente a las mujeres quienes dicen no ser mayeras y que partieron de auto-definirse como “amas de casa”, aún cuando muchas de sus actividades sean las mismas.

Partiendo siempre del referente cultural, prefiero ubicar las actividades de las mujeres principalmente en el solar, para no caer en la formulación de lo doméstico, la unidad doméstica, la casa o lo privado que polarizan las relaciones de género desde una visión muy marcada, y en algunos casos esencialista, sobre las relaciones entre hombres y mujeres bajo operadores binarios (Lévi-Strauss 1964; 1976) público-privado, productivo-reproductivo, trabajo doméstico-trabajo asalariado, dominación-subordinación, opresor-víctima, entre otros.

Aún cuando mi propuesta pareciera dicotómica solar-milpa, no hay que olvidar que en realidad se trata de **estar entre la milpa y el solar**, ubicando el papel de hombres y mujeres en estos espacios, valorando sus prácticas y saberes y situando las distintas dinámicas que se pueden dar entre éstos dos. No se trata de uno o del otro, sino de ambos, preguntando bajo qué contextos, en qué momentos y de qué forma. En otras palabras, la idea es analizar cuáles son los momentos de inclusión y exclusión entre los espacios y trabajos de mujeres con los de hombres y viceversa.

De esta manera, propongo cuestionar los estudios dicotómicos que niegan la capacidad de reflexión y que no reconocen los espacios de poder de mujeres indígenas. El análisis busca conjugar cómo existen espacios y acciones que implican aspectos positivos para las mujeres mayas, que son social y culturalmente valorados por mujeres y hombres, pero que tampoco son homogéneos y estáticos. Muchos atributos que para algunas mujeres mayas son espacios de poder, para otras son formas de opresión.

La toma de decisiones, según me contaron algunos hombres y mujeres, tiene en el centro al diálogo. Decisiones relacionadas con la familia, la milpa, el solar, los hijos, son discutidas por la pareja. Asimismo el trabajo de cada uno es percibido como importante, sin desvalorar los roles que cada quien o el otro realiza. Incluso el papel que juegan los niños en la milpa, en el solar o al ir a buscar la leña es valorado positivamente, “*bey le chan much, bey u chan tunich*” es un refrán en maya que algunas mujeres me comentaron, “así como el sapito, así es el tamaño de su piedra”, cada quien tiene su lugar y el trabajo que realiza es importante, viene a complementar y ayudar la labor del otro, sin éste, la carga de trabajo se multiplica.

En este sentido, la socialización en la infancia les enseña a los niños que también tienen que contribuir al trabajo familiar. Por ejemplo las niñas desde temprana edad empiezan a tortear, a lavar el nixtamal, a criar a los animales, ir por los huevos de las gallinas, llenar cubetas de agua, ir a recoger *chills* o maderos que sustituyen a la leña cuando no hay, con forme van creciendo aprenden a encender la candela, a cocinar, a cultivar y reconocer algunos de los frutos que se encuentran en el solar.

En algunos casos también acuden en familia a leñar, labor que incluye tanto a hombres como mujeres. En cambio, los niños empiezan a ir a la milpa, aunque poco a poco van aprendiendo cómo cultivar. En el solar ayudan en la cría de animales, a veces en ciertos aspectos de la limpieza o mantenimiento del solar, en algunos casos en la creación del *supché* o en la edificación de la casa de guano para hacer las cocinas de cartón. En el estudio que realizaron Salazar y Telón (1998) en Guatemala en comunidades mayas Kaqchikeles, Q'eqchi's, Tz'utujiles, Q'anjob'ales y Mames dan cuenta en *Kaqchikel* del *Rutz'aqat qak' aslem* que es:

un valor que expresa y motiva permanentemente en las personas y comunidades el alcance de la plenitud, el cumplimiento de los trabajos, los compromisos y las aspiraciones. ***Rutz' aqat*** también se relaciona con la búsqueda de equilibrios pero sustentado en la completación de las cosas [...] En la práctica de las costumbres y formas de vida, todos los ritos y procesos que se realizan, tanto en los signos sociales como en los trabajos prácticos, todos deben cumplir el *Tz'aqat* [trabajo...] *Mitij*, es la cualidad de la persona diligente, dedicada al trabajo responsable y creativo; *Mitijul*, es la diligencia y esmero que las personas deben poner en la realización de tareas y actividades. La educación de las niñas y niños, desde la edad de los siete años, incluye la enseñanza de trabajos: Primero, como ayudante de sus padres y luego, como responsables de tareas apropiadas para tales niñas y niños en las comunidades Mayas. Antes de los siete años de edad se combina el juego con el trabajo; es decir que se juega ***al trabajo*** de los mayores; también se juega a las ***costumbres de la comunidad***. (Salazar y Telón, 1998: 34, 40, 41).

Algo similar a lo que Salazar y Telón encontraron en Guatemala respecto a *tz'aqat* es lo que yo encontré para el *meyaj* en maya yucateco, el cual representa una forma de complementariedad entre hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, en las que los aportes de cada uno de los miembros es parte de sus responsabilidades y trabajos. Del mismo modo, muchas niñas menores a los seis años juegan a tortear como sus mamás, así como algunos niños juegan a la milpa con los frutos del Flamboyán conocidos como "machetes".

Lugo, Pacheco y Tzuc (2005) realizan un estudio en comisarías de Mérida y analizan como, hasta la década de los ochentas, se socializaba a los niños en las labores agrícolas, mientras que las niñas

eran socializadas por sus madres para realizar las labores domésticas, pensaban que era la mejor manera de que sus hijas no tuvieran problemas cuando se casaran y se fueran a vivir a la casa de sus cónyuges o de sus suegros [...] Igualmente, a las mujeres, desde niñas se les socializaba para apoyar a sus padres en las labores agropecuarias [...] las mujeres al contraer matrimonio e irse a vivir con sus cónyuges ya sabían como apoyarlos en las labores agropecuarias (Lugo, Pacheco y Tzuc, 2005:63, 64).

En este sentido, la concepción del *meyaj* (trabajo) si bien es vista como “ayuda”, no quiere decir que ésta sea minimizada o desvalorada, sino que en realidad tiene un reconocimiento sobre lo que cada miembro de la familia puede aportar para contribuir a la subsistencia y reproducción familiar. La categoría del *meyaj* también implica que hay una valoración sobre los conocimientos que se tienen para realizar cierto trabajo, se trata de un saber-hacer y eso es justamente uno de los valores más reconocidos dentro de las tareas que cada miembro de la familia realiza.

El *meyaj* implica tanto el trabajo productivo como trabajo reproductivo, al igual que creativo (urdido o bordado), éstas eran actividades que antiguamente se realizaban tanto por hombres como mujeres, los hombres realizaban el urdido de hamacas y el bordado de hilo contado⁵⁴; actualmente en Yaxcabá sólo se encontró a un hombre (don Gerardo) que realiza hasta el día de hoy el hilo contado, pero sí se encontró a varios hombres que realizan el urdido de hamacas, trabajo que muchas veces implica la participación de todos o diversos miembros de la familia en la elaboración de una sola hamaca en el mismo bastidor. Por ejemplo doña Elsa aprendió a urdir “desde niña, desde a los diez años porque **el finado de mi papá se dedicó a eso** así [...], el hilo contado lo aprendí desde los 8 años, el bordado desde los doce y todo el tiempo he estado trabajando así, sí porque mi mamá bordaba ella y todo, y **me dedique también a aprenderlo**”. Doña Elsa hace sus bordados para la venta “a veces lo hago así para las fiestas tradicionales de acá, me encargan y compro mi material, lo hago y lo vendo [...] pues según el modelo, según el tipo de costura, porque no es una sola costura, no es un solo puntaje y todo, pues depende de cómo esté el material que lleve”⁵⁵.

También la participación en programas sociales es parte de la concepción del trabajo o *meyaj* dado que tanto hombres como mujeres encuentran en éstos medios de obtención de dinero, medicamentos y despensas que el Estado les otorga a cambio de pláticas y talleres como Oportunidades, 70 y más, entre otros. Intercalar el trabajo en la milpa o en el solar con las pláticas resulta de una estrategia de subsistencia en la que el

⁵⁴ En maya se conoce como *Xook bi chuuy* que se traduce como “contar la costura” porque justamente es una costura que se hace contando las puntadas para dar la forma de flores y adornos bordados.

⁵⁵ Ella tan sólo la costura de un terno hecho de hilo contado con hilo lino lo vende a 3 mil pesos, el terno armado lo vende a 6 mil; las hamacas grandes (de diez tubos) lo vende hasta 800 o 900 pesos.

trabajo se sigue extendiendo. En el caso de los milperos, aquí también se incluyen las asambleas ejidales, aunque cada vez son menos frecuentes.

En síntesis, el sentido de complementariedad que se encuentra en el *meyaj* implica que cuando un niño sale a leñar, lleva una pequeña cantidad de leña en la bicicleta en comparación con la que carga el padre en el triciclo o en el mecapal; cuando doña Rita va a bordar, es su esposo quien le lleva la tela, asimismo es él quien le lleva alguna planta para el solar y ella quien se encarga de plantarla, cuidarla y cosecharla; cuando don Tino llega de la milpa cansado y sediento, doña Adolfa ya tiene preparada la comida, posteriormente él es quien desgrana el maíz, otras veces lo hacen entre ambos.

Desde luego no todas las relaciones son de complementariedad, pero al menos en el caso del trabajo, existe una inclinación a percibir como ayuda, complemento o de igual importancia el trabajo del cónyuge. Existen mujeres que tienen libertad de movimiento por todo el pueblo, mientras que hay mujeres como doña Adolfa que tienen espacios de acción más limitados, incluso muchas veces es una de sus hijas o su nuera quien lleva su nixtamal al molino, le notifica o "pide" permiso a su esposo para asistir a las juntas del Programa Oportunidades.

Del polo contrario, se encuentran mujeres como doña Macita que pasan una buena parte del tiempo fuera de la casa, entre mandados y compras, con las vecinas platicando o tomando un refresco. Asimismo, existen muchas mujeres que manejan triciclos, actividades que en muchos lados está asociada más a los hombres, aunque desde luego se relaciona más con las mujeres que ya no usan el hipil, lo cual indica que están rompiendo con parte de la norma o la tradición. Normalmente las mujeres cuando salen a realizar alguna actividad lo hacen a pie y si tienen que cargar algo como granos de maíz, maíz molido o alguna fruta, colocan éstos en una bandeja de plástico (palangana) que cargan sobre la cabeza. En cambio cuando se encuentra con ellas el esposo, es él quien las lleva en el triciclo.

En cuanto a la tenencia de la tierra, si bien las mujeres no pueden heredar la milpa o formar parte del ejido, si la pueden trabajar; incluso, hay muchas mujeres que en ausencia del esposo, debido a que éste ahora trabaja como albañil en centros urbanos, ellas son quienes trabajan la milpa en conjunto con los hijos, este sería el caso de doña María:

A mí me gustaba ir al campo con mi esposo, con mis hijos, al tiempo de que haya ibes, porque mi esposo siembra ibes, frijoles, la calabaza, y le digo, se va a desperdiciar en la milpa, él otro trabajo hace y le digo no, yo ah voy con los chamacos. ¡Vámonos entonces! Y nos vamos, pero a mis hijos les gusta ir, sabe porqué, porque yo comida llevo, no llevo pozole, cuando yo me levante temprano hago mis pimitos, hago huevo o frijol frito con un poco de chile, jálale hay nos vamos hago mi bastimento. A la hora de tomar pozole, no tomamos pozole, comer hacíamos. Lo que sí yo temprano, a las 3 de la madrugada me estoy yendo con ellos, a veces llegamos a la milpa y no ha amanecido, les digo, que se acuesten a dormir temprano empezamos a dormir, jálale cuando despierten ya estamos en la milpa,

empezamos a trabajar, me dicen ellos, ¡mami vamos ya es tarde! No, todavía, ¡pero usted⁵⁶ cuando viene en la milpa no se quiere ir! Pero me gusta trabajar, me gusta estar ahí, nos quitamos como a las tres, las cuatro de la tarde, sí, por eso ellos dicen nos gusta venir porque comer hacemos, pero a la vez no me gusta porque usted no se quiere ir.

Tengo una hija entonces, la más chica, cuando oye que voy a ir a la milpa ¡vamos Carlos! Le dice al otro, ¡ay tú eres una pesada, te quieres ir a la milpa, yo no quiero! Dice mi hijo. Le digo, **pero tu hermanita quiere ir y tú eres hombre**, “pero es que yo no quiero” [...] Así para tiempos de la cosecha así, eso de los ibes, vamos a bajar ibes, si hay frijoles, bajamos frijoles, la pepita y la calabaza que da mucho yo voy a sacar pepita, a veces un, cómo le decían a eso, antiguamente le decían a eso una carga, un saquito, eso sacamos, si no termino eso yo no me quito, yo a eso vine les digo ¡hay pero usted no se quiere ir por eso no me gusta venir con usted! Pero es que me gusta le digo, me gusta pues porque a veces al segundo día no puedo ir que voy a lavar, que voy a hacer esto, lo otro, hai’sta tres, cuatro días me voy otra vez, porque tenemos trabajo también en la casa.

Ahora bien, en cuanto a la propiedad ejidal⁵⁷, muchas mujeres no tienen ningún problema con esto, pues la milpa es más un espacio y trabajo masculino, aún cuando hay mujeres que ayudan a sus esposos en este trabajo, además ellas consideran suyo el solar y lo reconocen como importante ya que es el espacio donde principalmente trabajan, habitan y el cual contiene cosas que son de su propiedad como los animales domésticos sobre todo gallinas, pollos, pavos, patos, cochinos; los utensilios de cocina como ollas, platos y jícaras que funcionan como vasos; la máquina de bordar o el telar de urdir, la máquina para lavar la ropa o la batea y por último, la candelá⁵⁸ (*k’ak*) el cual es un espacio de decisión, muchas de los problemas familiares se platican en torno al fogón. Incluso decisiones relacionadas a la milpa que el esposo tendrá que discutir en la asamblea ejidal.

En relación a esto, Teresa Ramos menciona para los altos de Chiapas que “Las propuestas que se llevan a las asambleas son generalmente discutidas en el seno familiar, entre la pareja y familiares cercanos para después ser expuestos en la asamblea de ejidatarios” (2010: 212). Un sentido similar es el que proponen Salazar y Telón para el caso guatemalteco: “En las comunidades mayas existe el aprecio por el consejo entre esposos, entre la pareja de un matrimonio. Así: *Tink’ulub’ej na wixjayil*, significa, debo aconsejarme primero con mi mujer. Cuando un hombre casado va a tomar un compromiso grande y delicado, acostumbra expresar: *Tintzijol na chire ri rajaw jay, achikena xtub’ij*, que significa, lo platicaré con la dueña de la casa, a ver qué me aconseja” (1998: 39-40).

⁵⁶ La forma de referirse de hijos a padres siempre es en usted, salvo que sea de forma afectuosa en la que se usa la palabra mami o papi; sin embargo, aún utilizando éstas se remite al usted.

⁵⁷ Para la época en que Maya Lorena Pérez (1995: 458) realizó un estudio en Yaxcabá aún no existía la propiedad ejidal, ésta se organizaba por rumbos y la herencia era por vía paterna. Actualmente los solares sí pueden ser heredados a las mujeres, en realidad al hijo menor sea este hombre o mujer; en cambio, la milpa sigue siendo de propiedad masculina y se trata de parcelar una facción para cada hijo varón.

⁵⁸ Con este nombre se le conoce al fogón que se encuentra en la cocina, la mayor parte de las veces consiste en tres piedras intercaladas con leña en el cual se asientan las ollas o el comal.

La propiedad de la milpa ante un registro y un título agrario es reciente, ya que antes de 1994 no existían títulos de propiedad ejidal, éstos más bien eran parcelas familiares. Los solares también representan una situación similar. Incluso hay gente que viene de otros municipios y mencionan cómo fueron a pedir un pedazo de tierra del ejido cuando éste apenas se estaba formando, al mismo tiempo, les conceden un “rumbo” para asentar el solar. La propiedad privada de cierta forma es reciente entre los yaxcabeños, ya que incluso la milpa o el monte tienen sus propios dueños: los *yuumtsilo’ob*.

Actualmente ya existen títulos de propiedad y a pesar de que las mujeres sienten suyo el solar, no necesariamente les pertenece y en caso de algún conflicto conyugal, la mayor parte de las veces por “engaño”, la resolución en muchas ocasiones es a favor de ellas y los hijos. Si bien en Yaxcabá no pude dar cuenta de relaciones de engaño (adulterio) ni formas de resolución de este conflicto, esto no significa que no existan. En observaciones realizadas en Sanahcat, Yucatán⁵⁹ he escuchado como existen muchas mujeres que son engañadas o sufren diferentes tipos de maltrato físico o emocional, de manera particular cuando el hombre es alcohólico. Ahora bien, no existen muchos casos de divorcio y las mujeres se resignan a vivir con el engaño.

En algunos casos en los que existe separación, la resolución del conflicto tiene diferentes arreglos. Por un lado, cuando el solar es de propiedad masculina, muchas veces la mujer es desplazada y regresa a la casa del padre. En otras ocasiones, cuando la esposa representa el modelo de “buena mujer” tanto los padres como los suegros apoyan para que ella se quede con el solar a pesar de pertenecerle al marido, aunque muchas veces más que en ella, se piensa en los hijos. De esta manera, no se llega al divorcio, sino que existen formas consuetudinarias de resolver el problema, sin llegar al aspecto legal.

Aquí también es importante distinguir entre dos formas de engaño. Primero cuando el hombre tiene una o varias amantes, se dice que el hombre tiene una *k’eeex* (cambio), normalmente es este tipo de relaciones las que más predominan y en las cuales las mujeres tienen que vivir con el engaño, hasta llegar a la vejez, momento en el cual se regresa a la monogamia por parte del hombre. La segunda forma se conoce como *xun*, esta palabra remite a *xunan* que hace referencia a las mujeres de condición social más alta o de mayor “posición”.

Con relación a los pueblos, son las que vienen de Mérida, de mayor condición económica, güeritas (en maya españolizado, *chelitas*). Cuando el hombre empieza una relación con una mujer que no es su esposa y llega al punto de mantenerla, vivir con ella en ciertas temporadas se dice que es su *xum* porque se piensa que es superior a la conyugue.

⁵⁹ Sanahcat se encuentra en la ex-zona henequenera. Estas indagaciones forman parte del trabajo que realizo como parte del grupo *U ich lúum* (los frutos de la tierra).

Una mujer en Sanahcat en algún momento me comentó “ni modos, seguramente él busco a su *xun*, a su *xunan*, seguro ella si es bonita y es huerita, tiene dinero. En cambio mi hija como es morena *u ko’jo’ u yik* [le llegó el aire de que la tiene que cambiar]”.

Por otro lado, en 2007 realicé una evaluación para el Instituto de Equidad y Género del Estado de Yucatán⁶⁰ donde se escogió el municipio de Conkal⁶¹ como estudio de caso. En esa ocasión en entrevista con la directora de la mujer en Conkal, doña Margarita, quien nos comentó que muchas mujeres que son engañadas acuden a ella para que les den apoyo legal, pero no para divorciarse, sino únicamente para meterle “un sustito” al esposo. Doña Margarita nos comentaba como el abogado se burlaba de estas mujeres por esta actitud y por no llevar a cabo un proceso legal formal.

En cuanto a la violencia, Terán y Rasmussen apuntan lo siguiente para Xocén⁶²:

Hay hombres que tratan mal a sus esposas y les pegan con cualquier pretexto. Por lo general es cuando están borrachos, porque preguntándoles en sus cinco sentidos, nadie dice que está bien pegarles [...] Pero esos actos de maltrato no son aceptados por el pueblo, son las excepciones. En caso de maltrato, las mujeres siempre cuentan con el apoyo de sus padres y de sus suegros; los actos son denunciados y a veces los maridos son castigados por las autoridades o trasladadas a las autoridades superiores de Valladolid (2005: 324).

Más adelante, los autores mencionan que:

Los casos de maltrato y violencia son de todas maneras las excepciones en Xocén, aún. En lo que hemos observado existe, dentro de las reglas tradicionales (algunas dirán, de sumisión de las mujeres), un gran respeto a las mujeres, que fundamentalmente se basa en el reconocimiento de la división del trabajo que necesariamente hay entre hombres y mujeres en una comunidad rural. Eso quiere decir que no hay una sobrevaloración de las tareas de los hombres a costa de las tareas femeninas. Hay un reconocimiento de la importancia de las dos áreas del trabajo para el bienestar de la familia (Terán y Rasmussen: 2005: 324).

Terán y Rasmussen si bien no dejan de lado la violencia, específicamente física y emocional, también señalan que estos casos son excepciones, aunque desde luego se encuentran presentes. También pienso que habría que tener cuidado con frases como “las mujeres siempre cuentan con el apoyo de sus padres y suegros”, si bien esto es hasta cierto punto una norma, no necesariamente implica una generalidad.

Los principales motivos de violencia son: cuando las mujeres no quieren tener hijos y recurren a formas tradicionales para no embarazarse, lo que ocasiona un descontento

⁶⁰ Esta evaluación fue una práctica escolar de la asignatura Antropología Aplicada II. Realizada entre mayo y junio de 2007 junto con otra compañera de la licenciatura.

⁶¹ Poblado rural ubicado en la zona metropolitana de Mérida.

⁶² Xocén es una comisaría del municipio de Valladolid que se localiza en el oriente del estado de Yucatán, en la zona milpera. Es considerado uno de los lugares más tradicionales y de los principales escenarios de la guerra de castas. Actualmente se consideran el “centro del mundo” y son adoradores de la Santa Cruz o Cruz Parlante la cual tiene sus orígenes durante la guerra de castas.

entre los hombres pues se ve vacilante su posición entre los demás hombres casados; por abandono o engaño; por dar a luz hijas en vez de varones. Asimismo tampoco hay registros constantes de divorcios, aunque Terán y Rasmussen sí contemplan que haya varios casos de separación, entre éstos por abandono, ya sea por parte del hombre o de la mujer (Terán y Rasmussen, 2005).

Resulta importante notar que las relaciones de parentesco se encuentran jerarquizadas, de tal manera que no necesariamente es el género, sino el lugar que se ocupa al interior de la familia lo que determina la importancia al ordenar. Por ejemplo, cuando se encuentran la hija y la nuera, ambas con hijos, la mayor parte de las órdenes sobre vigilar o atender a los hijos o realizar alguna actividad asociada a la cocina van hacia la nuera. Del mismo modo ocurre entre el hijo y el yerno, incluso el hijo es quien puede regañar u ordenar al yerno. Durante la preparación del *píib*⁶³, es el hijo quien da las órdenes al yerno, la mamá, la esposa y a la hermana sobre en qué momento meter la comida o destapar el horno, cómo tapar el hueco o acomodar la comida (Fig. 5). Cuando se encuentran varios hijos varones, quien tiene mayor autoridad sobre los hermanos, es el *suku'un* o hermano mayor. Sin embargo, lo que pude observar es que en ausencia del padre o del *Suku'un* quien tiene mayor peso en las decisiones es el *t'uup*, quien es el o la hijo(a) más pequeño(a) y quien vive en el mismo solar que los padres, o en un espacio del solar que ya haya sido fragmentado.



Figura 6. Elaboración del *píib*.

⁶³ Horno de tierra elaborado en hueco de tierra en el solar o la milpa (fines rituales) en el cual se agrega leña, una vez que la leña se ha convertido en carbón, se añaden piedras que soportarán la comida para que no reciban directamente el calor, posteriormente se ponen hojas de roble y láminas que sirven como tapas para evitar que la tierra llegue a la comida. Después de cierto tiempo, dependiendo de la comida que se prepare, se vuelve a destapar el hueco y se sacan los alimentos. Durante el día de muertos, se conoce al tamal enterrado como pib, aunque propiamente *píib* refiere al horno enterrado.

En algunos casos, cuando las mujeres están casadas con un hijo que es *j-t'uup* y tienen que vivir en el solar de los padres del novio y no quieren estar bajo este sistema, pasan más tiempo en el solar de la madre que en el de la suegra, sobre todo en ausencia del esposo, este es el caso de la hija de doña Macita, quien pasa más tiempo en casa de su madre para evitar la mayor carga de trabajo que se le asigna. Quintal (*et. al*, 2003) nos resume:

No obstante que la autoridad de padre la “hereda” el hermano mayor (así como probablemente en la época actual la tierra ejidal), Press reporta que en Pustunich en los años setenta la casa la heredaba el menor, el *jt'uup*. En Popolá y en Ek Balam, en el oriente del estado de Yucatán, se reportó que cuando hay posibilidades el padre “hereda” solares tanto a sus hijos como a sus hijas, pero la casa familiar queda por lo general en manos del menor y su esposa, porque es el que se queda finalmente con los padres. Aunque la herencia del *jt'uup* es reconocida como norma en la mayoría de las comunidades, la migración y la escolarización de los hijos y muchas veces precisamente la de los menores o ambos factores juntos, hacen que la casa paterna quede en manos de quien “quiera” quedarse con los padres hasta el final. En este sentido se confirma lo que han apuntado otros trabajos (García Valencia, 1994), a saber, que la herencia de la casa es básicamente una consecuencia de las normas de residencia. (Quintal, 2003: 315)

Desde luego, esto no es una generalidad, pero sí representa cierto patrón que se encuentra presente en Yaxcabá. En cuanto al matrimonio y la residencia, en muchos aspectos es la mujer la que se va a vivir con la familia del novio, aunque también existen casos en los cuales, es el hombre quien va a vivir con la familia de su pareja. Por ejemplo, en la familia de doña Rita, su *j-t'uup* se casó con una muchacha de Cancabdzonot⁶⁴, comisaría de Yaxcabá, y fue ella quien se fue a vivir con la familia del novio. Del mismo modo, la única hija de doña Rita se caso con un muchacho de Cancabdzonot y se fue a vivir a dicha localidad. En cambio el hijo más grande de doña Rita fue quien cambió de residencia a otra localidad al casarse. De esta manera vemos que en una misma familia existen ambas formas de movilidad, aunque impera más que sea la mujer quien cambie de residencia, este patrón también se encuentra presente con la hija de doña Macita y de doña Manuela quienes se fueron a vivir con la familia del novio, la primera en Yaxcabá y la segunda en Maxcanú (localizada cerca del cono sur de Yucatán).

En relación a esto, doña Emilia menciona: “Así dice mi hijo: ahorita estoy acá, el día que yo diga casarme, a lo mejor mi novia, me roba mi novia; Si te gusta te tiene que robar le digo, si no te gusta lo tienes que traer acá, se empieza a reír. Si te gusta, te roba le digo. Cómo le digo, se va a casar contigo, no tú vas a casar con ella, ella se va a casar contigo”.

⁶⁴ Comisaría de Yaxcabá, ubicado como a ocho kilómetros de la cabecera municipal o Yaxcabá (pueblo).

3.3 La concepción del *meyaj ko'olelo'ob* (trabajo femenino)

Cuando le preguntaba a las mujeres en español acerca de lo que ellas hacían o en qué trabajaban no me respondían, razón por la cual optaba por lanzar la pregunta en maya y la respuesta cambiaba, acompañada de un gesto que demostraba la gran cantidad de actividades que ellas realizan. De esta forma, me di cuenta que la manera en que concebimos el trabajo, está atravesada por las concepciones lingüísticas, las cuales se relacionan con una cultura particular, que es al mismo tiempo, histórica, social y local. Es en el lenguaje en el cual se anclan muchos significados sobre las prácticas de la vida cotidiana. En relación a esto, Freire (1973: 17-20) menciona que el campo lingüístico expresa una forma particular de ver el mundo, que aquí ubicamos como cosmovisión. Asimismo, él menciona que las palabras tienen un sentido de base y un sentido contextual.

En este tenor de ideas, lo que me interesa es el sentido contextual, para entender cómo la palabra "trabajo" cobra otra dimensión en español cuando se aborda desde un referente lingüístico, el cual está estructurado desde una lógica cultural distinta. Lo que es igual, interesarnos por el sentido de base del *meyaj* para entender como la palabra "trabajo" está relacionada con una lógica de género, de complementariedad y dualidad propias de la cosmovisión maya, con el entorno ambiental y geográfico-espacial. Es decir, "Es el contexto, en que se encuentra la palabra, quien delimita uno de sus sentidos 'potenciales' o 'virtuales'" (Freire, 1973: 17).

El "*meyaj ko'olelo'ob*" o "trabajo femenino"⁶⁵ se relaciona con una serie de actividades que las mujeres realizan a partir de un proceso de socialización que empieza en la infancia y que pasa de generación en generación, sin que esto signifique que es homogéneo y estático. Asimismo, las actividades que las mujeres realizan van de la mano con unos espacios que constituyen una especialización de las prácticas y de sus saberes. En sí, la casa y el solar, contribuyen y caracterizan el *meyaj ko'olelo'ob*, mientras que la milpa describe el *meyaj xi'ob* o trabajo masculino. Esto no significa que sean excluyentes, pero sí que sean vistos como complementarios. Teresa Ramos Maza encuentra algo similar entre familias tseltales de los altos de Chiapas:

"existe una complementariedad en diversas actividades al mismo tiempo que hay una división del trabajo entre hombres y mujeres. En varias actividades domésticas y productivas se conjuntan los esfuerzos de ambos para lograr un resultado que permita satisfacer las necesidades del grupo familiar [...] la flexibilidad de sus roles en la realización de algunas actividades productivas y reproductivas.

⁶⁵ Literalmente "*meyaj ko'olelo'ob*" refiere al trabajo de las mujeres; Sin embargo, la categoría de "trabajo femenino" es una construcción occidental. No obstante utilizaré *meyaj ko'olelo'ob* para referirme al trabajo femenino y que incluye tanto roles productivos, como reproductivos.

De la misma manera que la producción de textiles y el quehacer de la casa es “trabajo de mujer”, la milpa es “trabajo de hombres” [...ambas son una] forma de responsabilizar a hombres y mujeres de cada trabajo [...]” (Ramos, 2010: 214)

Regresaré más adelante a este punto, por ahora, empezaré por definir el “meyaj” desde el punto de vista de sus protagonistas. Por ejemplo, al cuestionarle a doña Rita *¿Ba'ax a meyaj?* (cuál es su trabajo) ella menciona:

Ave, yo de todo hago, así que ves estoy barriendo, 'toy quemando la basura, de todo, **bordo (no me quedo, mi'ix ba'a⁶⁶)**, arreglo el patio, crío mis animales. Así, estoy criando mis animales desde la mañana les dí un poco, pero como fui a misa, ahorita todo ya *chan⁶⁷* descance un rato, ahorita ya los crío, al rato los voy a soltar y en un rato voy a tortear⁶⁸ y como no me gusta ver el patio que está muy feo, pero lleno de hojas, hace como cuatro días que no barro por el cambio de llovizna que pega las hojas, ahí'sta ahorita que ya logré barrer una bolsa de basura que ya lleve, fui a quemar lo que ya está medio seco, en un rato voy a tortear, en unos momentos a las doce voy a tortear. Después de mi torteo lavo los trastes y también todo, un rato vengo a descansar, después **voy a jan⁶⁹ costurar porque esa costura es mi trabajo**, nunca me quedo sin costurar, **todo el tiempo estoy bordando**, después que yo costure un rato voy a volver a criar animales, cuando ya digan eso como a las 4, las 5, se van los pavos. Después voy a poner mi nixtamal, después voy a preparar la cena, después *jats' ut's⁷⁰* **Es un trabajo, ese es mi trabajo, ese es mi día.**

Aquí quisiera precisar que el trabajo femenino no tiene una jornada de trabajo específica, sino que implica una jornada extendida que dura la mayor parte del día, salvo los pequeños momentos que sirven para el descanso. Las actividades se relacionan con diversas acciones que van desde la elaboración de comida, la cría de animales, el cuidado y limpieza del solar y la casa, hasta actividades remuneradas como el bordado o urdido.

La concepción del *meyaj* no implica algo que “tienes” que hacer por obligación. Muchas de las mujeres con quienes estuve conversando me comentaron como disfrutaban de tortear, limpiar el solar, bordar o urdir. Desde luego, hay actividades que les gusta más realizar, como en el caso de doña Rita quien incluso ve en el bordado como un deporte, que la aleja de sus enfermedades y que además les genera ingresos extras.

[...] mi hija siempre dice que estoy bordando, pero hija cuando me enfermo, siempre me enfermo, pero yo le digo en que me enfermo, nunca siento si estoy enferma cuando estoy bordando; Pero hay veces que me siento mal y dice así mi

⁶⁶ Literalmente significa sin qué, en este contexto refiere a “sin nada en qué trabajar” o “sin nada qué hacer”

⁶⁷ La palabra “*chan*” es un calificativo en maya que refiere a pequeño, incluso cuando se usa se remite a un sentido cariñoso. En este sentido, cuando doña Rita menciona “ya *chan* descance un rato” en realidad está sugiriendo que descansó un ratito.

⁶⁸ Tortear en este sentido remite a hacer tortillas, las cuales se hacen en los patios o en las cocinas calentando masa sobre un comal.

⁶⁹ La palabra “*jan*” en maya yucateco es un adjetivo para designar que algo se hace de manera rápida. Aquí doña Rita está señalando que rápido se va a poner a costurar.

⁷⁰ Esta expresión se utiliza para señalar que algo “está bonito” o “está bien”, de esta manera está señalando que eso es todo y ya dejó todo listo o simplemente que hacer todo eso está bien.

hija "creo que en que costura", pero si cuando estoy costurando no me duele nada le digo; Pero le digo, pero hija es mi deporte, el día que no puedo ya estuvo aquí acabo y ya [...] Pues hago de todo, hipiles, fustanes, blusas, pañales, de todo lo que caiga. Me lo encargan, lo vendo o arreglo. Así por ejemplo hay tengo dos blusas, creo que ya mero me lo vienen a buscar por la señora, sólo me falta cerrar dos blusas. Sólo me falta cerrar esas blusas. Todo el tiempo tengo costura, me los traen.

Siempre bordo, bordo pañales, vendo pañales y lo saben también la gente. Hay veces lo vienen a preguntar, sí hay veces vienen a preguntar si hay pañales porque siempre he vendido pañales.

Ese es de una señora, es ajena así [una blusa bordada], no es para vender. Este sólo falta que lo cierre y venga la señora a buscarlo. Éstos sólo me lo trae a orillar a poner los arcos, la señora puso los arreglos y yo solo pongo esto [los bordes], esto es su negocio también, es para que venda también, na' mas me lo trae pa' que yo orille, todo el tiempo. Como yo le digo, cuando yo me dedico a hacer las cosas todo me sale bien, cuando yo diga voy a bordar así para fustanes lo vendo, cuando yo diga voy a bordar hipiles, lo vendo; cuando yo diga voy a hacer servilletas me lo compran. Una vez también me dediqué a urdir, un año de vender hamacas y también sale.

Aquí resulta importante el ingreso económico que obtienen las mujeres, sobre todo si se considera que se trata de una comunidad donde la mayoría de los hombres trabajan la milpa de subsistencia, es decir, únicamente producen lo suficiente para el consumo familiar y sólo cuando hay excedentes éste es destinado a la venta. Del mismo modo, el solar también provee de recursos de consumo y en algunos casos también de excedentes destinados a la venta o al intercambio. Por ejemplo, las mujeres tienen a su cargo el cuidado de plantas frutales, ornamentales, sazadoras, entre otras, las cuales forman parte importante de la dieta diaria como mango, zapote, plátano, naranja, chile, apazote, entre otros.

En algunos casos los hombres también proveen de ingresos económicos al hogar, por ejemplo don Pedro, el esposo de doña Rita, aparte de la milpa también tiene una parcela donde cultiva distintas plantas, entre ellas cítricos que destina a la venta a compradores que llegan desde Oxcutzcab⁷¹. Esto implica una alternativa a la economía de subsistencia de los milperos de Yaxcabá, aunado a que la estructura de la milpa también ha ido cambiado tras la revolución verde, particularmente desde la llegada de fertilizantes y herbicidas (agroquímicos) ya que ha ido generando que la milpa se convierta en un monocultivo.

Antes de los agroquímicos se cultivaba al mismo tiempo maíz, calabaza y frijol y el cuidado que se le da a la milpa antes de la cosecha era chapearla (desyerbar), en este

⁷¹ Localizado en el cono sur de Yucatán. Esta región se caracteriza por tener la mejor tierra para cultivo, razón por la cual existe un centro de acopio en Oxcutzcab. Sin embargo, al parecer no se da abasto y en temporada de cítricos, los compradores acuden a Yaxcabá para abastecerse de limón, naranja dulce y agria, entre otros.

proceso intervenían las mujeres⁷², pero como ahora se rocía con herbicida, esto ocasiona que se mueran los cultivos cercanos al maíz, al mismo tiempo en que ya no se recurre tanto al chapeo, razones por las cuales las mujeres como doña Rita dejaron de acompañar a sus esposos a la milpa:

Hace tiempo que iba yo a la milpa, hace como dos años, pero está vez ¡dios mío! no puedo, ah me caigo en la milpa. De antes sí, cuando hay cosecha, cuando hay tomate, frijol, ibes, pepita, algo así, camote, pero sí me gusta ir a la milpa, pero desde que lo dejo de hacer, porque ahorita hace dos años que no hay nada en la milpa, sólo elote y así qué voy a hacer, no, mejor no voy. De antes sí íbamos.

En otra ocasión, en una entrevista en la que se encontraban doña Rita y don Pedro, al hacer la misma pregunta, respondieron en este diálogo:

Don Pedro: Es como le digo, no da porque está bajo el monte hay que meterle herbicida. Al meter el herbicida pues se muere.

Doña Rita: Además el camote mientras no hay lluvia, las guías no avanzan, no hay y cómo va a haber camote, porque necesita lluvias para que pueda avanzar las guías, para que pueda haber sus camotes. Pues no hay, a mí me gustaba mucho, antes cuando estaban chicos mis hijos íbamos con él a la milpa por el camote.

Don Pedro: Yo trabajo un pedazo de *cancabal*⁷³ allá siembro pibes, espelón, pero antes que salga el elote, le pongo el líquido, cuando salga el elote entonces pues ya, si le pongo otro líquido pero despacio, en las calles, en el surco. Eso sí he cosechado, ibes, pero ya van dos años que no me da por falta de lluvia.

Doña Rita: No hay, ni semilla, nada.

De esta manera lo cosechado por las mujeres adquiere gran importancia para el sustento familiar, ya que no sólo sirve de consumo, sino que aquí intervienen otro tipo de negociaciones como el intercambio de productos o trueque con otras mujeres o la venta de ciertos frutos a algunas vecinas cuando ellas lo solicitan. Asimismo se aprecia la participación de las mujeres y de los hijos en tiempos de cosecha; sin embargo los procesos de desarrollo han venido a reconfigurar las relaciones de género. En este sentido se ha desplazado a las mujeres de un espacio y una actividad que les gustaba, como menciona doña Rita.

La noción del *meyaj* de doña Delta, al igual que la de doña Rita, está demarcada por todas las actividades que hace en la casa y en el solar; sin embargo ella resalta como el bordado le deja un ingreso adicional que en español enfáticamente llama “trabajo”:

Pos *Chen in meyaj ich najé in betik* [Mi trabajo sólo es mi quehacer dentro de la casa].
Pos costurar hago un poco, pos torteo, lavo, eso estoy haciendo en la casa [...] Pos [la costura] si lo compran lo vendo, si no lo compran pos no lo vendo así, estoy

⁷² Teresa Ramos menciona que “Las mujeres siempre han participado en la agricultura. Ellas siembran el frijol, ayudan en la limpia (quitar las yerbas) de la milpa y sobre todo colaboran con el hombre en la cosecha (tapizca)” (Ramos, 2010: 214)

⁷³ Es un pedazo de tierra roja dentro del terreno de la milpa destinado exclusivamente al cultivo de hortalizas; es decir, ahora se hace una separación de estos espacios cuando antes eran parte directa de la milpa junto al maíz.

haciendo, si lo vendo también hago un poquito de dinero porque aquí también dónde puedes ir a trabajar, no hay trabajo, no hay, por eso **necesito trabajo** así, todo ahorita está caro.

En este sentido el *meyaj* implica los trabajos “tradicionales” de la mujer, los cuales no son remunerados, pero también el bordado el cual sí le genera ingresos, todo eso dentro de una misma jornada de trabajo y ambos como necesarios.

Para doña Adolfa el trabajo son los quehaceres en el solar y la casa, “Mi trabajo es lavar las ropas, lavar mi nixtamal, ir a moler, tortear, hacer comida, tengo mis pollitos, tengo que criar mis pollitos, tengo unos pavos pero no muy chicos, tengo cuatro”, sin embargo también obtiene ingresos económicos de la venta de frutas, aunque únicamente cuando alguna vecina se lo pide y no como una actividad económica (informal). Asimismo también realiza bordados (hilo contado), pero no para la venta, sino únicamente para su uso, principalmente su ropa (hipiles).

De esta manera, la diferencia en la concepción del “*meyaj*” varía dependiendo de la cuestión identitaria. Aquí cuando menos podemos identificar dos tipos de discursos asociados a dos formas de identidad: las mujeres mayeras y vestidas (usan el hipil) o mestizas⁷⁴ frente a las catrinas o quienes han occidentalizado su vestimenta y quienes no se consideran mayeras.

La concepción del trabajo de las mujeres “catrinas” es más cercana a las de las mujeres urbanas, es decir, cuando a ellas se les pregunta en qué trabajan, frecuentemente contestan que son “amas de casa”. De forma similar, doña Emilia, una hija de doña Adolfa, mencionó:

Sólo en la casa igual. Ahí sólo atender a mis hijos, mi esposo que va a la milpa, ellos van a clase, llegan, se cambian, hay mucho trabajo, voy a la escuela, estoy regresando, estoy haciendo de qué comer, es eso el trabajo de la casa. Tengo algunas gallinas, tengo dos lechones que crío y un *chan* capadito así, que todavía está creciendo.

A pesar de esto, ella piensa que el trabajo de la mujer es más importante, también menciona que las mujeres tienen más trabajo:

Yo creo que es más trabajo de las mujeres, porque **las mujeres nunca se quedan acostadas**. En cambio los hombres, le digo, hay veces, dichosos de los hombres llegan del trabajo al medio día o a la 1, las 2 llegan. Todo el día pasan acostados. **Una mujer desde que amanece a las cinco de la mañana se levanta no se vuelve a acostar**. Yo como tengo muchos hijos creo que por eso no descanso, me levanto tengo que hacer desayuno, después tengo que dar su desayuno de su papá a que vaya, después tengo que lavar mis trastes, tengo que lavar mi nixtamal, tengo que poner comida, si tengo junta tengo que ir a pasar tantas horas o una hora, dos

⁷⁴ Véase apartado 1.3 Identidad étnica e identidad de género.

horas y media, tengo ido, regreso, si no he ido a moler, tengo que ir, si no tengo otra cosa, tengo que ir. Al rato cuando terminen de almorzar tengo que ver que voy a hacer otra vez, o si voy a lavar, si voy a costurar o si voy a hacer algo, **el tiempo está pasando y no termina uno, en cambio los hombres pos ellos llegan, comen y se acuestan.**

Yo costuro, tengo una máquina industrial, bordo, costuro ropa. Lo hago para vender a veces cuando tengo tiempo, pero hay veces *jach*⁷⁵ me lleva el tiempo no alcanzo la hora para trabajar, pues hay veces no lo hago, pero siempre y cuando, cuando tengo chance lo hago [...]

Hago hipiles, blusas, puedo hacer fustanes, puedo hacer blusas, aunque no me sale muy bien porque eso casi no me dedico a hacer blusas costurado, con florecitas, puro blusas de bordado o pintado, porque ya se pintar también, entonces hay veces que ponen los dibujos y lo pinto con colores especiales y pues todo así atrás del arco lo bordo. Así arreglo también, lo bordo.

En la historia de doña Emilia el papel de la mujer es importante, en su familia ella es quien toma las decisiones referente a los hijos, los gastos económicos, sobre cuestiones relacionadas a la casa y al solar; los hijos acuden a ella para pedir permiso e incluso se molesta porque su esposo no se interesa por los problemas de sus hijos o porque no le ayuda en la toma de decisiones. Al mismo tiempo, la situación en la que se encuentra doña Emilia le ayuda a visualizar la magnitud de su jornada en contraste con el del hombre, quien llega de la milpa y se acuesta; en cambio ella siempre está trabajando, intercalando diversas actividades en el solar, la casa, en la calle al ir a buscar o llevar a sus hijos, ir a moler su nixtamal.

Incluso la concepción masculina reconoce la importancia que juega el trabajo femenino, sobre todo como complemento de las actividades del hombre, al menos así lo reconoce don Florentino, un hombre de más de cuarenta años que enviudo hace unos años y sus hijas y nuera han sustituido la labor de su esposa:

Es importante, porque hay veces si vas a la milpa, hay veces si regresas pues uno cuando venga ya tiene hambre, pues si uno solo vas a buscar algo de comer y cómo pues es más trabajo, en cambio con una mujer ya no es tanto, porque uno hay veces cuando viene pues tiene hambre porque viene del monte, tienes hambre y pues hay veces si llegas y no hay tienes que buscar que comer y mientras tanto eso, es algo, pues no. En cambio si está lista la comida pues es más rápido, **por eso la mujer pues es importante, pues son las que trabajan** (Don Florentino)

3.4 La concepción del *meyaj xi'ob* (trabajo masculino)

Si bien el *meyaj ko'olelo'ob* se caracteriza por el trabajo en la casa y el solar, aunque no exclusivamente, el *meyaj xi'ob* (trabajo masculino) se caracteriza por el trabajo en la milpa, no obstante también existen otras formas de trabajo, mayormente albañilería en centros

⁷⁵ El "jach" es una sílaba que significa verdad. Aquí doña Emilia está enfatizando que realmente costurar lleva mucho tiempo.

urbanos como Mérida y Valladolid en Yucatán o en Playa del Carmén, Tulum y Cancún en Quintana Roo.

Cuando se trata de milperos, éstos mayormente se dedican al cultivo de subsistencia, cada vez más con una parcela dedicada al monocultivo del maíz y otras dedicadas a hortalizas, tubérculos y árboles frutales. En este espacio se combinan conocimientos y prácticas tradicionales asociados a los dueños del monte, de la lluvia y de los vientos con elementos modernos como los agroquímicos, particularmente herbicidas y fertilizantes.

Don Florentino menciona porque ha introducido los agroquímicos en su milpa:

Sí, no hace mucho tiempo que se empezó a usar, porque de antes no había, si no había herbicida, antes puro chapear, pos estaba más duro y puro chapear porque si estaba lobrido [lóbrego] la milpa, hay veces cuando digas chapear y terminar los elotitos ya se van cayendo porque están delgaditos por la hierba, no ves que la hierba deja delgadito el elote. En cambio ahorita con el líquido es más rápido, porque chapeando ¿cuánto más puedes chapear? hay veces dos mecates, ¿si tienes hasta dos hectáreas?, 20 metros tiene un mecate, si chapeas dos mecates cuánto para que termines tu milpa si tienes dos o tres hectáreas, cuánto tiempo te va a llevar, ah te lleva más de un mes, si está lobrido cuando digas terminar ya los elotitos ya están delgaditos, hay veces cuando lo saques se están cayendo.

En efecto, el uso de herbicidas y fertilizantes ha venido a “facilitar” el trabajo del hombre, ya que a pesar de que se trabaje únicamente una jornada entre 8 y 10 horas, el trabajo de la milpa de forma tradicional lleva mucho más tiempo, al mismo tiempo en que existe un abandono del campo por parte de los jóvenes. Así la parcela familiar se ha ido convirtiendo en la parcela del abuelo.

Yo de antes, cuando empezamos de antes a ir a la milpa, más chiquitito porque de antes como de ocho años cuando empecé a ir a la milpa mi papá nos llevaba. [La primera vez] pues está duro, no ves que empezar a ir está duro, no ves que hay moscos, se fastidia uno, le pican a uno, en fin está duro, pero eso se va acostumbrando uno, porque hay veces como para tiempo de seca pues el sol está caliente, está como te diré, es algo que no es fácil, sí porque está caliente el sol y hay veces tienes sed y todo y por eso está duro. Hay veces lleva agua uno, pero hay veces cuando se gasta de dónde agarra uno. Hasta cuando llegues tomas agua; Llevamos pozole, ahí lo hacemos, por si da hambre. Hay veces se va uno desde las seis de la mañana y hay veces se quita uno hay veces en la milpa a la una, a las dos de la tarde y llega uno como hasta las tres, pues sí está bueno el sol, y si se gasta el agua estás viniendo caminando y tienes sed y estás viniendo. Los de por acá caminando vamos. Como yo ahorita solo estoy yendo porque mi hijo con él trabajo siempre, pero ahorita él está en Mérida, va a chambear a Mérida, ahí está chambeando de albañil, mientras tanto pues yo solito.

Hay veces cuando no tiene trabajo pues me acompaña, mi hijo tiene como 26 años, acá vive también. Y tiene su esposa, tiene un hijo.

El trabajo de los hombres es concebido por ellos como igual de importante que el de las mujeres. En algunos casos, existen hombres que dan cuenta de que la mujer tiene mayor carga de trabajo, aunque la importancia es la misma. También existen hombres que aún cuando consideran que el trabajo de la mujer es más importante, el del hombre es más duro porque es en el campo, bajo el sol, como arriba narra don Florentino. Además, a pesar de no ser un trabajo que genere ingresos (o grandes ingresos) en un momento de crisis se puede vender lo cosechado para adquirir alguna necesidad.

La milpa es para consumo, hay veces lo vendemos pero es muy poquito, lo vendemos por si algo se necesita comprar, hacemos y lo vendemos, hay veces a los vecinos porque ahorita ya sabes, en este tiempo, ahorita hay mucha gente que no hace milpa, son muy pocos los que hacen milpa, la mayor parte no hace milpa, como los jóvenes ahorita que quieren ir al monte, ¡qué va! No quieren, está duro, no van, no' mas los señores que están acostumbrados son los únicos que lo hacen, si la mayor parte de la gente de aquí del pueblo no tiene milpa y compra maíz y cómo, pues aquí a veces compran en el CONASUPO, o si con un vecino si hay pues ahí compran.

Hay veces en CONASUPO, ahí está la cosa, hay veces si vas a comprar maíz na' mas no te lo venden, tienes que comprar mercancía. Está mal, pero no sé o la Dyconsa, él tiene dicho esa cosa así, pero tienes que comprar para que te vendan, no mas que vas a comprar maíz no puedes, no te lo venden, tienes que comprar mercancía. Y está duro porque si no tienes para comprar mercancía, si no tienes dinero, si apenas tienes para tu maíz para tu *chan* consumo y está duro si no te lo venden. En la CONASUPO así venden ahorita, el maíz no te lo venden, tienes que comprar mercancía.

Está mal deberás porque está duro, uno pobre si hay veces no tiene para comprar mercancía cómo le va a hacer, si apenas tienes no' mas para que compre el maíz.

Debido al abandono del campo, el maíz empieza a convertirse en un bien escaso, cuando no se logra cosechar lo suficiente se tiene que acudir a la compra de éste; Sin embargo el costo es elevado, al mismo tiempo que quienes manejan las tiendas Dyconsa en Yaxcabá han determinado que únicamente se venderá maíz a quienes compren una despensa mayor a setenta pesos.

El maíz no es lo único bien que es difícil de adquirir, en general cuando se tiene hijos pequeños la pareja busca como obtener recursos para conseguir leche⁷⁶, si el hombre es milpero y la esposa realiza alguna actividad económica, ésta es valorada por el hombre y viceversa. Don Florentino explica cómo estaba difícil la vida cuando sus hijos estaban chicos y como su difunta esposa jugaba un papel importante para conseguir los víveres para los hijos:

⁷⁶ En el caso de la leche, tanto hombres como mujeres me comentaron que si éste no podía obtenerse, al infante se le daba leche materna, atole, pozol, incluso café. También mencionaron otros bienes difíciles de adquirir como detergente, y en tiempos pasados el agua que tenía que ir a buscarse a alguna toma de agua o en su defecto al pozo.

De antes estaba difícil, porque pues comprar leche está difícil, después **casi yo no iba a trabajar**, pues como te diré, **está bonito trabajar entre ambos**, mi esposa, ella cómo te diré, pues que descansa en paz, era trabajadora, era chambeadora el pobre, ella de todo hacía. Iba a vender a la escuela, vendía panuchos, salbutes que todo llevaba allá, pues así nos ayudamos, pues yo **trabajaba en el monte**, hay veces si no tiene dinero para comprar todo lo que le sirve, pues ni modos vendemos maíz, pues en fin ya sabes la vida, cuando no tienes hay que ver cómo, pues así, así comprábamos leche para que tomen mis hijos de antes.

En el relato que hace don Florentino acerca de su trabajo se cruzan dos concepciones que parecieran contradictorias debido a la narrativa que hace en español, primero sugiere que él “casi no trabaja” debido a que está explicando un contexto en el que el ingreso económico es indispensable para obtener bienes básicos para la familia y cómo su esposa sí los consigue a través de un trabajo remunerado, cuando él menciona que “casi yo no iba a trabajar” en realidad se está refiriendo a que a pesar de ir a trabajar al monte, casi no obtenía ingresos económicos, mientras que su esposa sí. Posteriormente menciona como su trabajo es en el monte, remitiendo justamente a la concepción del *meyaj xi'ob* en particular y del *meyaj* en general⁷⁷.

Cuando la esposa de don Florentino aún vivía, ella le acompañaba a la milpa, pues a ella le gustaba mucho ir, también urdía hamacas para autoconsumo. Según explica don Florentino, él también le ayudaba en lo que podía, en ir a buscar la leña, ayudar en el solar o con el cuidado de los animales.

De esta manera es como empieza a tejerse un sentido de complementariedad y de valoración equitativa de los roles masculinos y femeninos sobre todo cuando menciona que “está bonito trabajar entre ambos”, una frase recurrente en maya es “*jats uts meyaj ich katulo'on*”, que en español equivale a decir “está bonito trabajar entre los dos” y es importante resaltar que muchas veces proviene de hombres quienes están manifestando un sentimiento de complementariedad entre el trabajo que ellos realizan y el de sus parejas. Si bien no se explicita la idea de complementariedad, la realidad es que se enfatiza un sentimiento en el que se valoran ambos trabajos como iguales y necesarios. Al mismo tiempo, sugiere la importancia de la pareja como una forma de trabajo mutuo y de acompañarse en la vida.

⁷⁷ En el documental *Ba'ax ka walik?* Se registra como algunos jóvenes hacen una diferencia entre el trabajo que realizan sus padres en la milpa y entre la “chamba” que ellos hacen como albañiles. Es esta misma concepción la que aquí se está presentando, en como a pesar de tener un trabajo, éste no es asalariado y como se intercalan con la lógica occidental acerca de que el hombre es quien provee y la mujer quien administra; como ya señalamos al principio estas dicotomías no nos permiten analizar la concepción local sobre el trabajo, ya que son intercambiables e incluso recíprocas.

Don Tino, comenta también parte de esta idea de dualidad y complementariedad, quien muestra como el trabajo de hombres y el de mujeres es distinto, pero al mismo tiempo necesario e importante:

Pues sí, porque mayormente los trabajo que hacen ellos⁷⁸, nosotros no lo podemos hacer. Claro, es que una mujer cocina, nosotros no sabemos nada, qué le vamos a poner, no mas sabemos de la milpa y **que ella también venga a hacer nuestro trabajo ¡no pueden también!**, si nosotros también **que nos diga haz mi trabajo, tampoco lo podemos hacer porque no lo sabemos**. Así es **cada uno con su trabajo**. Sí porque la mujer si tiene ropa sucia, lo tiene que lavar y nosotros también tenemos la obligación de ir en la milpa a buscar qué comer con ella, pues de manera que **somos iguales así, pero en el trabajo no**, porque nosotros somos el llamado, somos el majado, somos los que buscamos, es como la gallina, la gallina como anda con sus pollitos buscando qué comer, así nosotros; nosotros tenemos qué ver dónde vamos a agarrar dinero, ella también tiene que hacer sus animales, si nosotros también lo necesitamos porque alguna cosa, si no tenemos dinero vamos a venderlo, hay vamos a tener dinero, pues **es igual el trabajo que estamos haciendo**, así es. **Ninguno se cuelga**.

Aquí don Tino nos muestra justamente como es la idea de complementariedad y dualidad, aunque no de forma explícita. A pesar de que ambos tienen dos tipos de actividades distintos son igual de importantes y eso hace que en cierta forma estén en “igualdad” de condiciones, pero con trabajos distintos: “somos iguales así, pero en el trabajo no” y más adelante señala como “es igual el trabajo que estamos haciendo”, nuevamente pareciera que se contradice, pero hay que tener cuidado al analizar el contexto ya que don Tino únicamente está sugiriendo que la importancia del trabajo es la misma, pero el contenido de éste es distinto y los dos tienen que hacer su trabajo, es su responsabilidad ya que “ninguno se cuelga”.

La idea de complementariedad en el trabajo sugiere que la ayuda no va únicamente de la mujer hacia el hombre, sino en ambos sentidos: “es igual el trabajo que hacemos”. En relación a esto, Batzibal, una intelectual maya guatemalteca menciona que: “Por el peso del racismo que se vive en Guatemala y la discriminación contra la mujer, se ha dicho que la mujer es sólo complemento del varón. En la concepción maya, el varón y la

⁷⁸ Nótese el “ellos” para referirse a “ellas”, durante muchas pláticas con él y otras personas se deja ver como cuando hablan en español suelen utilizar más voces en masculino, tanto por hombres como por mujeres. En realidad esto no se debe a machismo o patriarcado, sino a un problema lingüístico, muchas de las palabras en maya son neutrales y cuando quieren enfatizar si se trata de mujeres u hombres recurren al adjetivo específico, mientras tanto utilizan los neutrales. En cambio en español no existen los neutrales y la voz en masculino es la que mayormente se tiende a utilizar. Un ejemplo recurrente de la voz neutral es la que se utiliza para referirse a los niños, *paal*, que en español podría pensarse como niñez, pero que en maya se refiere al conjunto de niños y niñas, cuando se quiere explicitar el sexo recurre a *xi'pa* (niño) o *chu'pa* (niña). Otro neutral sería *máak* que refiere a persona o *máako'ob* (gente, personas) que se utiliza para referirse a un grupo de hombres y mujeres, si se quiere enfatizar hombres o mujeres se recurre al vocablo específico: *xi'ob* o *winiko'ob* y para mujeres *ko'olelo'ob*. De manera similar Blanca Estela Alvarado (2002: 48-51) menciona como en k'iche' también se utilizan neutrales, por ejemplo para persona *winaq* y se puede enfatizar el sexo de la persona a quien se refiere recurriendo a *Achi* (hombre) o *Ixoq* (mujer). Asimismo el prefijo “le” sirve para designar a objetos como *le xot* (el comal) o *le ik'* (la luna), o un conjunto de personas como *le qati't qamam* (nuestras abuelas y nuestros abuelos). En Maya yucateco también existe la partícula *le* para remitirse a el, ella, ellas, ellos,

mujer son complementos, uno no puede desarrollarse sin la otra y viceversa. Guardan su integridad y su especificidad, para conformar la eterna unidad" (Batzibal, 2001: 38).

Esta es la idea que don Tino de alguna manera está manifestando, ambos se ayudan mutuamente con distintos trabajos, pero igual de importantes. Nuevamente retomo a Batzibal quien agrega: "En nuestra cultura ambos participamos y decidimos sin necesidad de aislar los diferentes aspectos que conforman la realidad. Nuestro pensamiento milenario es un todo armónico. Por eso es que la mujer no es, ni más ni menos que el varón, comparten responsabilidades y posibilidades por igual" (2001: 31).

Ahora bien, don Tino nuevamente nos coloca en la disyuntiva del dinero, ya que a pesar de que su milpa es de subsistencia, él tiene que ver como conseguir dinero para aportar lo necesario a la economía familiar; aquí es donde el papel de la mujer cobra importancia ya que tiene a su cargo a animales que en un momento dado pueden servir para la venta y así la mujer es quien aporta dinero al hogar.

Algo muy importante dentro del relato de don Tino es que en efecto la división sexual del trabajo también ha generado una especialización en el conocimiento o en los saberes, de tal manera que lo que uno hace, está asociado con una serie de conocimientos que permiten realizar esa actividad. Por otro lado, en este relato también se encuentra presente la concepción de dualidad entre cultura y medio ambiente, al usar la metáfora de la gallina para referirse al trabajo que ellos hacen. Al mismo tiempo, hay que señalar la importancia que tiene el hecho de remitir a un animal femenino para describir el trabajo masculino, en el que justamente se aprecia el rol que tienen que cumplir.

El trabajo de don Tino no es únicamente en la milpa, él también es apicultor y de ahí consigue dinero, no sólo para el hogar, sino también para participar en el ciclo de fiestas, ya que él tiene su gremio (o mayordomía) para las celebraciones del niño Jesús en Navidad. A veces recibe ayuda de doña Adolfa, su esposa, para revisar el apiario, sin embargo, a don Tino casi no le gusta ir con su esposa a la milpa/apiario: "yo mayormente casi no la llevo porque **no me gusta andar con ella porque camina muy despacio**, sí claro, yo caminando me voy son dos kilómetros, no está tan lejos. A veces la llevo nada más para revisar la abeja porque tengo como cinco cajas de abeja, todavía estoy empezando, entonces voy con ella para que el bulto que yo pueda sacar, lo cuadros, [me ayude] a ver cómo está". Aquí aparece algo muy importante, en efecto, de acuerdo con lo que mencionan algunas mujeres, el caminar de los hombres es más rápido que el de las mujeres y en ocasiones algunas de ellas me han contado sobre el descontento con sus esposos cuando los acompañan a Mérida porque las dejan atrás.

En realidad, esto genera cierto problema, porque se trata de dos ritmos distintos y muchos hombres lo perciben como un atraso. Desde luego, esto no es una generalidad y

hay muchos hombres, como el caso de don Florentino o don Pedro a quienes les gustaba que su esposa les acompañe a la milpa donde la ayuda es un “hacer juntos”⁷⁹. No obstante, existen mujeres que están inconformes con ir atrás del hombre, ya que éste no los espera y ahí está la lógica del poder ya que las mismas mujeres son quienes señalan su desacuerdo y molestia con esta actitud.

Es importante tener en cuenta que no todos los hombres son propiamente milperos, sino que se intercala la milpa con la albañilería o alguna otra actividad. En este sentido los hombres que son albañiles y generan un ingreso económico también valoran el trabajo femenino del mismo modo, este sería el caso de don Pedro o don William quienes intercalan la milpa con la albañilería: “pues trabajo en el campo, cuando hay trabajo de albañilería, sólo albañilería; trabajamos en el campo y nos quitamos de allá, cuando ya no hay trabajo de albañilería nos dedicamos otra vez al campo, pos así la vamos pasando, sacando para la comida”. Don William piensa que el trabajo de ambos es importante:

no, yo digo que es parte igual el trabajo de los dos, nadie es menos que el otro, **todos trabajan por igual**, lo que tiene es que mi esposa desde la mañana está trabajando, trabajando, en la tarde ya se siente cansada y dice “me duele esto”; lo mismo me pasa también estoy trabajando “sabes qué me duele esto, me duele por acá, ya me cansé”, pues yo digo que es igual, hasta creo que **un poco más pesado el trabajo de ellas**, además a ella le gustan muchos los animales hay gallinas, pavos, cochino, tenemos un cochino hay que criarlo diario y hay veces no estamos, estamos fuera trabajando y llegamos tarde, a las siete estamos llegando todavía y **vamos a criar a los cochinos, ella no lo puede hacer**, cuando le digo que está lavando, está enfermita, yo casi no la dejo que trabaje tanto y me dice “**quién más lo va a hacer, sino yo**”, pues sí, pero hay que cuidarse.

Aquí es importante señalar que como don William genera ingresos económicos, doña Macita no se ha visto en la necesidad de bordar, urdir, incluso no sabe cómo hacerlo porque de chica nunca se interesó, a diferencia de sus hermanas que sí saben cómo bordar. Sin embargo, aún cuando doña Macita no aporta tanto dinero al hogar como otras mujeres, su trabajo es valorado por su esposo, la división de tareas es visto no como contradictoria, sino como complementaria, además su hija ya se caso y aún cuando pasa mucho tiempo en el solar de doña Macita, lo hace más como visitante y por lo tanto no participa tanto en las labores domésticas, por eso le comenta a don William que “quién más lo va a hacer, sino yo”.

El hecho de que doña Macita no borde tampoco está directamente relacionado con que don William aporte dinero al trabajar en la albañilería, puesto que doña Rita sí sabe bordar y también don Pedro intercala el campo con la “obra”. De tal manera que la variación se debe más a los gustos, mientras que doña Rita desde chica se interesó por

⁷⁹ Esta idea es cercana a la que reporta Sylvia Marcos entre indígenas zapatistas en Chiapas, “*caminan parejos* [...] metáfora predilecta de las zapatistas para definir su relación ideal con los varones” (Marcos, 2001: 44).

bordar y es una de sus actividades favoritas, para doña Macita es lo contrario. De esta manera lo que menciona Teresa Ramos para familias tseltales de Chiapas aplica también para las relaciones de género en Yaxcabá: “Tampoco se puede recurrir a la explicación economicista de que finalmente quien provee mayor cantidad de dinero es quien tiene la posibilidad de ejercer un control sobre el otro [...] las parejas siempre hacen acuerdos sobre el intercambio de dinero [...] dentro de la inestabilidad de su economía, existe un cierto equilibrio entre lo que producen y lo que necesitan a corto e inmediato plazo” (Ramos, 2010: 216).

3.5 El Trabajo: entre la complementariedad y el poder



Figura 7: *Le meyaj* (El trabajo)

Hasta aquí he analizado cómo el trabajo que realizan hombres y mujeres es percibido como prácticas distintas, pero que son igual de importantes. Asimismo existe una tendencia a que el trabajo femenino se realiza en el solar, que en sí mismo incluye patio, cocina, recámara, criaderos de animales y huertos familiares; mientras que el trabajo masculino está caracterizado por la milpa y en algunos otros casos la obra de albañilería.

No obstante esta tendencia, también vimos como se intercalan espacios y actividades, de tal manera que hay mujeres que acuden a la milpa a ayudar a sus cónyuges y en algunos casos sustituyen al esposo mientras éste se encuentra fuera, pero también el esposo ayuda en el trabajo doméstico, en el desgrane de elotes, en la cría de animales, en la limpieza del solar, en la elaboración de comida cuando ésta se hace en *piib*, como para el día de muertos, entre otros.

En este sentido, el trabajo si bien está caracterizado por una división sexual del espacio y de las prácticas, éstas no son cerradas, determinantes y exclusivas; sino más bien son, hasta cierto punto, fluidas, intercambiables o inclusivas y abiertas. De esta manera, no es la adquisición del dinero lo que genera mayor estatus, poder o control del uno sobre el otro⁸⁰, pues según esta idea, muchas mujeres tendrían mayor poder que sus esposos ya que aportan una cantidad más grande de dinero; más bien se trata de relaciones de género que son atravesadas tanto por una cosmovisión particular, la maya, en la cual se encuentran elementos de dualidad, complementariedad y equilibrio, al igual que elementos externos como el poder, control y dominación/subordinación.

Estos últimos se pueden observar en momentos y prácticas específicas como en la petición de permisos, en los regaños que realizan algunos hombres sobre las mujeres y viceversa cuando el hombre no cumple con sus roles, entre otros. Por ejemplo doña Adolfa menciona cómo tiene que pedir permiso para salir o cuando menos avisar a dónde irá. Al mismo tiempo, ella puede recibir algún regaño si sale y no terminó con todos sus quehaceres en el hogar:

[antes] vivimos en Chumay, por allá de Cancabdzonot, estamos en un pueblito, sí tengo que pedir permiso si quiero pasear en Cancabdzonot, tengo algo que comprar, le digo, no tenemos mercancía, no tenemos jabón, no tenemos detergente, no tenemos algo así y me dice si ah vas [voy] a comprarlo. Yo así tengo que pedir permiso, hasta ahorita, ahorita que estamos en el programa de Oportunidades, le digo tengo junta hoy, tengo que salir, está bien me dice. Tengo que decirle porque si llega y no estoy, ya se que él lo sabe dónde estoy porque si voy y no le digo dónde voy, cuando viene me dice **“dónde andas, sólo estás andando, no te apuras con tu trabajo**, tienes ropa que lavar y no lo lavas, tienes esto qué hacer y no lo haces”, pero sí se que lo tengo dicho así, no dice nada. Sólo cuando yo llegué, si él ya llegó me dice, **apúrate entonces porque tengo hambre y quiero comer**. Hago su comida y come. **Dice, vamos a desgranar, vamos a poner nixtamal, vamos a hacer esto**, desgranamos y ponemos nixtamal, **es lo que es un trabajo**. Él no sale a trabajar que vaya a Mérida a trabajar, no va a ningún lado más a trabajar sólo en su milpa, va a la milpa, hace su milpa, **si tiene elote lo cosecha, lo trae, lo desgranamos**.

En el relato de doña Adolfa se ve como tiene que avisar y pedir permiso, pues de no hacerlo se le reprochará que no está cumpliendo con sus papeles y “ella sólo está paseando”, mientras que él sí está cumpliendo los suyos. También en caso de avisar o pedir permiso, las mujeres empiezan a correr para atender a sus esposos o a otro miembro varón

⁸⁰ En el estudio que realizan Lugo, Pacheco y Tzuc (2009) en comisarías de Mérida se resalta este tipo de análisis (determinismo económico), ya que las mujeres en la medida en que se integran al mercado de trabajo y adquieren más dinero cobran mayor control sobre sus propias vidas y participan más activamente en la toma de decisiones en comparación con generaciones anteriores. Incluso, mencionan que se han incrementado las separaciones por alcoholismo, infidelidad o maltrato de los conyugues, ya que las mujeres cuentan con los recursos suficientes para hacerse cargo de sus familias.

de la familia, debido a que tienen que cumplir de manera cabal con sus responsabilidades cuando los hombres llegan del trabajo.

En realidad este fue un elemento recurrente, muchas mujeres empiezan a aligerar su quehacer cuando se acerca la hora de que lleguen los hijos o el esposo para atenderlos durante la comida⁸¹. Esto aún cuando en muchos casos no genera un descontento en algunas mujeres, el hecho de que se desesperen y empiecen a apurarse para terminar antes de que llegue el esposo o hijo es una forma de naturalizar ciertas formas de control sobre las mujeres, su tiempo y sus actividades. En otros casos, sí generan molestias, sobre todo cuando habiendo apurado su trabajo, el esposo llega más tarde.

Por otro lado, el hecho de pedir permiso en Yaxcabá resulta más como un “avisar”, incluso entre los hombres, ellos dicen “ahorita vengo, voy a llevar esto a tal lado”, al igual que las mujeres. Sin embargo, las mujeres no siempre les reprochan a los hombres cuando ellos llegan tarde de la milpa y ellas están esperando para comer. Algunos autores (Bourdieu, 2005) han propuesto que algunas prácticas que parecerían normales o que no son apuntadas como formas de dominio por las mujeres, en realidad son formas naturalizadas de poder⁸². Sin embargo, aquí hay que tener cuidado, pues podríamos encontrarnos frente a procesos de colonialismo del saber, en el cual, se sustituye la visión crítica de los sujetos por la del investigador. En realidad la “petición de los permisos” encierra formas de cuestionamiento, negociación y cansancio.

Normalmente los esposos discuten asuntos personales-conyugales a tempranas horas de la mañana mientras los hijos duermen. Muchas veces es en este espacio donde se realizan las “negociaciones”. Algunas mujeres le niegan a sus esposos algunas actividades, al mismo tiempo en que ellos les piden que las esperen para comer. Aún cuando entre las y los yaxcabeños existe una idea de división sexual del trabajo (dualidad y complementariedad) la negociación también es una forma de cuestionamiento: “apuro mi trabajo, pero él igual que apure el suyo”.

El cansancio debido a la negociación también es un elemento presente. Algunas yaxcabeñas después de intentar negociar con sus esposos se dan cuenta de que estos no van

⁸¹ Por ejemplo, Okin mantiene la separación acerca de que el principal rol y espacio de la mujer es lo doméstico, privado y familiar y es ahí donde debe buscarse la subordinación femenina antes de estar a favor de una política del multiculturalismo: “Cuando una cultura requiere y espera más de las mujeres en la esfera doméstica, menos oportunidad tienen de lograr una igualdad con los hombres en cualquier esfera”. En el original: “The more a culture requires or expects of women in the domestic sphere, the less opportunity they have of achieving equality with men in either sphere” (Okin, 1999: 13).

⁸² Bourdieu (1997, 2005, 1999) analiza la relación entre violencia simbólica y poder. Él encuentra que la primera esconde a la segunda, produciendo un efecto de auto-legitimación en los dominantes y de aceptación entre los dominados. Una relación, en sentido de fuerzas, que se impone como legítima y verdadera sobre otros, instaurando cierto orden que parezca natural, al orden de las cosas. El poder, consiste en “hacer creer” a los dominados que tienen ciertas facultades y accesos, para enmascarar las verdaderas formas de dominación inscribiéndolas incluso en los cuerpos. Dominados y dominantes comparten los mismos esquemas, que son en sí, formas de legitimidad de autoridades, espacios y fuerzas.

a cambiar algunas actitudes como llegar más tarde a comer. Cuando esto sucede, hay una aceptación y fastidio por cuestionar sin obtener los resultados deseados. De esta manera, estamos frente a procesos de dominación/poder, pero también frente a mecanismos de cuestionamiento, lucha y resistencia, ninguno de éstos son homogéneos o generales. Así como no todas las mujeres se enfrentan a los mismos problemas, tampoco las que sí comparten situaciones similares, las resuelven de manera similar.

Por otro lado, en el mismo relato arriba referido, se deja ver como se trata de un "hacer juntos", con momentos de inclusión y trabajo conjunto como al poner el nixtamal, desgranar el maíz, arreglar algo en el solar o en los momentos de exclusión y trabajo complementario como el trabajo masculino en la milpa y el femenino en el solar. En este sentido, no sólo se encuentran presente las relaciones de complementariedad, como señala doña Adolfa, también están ahí las relaciones de poder en los permisos, los regaños y en el ordenar/mandar.

Ahora bien, también existen mujeres que manifiestan el exceso de trabajo que tienen y cómo les genera un problema no terminar con sus quehaceres. Aunque al mismo tiempo hay que señalar que también las mujeres tienen poder y pueden regañar, no sólo al esposo, sino también a otros miembros de la familia:

Hay veces como yo sola como que me medio molesta, pues qué tanto hago si **hay veces ni salgo a pasear, pero el trabajo veo que no termina** y le digo entonces, más cuando estaban chicos, hay veces solo un *chan* velita prendo, las tres de la mañana como que digo, tengo ganas de levantar a trabajar, me siento a bordar, solo un *chan* velita prendo, cuando amanezca, cuando veo que ya va a amanecer, me levanto pongo agua de la candela, hago desayuno y todo. Después de que desayunen hay lavo mi nixtamal ya está amaneciendo, lavo mi nixtamal me vuelvo a sentar junto a la máquina, pues no se cómo lo hago, no se cómo hice mi trabajo, **sólo Dios sabe cómo hice mi trabajo de tanto tiempo que trabajo**, de verdad hasta hoy hay veces me duele, si hoy hay veces que no me da chance y hace tiempo cómo lo hacía y lavaba a mano, **ni lavadora ni nada, e iba a buscar agua a dos esquinas, una esquina, acarreando agua, pero no se cómo lo hago, pero lo hago**. Y hoy está junto la manguera junto de mí, tengo lavadora, pero no sé, no termino. Digo, no se si porque tengo muchos hijos o porque voy a las juntas o en que hago, no se, pero el **trabajo no termina, pasa el tiempo y el trabajo no termina**.

Entonces, le digo a mi hija, si todavía ustedes no tienen hijos es bueno para que trabajen, **si tu esposo tiene ido a trabajar tú busca qué hacer, no te acuestes, no te sientes**, no sé, yo como que los quiero decir que salgan adelante que no se queden solo así, pues **para qué me caso, para que yo tenga esposo, para qué me mantenga, no así es**. No así es, yo pienso que no así es, yo pienso que **deben de trabajar juntos, iguales**, o también cuando ves que una persona que toma y toma, no está bien, dile también, **siéntate a platicar con él** dile que eso que haces no está bien, dile que junte un poco dinero, que hagan su casita o que compren algo que necesitan, eso está bien. Si una persona es bien, obediente o no sé, como que yo les quiero decir a las personas que veo que se envician mucho que no lo hagan porque deja pobre a una mujer, deja pobre su casa, no sé, como que no puedo.

Doña Emilia aquí está regañando a su hija porque no cumple con todo lo que tiene que hacer, al mismo tiempo que sugiere que una mujer puede regañar o “hablar” con su esposo si él no cumple con sus roles. En efecto, existe el diálogo como una forma de negociación y de acuerdo entre hombres y mujeres; cuando éste no funciona se llega al regaño por parte de las mujeres hacia los hombres. La idea de regaño se remonta cuando menos a la época colonial: “las mujeres mayas trabajan constantemente para dominar a sus maridos y les reprobaban cuando hacían sin su consejo” (Hernández en Santana, 2001: 48).

Ahora bien, existen mujeres que se acuestan a descansar y tan pronto llega el esposo se levantan y se ponen a trabajar para evitar el regaño. Del mismo modo, si bien es cierto que existen cuestionamientos, muchas veces las mujeres reproducen con sus hijas lo que ellas mismas están cuestionando, y esto no se trata únicamente de una forma de naturalizar la violencia o las relaciones de poder, sino más bien lo realizan pensando en que partan del diálogo y la negociación, como menciona doña Emilia “siéntate a platicar con él” porque “deben de trabajar juntos, iguales”. Se espera que el modelo de “buena mujer” también esté acompañado de un “buen esposo”⁸³.

De esta manera, el cansancio y el descanso se encuentran en una tensa relación: “tú busca qué hacer, no te acuestes, no te sientes”, esto es el reflejo de algunas relaciones de género en las que aparecen mecanismos de poder, aunque tampoco son generalizables, pues hay mujeres como doña Rita o doña Macita, quienes se toman el tiempo para descansar o convivir con otras mujeres de manera recreativa sin ningún reproche o regaño de sus esposos.

Una posible explicación es que sus esposos son tanto milperos como albañiles, entonces cuando es la temporada de trabajo en la obra ellos migran durante cortos períodos de tiempo (de una semana a un mes) lejos de la comunidad, lo cual puede haber producido mayor capacidad de descanso y movimiento entre estas mujeres y tras el regreso del esposo mantienen estas prácticas.

Hay que tener cuidado al analizar las relaciones de género desde el poder ya que éste se caracterizan por polarizar en dominación-subordinación, como si todos los hombres tuvieran los mismos privilegios frente a las mujeres, independientemente de la clase, etnia, edad o grupo cultural en el que se encuentre. Marcela Lagarde (2003: 78, 79) ha diferenciado entre la(s) situación(es) de las mujeres y la condición. Según esta autora, la

⁸³ Algunas mujeres como doña Liberata mencionan “es que mi hijo tuvo mala suerte, le salió mala esa mujer”, en referencia a que su esposa únicamente se aprovecha de su hijo. Lo mismo aplica para las mujeres que se casaron con “malos hombres”. En sí, no se cuestiona la capacidad de las personas para buscar una pareja, sino más bien pareciera que se trata de la suerte, en que salga buena o mala la pareja de alguien.

condición es siempre la misma, subordinación, aún cuando las situaciones específicas varíen.

En este sentido, tienen razón Rosado, Rosado y Ortega (2003) al mencionar que una mujer de clase baja, estará en una relación de dominio/poder mucho más cercana a la de un hombre de clase baja que a la de una mujer de clase alta. Es decir, aún cuando se comparte el ser genérico, la situación económica, en este sentido, será un elemento de mayor proximidad, que el de género. Asimismo no hay que dejar de lado los problemas relacionados con las masculinidades (López, 2001; Gutman, 2000; Conell, 1997) y todas las crisis asociadas al modelo hegemónico de masculinidad, el cual, cuando no se puede alcanzar también genera un vacío en muchos hombres, en algunos casos ésta provoca la violencia (Terán y Rasmussen, 2005), mientras que otras veces únicamente problemas en el ser genérico de algunos hombres.

Tampoco hay que olvidar los modelos de masculinidades que históricamente se han construido por los mayas. Por ejemplo, en una ocasión don Tino me contó cómo después de mucho tiempo viviendo y trabajando solo, sintió la necesidad de casarse para tener a alguien que le haga ese trabajo: "Me casé con mi esposa que está ahorita como mi esposa y no sabía si me daba la mano, le digo así, tengo muelas, tengo que casarme, necesito quién me lave la ropa, cinco años yo lavo mi ropa, yo cocino, yo hago mi tortilla, yo muelo, pues todo eso cinco años no está atrás de la puerta, pues me fastidié, pues tengo que buscar mi compañera para poder también vivir a ver qué suerte voy a tener".

También existen hombres mayas en Yucatán que consideran que "ser hombre" es pegarle o gritarle a la mujer, enseñarles eso a sus hijos, al igual que tomar alcohol. Aún así, estos casos siguen siendo mínimos y el diálogo es importante en los acuerdos familiares y conyugales.

Ahora bien, en relación al concepto de poder, éste "tiene dos significados, *fuerza, valía, autoridad* o bien *habilidades, capacidades* [...ambos sentidos] se entienden como fuerza ejercida por individuos o grupos que es constituida a través de discursos" (Townsend, 2002: 40, 41).

A todo esto, tendríamos que preguntar ¿Cómo ha sido entendido el género desde estas lógicas? Y encontraríamos posturas que parten de las relaciones de subordinación de las mujeres y que encuentran en el auto-empoderamiento femenino la vía por la cual se van transformando las relaciones de poder (Alberti, 1999; Townsend, 2002). Es decir, quienes apuestan en el proceso de empoderamiento, una vía que reduzca las formas de poder estructural, cuando éste es masificado y que incluso, encuentran cambios positivos en las relaciones intra-genérica al aumentar la capacidad de decisión y participación de las mujeres (Batliwala, 1997).

En este sentido, se corre una suerte de riesgos y peligros en torno a los análisis de empoderamiento. En primer lugar hay que partir de que las mujeres están subordinadas, y que a partir de un proceso de concientización, ellas pueden tomar dominio sobre sus propias vidas, decisiones y procesos de empoderamiento o auto-empoderamiento; en segundo lugar, se niega la posibilidad de agencia femenina previa a la intervención de académicos y demás intelectuales orgánicos. De tal forma, que sólo a través de procesos organizativos se puede propiciar las condiciones que auto-empoderen a las mujeres; tercero, se dejan de observar y registrar las relaciones de género en específico, desde la lógica particular, incluso en muchos sentidos, la oposición de las dinámicas y lógicas distintas entre facilitadores y participantes ha puesto en entredicho que las ideas feministas en occidente no son necesariamente la mejor apuesta en las relaciones de género.

Por ejemplo, en Yaxcabá las mujeres rurales no sólo están a cargo de los roles domésticos como cocinar, lavar o limpiar la casa, también están a cargo de roles productivos o de cierta economía femenina. Las mujeres del campo también cultivan en el solar hortalizas y árboles frutales para el consumo familiar, al mismo tiempo que tienen a su cargo y cuidado animales de granja como pollos, gallinas, pavos, cochinos. Estos roles los realizan al alternar con los propiamente tradicionales.

Al mismo tiempo, incluso también tienen roles creativos o artesanales como bordar o urdir hamacas, las cuales serán destinadas a la venta, la mayor de las veces, por encargo de alguien de la ciudad a partir de algún miembro que ha salido del poblado y se ha relacionado con otras personas.

Esto puede ser analizado desde la valencia diferencial del sexo (Heritier 2002), entendida como la forma en que cada sociedad asigna un valor distinto a los roles de género y muchas veces el trabajo femenino es desvalorado por los hombres, éste no sería el caso de mujeres y hombres de Yaxcabá donde existe una valoración más equitativa sin que signifique realmente que haya equidad de género en todas las relaciones sociales entre hombres y mujeres.

Celmy Noh, antropóloga maya, encuentra algo similar en Dzoncauich “no todas las relaciones fueron simétricas, aunque su eje principal fue la valoración equitativa de las mujeres como sujetos sociales. De ahí que no afirmo que exista una “complementariedad genérica” sino más bien una forma diferente de valoración sobre las actividades de las mujeres, medianamente alejada de la significación que la cultura occidental le provee al género femenino” (Noh, 2009: 148).

Los estudios sobre trabajo femenino muestran cómo las mujeres al ingresar formalmente a la esfera productiva o pública, tienden a generar doble o triple carga de trabajo, la cual no puede ser considerada como mayor ganancia de poder (Townsend, 2002:

48). No sólo siguen realizando los roles que antes ya de por sí hacían, sino que además han ingresado a las relaciones de trabajo, sin que el hombre dedique más tiempo al hogar e incluso reconozca o valore el aporte económico de la mujer.

Aunque si bien es cierto que muchos de estos nuevos roles se asocian con formas de poder y decisión, sobre todo sobre el cuerpo y en gastar el dinero femenino en la mujer, los estudios han mostrado que la mayor parte de las mujeres invierten sus ganancias en la familia, dejando muy poco dinero para ellas.

A pesar de lo anterior, existen otros abordajes al poder (Townsend, 2002; Alberti, 2010) que pueden ser de utilidad:

- ✦ **Poder sobre:** Normalmente imperan las relaciones de control y la falta de decisiones de unos sobre otros. Aquí no se niega que exista una capacidad de agencia por parte de los que poseen menos poder, sino más bien que las condiciones son realizadas de cierta forma en desigualdad de condiciones, lo cual obliga a otras personas o grupos a realizar acciones en contra de su propia voluntad, aún a sabiendas de las consecuencias.
- ✦ **Poder desde dentro:** Es el mayor nivel de acción individual en busca del poder, desde las capacidades y habilidades individuales que permitan un cambio en la vida del individuo. Parte de la aceptación y respeto que se debe de tener hacia uno mismo, para conseguir mayor independencia individual. En este caso se trata de que las mujeres reconozcan las habilidades y potencialidades que tienen y pueden lograr desde la propia experiencia.
- ✦ **Poder con:** Éste se entiende como “la capacidad de lograr junto con los(as) demás lo que no sería posible conseguir solo(a) [...] depende del capital social, es decir, de la capacidad para colaborar en grupos y organizaciones” (Townsend, 2002: 51). El poder con, entonces, es la capacidad de organizarse o hacer acciones en conjunto por uno o varios grupos para alcanzar un fin.
- ✦ **Poder para:** Se entiende como el acceso a capacidades y habilidades que permitan realizar acciones concretas afirmativas. Implica, según Townsend (2002: 54) cierto “orgullo por las habilidades que las mujeres poseen”, como “experiencia liberadora”, es hasta cierta forma, una extensión del poder desde dentro, aunque al mismo tiempo Alberti (2010: 54) lo caracteriza como una expresión política que permita influir en la experiencia de los demás y que permita los procesos inclusivos de tomas de decisiones, la participación política, tener capacidades y habilidades.

Los cuatro tipos de poder arriba reseñados nos pueden servir para analizar distintas formas o niveles de poder, que se encuentran presentes en las relaciones de género y que van de la desigualdad a las capacidades de acción y reflexión de las mujeres. Por ejemplo, el **poder sobre** se encuentra presente en el hecho de que algunas mujeres tengan que pedir permiso o avisar a donde van a ir para evitar regaños; al ir atrás porque sus esposos se adelantan

cuando las mujeres las acompañan a la milpa, ellas sienten una molestia o descontento; en la mayor carga de trabajo que realizan las mujeres, aún cuando muchas de ellas expresan su descontento y que incluso, se muestra como una forma de poder sobre sí mismo ya que siguen realizando todas sus actividades⁸⁴.

El **poder desde dentro** lo encontramos en la capacidad de movimiento que tienen muchas mujeres y que ellas mismas resaltan; en las habilidades y trabajos productivos que realizan como bordado, urdido, venta de animales domésticos o frutas, que les permite tener un dinero para que ellas cubran sus necesidades básicas (familiares); en las que valoran su trabajo no como algo que tienen que hacer (mayor carga o molestia), sino como algo que disfrutan.

El **poder con** se encuentra en la toma de decisiones personales y familiares y que implican el “hacer juntos” para lograr un fin, la subsistencia familiar; el cuidado de la familia a través de la medicina tradicional, en la que hombres y mujeres se organizan para conseguir las plantas y preparar los remedios; en la participación de algunas mujeres como doña Emilia en proyectos productivos.

El **poder para** fue el menos observado, aunque podría ser parte del trabajo productivo que realizan algunas mujeres para poder “salir adelante”, como expresa doña Emilia.

Es importante resaltar que si bien, algunos rasgos operan como formas de “poder sobre” para algunas mujeres, esos mismos rasgos son formas de “poder desde dentro” para otras o de “poder con”, es decir, no se puede generalizar, pues estos tipos de poder están relacionados con la historia personal, familiar y social de mujeres y hombres.

Además de estas formas de poder también es importante explorar las formas de relación propias de cada sociedad o cultura. Por ejemplo, las expresiones de complementariedad, dualidad y equilibrio, algunas de las cuales ya se han expuesto arriba. Así que únicamente daré un repaso teórico sobre la complementariedad para ubicar los discursos y prácticas de los yaxcabaenses. Ramos señala que existe una cultura mesoamericana que

comprende una dualidad masculina y femenina en la creación del universo [...que son] categorías de género caracterizadas por ser conceptos opuestos pero no excluyentes, sino fluidos, abiertos, sin estratificación jerárquica y en balance cambiante constituyéndose y reconstituyéndose continuamente [...en] un modelo de género propio de las familias campesinas indígenas de estas regiones que no está siempre conformado por relaciones de poder – subordinación entre hombres y mujeres (Ramos, 2012: 212, 213).

⁸⁴ Desde luego, las formas de maltrato también serían parte del poder sobre, aunque por diversas cuestiones, no pudieron ser abordadas en este trabajo.

Justamente se trata de ver que la diferencia no necesariamente debe de traducirse, como se piensa frecuentemente, en desigualdad; sino que ambas constituyen dos piezas importantes en el mantenimiento de la familia, de forma opuesta pero no conflictiva o contradictoria como se piensa en contextos urbanos o en occidente, donde las relaciones que han sido clasificadas como complementarias, al mismo tiempo son entendidas bajo la óptica del poder como desiguales, es decir, como de dominio-subordinación en relación a masculino-femenino.

Así se pasa de roles complementarios a contradictorios, se desvalora el trabajo doméstico-femenino y se sustituye por un trabajo productivo-doméstico femenino, ya que se genera una doble jornada, que, hasta cierto punto, impide que a las mujeres se les reconozca en pleno alguno de sus roles ya que ante la falta de tiempo y energía se reduce la eficacia real en el trabajo (doméstico o productivo). Así, se está en la expectativa siempre del fracaso, de la desvaloración o la ridiculización⁸⁵. En cambio, se ven como positivos los espacios y roles ganados por hombres, a pesar del fracaso.

En algunas explicaciones sobre la complementariedad en la cosmovisión maya se explican a partir de los aspectos biológicos como son la fuerza. Si la mujer es quien está a cargo de los animales de corral y del ganado porcino, se explica a través de la falta de fuerza y del riesgo/peligro de la mujer para enfrentarse al ganado bovino, vacuno (Cf. Macleod, 2011: 130). Al mismo tiempo, el hecho de que las mujeres puedan dedicarse a este tipo de ganado, le permite a los hombres mayor tiempo para el cuidado del ganado grande y para el cultivo de maíz y demás granos indispensables en la dieta de los mayas quichés.

De esta forma, es valorado el trabajo femenino, es visto como necesario y complementario al masculino. En cierta forma no es desvalorado y opera el poder como capacidad de acción, como habilidad, que además funciona como capital simbólico al interior de las relaciones familiares en la que los hijos (hombres y mujeres) le tienen igual respeto a las decisiones de la madre y el padre, e incluso, quien decide sobre los hijos es la madre, este aspecto incluso se encuentra presente entre los mayas de Yucatán.

⁸⁵ El hecho de que el primer feminismo, el liberal y de la igualdad, haya pugnado por "masculinizar" a la mujer tiene un sentido particular en oposición a otros feminismos como el cultural o de la diferencia. Es el resultado de las políticas de consumo de la postguerra en el cual se genera un *american way of live* que incluía una casa con electrodomésticos y un modelo de mujer que sea esposa, ama de casa, entregada a su marido, a sus hijos y al hogar, lo que con el tiempo produjo, según explica Varela (2005) un sentimiento de vacío y frustración. De ahí, que bajo este contexto se buscará que la mujer trabaje fuera del hogar y bajo las mismas condiciones que el hombre, así fue como Betty Friedman empieza a hablar del "problema que no tiene nombre". Aún en este período estaba en juego la idea de "emancipación" ya que las mujeres estaban literalmente opresas en sus propias casas, por tal motivo había que liberarse de ellas y del yugo masculino patriarcal. Desde luego, no todos los feminismos siguieron este lineamiento, ya para los setentas el feminismo de la diferencia, el cual iba en contra de la idea de las liberales que retoman el legado de la revolución francesa de igualdad y trasladarlo al género, pugna más por definir a la mujer como propio sujeto sin retomar, como se había hecho hasta el momento, a lo masculino como punto de llegada o referencia obligada.

Desde luego, tampoco hay que negar que existan aspectos negativos del poder como forma de control y dominio sobre el otro. Las sociedades están siempre en transformación, producto de influencias externas, de elementos de conflicto al interior de cada grupo y del proceso de evolución específica (desarrollo histórico-local) de cada grupo cultural. En sí, es posible encontrar conflictos y formas de negociación, de apropiación y resignificación de aspectos propios y ajenos, viejos y nuevos.

Elementos de poder masculino como la participación de los hombres en asambleas, en cuanto a herencia y tenencia de la tierra, en relación con las múltiples jornadas que realiza la mujer del campo en comparación con el rol productivo del hombre, lo cual también viene a complejizar las relaciones de complementariedad y dualidad maya.

A pesar de esto, Aida Hernández menciona que: “el concepto de complementariedad no es ya una excusa para evitar referirse al poder y la violencia en las relaciones de género; al contrario, se convierte en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros” (2010: 31).

La relación entre cosmovisión y género pone en el centro de acción aspectos comunitarios que pueden ser entendidos como formas de igualdad y de acceso a la justicia, aunque desde luego faltan aún aspectos que concilien el derecho consuetudinario con las demandas específicas de mujeres indígenas: “las mujeres indígenas están reivindicando su derecho a la diferencia cultural, a la vez que demandan el cambio de las tradiciones que las oprimen y excluyen” (Hernández, 2010: 25).

En este sentido la dualidad de lo masculino y femenino es una condición necesaria para la complementariedad y el equilibrio entre la visión y la acción (Hernández, 2010: 32), si se prefiere la valoración de espacios y prácticas. Quizá mi propuesta sea un tanto parecida al feminismo de la equidad a partir de la diferencia, reconocer que en efecto hombres y mujeres somos diferentes, con espacios y prácticas distintas, pero que de ninguna manera deben de ser excluyentes y fijas.

Al mismo tiempo, el simple hecho de que ambos valoren el trabajo de sus conyugues y de otros miembros de la familia, reconozcan la importancia y la contribución de su quehacer para el mantenimiento y reproducción social implica justamente una idea de dualidad y complementariedad, aunque como ya mencioné arriba, esto no exime de formas de poder y violencia. Cierro este capítulo retomando las palabras en maya de don Tino y doña Adolfa quienes me comentaron: “*Igual wa bin ka betik u meyaj mak je bey u betik xi je bey u betik ko'ole'*”, en español, “sí es igual el trabajo de las personas, así como lo hace el hombre, así lo hace la mujer”.

3.6 Comentarios finales del capítulo

En este capítulo he descrito y analizado la importancia y valoración que mujeres y hombres asignan tanto a sus propios trabajos como a los de sus parejas. Para esto, hemos explorado la noción de *meyaj* como una categoría analítica que permite expresar la construcción cultural del trabajo para los mayas yaxcabenses en particular, aunque podría expresarse a la península de Yucatán, al mismo tiempo de que se han revisado referencias de otros grupos mayas con concepciones similares a las aquí expuestas.

En este sentido, el *meyaj* implica tanto valores de la cosmovisión maya yucateca, principalmente la dualidad y la complementariedad que en sí son dos formas distintas de entender el trabajo en relación a occidente, así como mecanismos de poder y dominación particularmente en la capacidad de movimiento de algunas mujeres, en los permisos y regaños, en la mayor carga de trabajo de las mujeres. Elementos que si bien no son una generalidad sí se encuentran presentes en muchas familias. Asimismo la categoría de *meyaj* implica tanto el trabajo productivo, como reproductivo y, en algún sentido, creativo, tanto por hombres como por mujeres, así como por adultos y niños.

La importancia de analizar el *meyaj ko'olelo'ob yéetel meyaj xi'ob* resulta de entender cómo son las relaciones entre hombres y mujeres, así como entre grupos de hombres y los de mujeres. Podemos reconocer elementos de complementariedad a través de la valoración positiva que los hombres realizan sobre el trabajo femenino que es doméstico, artesanal y productivo, que incluye conocimientos sobre plantas, la milpa, la atención y prevención de enfermedades, el cuerpo, entre otros más que serán revisados en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV

¿BA'AX U YOJO'OB LE KO'OLELO'OB YÉETEL LE UINIKO'OB? ¿QUÉ SABEN LAS MUJERES Y LOS HOMBRES?

*...es verdad yo no se leer
pero mis ojos están trabajando.*

Doña Felipa, Partera,
Remite a la adquisición de conocimientos.

4.1 Prácticas de género y saberes: la cosmovisión y el entorno



Figura 8: Medio ambiente y cosmovisión

Las prácticas entre hombres y mujeres como ya vimos en el capítulo 3, están configuradas por espacios específicos: milpa y solar y éstos no son espacios cerrados y excluyentes, ya que en ciertos momentos se incluye a las mujeres en el trabajo de la milpa o a los hombres en el trabajo del solar. No se trata de espacios demarcados por el género a tal punto de ser excluyentes, más bien se permite la participación de ambos bajo momentos específicos, lo cual da como resultado una especialización; es decir, que mujeres y hombres pueden compartir prácticas y saberes, pero que en ocasiones existe mayor inclinación de algún conocimiento hacia mujeres que hacia hombres y viceversa.

Si uno se pregunta ¿a qué se debe que los conocimientos sean especializados? Uno tendrá que buscar la respuesta en el espacio, pero sobre todo en cómo se ha demarcado el espacio a partir de lo que mujeres y hombres realizan cotidianamente, o sea, a través de sus roles de género. En este sentido muchas mujeres comparten conocimientos con sus esposos e hijos sobre cómo atender o curar ciertas enfermedades tradicionales. Las principales señaladas por los y las Yaxcabenses fueron el mal de ojo, la tos y el ascetido [asma] así como los vómitos. Muchas mujeres, en algunas ocasiones no saben cómo se llaman las plantas. A pesar de esto, reconocen sus propiedades y usos como remedios llamados “tradicionales”. Incluso muchas mujeres aprendieron de sus padres o abuelos los saberes sobre plantas medicinales.

En este sentido, se aprecia como los conocimientos son compartidos, sin embargo existe una diferencia en las prácticas que distinguen a mujeres de hombres. Las mujeres están a cargo del cuidado y bienestar de la familia, así que son ellas quienes van especializándose en la práctica. A ellas no les interesa conocer el nombre de las plantas, sino sus propiedades curativas. En el solar se encuentran normalmente los arbustos y flores que más utilizan en la curación familiar. Desde luego, éstas se vinculan con el tipo de padecimientos que acontecen en la familia. En algunos solares se encuentran las plantas que ayudan a aliviar la tos, mientras que en otras se encuentran aquellas que remedian el mal de ojo.

Si bien existe dicha especialización, la de saberes medicinales y el género, éstos también están atravesados por la cosmovisión. En primer lugar porque muchas enfermedades no pueden curarse por la medicina científica, es decir, se trata de enfermedades tradicionales, propias de la cultura maya. Así también sus formas de atención, cuidado y sanación son atravesadas por la cosmovisión; en segundo lugar se relacionan con conocimientos específicos sobre la cosmovisión y aún cuando muchas personas, mujeres y hombres, no puedan explicar el porqué, esto no implica que no sean parte de la cosmovisión, sino más bien, que existen conocimientos que perduran hasta hoy, pero sus participantes no conocen sus orígenes, ni pueden explicar porqué se realiza de cierta forma; tercero, cuando las mujeres no pueden curar el mal, acuden con los expertos: *méeno'ob* hierbateros y sobadoras, quienes sí pueden explicar con más profundidad los conocimientos que se relacionan con la cosmovisión maya.

Un elemento importante sobre la medicina tradicional es el *pul yaj* o causar dolor. En el trabajo de campo, éste ha sido realizado mayormente a mujeres, aunque también a hombres. Algo importante es reconocer que el *pul yaj* no se realiza con niños o jóvenes, pero a quienes sí se les ojea, es decir, se les realiza el mal de ojo. El *pul yaj* está asociado con magia negra⁸⁶ y únicamente ciertos *méeno'ob* saben cómo curarla.

Algunas mujeres como doña Emilia empiezan un peregrinar hacia otros poblados en busca del *méen* adecuado para recuperar la salud. Muchas personas mencionan que las principales causas por las cuales se realiza el *pul yaj* son la envidia, el miedo o el chisme. Así el bienestar familiar o la fama local, pueden generar envidia y descontento entre otros habitantes, quienes realizan el *pul yaj*. Esto es importante ya que nos ayuda a dimensionar

⁸⁶ Retomo las palabras "magia negra", "brujería" o "hechicería" de los mismos yaxcabeños. Sin embargo, estas palabras pueden deberse más al sincretismo religioso entre la cosmovisión maya y el cristianismo católico. Algunos autores (Quintal, 2003b, *et al*) mencionan que durante la Conquista se utilizaron espacios sagrados como cenotes, montículos y cuevas para introducir imágenes católicas que vayan sustituyendo la cosmovisión maya. Por otro lado, algunas evidencias epigráficas como la tabla de los 96 jeroglíficos en Palenque hablan de los *way* (en maya yucateco se ha traducido como demonio o brujo) asociados a los señores que tienen contacto con los dioses y con sus propiedades específicas que van mucho más allá de las construcciones europeas de brujería o hechicería.

que también existan conflictos entre los mayas de Yaxcabá, en vez de verlos como un todo homogéneo, armónico y comunal. No obstante, esto no quiere decir que sus prácticas sean catastróficas o caóticas. Las decisiones tienden a ser comunales, por ejemplo en familia, asamblea ejidal, pero también existen mecanismos que rompen con lo comunitario.

Los procesos de curación no son los únicos relacionados con la cosmovisión y el entorno o ambiente. Las prácticas que a diario realizan también están vinculadas a conocimientos específicos. En sí la milpa, por ejemplo, es un lugar de peligro, ahí se encuentran culebras y otros animales que pueden generar algún daño a la persona, pero también animales que coadyuvan a la labor del campo.

Del mismo modo, las mujeres tienen conocimientos sobre el entorno obtenidos en el solar, a través del cuidado de plantas y animales. Inclusive aquí hay que considerar el uso de plantas como utensilios domésticos que vienen a ser una forma de aprovechamiento del medio ambiente que en sí son más sostenibles que el modelo de desarrollo hegemónico y aún el sustentable propuestos por occidente.

Algunas plantas como el *u chéluch* o árbol de jícara tienen un uso doméstico, el fruto redondo de este árbol es conocido también como jícara. Normalmente se parte a la mitad y se le quita todo el contenido, se lava y se seca; después de una semana ya está listo para ser utilizado como recipiente para poner bebidas e incluso algunas veces alimento. La jícara adquiere importancia ritual ya que es el recipiente en el cual se coloca la comida que se ofrenda a los dueños del monte. Aún cuando mujeres y hombres procesan la jícara, son las mujeres quienes tienen a su cargo el cuidado y mantenimiento de estas plantas en el solar. Otro árbol que en algunos solares aún se utiliza es el *k'opté* o Ciricote. Las hojas de este árbol al ser porosas sirven para lavar los platos, pero sobre todo, las jícaras como enfatizó doña Adolfa durante una conversación al describirme todas las plantas que ella utiliza en su solar.

Aún cuando la cosmovisión maya utiliza los árboles y las plantas de manera equilibrada existen elementos del desarrollo que se han incorporado y que están en pugna con la forma de relacionarse con el medio ambiente. Por ejemplo, antes se utilizaban las hojas de plátano para tortear; sin embargo con la “llegada” de la modernidad y el desarrollo, los mayas han incorporado ciertos polímeros, comúnmente llamados *nylons*, que facilitan tortear ya que antes la hoja de plátano tenía que ser tostada y se rompía con facilidad ya que la masa se pegaba en ellas. A pesar de haber incorporado estos elementos occidentales, que son más contaminantes que el uso de las plantas, las mujeres le imprimen un valor de reutilización. Es decir, lavan los *nylons* después de usarlos y los cuelgan para ser utilizados en otras ocasiones. De esta forma, si bien incorporan elementos del desarrollo,

también lo hacen bajo su propia mirada que incluye en algunos aspectos una mirada más armónica con el medio ambiente.

Con esto no quiero romantizar y decir que los mayas están completamente en equilibrio pues el modelo de desarrollo reconfigura las prácticas locales. Muchas veces se encuentran botellas tiradas en ciertas partes del monte y los solares en respuesta a que antes, los yaxcabeños tiraban la basura en cualquier parte del solar o monte debido a que eran elementos perecederos y que eran aprovechados por el suelo. Sin embargo, esta visión entra en contradicción al incorporarse botellas de PET o platos de unicell que son no perecederos, o al menos no a corto plazo.

He querido mostrar como las mujeres y hombres de Yaxcabá tienen conocimientos acerca de cómo aprovechar los elementos del medio ambiente en sus prácticas cotidianas, pero al mismo tiempo entran en pugna como parte de un modelo colonizador de los saberes y las prácticas. Como se verá más adelante, éstos no son los únicos elementos de incorporación de la modernidad. La medicina alópata, los medicamentos farmacéuticos, los refrescos de cola y una gran cantidad de productos también han sido introducidos y apropiados por la gente, en conjunto con saberes y prácticas milenarias sobre el medio ambiente.

Un tercer elemento que entretexe el entorno con la cosmovisión son las prácticas ceremoniales que aquí he preferido en nombrar como *jó ché* y aún cuando se refiere enfáticamente a la acción de gracias o petición por la cosecha, agruparemos bajo este nombre a una cantidad de ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola como el *ch'a cháak*, *el jets lu'um*, *el wajikool*, entre otros. Es decir, aquí no nos interesa la ceremonia en sí, sino más bien las explicaciones que mujeres y hombres dan sobre la participación o ausencia de las mujeres en determinadas ceremonias.

Para esto es conveniente saber cómo se entienden los saberes que entrelazan al entorno con la cosmovisión. De esta forma, aquí realizaré 1) un análisis de los saberes que mujeres y hombres poseen sobre plantas medicinales, sobre las formas de curación y cuidado de la salud; 2) describir algunos elementos del *pul yaj* para entender el tipo de afectaciones que genera, pero sobre todo a quién se le hace el mal y porqué; 3) describiré los momentos de participación masculina y femenina dentro de ciertos *jó ché'ob* así como a las explicaciones de mujeres y hombres sobre el porqué las mujeres no participan en ceremonias como el *ch'a cháak*; 4) contrastaré los conocimientos que tienen los expertos, por un lado los hierbateros y por el otro las sobadoras y parteras.

Este capítulo no trata específicamente de antropología médica, aunque está vinculada en algunos apartados. Lo que aquí intento hacer es mostrar el choque que existe entre los conocimientos mayas, o saberes que forman parte de dicha cosmovisión, frente a

los conocimientos científicos. Desde luego, no puedo recoger todos los saberes que están relacionados con la cosmovisión maya. Dicha tarea sería imposible pues en sí misma implica conocimientos sobre el tiempo, los animales, el cuerpo, la salud, el cultivo, el mundo y tantos otros temas posibles. Aquí he tratado de retomar aquellos conocimientos que comúnmente los científicos sociales han dejado fuera por vincularse más a los expertos. La importancia es mostrar que mujeres y hombres comunes utilizan estos saberes médicos y ecológicos en su vida cotidiana, son compartidos y al mismo tiempo especializados. Desde luego, existe mayor conocimiento por parte de los expertos, pero no por esto, hay que desdeñar o menospreciar el conocimiento de los mayas “no expertos”.

Finalmente se trata de un cruce entre los conocimientos sobre la cosmovisión, el entorno, la salud-enfermedad y el cuerpo vinculados al género, pero también de su oposición y, en algunos casos complementariedad, con el modelo occidental. Si uno se pregunta que tienen en común los temas analizados en este capítulo, entenderá que todos ellos están atravesados por elementos de la cosmovisión maya como la dualidad, la complementariedad y el equilibrio. Aquí quiero referirme particularmente al último pues se trata de analizar cómo los mayas justamente están tejiendo relaciones en equilibrio, balance o armonía entre ellos y el medio ambiente, incluyendo todo lo que ahí habita, pero también entre las personas mismas, es decir, entre niños y adultos, mujeres y hombres. Los saberes que poseen mujeres y hombres contribuyen a generar prácticas que mantengan o regulen ese equilibrio a través de acciones concretas.

De esta forma se trata, nuevamente, de un saber-hacer, las prácticas no son dispersas, sino que tienen un sentido y conocimientos específicos. Una mirada a esos saberes es una visión al mundo de los yaxcabeños y mayas yucatecos. A través de los saberes, en ninguna medida simples creencias o costumbres, se pueden entender las relaciones de género: división sexual del trabajo, la especialización de los conocimientos, las inclusiones y exclusiones de ciertos espacios en ciertos momentos, entre otros. Inclusive algunas prácticas que implican la no presencia de las mujeres, pueden interpretarse como una forma de regular el equilibrio para: 1) cuidar a las mujeres para no enfermarse al adquirir un mal aire; 2) para obtener mayor eficacia en la comunicación entre los hombres y los *yuumtsilo'ob*.

4.2 La relación de hombres y mujeres con las plantas medicinales: Saberes compartidos, especialización femenina

Los textos etnográficos que refieren a la “medicina tradicional” en Yucatán están relacionados con el punto de vista de los expertos, por ejemplo las parteras (Güemez, 2000)

o *méeno'ob* (Fuentes 1984; Quital *et. al*, 2003). De esta manera, se ha dejado de lado el hecho de que las mujeres y los hombres comunes también poseen conocimientos sobre plantas medicinales que incluyen jarabes, baños y “creencias”, como ellos mismos mencionan, sobre los padecimientos y sus curaciones. En las historias de vida y familiares de mujeres y hombres se pueden encontrar diversos conocimientos pues no se atienden las mismas enfermedades en general, sino únicamente las que amenazan con la salud de la familia.

Considero importante retomar estos saberes puesto que son una muestra sobre los conocimientos que han pasado de generación en generación, sin importar el sexo, que perduran hasta nuestros días y que tampoco han recibido la atención debida por parte de los estudiosos. Inclusive muchas veces las mujeres poseen estos conocimientos y no son valorados por sus esposos porque no conocen el nombre de las plantas, pero sí su función. Muchas mujeres mencionan que solamente conocen un poquito justamente porque no saben los nombres y en ocasiones sus esposos sí. A pesar de esto, son ellas quienes realizan los baños y brebajes, aunque algunas veces son sus esposos quienes les llevan las plantas.

De esta forma, ellas conocen las plantas medicinales y tienen a su cargo la preparación de los medicamentos. En cambio, si se le pregunta a un hombre si él prepara dichos remedios, la respuesta no siempre será positiva, aún cuando sí conozca las plantas, sus usos y modos de preparación. Esto en parte se debe a que existe una especialización de las prácticas médicas entre las mujeres, aún cuando se comparten muchos saberes. Desde luego, esto no es una generalidad, puesto que muchas mujeres han aprendido sobre plantas de sus papás o esposos y muchos hombres de sus mamás o esposas. En otros casos, como con doña Rita y don Pedro, el esposo se siente complacido de que su mujer posea esos conocimientos y los lleve a la práctica.

A continuación describiré los remedios que más utilizan las mujeres. En algunos casos retomaré de quién lo aprendieron y cómo. Aquí quiero precisar que en este capítulo será de vital importancia hablar de plantas con propiedades curativas, por lo tanto, recurriré a ellas con los nombres que las mismas personas de Yaxcabá me proporcionaron, no por desconocimiento del nombre científico pues durante los recorridos de los solares y en el tabulado de la información conté con el apoyo de mi cuñado, un biólogo maya.

Más bien, recurriré a los nombres en maya de las plantas como una forma de freno a la bio-piratería, puesto que existe un sinnúmero de empresas destinadas a la creación de patentes y fármacos a base de plantas medicinales⁸⁷. Así, el uso de nombres científicos les

⁸⁷ Vandana Shiva menciona que: “Las patentes sobre las semillas constituyen, por lo tanto, una forma de piratería del siglo XXI, que despoja a las campesinas del Tercer Mundo de su legado común y su custodia, en un acto de saqueo de las grandes empresas multinacionales, con la ayuda de instituciones de ámbito mundial como el GATT” (Shiva, 1998: 25). Aunque las semillas no son las únicas patentes que se generan, también se patentan plantas por su riqueza curativa.

facilita la tarea de obtener información sobre dichas plantas. Asimismo al recurrir al nombre en maya, de la manera en que lo hago, presenta un antecedente que en un momento le permita a los mayas abogar por sus propios conocimientos a pesar del mercado de las patentes y empresas transnacionales, fenómeno al que enfáticamente refiero como bio-piratería.

4.2.1 Salud, Curación y Plantas Medicinales

Un primer aspecto importante es la conjugación entre el conocimiento que representa la medicina tradicional y la creencia⁸⁸. Esto se debe a que los procesos de colonización y desarrollo han desplazado a los conocimientos locales y tradicionales sobre formas de curación e, inclusive, sobre enfermedades tradicionales como el mal de ojo. En relación a éste, se conocen las formas de curación (*ts'ak*) pero si uno no lo cree no lo realiza:

Pues hay veces sí se les hace remedio⁸⁹ a los niños cuando están enfermos, con hierba, algunas hierbas así, uno lo conoce. Por ejemplo **yo conozco algunos, le preparo su baño a los chiquitos**, hago así, hay veces se cura, hay veces si no quieren pos no. Porque hay veces lo ojean, ¡jaa!⁹⁰ Eso hay veces ya ni se habla, pero es verdad, porque sí existe, **porque muchos también no lo creen**, pero yo sí lo creo de mis nietos, sí lo creo, hasta hace tiempo a mis hijos. La última vez le pasó a su *chan* hijo de mi hija, *jach* un año tenía el primer bebé, ¡dios mío! Hay llega mi hija, pero estaba bien mal el niño, tenía su diarrea y su vomito el niño. Hay lo lleva con don Nacho [el médico particular], ahí pinchan al niño, pero están pendiente las enfermeras y el doctor así de sus medicinas del niño, pero ese niño ¡dios mío! Hasta mi hija está llorando mucho. El niño está en su alcoba y [en eso] se le acordó a mi hija quién vio al niño [mientras iban] en el taxi cuando viajaron no sé que día. Ahí'sta el niño **sólo en su baño y lo soplaron por mi otro hijo y se curó**. Pero ya estaba cerrando sus ojos de mi niño, por eso le digo así, **¡ay hija, si eso no lo cree uno, aunque sea que tienen medicina los niños con el doctor, se mueren!**

Ahí'sta, el niño ya estaba cerrando sus ojos y ese mi otro hijo dice, voy a buscar a mi hermano, era un veinte de noviembre, ah, dice mi hijo "voy a buscar a mi hermano Beto para que venga a soplar al niño", ya está muy mal el niño, creo que es ojo lo que tiene. Ahí'sta fue a buscar a Beto, porque en la tarde ya está tomado, cuando vino Beto [alcoholizado], dos veces lo sopló y reaccionó el niño, abrió sus ojos, pero mira dejó de vomitar. Sí, y **le buscaron su baño por su papá y mis hijos**, fue a buscar las hierbas, con diferentes hierbas. **Si no llega a trece a nueve, a veces para la época de sequía si no llega a nueve, aunque sea siete**, aunque sea siete, siete clases diferentes, pues yo por mi parte los que siempre veo, si los conozco pero no se cómo se llaman

⁸⁸ Según Brown, "la perspectiva cultural de la antropología médica analiza el papel de las ideas, las creencias y sistemas de clasificación del padecimiento y los programas médicos para su curación" (Brown, 1998: 1,2) la construcción social de la enfermedad y la producción social de la salud, cuidados de la salud en perspectivas transculturales, etcétera. En Inglés: "cultural approaches in medical anthropology emphasized the role of ideas, beliefs, and values in creating systems of illness classification and medical programs for curing".

⁸⁹ En efecto, a pesar de que muchas preguntas se hicieron en maya, la respuesta frecuentemente era dada en español. De esta manera quizá se pierde parte del código lingüístico, por ejemplo doña Rita menciona remedio que en español refiere a una cura no médica, sino casera. En este sentido en maya la palabra "*ts'ak*" implica que sea concebido del mismo modo el "remedio" y el "medicamento".

⁹⁰ Expresión en maya que sirve para reiterar lo que uno dice.

[Interviene Don Pedro]: Yo lo que busco es *chinchí' poto'ob*, el *purux* ojo, siembra viva, *kabao'ob xaán*,

Doña Rita: y la ruda, no se si ha escuchado hablar, sí yo tengo acá

Don Pedro: hasta la ruda, hasta *pop ché*, es hierba,

En este relato se aprecia el conocimiento que poseen doña Rita y don Pedro sobre las formas de atención/curación del mal de ojo. Aunque en este caso, fue el yerno de doña Rita quien fue a buscar las plantas para preparar un agua para bañarse la cual consiste en recolectar y hervir trece plantas diferentes. Aquí el yerno fue quien buscó las plantas y doña Rita quien preparó el baño. Aún así, ella constantemente curaba a sus hijos y nietos del mal de ojo.

A diferencia de don Pedro, sabe qué plantas pueden servir, pero desconoce su nombre, sabe cómo preparar el baño y también cuáles son los síntomas para detectar el mal de ojo. Es importante resaltar los números de las plantas ya que todos forman parte de la cosmovisión maya. El número principal es trece el cual puede relacionarse con los trece cielos (*ka'an*) o con la cuenta del *tz'olk'iin*. Así como el nueve puede relacionarse con los nueve niveles del inframundo (*xibalba*)⁹¹.

Don Pedro conoce las plantas y también reconoce los números y los tipos de hierbas que se requieren. Aunque posteriormente me menciona que él no prepara el baño, aunque no me explico porqué, justamente puede deberse a que es tarea de la mujer, aún cuando ambos conocen la curación. Además, cuando los niños se enferman, es la hija o la nuera quien acude con doña Rita.

El mal de ojo, ojear a un niño como comúnmente se dice, ocurre porque alguien ve al niño, por ejemplo un borracho a quien le gusta el niño o lo ve bonito generalmente lo ojea; una mujer embarazada si ve a un niño recién nacido también lo puede ojear. Una tercera forma se debe a que "llegue alguien del sol", como podría ser un hombre que venga de la milpa y vea al infante. Las tres formas se explican debido a la temperatura y la relación frío-caliente, "cuando alguien viene del sol", está borracho o embarazada la temperatura del cuerpo es más caliente y esto ocasiona una descompensación en la temperatura del niño y le puede causar un mal aire. Asimismo la mejor forma de prevenir el mal de ojo y el mal aire con los recién nacidos, es envolviéndolos en una tela hasta que quede como taco (*kots*) o ponerle alguna prenda de ropa al revés.

Estos conocimientos son parte de lo que la gente llama la costumbre y aún cuando muchos ya no lo creen sí las conocen y en muchas ocasiones siguen manteniendo las formas de prevención, sobre todo las mujeres, para evitar el llamado de atención que le pueden hacer por la mamá, la suegra o en algunas ocasiones el esposo. En la narración se

⁹¹ En sí, un estudio sobre cosmovisión y prácticas curativas podría ser el tema de una tesis específica para discutir qué relación hay entre cada planta retomando fuentes etno-arqueológicas y epigráficas.

aprecia como estos conocimientos no están asociados con saberes, sino con creencias, producto de un proceso de asimilación de elementos culturales externos o colonialismo.

El mal de ojo sólo puede explicarse a través de la creencia en la cosmovisión, se asocia con un mal y por tanto no tiene una cura científica o de la medicina moderna, sino una cura tradicional asociada a plantas y brebajes, en vez de medicamentos o fármacos. El mal del ojo le ocurre a los niños independientemente de que los padres creen o no en esto. La pérdida de creencia ha venido a generar conflictos entre mujeres de diversas generaciones o entre esposos, ya que es responsabilidad de la mujer el cuidado familiar. En algunos casos, las mujeres jóvenes no creían en esto, no se preocuparon por aprender los remedios y cuando alguno de sus hijos se enfermaba de mal de ojo tenía que recurrir a alguna mujer mayor para conseguir el remedio, lo cual va acompañado de un regaño por parte de la madre, suegra o el mismo esposo.

Aquí me parece un momento pertinente para distinguir entre tres categorías analíticas que la antropología médica ha propuesto: *disease* (enfermedad), *illness* (padecimiento) y el *sickness* (malestar). Según Young (1982) la enfermedad está relacionada con lo patológico o con un funcionamiento inadecuado del sistema orgánico a pesar de que no esté reconocido culturalmente; el padecimiento es el nivel individual o la percepción que el individuo tiene sobre su situación de salud; el malestar es un término que incluye las dos anteriores, pero se relaciona más con la cultura. Para Hofmann (2006), *disease*, *illness*, *sickness* se refieren a los aspectos médicos, individuales y sociales respectivamente. Asimismo una persona puede estar identificada con uno de los tres aspectos o con varios.

A pesar de esta clasificación, conviene describir la enfermedad en términos de Rubel (1992, *et. al.* 106): “síndromes que miembros de un grupo particular afirman sufrir y para los cuales su cultura ofrece una etiología, un diagnóstico, medidas preventivas y regímenes de curación”. Es decir, no se trata propiamente de magia o creencia, sino de enfermedades y de un sistema de prevención-atención-curación más que de salud-enfermedad-atención, este último propuesto por Menéndez (2005) para los sistemas de salud moderna.

Es importante resaltar que el modelo médico maya se relaciona con Osorio (2001) denomina como Síndromes Culturalmente Delimitados (SCD) o Síndrome de Filiación Cultural, el cual es definido como “los padecimientos, percibidos, clasificados y tratados con forme a claves culturales propias del grupo” (Zolla, 1992: 100). De esta manera, dentro de la cosmovisión maya, el uso de aguas para bañarse elaboradas a base de plantas es una de las principales formas de curación. Otro tipo de tratamiento es a partir de jarabes. Doña Adolfa me contó el uso medicinal de varias plantas, ella en su relato cuenta cómo le fue curando a su hija el asma así como otros padecimientos:

Sí, como la hierbabuena, sirve cuando uno tiene dolor de barriga. Lo puedes sancochar y lo tomas como caldito; también la cebollina lo puedes asar así en la candela, sacas su juguito para que te pongas en la barriga, me parece que hasta para dolor de oído sirve. También para la tos, le exprimen el caldito [de la cebollina] y luego le echan un poquito de agua caliente como para dos cucharitas, dos traguitos. [De antes] sí se lo daba a mis hijas [cuando estaban chicas].

Hay una clase de frijolito que sirve para asma. Un día estábamos en Mérida y no teníamos dinero. Mi hija se estaba muriendo de asma y yo digo a mi suegra, quién sabe que voy a hacer con la niña se está muriendo de asma, me dice "no sé, al rato vamos con el médico", antes que yo me vaya salí corriendo, así fui corriendo en la calle a caminar na' mas, **de repente encontré una mata de frijolillo la agarré, la traje, lo asé, lo exprimí, así saqué el juguito y luego le eché un poquito de agua adentro y le di para que tome, con eso se calmó.**

El conocimiento que tienen las mujeres se conjuga con la medicina moderna, así asistir al médico cada vez es una práctica más frecuente, incluso entre las mujeres adultas quienes poseen mayores conocimientos sobre plantas medicinales. El colonialismo del saber ha implicado que en algunos casos se sustituya y deslegitime el conocimiento que tienen las mujeres, que va de generación en generación, por la atención clínica como parte de un modelo de desarrollo.

Vandana Shiva menciona que las mujeres del campo poseen una serie de conocimientos y habilidades asociados a la biodiversidad producto del trabajo que realizan, el cual la mayor parte de las veces es menospreciado e invisibilizado. Parte de esa invisibilidad es la que ha ocasionado que algunas mujeres adopten el modelo de medicina "científica". En palabras de Shiva: "al igual que todos los demás aspectos de su trabajo y su saber, la contribución de las mujeres al desarrollo y la conservación de la biodiversidad se ha presentado como un no-trabajo y un no-conocimiento. Su trabajo y sus conocimientos expertos se han definido como parte de la naturaleza, a pesar de que están basados en prácticas culturales y científicas complejas" (Shiva, 1998:19).

Es importante señalar que si bien Shiva se está enfocando en las mujeres, en otros momentos, menciona cómo en realidad se trata de una visión de desarrollo de los países desarrollados hacia los del Tercer Mundo como parte de un sistema de valores que le permite a los desarrollados intervenir sobre los del Tercer Mundo, con el pretexto de ser una tecnología "verde".

Ahora bien, tomando en cuenta que las mujeres mayas están a cargo del cuidado de la salud en la familia, ellas han optado por diversas vías de resguardarla. Sin embargo, al adoptar el modelo de la medicina occidental en vez de la maya se "transforma a las mujeres productoras y conservadoras del valor de la biodiversidad, en meras consumidoras. En vez de establecer programas de conservación basados en su cultura, valores, habilidades, conocimientos y sabiduría, las estrategias de conservación dominantes

destruyen estas capacidades y crean así condiciones que favorecen la erosión de la biodiversidad” (Shiva, 1998: 23) por ejemplo, en el “olvido” y desuso de plantas medicinales y, como mostré en el capítulo 3, en el hecho de que las mujeres dejen de ir a la milpa tras la introducción de agroquímicos.

Algunos programas sociales que funcionan como estrategias de conservación dominantes como menciona Shiva, son Oportunidades y Seguro Popular, éstos generan que, a través de talleres y pláticas, las mujeres vayan incorporando y valorando la medicina moderna y dejando de lado la medicina tradicional. En este sentido, la suegra de doña Adolfa le sugiere que lleve a su hija con el médico y ella atendió a su hijo a través de los remedios que su padre le enseñó años atrás. Doña Adolfa aprendió de su papá los saberes sobre las hierbas:

Es buena medicina⁹². De eso que dice para la tos, para la asma, de tos que no sé te quita, cuando hablas estás tosiendo, estás tosiendo y no te da tiempo así para que hables [...] Pues nos lo dijeron desde chicas. **Me lo dijo mi papá**, porque yo estoy chica cuando se murió mi mamá, tenía siete años cuando se murió mi mamá, sólo vivimos así con mi papá. **Él nos dice, cuando ve que estamos enfermas, voy a buscar unas medicinas para que tomes**, hasta para cuando le da diarrea a uno, unas hierbas que están amargas pero **es medicina, es buena medicina** dice. A veces cuando ve que estamos enfermas así, él va a buscar un tantito de hierba, lo prepara, lo cuele y nos lo da para que tomemos.

Aquí, el papá de doña Adolfa es quien le preparaba las medicinas locales pues ya había enviudado y tenía que sustituir la labor femenina. Él le transmitió el conocimiento a sus hijas, tanto por oralidad como al irles mostrando a sus hijas cada vez que algún miembro de la familia se enfermaba.

En un breve diálogo con doña Adolfa y su hija, doña Emilia, ellas justamente mencionan cómo las mujeres jóvenes prefieren asistir al doctor que elaborar los remedios:

Emilia: Los antiguos así, las personas antiguas conocen mucho así de hierbas. No como ahorita.

Adolfa: Ahorita le dices a las chamacas que se crían ahorita, “ah lo haces tal cosa”, mmm más rápido van con el doctor. Carga a su hijo se va con el doctor, qué más vamos a decir.

En otra ocasión doña Emilia me contaba su experiencia sobre cómo sanó a su hijo del ascedido. En su historia también cuenta como la gente ya casi no cree en los remedios tradicionales por miedo o por desconocimiento, pues los antiguos o ancianos sí pueden explicar porqué ciertas plantas te curan.

Es que ahorita mucha gente cuando le dices alguna medicina dicen “no vaya a matar mi hijo”, así lo dicen. Yo cuando mi primer hijo que tenía, *jach* le da mucho ascedido, hasta una vez me dijeron que se iba a morir si no lo llevo con el doctor de Valladolid. Yo estaba llorando porque mi hijo ya mero se muere y le digo a su papá

⁹² Doña Adolfa a diferencia de doña Rita, sí percibe el uso de plantas medicinales como medicina, más que como remedio. Esto en parte se puede deber a que cura enfermedades que también forman parte de la medicina moderna, a diferencia de doña Rita que se encuentra a nivel de la medicina tradicional.

que tenemos que llevar al niño ahí con el doctor a Valladolid y a ingresarlo, sino se va a morir, porque ya se cansa, no puede respirar se corta su aire y todo. Se **empezó a molestar mi esposo**, dice “si no es Dios pa’ que diga si se va a morir mi hijo”; no sé, pero a mí me lo dijeron y tengo miedo que ah se muera mi hijo y qué tal si de verdad lo están viendo que ya se va a morir y voy a decir que no, yo sólo te lo digo también, le digo. **Estoy llorando y dice no llores, déjalo, ese niño se tiene que curar**, pero “qué le doy”, que esto que lo otro, **y me comentaron así, como me llevo con las personas viejitas** así, les pregunto si no saben qué medicina o yo le de cualquier cosa a mi hijo para que quede bien, y hasta hojas del tabaco así cura, cura también de eso de ascedido.

Y me dijeron entonces, ese niño no va a morir tiene cura, “¿de verdad, cómo?” Me dijeron que hojas de tabaco está bien para que lo tuestes así en carbón y sacas el juguito, le echas agua hirviendo así dentro y le das un poquito, no mucho, dos cucharaditas le das para que tomen y todo las hojas que queden dentro del agua caliente lo pasas en su garganta, lo pasas dentro de su costilla y todo, y con eso. Con eso curé a mi hijo, hasta hoy, se baña en agua fría, se moja y todo, nunca le volvió a dar.

En su narración, doña Emilia cuenta cómo ella primero acude a la medicina moderna, ahí la turnan a un hospital en el centro urbano más cercano, Valladolid, puesto que en Yaxcabá únicamente cuenta con una clínica. Su esposo es quien la “regaña” aunque también le apoya y es él quien le dice que seguramente hay una cura y ella lo averigua al preguntarle a los “antiguos”⁹³.

La medicina moderna empieza a desplazar los saberes y las prácticas curativas mayas. No obstante, en mujeres que no fueron instruidas en la infancia sobre plantas medicinales, es posible que al tener algún hijo recurran a la medicina tradicional por la falta de respuesta de la medicina moderna o por la incapacidad de ésta para atender enfermedades desconocidas como el mal de ojo. Cuando esto ocurre, muchas mujeres recurren al Modelo Médico de Autoatención (MMA) propuesto por Menéndez:

por autoatención nos referimos a las representaciones y prácticas que la población utiliza a nivel de sujeto y grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención central, directa e intencional de curadores profesionales, aun cuando estos pueden ser la referencia de la actividad de autoatención; de tal manera que la autoatención implica decidir la autoprescripción y el uso de un tratamiento en forma autónoma o relativamente autónoma (Menéndez, 2004: 17).

Las mujeres a través del MMA dan respuesta a padecimientos propios de la cultura maya, como a los que son tratados por la medicina moderna. Una vez que las mujeres adquieren estos conocimientos empiezan a intervenir en las diferentes fases como prevención,

⁹³ En maya yucateco los antiguos, *nojoch maka'obó*, no refiere únicamente a hombres, sino también refiere a las mujeres, en sí, el término está en neutral. Es probable que incluso le haya preguntado a alguna vecina o familiar femenino.

curación, diagnóstico, aunque en menor medida en la explicación de cómo funciona el remedio, aunque sepan preparar e identificar las plantas y sus propiedades.

Los saberes en sí, no son los mismos en todas las mujeres, éstos más bien están adecuados a los padecimientos de los hijos. Aunque de alguna manera los más frecuentes son el asma, el mal de ojo y enfermedades estomacales. Muchas mujeres, aún conservan en el solar las plantas medicinales que utilizan con frecuencia, así, el uso del *subché* o parcela del solar dedicada a la siembra de plantas y flores se realiza pensando en que puede contribuir al bienestar familiar. El *subché* generalmente se encuentra en un espacio cercano a la casa habitación, inclusive puede estar colocado en latas alrededor de la alcoba principal:

...sí hay algunas plantas medicinas que dejo [en el solar], que no dejo que se mueran. Cada vez que veo que ya se está muriendo, le sale otra matita, los dejo. Son esos que dice mi mamá, el frijolillo, tabaco, hierbabuena, cebollina, cosas así, pero sí hay otras hierbas aparte en el solar [que sirven] para comer. También cuando hay bebés así que no curan su *chan tuch*⁹⁴ que les sale sangre o todo así [se les salta], hay una clase de medicina que le ponen, le untan y deja de salir, sí **lo sé, por los hijos uno lo aprende. Como tengo muchos hijos, muchos problemas pasa con mis hijos** (doña Emilia).

Aquí es importante considerar que existen plantas medicinales que muchas veces no se encuentran en el solar. Cuando esto ocurre, es el hombre quien va a buscarlas como mencionó doña Rita cuando su yerno fue a buscarlas para curar el mal de ojo. La importancia del solar radica en que es un espacio inmediato para la recolección de plantas medicinales. Sin embargo, muchas mujeres jóvenes ya no las siembran debido a que ya no se transmite o se “cree” tanto en estos conocimientos.

Algunas mujeres cuando ya son abuelas dejan de preocuparse por este tipo de plantas pues se relaciona con el cuidado de los hijos menores. Normalmente le pasan este deber a la hija o nuera, pero cuando éstas no lo conocen o practican, en algunos casos, la abuela aún se preocupa por tener estas plantas en el solar, mientras que en otros dejan de cultivarlas y recurren al regaño de la hija o nuera para que ellas sean quienes lo cultiven como mencionó al final doña Emilia: “lo sé, por los hijos uno lo aprende. Como tengo muchos hijos, muchos problemas pasa”.

Una de las principales preocupaciones de las mujeres está relacionada con el cuidado de los hijos y su bienestar. Sin embargo, aún cuando doña Emilia menciona que tener más hijos implica más problemas, también implica mayores conocimientos y preparación para evitar enfermedades. Muchas de las cuales como el asma, no requieren de la atención de la medicina alópata, la cual implica muchos gastos adicionales como la consulta, el medicamento, tiempo de espera, entre otros, ya que pueden realizar los jarabes en sus solares porque ahí tienen las plantas y son ellas mismas quienes las preparan, así que

⁹⁴ La palabra *tuch* en maya yucateco quiere decir ombligo y *chan tuch* significa ombliguito.

esto implica una forma de ahorro a su economía y un conocimiento propiamente asociado a la cosmovisión maya. Sin embargo, ninguna de ellas mencionó que esto sea parte de su concepción del *meyaj* o trabajo, aunque en sí mismo lo es.

4.2.2 El *Pul Yaj* (Causar dolor). Entre la envidia y el prestigio familiar

En diversas ocasiones y lugares he oído relatos asociados al *pul yaj* o causar dolor, es decir, en realizarle un mal a alguien. Muy pocas veces me lo han contado con profundidad porque generalmente está asociado con historias de dolor, angustia, miedo, preocupación y, en algunos casos, pérdida y muerte. En sí, no siempre es fácil enterarse de que a alguien le han realizado algún mal, pues muchas veces está asociado con brujos y “magia negra”, así que se piensa que tampoco debe de ser mencionado.

Los yaxcabeños asocian el *pul yaj* con magia negra debido a que consiste en arrojarle un mal a alguien, muchas veces en forma de animal muerto; asimismo, existen los *wayo'ob* que son percibidos como demonios o diablos, tienen la propiedad de “convertirse” en animales. Normalmente, tienen esta propiedad los *méeno'ob* y aún cuando podría asociarse a la idea de *nawal* o *ch'ulel* como entre los mayas ts'otsiles, entre los mayas yucatecos esta concepción no está presente.

Después de escuchar la historia de doña Emilia contada entre lágrimas, dolor y tristeza, entendí que era importantísimo hacer cuando menos una breve reflexión sobre el *pul yaj*. Quizá no tengo bastante información para hacer un análisis *ad hoc*, pero sí la suficiente para reflexionar sobre el por qué del *pul yaj*, y para visibilizar el tipo de males y problemas que genera.

Durante mi primera experiencia de campo, me había quedado claro que únicamente “los brujos” podían causar dolor. Sin embargo, después de mi experiencia en Yaxcabá entendí que únicamente hay que seguir las instrucciones de quienes poseen los conocimientos especializados, o sea quienes en algún momento fueron *méeno'ob* y decidieron pasarse al lado oscuro, para causar dolor, convirtiéndose así en *aj pul yaj* o el que causa dolor.

El *pul yaj* de no detectarse a tiempo puede llevar a la muerte. La medicina moderna es incapaz de tratarla, pues encuentra síntomas distintos que no corresponden al diagnóstico de una enfermedad específica. Además, tampoco realizan un diagnóstico completo del cuerpo, sino únicamente de las partes con afectación o dolor. Desafortunadamente no siempre se conocen las formas de curación, incluso, hay quienes se consideran *méeno'ob* pero que no logran contrarrestar los efectos del mal causado. Este fue el caso de doña Emilia quien habiendo asistido con Don Juan en Yaxcabá, él le tira la

suerte, pero no logra sanarla. En cambio, el *méen* de Mamita le advierte que le hicieron *pul yaj*, pero también empieza un proceso de curación efectiva que le logra quitar el mal:

Ah me hicieron maldad también. Pues me daba mucho dolor de cabeza, insoportablemente, todo el día y toda la noche, no podía ni levantarme a hacer nada, no podía ni sentarme así. [Cuando] me acostaba, tenía agarrada mi cabeza y cuando yo me quería levantar ya mero me caía, como que me iba a ir en volantín, no podía caminar, ni levantarme.

[Afortunadamente] me curaron, nos hablaron de una persona [que está] allá en Mamita, me dijeron que allá hay un curandero así que cura algo así [como lo que yo tenía] y me llevaron. [El curandero] me preguntó si ya me llevaron con el doctor o si ya me dieron medicina y le dije que sí y que no me quedo bien. Y me dijo: ¿solo él ya te vio? y le dije que también me revisó un señor de allá cerca del pueblo donde estamos, **hay un señor que también cura pero él no me dijo nada, me dijo que sólo tengo un mal aire** y me hicieron *k'æex lu'um*⁹⁵ al terreno, pero tampoco no me quedé bien y [el curandero] insultó al señor y me dijo: "Así que sacó la suerte, ¿no te dijo que tienes?", -no, de verdad que no, le dije-, insultó, -cómo no te va a decir una persona qué es lo que tienes, si está viendo que es lo que tienes. Le contesté "no me lo dijeron, por eso si me hubiera dicho qué es lo que tengo pues te lo platico también, pero sólo me dijo que es sólo como un mal aire, sólo así me dijo". Y me dice el curandero: "pues **eso que tienes es como un fuego, solo es una mala vibra que te están haciendo**"- pues yo no lo sabía, le digo.

[Le conté al curandero] que hasta adentro de mi garganta estaba hinchada, no podía ni comer, me traen mi comida así y no se va mi comida, no lo podía comer, ni la comida, ni mi refresco. Ahí'sta la torrilla sentía que mi barriga [hace] *chuu*⁹⁶, tenía hambre, pero no podía comer y por eso me quedé así muy delgadita y me dijo -**esto es una persona donde pasas, en medio de ellos pasas, dice, pero te lo tiraron en la puerta de su casa, no era tuyo, dice el señor, era de su esposo, era matar a su esposo, pero como no salió, primero usted lo cargó**- pero ¿tiene cura? le dije, -sí tiene cura-, ¿de verdad?, -de verdad.

El *méen* de Mamita se molesta debido a que a doña Emilia ya la había tratado otro médico tradicional maya, incluso le tiró la suerte y no logró sanarla, ni le dijo que mal tenía. La importancia de tratar el *pul yaj* está en que se logran conocer las causas y también a las personas que la provocan. Sin embargo, los *méeno'ob* pocas veces cuentan las causas específicas. En otras ocasiones me contaron como a quienes han acudido con un médico maya para atenderse de *pul yaj*, los *méeno'ob* no dicen quienes son las personas que les están haciendo mal, pero sí cuales son las causas. Una vez que conocen porque les están haciendo el mal, identifican quién es el culpable y regresan con el *méen* para ver cómo contrastar el daño causado.

Francisco, mi fletero, también me contó que hace tiempo cuando su hermana se bañaba, siempre entraba un gato por la ventana a verla. Después de un tiempo, ella se empezó a enfermar y fue con un *méen* a ver qué le estaba pasando. Ahí el *méen* le comentó que había un gato que le estaba espiando y ella se quedó sorprendida. El *méen* le contó que

⁹⁵ Significa "intercambio para apasiguar la tierra" que consiste en ofrendar entre los seres humanos y los señores del monte, en este caso, los señores del terreno en donde se encuentra la vivienda.

⁹⁶ Expresión onomatopéyica del sonido que hace el estómago.

éste era un aprendiz de *méen*, era un humano que se estaba convirtiendo en animal para verla porque le gustaba mucho y ella no le hacía caso. Ella entonces enseguida supo de quién se trataba. El *méen* le preguntó a la joven que quería que haga, si lo mataban o si también le causaban dolor (*pul yaj*).

Ella no quiso que el médico maya mate al aprendiz, sino únicamente que le hicieran algo para que la dejen de asechar. Entonces el *méen* agarró un fruto de limón y rezó (conjuró) unas palabras y luego le dijo a la muchacha: “cuando vuelvas a ver al gato, agarra tu tira-hule y le das con este limón y no se va a volver a asomar”. Ciertamente ella un día mientras se encontraba en el baño, agarro el tira-hule y le disparó el pequeño fruto de limón en la cabeza. Después de eso, el gato nunca se volvió a asomar en la ventana⁹⁷.

Un elemento muy conocido es que también entre *méeno'ob* puede existir envidia y muchas veces, cuando hay más de uno en una localidad y existe cierta enemistad, habrá alguno que siempre le esté haciendo *pul yaj* al otro quien tendrá que defenderse para contrarrestar el mal y si es un verdadero *méen*, no tratará de matarlo pues caería en el mismo juego o problema y se convertiría en un mal *méen*.

Ahora regresaré a la historia de doña Emilia quien describe el proceso de curación la cual consiste en medicamentos, baños y transferencia del mal a otros entes como un huevo. Antes, le preguntaron si sólo quería que le den medicamentos con un costo de \$800.00 cada vez que ella vaya o con tratamiento. Doña Emilia prefirió esta opción y el costo total fue aproximadamente de \$5 mil pesos.

Ah está bien, pero *¡jach* de verdad tiene cura?, le dije, sí, sí tiene. Entonces empecé a ir así cada viernes y martes, entonces cuando fui así la primera vez me empezó a dar medicina, después me empezó a tocar toda mi cabeza y ya mero gritaba porque no aguantaba, toda mi cabeza la empezó a negociar [revolver], después me dio una clase de medicina, bañó todo en mi cabeza, ¡santísima sí que *chan* duele, arde como que ya te echaron chile! Después se quedó todo así como que ya me calenté así, parece que estoy caliente. Después me dijo que ya terminó que ya nos podemos quitar y nos fuimos, nos subimos en el camión y nos recogieron.

Como a la una de la madrugada o a las tres llegamos al pueblo y en que estábamos viniendo, sentí como que algo fresco estaba pasando todo mi cuerpo, pero fresco como si estuvieras dentro de hielo, fresco así. Cuando amaneció sentí que estaba un poco mejor, y el viernes otra vez ya me volví a sentir otra vez así **como que tengo dolor, dolor, dolor**. Cuando regresamos la siguiente vez, sólo un poco de dolor tengo, pero me dice que le llevemos huevo de pava que le llevemos vela, no se que tanta cosa pidió, que le llevemos veladora y todo. Lo llevamos, sólo eso, creo que nos costó más de siete mil cuando me curaron y entonces gracias a dios, dice mi hijo, ya te curaron [...]

Sólo porque me llevaron allá, pues dijo el señor sí te curas porque si no hubieras venido así pronto te hubieras muerto y cuando me hizo el último trabajo me pasó una *chan* cosita todo mi cuerpo como un *chan panbucito* así, chiquitito [5

⁹⁷ Pareciera que estos relatos están llenos de misticismo y mucha gente de la comunidad no lo cree, sin embargo son experiencias y vivencias de la gente, contadas por ellos mismos o por familiares o amigos cercanos que acompañaron a la víctima en el dolor.

cm], la cosa es que lo terminó de pasar en todo mi cuerpo y lo empezó a quemar, lo tiene puesto con cinta rojo, negro, vela rojo, vela negro, empezó a quemar, crees cuánto quedó esa cosa que pasó en todo mi cuerpo, así de largo quedó [30 cm], era tu caja [ataúd] si no venías hubieras quedado así, quince días más y hubieras muerto porque es tu caja.

Según la narración, la forma de atender el *pul yaj* es poco a poco, cada sesión implica brebajes, rezos, baños y muchos conocimientos sobre energía y el equilibrio de ésta, por ejemplo en la temperatura frío-caliente que se aprecia en el relato anterior. Así se le transfiere del cuerpo dañado al huevo de pava el mal o cuando le pasa por todo el cuerpo la velita que crece de tamaño, contrario a lo que debería de hacer por combustión.

La historia de doña Emilia es una herida que no ha cicatrizado del todo. El prestigio familiar y la envidia de la gente parecen ser las dos causas principales por las que se hace *pul yaj*. Como menciona doña Emilia, trabajar y sacar adelante a sus hijos ha sido razón suficiente para que le causen dolor.

...si mis hijos están trabajando, si es que me están dando dinero es que no sólo un día los crecí, trabajé para que yo luce crecerlos, [tengo] un montón de trabajo hasta ahorita, pero no porque está viendo una persona que estoy trabajando va a hacer maldad, pero está bien ya lo hizo ni modos que yo diga “no lo vayas a hacer” porque ya lo hizo no lo puedes quitar, Pero tienen envidia porque mi hijo tiene trabajo y hace su milpa, va a tirar [cazar] venados, casi diario traía venados mi hijo, por eso le digo a ellos, **por eso tiene envidia las personas en que ven que mi hijo iba a tirar, a espiar y tira, iba así a la batida y tira y cuando va a trabajar me da un poco [...]** entonces cuando empiezan a insultarme por las personas que están cerca [porque creen que lo mando a trabajar] dice, **aista je’ tan pel u na ka’kate ta tux álka tank tu sijle tak tu pañal yan ti⁹⁸.**

Ahora bien, hay que considerar que al principio doña Emilia cuenta que el *méen* le dice que el mal estaba dirigido a su esposo. Así que es posible que quien haya causado el mal haya tenido algún problema en específico con él, posiblemente porque alguien haya estado enamorada de él y no le haya hecho caso o porque se haya enredado con otra mujer, como pasa en otras comunidades de las cuales sí tengo conocimiento.

A pesar de esto, las causas que señala doña Emilia, van más encaminadas al prestigio familiar, al buen trabajo que ella representa por haber criado a sus diez hijos, siete varones y tres niñas, lo cual tiene relación, si se recuerda el capítulo 3, cuando ella explica cómo se levantaba a las tres de la mañana para bordar para tener dinero y comprar comida y bienes para sus hijos. La preocupación del hijo mayor justamente está relacionada con el trabajo de su mamá y la importancia que esto implica para sus hermanitos, pues en caso de que ella muera quién vería a los hermanitos más pequeños, el más chico tiene once años.

⁹⁸ Aista reverendo peluna [insulto en maya que refiere a ¡la vagina de tu mamá!] al rato lo estás mandando a correr aunque acabe de nacer, todavía tiene su pañal.

A doña Emilia le han intentado hacer mal otra vez, pues ha encontrado animales muertos en la puerta de su casa, signo suficiente para pensar en *pul yaj*, pues así fue la última vez, generalmente se encuentra una pava o una gallina muerta ajena a la casa. No obstante su optimismo es una muestra de lucha: "Sí cosas que pasan, yo siempre les digo, yo cuando amanezca le doy gracias a Dios que estoy contenta, que estoy bien [...] Tiene como año y medio que me pasé a morir, aunque nos desbancamos lo poco que teníamos le digo a mi hijo, pero no le hace, **lo más importante es que estoy bien ahorita**".

Finalmente quisiera precisar que el costo de la curación tradicional se ha ido elevando generando endeudamientos entre los dolientes, lo cual viene a agravar la situación. Esto obedece al prestigio de ciertos *méeno'ob* para atender estos males, pero también a la incorporación del modelo de desarrollo, sobre todo si se considera que antes la forma de pago era a través del trueque o el pago en especie: maíz, gallinas, huevos.

La modernidad ha venido a incorporar elementos del capitalismo en la que los conocimientos y las prácticas de los expertos rompen con las dinámicas de intercambio. Muchas veces el aumento del costo también obedece a procesos organizativos asociados a organizaciones gubernamentales, como veremos más adelante, en relación al costo de la sobada de mujeres asociadas al Centro de Salud Comunitario (\$50.00) frente a sobadores que cobran menos (\$10.00)

4.3. El *Jo' Ché* y la dualidad frío-caliente. Momentos de participación masculina y femenina

La palabra que quizá se aproxima mejor a medio ambiente sea *k'ax* o monte, lo cual explica porque muchos de los análisis que se han hecho en antropología están dirigidos hacia el estudio de prácticas realizadas en el monte. A pesar de esto, en el pueblo o *kaaj* también existen prácticas relacionadas con el medio ambiente e incluso con los augurios. El solar también es un espacio de acción en el que se realiza cierto tipo de *jo'ché'ob* o primicias. A falta de un concepto en maya que puede denotar la idea de ceremonia o ritual, he decidido recurrir a la idea de *Jo' ché'* o *jo'ol ché'* que se puede interpretar como una petición si es antes de la cosecha o como un agradecimiento si es después de la cosecha, sobre todo si se toma en cuenta que todas las peticiones o agradecimientos en sí son un intercambio (*k'æex*) con los *yuumts'ilo'ob*.

En términos de Terán, Rasmussen y Cauich (1998) "cada paso en el trabajo agrícola está acompañado por pequeñas o grandes rogaciones. Las pequeñas las realiza el campesino, a veces acompañado con su familia, en su milpa. Las grandes, sobre todo el *ch'a*

cháak, la realizan todos los campesinos reunidos en el monte o en una iglesia”⁹⁹. Si bien es cierto que existen pequeñas y grandes peticiones, estos autores parecen únicamente ubicar el espacio exterior al pueblo (*kaaj*) como espacio de petición: milpa o monte. En realidad, muchos de las ceremonias agrícolas se realizan en el monte o milpa, pero otras tienen lugar en el solar como el *wajikóol* o en algunos casos el *jo’olché* mismo.

El *jo’ché* o *jo’olché* parece ser entonces el mejor concepto en maya para referirnos a ceremonia, aunque en realidad estaría aludiendo a “primicia” u “ofrenda”. Palabras en español utilizadas por los milperos mayas para referirse a la comida que se entrega en petición/agradecimiento a los señores y dueños del monte, el agua o el viento. Sirve tanto para primicias que se entregan en la milpa como en el solar, ya sea con la presencia de un *jméen* o en ausencia de éste. Terán, Rasmussen y Cauich (1998) refieren justamente a esta idea: “El contenido de las otras rogaciones que realizan es similar así como el término general que utiliza para cualquier primicia que es *jo’olche*”¹⁰⁰.

Arias (1995) también traduce *jo’ché* como primicia en un sentido de ofrenda, la riqueza de este autor es que realiza su investigación en Yaxcabá, y menciona que: “Se entregan durante el **pibi nal** (horno de elote tierno), y consiste en entregar al señor protector de la milpa, simbolizado por el gavilán, las 13 mejores mazorcas del horno de elote y 13 jícaras de atole nuevo. Al terminar, los participantes comparten los elotes horneados y el atole” (Arias, 1995: 182).

Para entender mejor la idea de *jo’ché* conviene detenernos un poco en la concepción de dualidad entre frío y caliente ya que es uno de los elementos centrales de la cosmovisión maya, aunque podría extenderse a Mesoamérica, y que nos ayuda a entender muchas de las prácticas que realizan los mayas yucatecos con el medio ambiente y también en las prácticas curativas. Esto se debe a que la persona y su entorno aparecen como dos elementos duales dentro de la cosmovisión.

Un número considerable de padecimientos como el ladeo del cirro (en maya *tip’te’*) o el mal de ojo, están asociados con las energías (fría o caliente) del cuerpo y del exterior, e incluso entre los alimentos se encuentra esta dualidad, en sí todo lo que se encuentra en el medio ambiente posee algunas de estas dos cualidades. Los elementos del medio ambiente también forman parte de la dualidad, así una lluvia puede ser fría o caliente dependiendo del efecto que tenga en la cosecha. Por ejemplo si se parece al granizo será caliente porque

⁹⁹ Información disponible en: [<http://www.mayas.uady.mx/articulos/jolche.html>] consultado el [17-mayo-2012]. Original: Terán, Silvia, Christian Rasmussen y Olivio May Cauich (1998). *Las plantas de la milpa entre los mayas. Etnobotánica de las plantas cultivadas por campesinos mayas en las milpas del noroeste de Yucatán*, México. Ed. Danida. En este texto puede verse la transcripción de la invocación o rezo realizada durante un *jo’ché* por un *Méen* en el oriente de Yucatán.

¹⁰⁰ Información disponible en: [www.mayas.uady.mx/articulos/jolche.html] consultado el [17-mayo-2012]. Original: Terán, Silvia, Christian Rasmussen y Olivio May Cauich (1998). *Las plantas de la milpa entre los mayas. Etnobotánica de las plantas cultivadas por campesinos mayas en las milpas del noroeste de Yucatán*, México. Ed. Danida

quema la cosecha y las plantas. En época de sequía la lluvia será fría porque nutre a la milpa. La dualidad en el cuerpo muchas veces se asocia con la carga (*kuch*), así alguien puede padecer un *síis kuch* (carga fría) o un *chokó kuch* (carga caliente).

José Fuentes (1984) menciona la idea de balance de fuerzas en conjunto con el *kuch*, este último va cambiando a lo largo del día dependiendo del tipo de actividades que realizan hombres y mujeres. De esta manera hay que evitar los aires, sustancias y alimentos fríos si se tiene un *chokó kuch*.

Exagerar el trabajo podría balancear el *kuch* a la parte caliente y provocar la enfermedad. Los hombres han aprendido esto y tienen su propio ritmo para trabajar y caminar [...] Al terminar sus labores los hombres se encuentran sudados y calientes por el trabajo bajo el sol, emprenden su retorno a sus casas, piensan que a su paso por el monte van adquiriendo los malos vientos (*k'ak'as ik'o'ob*) por ello cuando llegan al hogar toman las siguientes precauciones: se sientan fuera de la casa, esperan que se seque el sudor y los vientos abandonen sus cuerpos, entrar súbitamente al interior de la casa que es fría podría provocar la enfermedad al hombre y llevar los vientos a los otros miembros de las familias (Fuentes, 1984: 20).

Fuentes menciona que también las mujeres tienen sus propias formas de precaución, ya que existen actividades que forman parte de su trabajo que también pueden producir un *chokó kuch* como tortear o planchar, por lo tanto, también se cuidan del agua y los aires, sobre todo en épocas de lluvia. A pesar de esto, es importante señalar que las mujeres no se encuentran tan expuestas a los *k'ak'as ik'o'ob* o malos aires debido a que no acuden directamente al monte, aunque sí a la milpa¹⁰¹.

La cosmovisión maya busca mantener un equilibrio entre la dualidad o sistema de oposiciones, en este caso, frío-caliente. Un estudio clásico es el de Mc Cullough (1973) que refiere a la idea de balance (*balancing*) en el cuerpo entre lo frío o caliente. En este sentido existe un desbalance ocasionado en el cuerpo al relacionarse los niveles de actividad y las sustancias que se encuentran en el medio ambiente, ambos pueden ser fríos o calientes, que puede generar la enfermedad e incluso la muerte.

En el texto de Garduza y Rodríguez (2007: 54) se menciona que “estar sano” para los habitantes de la localidad de Kaua significa “poseer un estado ideal de equilibrio, alineación, balance o armonía del cuerpo, mismo que puede perderse debido a la “movilidad” de los órganos o partes del cuerpo”. El equilibrio entonces, es un elemento presente para los mayas yucatecos sobre el cuidado del cuerpo, aunque en realidad también se extiende a las formas de relacionarse con el medio ambiente y lo que ahí habita. La carga interna del cuerpo debe de estar en equilibrio con la del ambiente. La cosecha, la caza y el cultivo deben de ser ofrendados y agradecidos (primicia, *jo'ché*) a los señores del monte,

¹⁰¹ Para ingresar a algunas milpas es necesario atravesar el monte. Aunque no en todos los casos, ya que existen algunos ejidos más próximos al poblado.

protectores de los cuatro puntos cardinales, para mantener una relación de intercambio en equilibrio entre las personas, el ambiente y los protectores¹⁰².

Cualquier desequilibrio entre estas partes se traduce como desgracia (mala cosecha o pérdida de la cosecha), enfermedad o malestar, sea esta individual o colectiva. Incluso el dar a luz a un bebé se traduce como enfermedad. En Sanahcat, Yucatán constantemente he oído como algunas mujeres preguntan por muchachas embarazadas utilizando la frase “¿ya enfermó?” la cual es sinónimo de ¿Ya dio a luz? Miguel Güemez menciona algo similar:

En décadas pasadas, cuando los índices de mortalidad por parto o por complicaciones puerperales eran altos, resultaba común que, cuando se aproximaba la fecha del nacimiento, las mujeres dijeran lo que pensaban de otras o de sí mismas: *Ay Dyos, óotsil le x-ch'úupala' junts'iit yooke' yaan yook'ol kaab, junts'iit yaan ti' muuknal*, “Ay Dios, pobre mujer, está con un pie aquí en la tierra y con el otro en la tumba” [...] El embarazo en sí mismo y la proximidad del parto representaba un riesgo de muerte, es decir, para una mujer maya embarazarse puede significar morir, por lo que han construido un conjunto de representaciones y prácticas para enfrentarla.

Su saber es dinámico, se transforma y se apropia del saber que la biomedicina ha puesto a su alcance a través de sus representantes, pues resuelve algunos de los problemas de salud que aquejan a la población [...] no obstante] en vez de valerse de expresiones que describen lo que en realidad está ocurriendo: *yo'om* (embarazo, embarazada) o *sijil* (nacimiento, parir) se utiliza *k'oja'an ti' chaampal*, “está enferma de un niño” y para después del nacimiento la expresión *ts'u tóojtal u yool*, “ella ya se alivió”, en el sentido de haber adquirido una enfermedad, ideas muy similares a los conceptos europeos (Güemez, 2000: 319-320).

Otro elemento importante para entender, sobre todo la participación o exclusión de las mujeres en los *jo'ché'ob* es el *ik'* o viento. De esta manera muchos habitantes explican que las mujeres no puede acudir al *ch'a cháak* pues se arriesgan a contraer un mal aire o porque ellas poseen ciertos elementos fríos:

Pues dicen que hay mujeres que tienen, que es, *síis k'ab* (mano fría) cuando se cuece el *piib*, por eso no la dejan pasar ahí de que ellos hagan el trabajo. Sólo hombres. Sólo los hombres tienen la voluntad de ir a verlo [...] Hay veces que los hombres van a buscar agua en el cenote allá dentro del monte y en el ejido, así allá agarran el agua porque allá no llegan las mujeres a jugarlo, es lo que decía también el señor, el *méen*, que lo hagan así porque también es más sagrado por eso, [hacerlo] bien, cuando uno tiene voluntad de hacerlo, cuando se asienta el *piib*, el *saká*¹⁰³, ahí es cuando empieza a lloviznar, hay veces no, a la segunda empieza a tronar la lluvia,

¹⁰² Esta idea refiere a que los protectores velan tanto por los seres vivos (plantas, animales, humanos) como por los elementos de la naturaleza (agua, aire, fuego, tierra). Cada uno es importante para mantener el equilibrio o el orden entre todo lo que habita sobre el *yook'ol kaab*. La importancia de una primicia es que se establece un intercambio o don con los dioses o guardianes. Ellos otorgan el aire o el viento, la buena cosecha, la buena salud a cambio de una primicia u ofrenda entregada por los y las mayas, la cual sirve para agradar a los dioses. Cuando el *jo'ché* no tiene eficacia, no se cuestiona la incapacidad de los *yuumts'ilo'ob*, sino que algo salió mal durante la entrega en la primicia. Es decir, son los humanos y no los dueños del monte quienes han fallado en el proceso de intercambio.

¹⁰³ Bebida elaborada a base de granos de maíz molidos con la mano (*yach*) y agua. Primero se cuece el maíz y luego se hace *yach*. Generalmente el *saká* es de uso ceremonial en los *jo'ché'ob*.

entonces hay veces también **viene la lluvia a recibirlo**. Al terminar entonces, bajo la lluvia, se moja todo, ahí se mojan todos [...]

A nuestro señor, a Jesús, a *jajal* Dios [Dios verdadero], *jajal kú*¹⁰⁴ [señor/gran recibidor], le dicen. Es él el que da la bendición a todos nosotros, él bendice a todo mundo. Si no fuera por él no viviríamos, si no fuera por él no nos regala la cosecha, si no por él no hay agua para que tomemos. Si na' mas por él vivimos. Yo hago primicia en mi milpa, saco *saká* en mi milpa. Acá [en el solar] lo muelo y tengo las jicaritas donde lo echo y saco el *saká* allá en la milpa, entonces ya después a las doce lo bajo y lo tomo, doy gracias a Dios de que ya estoy presentando una primicia a él. Sólo [presento] el *saká*, hago la mecita [altar], en un tronco así, otro tronco así, amarro una maderita así [forma de triángulo], ahí asiento las jicaritas, sólo las jicaritas [que contienen el saká] (Don Tino)

Es importante resaltar cómo don Tino menciona al *jajal kú* o gran recibidor o verdadero recibidor. Esto es importante, porque nos muestran este intercambio, el dios verdadero ya propició las condiciones para la buena cosecha, entonces ahora hay que agradecerle y es el *jajal kú* quien lo recibe. Esta idea resalta cómo existe un intercambio recíproco entre los *yuumts'ilo'ob* y las personas. Durante el levantamiento del *saká* sí se puede contar con la presencia femenina, algunas mujeres acompañan a sus esposos a la milpa en este *jo' ché*. Más adelante don Tino nos habla del *janlikool* (comida de la milpa) o *wajikool* (tortilla de la milpa).

Sí si se hace, eso no yo lo hago en mi milpa, eso el *méen* lo hace, hablas al hierbatero y él lo hace acá [en el solar], lo llamas y el viene, sí porque toda la milpa así, la cosecha que estamos agarrando hacemos el *jan likol* [comida de la milpa] que le dicen, pues es eso, cuando viene la **cosecha buena** pues así, se junta toda la milpa, si tienes comparación cinco o seis milpas que no tienes hecho el *jan likol*, lo juntas así, trae 500 o 200 mecates, eso vas a dar así cuando venga el *méen* se lo entregas, tanto de milpa y ahí lo reparte todo, el *k'ool*¹⁰⁵ ahí lo menciona, lo canta así, hace el *k'ool* es como *ch'a cháak*, así se hace. **Ahí sí pueden estar las mujeres ellas hacen el k'ool.**

Es difícil determinar una causa exacta de porqué las mujeres no pueden participar en el *ch'a cháak* pero sí en el *jan likol*. En el primero son los hombres quienes realizan la comida

¹⁰⁴ Siempre que los y las yaxcabeñas mencionaron palabras como: señor, nuestro señor, dios, *jajal* dios o dios verdadero, enseguida les cuestionaba para confirmar a quién se referían. Todas las veces me mencionaron que a Jesús o a chuchito. El efecto colonizador que ha tenido el catolicismo entre los mayas yucatecos es tal que se desplaza muchas veces el conocimiento de los señores (dueños o cuidadores) mayas, particularmente *cháak* o Señor del agua, por Jesucristo el dios cristiano. La labor de los frailes durante la conquista fue la de despojar parte de este conocimiento, así, se aprovechó parte de la cosmovisión maya para traslaparla al cristianismo. Otra forma de referirse a dios la menciona doña Felipa: *Kich kelem jajal* Dios (hermoso Dios verdadero), la frase "*kich kelem*" se utiliza igual en contextos rituales para referirse a los señores del monte con un alto respeto: "*kich kelem yuum lak'iin*" o "hermoso señor del oriente".

En Yaxcabá aún existen mujeres y hombres que conocen a los chaques y saben que a ellos se les presenta la primicia, aunque en realidad la mayor parte de los mayas yaxcabeños refieren al *jajal* dios en los términos arriba referidos. Villarojas menciona como en la actualidad "los Chaques o espíritus benévolos, encargados de regar las sementeras, ya no dependen de *Hunab-kú* o Dios Supremo de los mayas antiguos, sino del "Verdadero Dios" importado por los frailes" (1968: 124). Lo que aquí observamos es como co-existen de algún modo ambos ya que don Tino menciona no a *junab kú*, sino a *jajal kú*.

¹⁰⁵ Masa cocida que queda como pasta hecha con maíz y agua.

enterrada o en *píib*, mientras que en el segundo son mayormente las mujeres quienes lo cocinan. En ambos casos se requiere la participación de un *méen* para hacer los cantos. Ahora bien el *ch'a chaak* es un *jo' ché* de petición, mientras que el *jan likool* es de agradecimiento. El primero es comunal y se cuenta con la mayoría de milperos que aún mantienen la creencia en las ceremonias agrícolas, mientras que el segundo es más de tipo familiar, o de afinidad, en la que incluso se reúnen en un mismo solar dos o tres familias, a veces más, para realizar el agradecimiento. En la descripción de Pacheco Castro (2007) sobre el *ch'a cháak* únicamente menciona la no presencia de las mujeres, sin explicar porqué. En su texto, el explica que la gente comúnmente remite a que así es la costumbre:

El viernes, desde las primeras horas del día, los hombres adultos, ancianos, adolescentes y niños, y exclusivamente los de este género, pues "*le Ko'olelo'obo ma' tu bino'ob ti le ch'a'acháako'...*" (en español, la mujer no debe venir al *ch'a cháak*), bajo las ordenes del *Hméen* y los directamente interesados, se dirigían al monte elegido [...donde] edificarán el altar para recolectar todos los materiales y utensilios necesarios para la celebración de la ceremonia. Algunos hombres recolectaban leña para cocinar sus alimentos mientras estaban en el monte [...] los de mayor edad ayudaban al sacerdote o rezador maya a edificar con palos y ramas de los árboles recolectados el *táasché* o *Ho'ol-ché* (el altar de palos), en donde colocaban los símbolos sagrados y ponían las ofrendas durante la invocación y entrega (Pacheco Castro, 2007: 176, 177).

En la cita de Pacheco, según mi propia traducción, modificaría "la mujer no debe venir" por las "mujeres no van", pues existe una diferencia entre el deber *per se*, y la prescripción o exclusión hacia las mujeres. En el pasaje se ve cómo los hombres participan en las distintas partes del *jo'ché*, aunque según este autor, el *Jo'ol ché* remite específicamente al altar o *táasché*, más que a la primicia como mencionamos al principio.

En Yaxcabá, algunos hombres como don Tino mencionan que el *ch'a cháak* a veces no funciona por que no se realiza decorosamente. Por ejemplo, se supone que las mujeres no pueden participar en esta ceremonia, a pesar de esto, en esta ocasión se permitió la presencia de una investigadora: "De antes pues se hace decentemente, ya ahora ya no, **hay momentos que hasta a mujeres meten allá a conversar**, pues así no, si estamos rogando pues que venga la lluvia para que nos regale *jan* la lluvia, le digo. **Pero así metiendo hasta mujeres conversando así no**".

La "chapinga", como le nombraron los milperos, no estuvo presente los tres días, únicamente el día de la elaboración de la comida. Otras personas que también estuvieron en esa ocasión, me comentaron que por eso no funcionó el *ch'a chaak*. Retomaré a don Florentino para tener una idea más clara sobre cómo se hace este *jo' ché*:

Sí, sí hacen *ch'a cháak*. Hicieron este año, **sabemos cómo lo hacen**, el *ch'a cháak* lo hacen así de tres días. El primer día lo hacen para viernes, así dicen *ku' julul já* [el

que recibe para hacer abundancia del agua] dicen, y ya después entonces, pues lo que está acostumbrado la gente es ir a la batida, ir a tirar para buscar carne para preparar para el trabajo del *ch'a cháak* y entonces hay veces así se va a tirar y el venado que se tire para eso sirve para cocinar, para la comida.

Luego hacen el *tup k'ak* [apagar el fuego/candela] que le dicen, el *tup k'ak* dicen que cuando llega como las nueve de la noche buscan [escogen] el sapo¹⁰⁶ y por acá entonces ya buscan al *cháak* [niño que representa al sapo que a su vez simboliza a Cháak o señor de la lluvia] que se escapa y se escapa y lo empiezan a pescar y ya, lo pescan. Ya cuando lo terminan de pescar empiezan a comer el *che' chak*¹⁰⁷ que así que lo tienen sancochado para comer, lo come la gente así ya de poco en poco, cuando terminen ya es para dormir. Al día siguiente entonces empieza el trabajo de escarbar el *piib* y todo lo que se necesita para hacer el *piib*, las torillas, hacen el *k'ool*, y todo.

El *méen* hay veces viene de por aquí de Kanakom. Este año dos no' mas hicieron. Hicieron uno por acá por el camino del Bachiller, hicieron otro uno por Mopilá, por Tixkakil, era un pueblo que le dicen que era Mopilá, pero con la guerra se despobló y se quedó así, hay la iglesia, hay todo, pero ya no hay nadie se despobló cuando vino la guerra, ya tiene mucho tiempo porque dicen que era un pueblo de antes, pero en que vino eso, se despobló.

Ahora bien, también los jóvenes tienen conocimientos sobre porqué las mujeres no pueden asistir al *ch'a cháak*. En algunos casos, sus explicaciones refieren de cierta forma a la "costumbre" como menciona Joel: "Sólo hombres, no pueden ir mujeres, pues es la tradición así, según dicen que si van las mujeres no cae la lluvia, por eso puros hombres van, son los que van al monte son los que piden así la lluvia"; en otras ocasiones la explicación se relaciona más con la cosmovisión y la dualidad frío-caliente: "allá no permiten que vayan mujeres, por los piibes que se hacen, dicen que si entran las mujeres ahí que no se cuecen los piibes".

En este sentido, si bien no se conocen las causas exactas de porqué las mujeres no pueden asistir al *ch'a cháak*, sí se asocia con la eficacia directa de la petición. Como menciona Joel, si las mujeres van no cae la lluvia o como menciona Erick, cuando las mujeres asisten no se cuece el *piib*, lo cual no permite entregar bien la primicia y por lo tanto la suplica a los chaques tampoco es efectiva. Al preguntarle a don Florentino sobre la participación de mujeres en el *ch'a cháak*, comentó algo similar: "No, los hombres hacen la comida, dicen que no, que no es bueno, no sé, eso dicen los *méenes*, dicen que no es bueno que estén mujeres ahí, por eso son los hombres no' mas, son los hombres que cocinan todo, nada de mujeres. Parece que para el *uajikal* ese sí, pero para el *ch'a cháak* no".

Las explicaciones que dan las mujeres sobre porqué no pueden asistir al *ch'a cháak* son distintas como explica doña Manuela, quien menciona que si asisten las mujeres, ellas pueden cargar el (mal) viento. Al mismo tiempo habla sobre su participación en el *jó ché*:

¹⁰⁶ Niño que representa a un sapo. Esta representación se relaciona con la lluvia. Después de que llueve salen los sapos a croarle a la lluvia. Entonces para que ésta caiga es importante que salgan los sapos y apaciguarlos para que no ahuyenten a la lluvia.

¹⁰⁷ El nombre hace referencia a una comida medio sancochado, que en este caso es de venado.

Sí, bueno cuando va a sacar su primicia que dicen, se va a cosechar el elote nuevo, desgranamos los elotitos, después lo molemos en molino y ya. Los elotes nuevos que son tiernos para sancochar, se sancochan. Después, al amanecer entonces, nosotros así lo hacemos y hacemos el atole cuando amanece y **se sacan 13 jicaritas**, lo lleva así en *táasché*, como se dice, allá lo lleva, [mi esposo] lo saca, porque dice que es para los que están dando la lluvia, para el dios *cháak* se los ofrece a ellos, porque ellos lo bendicen así para que llueva y sí da eso [...] A eso no voy [*ch'a chaak*], **ah cargo el viento porque eso tiene viento** así, pues [sí voy] cargo el viento me quedo así, me marea, por eso las señoras no se van ahí.

De esta manera, las explicaciones que ofrecen las mujeres no siempre son las mismas que los hombres. En algunos casos las mujeres, como en el caso de doña Manuela, mencionan que pueden cargar aire, agarrar o pescar un mal aire; en cambio los hombres mencionan que las mujeres no pueden estar ahí porque la comida no se cuece, porque tienen *síis k'ab* o manos frías, porque poseen un aire frío o, como en el caso de la recolección de agua del cenote, porque es más sagrada el agua cuando no está tocada por la mujer.

Tampoco se puede especificar porqué las mujeres sí pueden participar en el *waji kol* o *janli kol* (tortilla para la milpa o comida para la milpa) pero como sugiero al principio, es posible que se deba a que el *jan likol* es un agradecimiento, mientras que el *ch'a cháak* es una petición, lo cual le imprime un carácter más sagrado, asociado propiamente con lo masculino, el monte y los chaques, implica salir a la batida o ir de cacería, actividad propiamente masculina debido a que las mujeres no pueden ingresar al monte, es un espacio de peligro y donde pueden cargar un (mal) aire; en cambio en el *jan likol* la primicia que se entrega es más modesta, una gallina, la cual se obtiene de la cría de aves a cargo de las mujeres en el solar y como ya señale, el *jan likol* es más familiar, mientras que el *ch'a cháak* es más comunal. Asimismo, a las mujeres que realizan la comida para el *jan likol* se les conoce como *x-méen janal*, Bastarrachea (En Cásares, 2007: 11) ha traducido esta frase como "cocineras rituales".

A mi juicio resulta importante señalar que los hombres y mujeres no están concientes sobre la presencia/ausencia de las mujeres en ciertos *jo'ché'ob*, ni de los elementos relacionados con la cosmovisión o, más bien, ya se ha perdido la transmisión de conocimientos y de los significados asociados a los elementos ahí presentes producto de la colonialidad. Los cuatro sapitos colocados en dirección a los puntos cardinales, las trece jícaras en relación a los trece cielos, o la función del altar como representación del mundo en puntos cardinales y en tres planos (Quintal, 2003a) cielo (*ka'an*), tierra (*yok'ol kab*) e inframundo (*xibalba*).

Los hombres cuando hacen el levantamiento del *saká* en la milpa utilizan un altar similar al que hace el *méen* en el *ch'a cháak*, en algunos casos se recurre a las trece jícaras, mientras que en otros casos no. Algunos hombres que aún cultivan la milpa junto con sus

esposas, también realizan el levantamiento del *saká* con ellas. En estos casos, el *jo' ché* no parece tener una prescripción clara sino estar relacionada con quienes cultivan la milpa, si es únicamente el hombre, será solamente él quien lo realice, pero si va a la milpa junto con su esposa, los dos asistirán al levantamiento del *saká*.

Pacheco Castro (2007) nuevamente nos ofrece información y análisis para contrastar:

La razón de esta prohibición obedecía quizá, por un lado, a la tradicional división sexual del trabajo entre los campesinos, que ha implicado que las mujeres deban permanecer en sus espacios domésticos cumpliendo los deberes socialmente atribuidos a su género; por el otro, porque la milpa es un espacio que concierne a los hombres y son éstos quienes deben establecer el contacto y el intercambio con los seres sobrenaturales que moran en el monte. Para los campesinos "...las mujeres no pueden estar en el *Ch'a'a' cháak* porque les puede dar mal viento y enfermarse, es la costumbre que tenemos..." (Pacheco, 2007: 121).

Por un lado Pacheco intenta hacer un análisis sin contemplar el contexto entero, pues como mencioné en el capítulo 3, muchas mujeres sí participan en el trabajo de la milpa en diferentes momentos. Por otro lado, la evidencia epigráfica muestra cómo las mujeres sí tenían cercanía con los chaques, aún cuando ahora sólo la tengan en ciertos *jo'ché'ob*, como se muestra en la estela 35 de Yaxchilán, Chiapas¹⁰⁸.

La principal limitación de Pacheco es deslegitimar lo que la misma gente le comunica, es decir, no tomar en cuenta los conocimientos que posee la gente porque ellos no elaboran respuestas que vayan más allá de "así es la costumbre". En realidad no es que simplemente así sea la costumbre, pues los hombres que entrevista Jorge Pacheco mencionan "las mujeres no pueden estar en el *Ch'a cháak* porque les puede dar mal viento y enfermarse", o sea, estamos frente a la cosmovisión maya, en relación a sus saberes particulares y que además coinciden en ciertos aspectos con lo que las mujeres, como doña Manuela, me comentaron en Yaxcabá.

Por otro lado, la participación de las mujeres está días antes durante la preparación de los elementos que los hombres usarán para cocinar durante el *ch'a cháak* (Pacheco, 2007), por lo cual, sí participan aunque no durante la presentación de la primicia o propiamente el *jo'ol ché*. Al mismo tiempo, son los hombres quienes elaboran toda la comida durante esta ceremonia, en este sentido, también los hombres aprenden en algún momento de su infancia a cocinar, tortear, etcétera. En una ocasión, estando en casa de doña Rita mientras ella torteaba le pregunte si me enseñaba a tortear y me contestó: "velo, ah lo aprendes, sí lo aprendes, mi hijo Beto y también su otro hermano lo aprendieron". Esto igual viene a confirmar que mujeres y hombres comparten saberes, aunque existe una especialización

¹⁰⁸ Información obtenida en el Diplomado *Lenguas y Escritura Maya*, impartido por el Dr. Alexander Voss y la Dra. Barbara Blahar en el Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM.

asociada a la división sexual del trabajo, son complementarios en la práctica, pero compartidos en el saber.

4.4 Los expertos. Especializando la cosmovisión

Hasta ahora hemos descrito y analizado los discursos y prácticas de mujeres y hombres de Yaxcabá. Ahora pasaremos revisión a quienes aquí he denominado los “expertos”, es decir, aquellos en quienes se depositan saberes específicos relacionados con la cosmovisión maya. Muchas veces estos conocimientos son percibidos como dones ya que no cualquiera puede llegar a ser *méen* pues no es algo que simplemente se le enseñe a la gente. Para que uno pueda instruirse en estos saberes, uno debe de ser llevado al monte por los *aluxo'ob* o guardianes del monte para que ahí la persona encuentre una piedra, *Sas Tun* (piedra transparente) que le concederá el derecho a obtener los saberes y formarse como médico maya. La finalización del proceso será hasta que sea presentado a los cuatro puntos cardinales por el *méen* guía.

En el caso de las sobadoras, en Yaxcabá conocidas muchas veces también como talladoras, y de las parteras (*x-aalansaj*), a ellas sí se les puede transmitir el conocimiento. Generalmente es a través de la madre, la abuela o la tía que obtienen dichos conocimientos. Algunas mujeres también mencionan que lo aprendieron al ver que otras sobadoras tallen a los niños. De cierta forma, mucho de los conocimientos transmitidos en la cosmovisión maya no pasan por un proceso formal de instrucción, sino que se aprende en la práctica misma. Por ejemplo, cuando un niño va a la milpa, no le muestran propiamente lo que va a hacer, ve como lo hace su papá y empieza a hacer lo mismo. La oralidad si bien está presente entre los mayas, la realidad es que no siempre es la herramienta de transmisión, sobre todo cuando nos ubicamos a nivel empírico cuando es la práctica *per se* de la cual se aprende.

La importancia de contrastar el análisis de los expertos no es para profundizar sobre temas que de por sí ya han sido abordados de sobra en bastas etnografías. El interés aquí es más modesto. Se trata de ubicar ciertos contrastes entre la visión y los conocimientos que tienen las mujeres, más enfocadas al cuerpo, particularmente al *tip'te'*, de los saberes que poseen los hombres más vinculados con el medio ambiente, con el cosmos y sus dueños. Para esto, recurriré a las explicaciones de dos parteras y dos sobadoras, así como de dos hierbateros.

A pesar de que el punto de enfoque de mujeres y hombres expertos no sea el mismo, no creo que no lo compartan. Por ejemplo, la mirada al cuerpo es una mirada al mundo, pues en él se reproduce mucho del modelo de la cosmovisión, particularmente el

equilibrio, la dualidad y la complementariedad. Por ejemplo, el *tip'te'* (cirro) representa el centro del cuerpo, cuando éste se mueve, el cuerpo cae en un desequilibrio que le crea un padecimiento a la persona, así a través de la sobada el *tip'te'* regresa a su punto de origen restableciendo el equilibrio.

Por otro lado, también existen los “malos aires” que son externos al cuerpo, al *ik'* (aire interno o soplo). Cuando una mujer recibe un mal aire requiere de la atención de un *méen* que realice los rezos adecuados y que le dosifique el medicamento correspondiente. Esta es la razón por la cual al *méen* se le conozca como médico o sacerdote maya, ya que en la cosmovisión, cumple con ambas formas. Los remedios de la herbolaria están acompañados de rezos a los cuatro puntos cardinales, a los señores del monte o a los cuidadores. A continuación empezaré a describir estos procesos.

4.4.1 Los hierbateros

En el municipio de Yaxcabá existen varios *méeno'ob*. Sin embargo, en la cabecera municipal, que fue el escenario de estudio, únicamente se encuentra un *méen*, don Juan quien se encuentra a cargo del Centro de Medicina Maya de Yaxcabá. El se autodefine como médico hierbatero maya o *méen* hierbatero y menciona que posee conocimientos sobre las plantas, la alteración de los nervios y diversas enfermedades, así como “hablar a los cuatro puntos cardinales”. Don Juan cuenta un poco cómo lo entregaron por su abuelo, Pedro Cob Mex quien era *méen*, a los cuatro puntos cardinales para que también él pueda convertirse en *méen* hierbatero y atender enfermedades tradicionales como el mal viento:

Me entregó al monte con una primicia, una primicia se prepara un pavo, se meta un pavo a la comida del *k'ol* y la sopa y las tortillas se dan así, se prepara una mesa allá en el monte, allá me entregaron en los cuatro puntos cardinales y **para que yo tenga un poder también para que haga la limpia a la persona que tiene mal aire o aire en un remolino**. Entonces los doctores no curan dolor de cabeza, pos **nosotros sacamos la suerte para ver qué clase de humiente [mal] está padecido en tu cuerpo que está sufriendo, pues nosotros captamos un punto bueno para ver qué es lo que tiene el cuerpo**, si es un mal aire pues necesita limpia; si son alteraciones de los nervios viene por calor, por ser caluroso una persona, le voy a dar una medicina, pero es una medicina tibia. Si es un mal aire, viene de un remolino, pues nosotros preparamos hacia el cuerpo con rezos, con santiguos. Pedimos poder al diosito y hablamos a los cuatro puntos cardinales y quitamos el mal del cuerpo.

Los saberes médicos que posee don Juan se relacionan con el equilibrio de la energía del cuerpo y su temperatura como la disposición en frío y caliente. El lee la suerte para ver el mal y así poder atenderlo. La curación implica entonces rezos o santiguos en los que se invoca a los cuidadores del mundo o ambiente; también implica medicamentos elaborados con hierbas, conocimiento que igual se transmite de generación en generación. La relación

entre medio ambiente y prácticas culturales es visible a través de las ceremonias agrícolas, pero también de las prácticas curativas en las que se invoca a los cuidadores de los cuatro puntos cardinales en conjunto con el Dios Cristiano del catolicismo al que muchas veces se nombra en maya como *jajal dios* o Dios verdadero.

Los cuatro puntos cardinales son cuatro dueños que tiene el mundo, por ejemplo aquí es oriente, aquí es norte, aquí es poniente, aquí es sur. Todo, de los cuatro, tiene dueño, es lo que llaman los puntos cardinales, hablando a dios padre se presenta una persona a una primicia, eso lo vamos a dar también para la limpia, el permiso de lo que estás haciendo [...] **estamos trabajando por base en la creencia** y la persona que trabaja así, con la creencia, si es que está trabajando **con mucha creencia en nombre de Dios**, eso nadie te puede decir nada más sin que el maestro que te entrega y otro maestro que vas a tener, el de los sueños. **Los sueños que vas a hacer platicando con los dueños del monte, del sueño, cuando despiertas ya sabes todo lo del monte.**

La relación con los puntos cardinales se remonta a tiempos prehispánicos y actualmente están presentes en prácticas agrícolas y curativas. Para obtener buenos resultados hay que pedirle permiso y agradecer a los puntos cardinales. Sin embargo, los procesos de colonialismo han hecho que esto sea entendido como creencia e incluso don Juan quien se autodefine como *méen* menciona que trabaja a partir de la creencia. Aquí pareciera que palabras como creencia o don vienen a minimizar e incluso invisibilizar los conocimientos heredados generacionalmente por los ancianos (*nojoch mako'ob*) o los abuelos (*tata'ob*).

La presencia de los *Yuumsilo'ob* o señores del mundo únicamente apareció en Yaxcabá específicamente con los dos hierbateros aquí expuestos. La gente común no los identifica o muchas veces los señala como los *aluxo'ob* o chaques, dependiendo el contexto. Don Juan menciona algunas de las figuras importantes a quienes hay que llamar para que intervengan en los procesos de curación:

Yúumtsil ik [señor viento], *sukúl ik*, *lak'iin ik* [viento oriente], *nojol ik* [viento sur] *xaman ik* [Viento norte], *Yuum lik'* [señor viento], *balam ik* [viento jaguar], *yúumtsil ik* [Señor viento], **son los dueños**. Yo no puedo mencionar algo malo porque no es mi tema, otra parte sí, porque yo no estoy trabajando la magia negra, yo estoy trabajando la magia blanca, sí la magia blanca, magia negra no estoy viendo nada. **Magia negra** es otro, es de los brujos buenos dicen, dicen que son de los más buenos, aunque yo no soy bueno. **Porque los que trabajan la magia negra son los brujos buenos porque se convierten en perro, en gato, en chivo, eso tiene otro maestro**, Lucifer [...] lo que yo estoy trabajando proviene del **conocimiento bueno líricamente**, yo no fui [*méen*] porque lo he estudiado, sí se leer un poco, no mucho, pero mayormente mi conocimiento fue lírico, así me enseñaron a conocer así de vista, a la vista, entonces **me enseñaron cómo se prepara la medicina para curar a los niños**.

En efecto, las palabras de don Juan aluden a magia blanca o negra y esta última lo relaciona con Lucifer o la figura más próxima al demonio. Aquí es cuando se entiende como el conocimiento maya se ha sincretizado con el cristianismo a través del colonialismo del

saber, en términos de Boaventura de Sousa Santos a través del modelo de apropiación/violencia de los países colonizados frente al de regulación/emancipación de los países colonizadores, de esta manera “Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas” (Santos, 2009: 162, 163). Coincido con Santos acerca de la importancia de reconocer una diversidad de epistemologías donde la ciencia moderna sea una forma más y no la única¹⁰⁹.

Los mayas yaxcabeños no siempre logran ubicarse en los saberes, sino como parte de este modelo de apropiación ubican sus conocimientos como creencias: “el aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar olvidar otras y, en última instancia, convertirse en ignorantes de las mismas. En otras palabras, en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el estado original o punto de partida. Éste podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje” (Santos: 2009: 185).

Esto nos ayuda a entender como el colonialismo ha contribuido al olvido y pérdida de muchos conocimientos mayas y prácticas asociadas a tales saberes. Sin embargo, como ya mencioné arriba, también se recuperan estos saberes (medicinales) al padecer enfermedades propias de la cultura maya. Por otro lado, el papel del Estado ha reconfigurado parte de las prácticas y saberes mayas al institucionalizarlos, por ejemplo, a través de la creación de Centros Médicos Tradicionales que agrupan a distintos curanderos de la misma región. Incluso la participación de organismos gubernamentales ha implicado que ciertos curanderos eleven sus costos de atención y tratamiento.

Don Juan, desde su inicio, fue uno de los responsables del Centro de Medicina Maya en Yaxcabá:

...entonces así fui aprendiendo más cosas y de repente me invitaron allá en Sotuta del INI y de otros hierbateros, entonces entré con ellos y de repente salió el Programa para hacer este Centro, salió el Programa, lo verificaron y me pusieron acá para cuidar el material y levantaron los cuartos y todo, en 1993, año 2000 son 7 años, ahorita estamos 2011, entonces son 18 años de trabajar aquí.

¹⁰⁹ Incluso desde la antropología clásica se ha visto a la medicina tradicional como no ciencia: “los sistemas de la medicina tradicional están basados en una combinación de premisas mágicas y científicas [...] En la explicación sobrenatural juegan un papel fundamental el conjunto de valores culturales formado por las tradiciones, las creencias religiosas y parareligiosas, las supersticiones y prejuicios y la relación hombre naturaleza” (Fuentes, 1984: 2). Este tipo de argumentos no toman en cuenta los conocimientos que el grupo cultural posee: “si el sistema de creencias de los pustunicheños enseña que algunas enfermedades son producidas por el rompimiento del equilibrio –que debe existir- en el cuerpo humano entre las entidades frías y calientes resulta lógico que se considere que la solución al problema implique el restablecimiento del equilibrio perdido ingiriendo alimentos o aplicando medicamentos de naturaleza opuesta” (Fuentes, 1984: 2-3).

Aquí quiero abrir un breve paréntesis para mencionar que existió un conflicto interno del Centro de Medicina Maya, que en un principio aglutinaba a más de cien médicos tradicionales, no sólo del municipio de Yaxcabá, sino de toda la región, e incluía parteras, sobadoras, hierbateros y hueseros.

El principal conflicto encontrado fue entre don Juan y don Gerardo; don Juan no mencionó nada en relación a esto. Doña María Isabel, hija de don Juan, refirió que su Papá es el que ha atendido el lugar y que los otros 120 médicos se fueron porque no les interesó y porque tenían que venir de lejos era muy complicado y se fueron saliendo poco a poco.

Como haya sido, es un Centro que funcionaba de manera rotatoria, es decir, se estipulaba un calendario con horarios para que existan cuando menos cinco médicos en turno de las distintas especialidades, sin embargo, actualmente solamente atienden don Juan y sus hijas, mientras que otros hierbateros como don Mario de la comisaría de Tabi¹¹⁰, atienden directamente en su casa, al igual que don Gerardo o doña Felipa.

Don Juan posee conocimientos para curar distintas enfermedades a través de baños y jarabes, pero también como sus hijas participaron en programas gubernamentales, se capacitaron para hacer jabones, shampoos y pomadas y han mezclado ambos conocimientos para atender distintas enfermedades (véase tabla 4). Actualmente don Juan cuenta con un jardín botánico con más de 150 plantas curativas que él mismo ha ido juntando:

Tabla 4. Enfermedades, plantas curativas y modo de preparación		
Enfermedad	Plantas	Modo de preparación
Piedras en los riñones	<i>jaal-al</i> , chaya, enelmurí	Jarabe
Alteración de los nervios	<i>tsibché</i> , <i>tangasché</i> , <i>nabalché</i>	Jarabe
Gastritis	hierbabuena, con té de china, té de manzanilla	Jarabe o té
Llagas en el cuerpo	<i>bakalché</i> , como <i>unlodrok</i> , como <i>ts'inanché</i>	Baños
Fogajes	<i>ch'iuk</i> , <i>lagam</i>	Té, agua para hacer gárgaras
Cáncer de piel	<i>puts'ché</i> , <i>ch'etkú</i> , belladona, siembraviva, la hierbabuena, las hojas de chile habanero, hojas de tabaco verde y hojas de apazote	Pomada
Mal de ojo	Ruda, <i>chaka</i> , <i>ák</i> [bejuco], <i>xtoy-xiu</i> , <i>tsibché</i>	Baños

Como se observa en la tabla anterior, el conocimiento que posee don Juan sobre plantas medicinales se combina con otras técnicas para generar nuevos productos que ayuden en la atención de enfermedades tradicionales y modernas, en conjunto con los elementos mayas como los baños, la invocación a los vientos y la dualidad frío-caliente. Al mismo tiempo la narrativa de don Juan viene a cuestionar la medicina alópata ya que no puede curar enfermedades como el mal de ojo, e incluso otras como ciertos tipos de cáncer que la medicina maya sí puede:

¹¹⁰ Recibí distintas referencias que mencionaban a don Mario, sin embargo, por no vivir en la localidad no lo consideré en este estudio, pues únicamente me centré en la cabecera municipal.

...el principal problema que han venido con nosotros es el mal de ojo y la cáncer. **El mal de ojo no lo curan los doctores, la cáncer no lo curan los doctores tampoco. Mayormente piensan quitar un brazo o un pie. Aquí yo curo.** También el espasmo, el cuerpo pasmado, sangre negra que da calor, da enfermedad, da dolor de cabeza, da calentura, también no lo curan los doctores. Yo checo la sangre, veo la sangre negra, para eso es una medicina sancochado cálido y tibio, lo curamos. El espasmo [ocurre porque] a veces se moja una persona, está caluroso. A veces tomas mucho helado [...] y en la sangre se pasa, porque se come, así viene entonces la enfermedad.

Como se observa, la dualidad entre frío-caliente o cálido-tibio, puede provocar un desequilibrio que puede llevar a la muerte y así como un mismo individuo al descuidarse puede producir este desalance, también al arrojar un mal se rompe este equilibrio.

Don Gerardo, un hierbatero que no se considera *méen* y quien también es sobador (*tai-yeet'*), tuvo una disputa con don Juan quien supuestamente le hizo *pul yaj*, conflicto que inició en el Centro de Medicina Tradicional. Ahí, don Juan era el Presidente y don Gerardo era el secretario, este último tenía que firmar las cédulas de trabajo de todos los médicos tradicionales; don Juan quería que firmara el de sus yernos sin trabajar y don Gerardo nunca quiso pues sentía que no era justo para quienes sí habían trabajado.

A partir de ese momento empieza una rencilla entre ellos, según me explico don Gerardo, la cual desemboca en un pleito ocasionado tras la llegada de una paciente de Tizimín quien se encontraba enferma, al parecer de ascedido y don Juan quiso tratarla sin que nadie le ayude. Después de la primera intervención fallida realizada supuestamente con plantas medicinales, el esposo de la señora amenaza con acusar a don Juan a las autoridades, ya que si no quedaba bien, tendrían que devolverle su dinero (\$7,000.00). De ese pago, don Juan le había dado dinero (\$50.00) a otros médicos tradicionales como un regalo, entre ellos don Gerardo quien finalmente decidió intervenir:

...Pues entonces al salir digo, contrales [¡contras!] este señor no lo va a curar, cuando vino trajo cáscara de *sak katzín*, cáscara de *kanch'nuk*, trajo cáscara *sak bej*, de *chak ajnik'ab*, *x tip'te'-ak*, si esa cosa papá es para cuando uno está emposmado su estómago, eso se utiliza, si la medicina lo está pisoteando en la puerta está allá, está allá el frijolillo, está el orégano, está el tabaco, pero la cosa como no lo sabe él, cómo lo va a hacer [...si no cura a la señora] lo van a venir a buscar por la policía, lógicamente hasta a nosotros nos va a colar, tenemos que ir, pues lo siento mucho, ahora son pendejadas no le voy a pedir permiso [ya le había pedido y no me dejo...] "pos mamita te voy a curar ya que el señor no te curó te voy a curar", pero medicina te voy a dar. Está llorando su marido allá, si la señora ya está a punto de morir, no busca qué hacer y lo agarré y se lo dí, así caliente, lo agarré y lo metí en una celdita [cuarto] del número 14, lo encerré, desconecté hasta el ventilador, al ratito te entramos a ver "no te vayas a mover" y lo tapamos [...] froté todo su pecho, su pulmón, su costilla, agarré un cobertor, "hay mucho calor, pero lo siento mucho lo tienes que aguantar para que tú te sanes" [...]

Jach a la media hora ese don Juan que viene [...] Tranquilízate don Juanito le dije, la señora ya lo curé, ya está tranquila, y me dijo "qué es lo que diste", medicina le digo. Lo hice por tú bien y para nosotros porque si te llegan a fregar no creas que

sólo a ti te van a llevar, hasta a nosotros nos van a jalar, porque nosotros somos los testigos, acuérdate que me regalaste \$50.00 de ese dinero, "ah está bien" me dijo, entonces se cambió, pero ya se veía muy diferente.

Don Gerardo explica que don Juan estaba desesperado y traía puras plantas que sirven para curar el espasmo. Entonces él decide intervenir, para esto, va a su casa y realiza un brebaje acompañado de una sobada. Como don Gerardo nunca le comentó a don Juan que plantas había utilizado, eso provocó una rencilla entre ellos y empezó a tener problemas con la familia de don Juan por no compartir sus conocimientos, ya que intercambiar saberes es una acción necesaria entre los médicos tradicionales.

Fue en ese momento cuando decidió salirse del Centro y empezar a atender a la gente en su casa. Ahí, se dedica sobre todo a sobar y, ocasionalmente, le solicitan algún medicamento pues en su solar tiene una gran cantidad de plantas regadas en diversas partes. La mamá de don Gerardo era partera, así que de ella aprendió lo referente a la sobada y la partería y su papá era huesero, de quien también aprendió a tallar. Desde chico fue entrenado por Jacinto Tzab, un *méen* que le pasó sus conocimientos y quien murió poco antes de que don Gerardo fuera presentado a los puntos cardinales para poseer ese don y obtener así su protector. A pesar de esto, él conoce los diferentes trabajos que hace un *méen* incluyendo los cantos que se utilizan en los distintos *jo'ché'ob*, razón por la cual, él es uno de los encargados de realizar la comidad del *ch'a cháak*, es decir, es un *méen janal*.

Don Gerardo cobra \$20.00 por sobada cuando es en la casa del paciente o \$10.00 cuando van a su propia casa. La forma de sobar de don Gerardo es que con una sola sobada queden bien, aunque se tarde más de una hora sobando. Actualmente existen asesores que lo van a buscar y lo llevan a diferentes lugares, en las clínicas locales le juntan a varios pacientes y los va sobando uno por uno.

Don Gerardo posee vastos conocimientos sobre el cuerpo, plantas medicinales, rezos de ciertos *jo'ché'ob*, y formas de curar enfermedades asociadas a la salud reproductiva. Sin embargo, por ser hombre no atiende a mujeres en el parto, pero sí en las sobadas relacionas al ciclo reproductivo y la partería:

El mal parto sí existe el mal parto, cuando un bebé se pega sentado y desde que ese bebé no se trata de hacerle su movimiento el bebé se crece sentado y no tiene ni boca, crece y crece y crece, nada más está sentado, entonces **necesita una talladita del parto en gestación para que se pueda virar, ponerse de cabeza, eso cada mes se hace**. Esta clase de tallada se hace a las personas que son embarazadas. Yo de eso varias ya lo chequé.

La sobada, dentro de la cosmovisión maya, es la principal forma de atención de enfermedades del ciclo reproductivo, el conocimiento que se posee sobre el cuerpo y los cuidados prenatales y postnatales se han ido construyendo de manera milenaria. Así, como

menciona don Gerardo, los sobadores y parteras pueden conocer si el niño está bien o si está (mal), si está sentado o pegado y entonces se puede remediar a través de la tallada (*yeet*). Así empieza un proceso de sobada mensual en la que el sobador o la partera van verificando que el cuerpo del bebé esté bien. Desde luego, no todos los sobadores atienden enfermedades ligadas al ciclo reproductivo. Cómo veremos adelante con las sobadoras y parteras, únicamente las mujeres que son parteras conocen las sobadas relacionadas al ciclo reproductivo de la mujer. En el caso de las sobadoras no parteras, se especializan en la sobada del cirro o *tip'te'*. Don Gerardo también me habló del espasmo y cólico femenino:

yo curo [...] el pasmo de las mujeres que nunca pueden tener hijos, yo los curo papá, de hecho tengo la medicina que está allá [en el solar], cuando un pasmo, es su sangre que está pasmada en su menstruación, cuando tres días antes de presentar su menstruación, su regla de una mujer, empieza con dolores, dolor de estómago, un cólico, pero un cólico insoportable, cuando se calma éste un bajito de dolor presenta su menstruación pero con dolor, cuando se seca entonces esta cosa que pasa se puede quemar negro, se puede quedar como color ese de tu ropa [café], son tres síntomas, es ese del dolor, ese pasmo que lo tiene empasmado y es ese color así del pasmo, nunca va a tener hijos, tampoco no lo puede tener relación. Cuando tenga una relación con un hombre es cuando le afecta a la mujer, es la mujer la que está enferma la sangre...

En cuanto a la salud reproductiva de los hombres, la próstata y los testículos son los principales causantes de infecciones que requieren de sobadas, a través del movimiento que poseen los testículos. En la siguiente narración existe un esfuerzo de don Gerardo por explicarme en español cómo se produce esta enfermedad utilizando palabras en español. Con esto quiero precisar que si la información hubiera sido contada en maya, quizá se podría encontrar elementos claves que expliquen mejor, desde la propia cosmovisión maya, cómo y porqué ocurre tal enfermedad. Así es importante reconocer los saberes que posee don Gerardo, así como el esfuerzo de explicarlo en español:

...también el tronco de su barriga de hombres se baja, la próstata se despega, la próstata de qué consiste, de tanto hacerle fuerza y nunca te suben el tronco de tu barriga, entonces es de la próstata. Entonces la diferencia de la próstata, el hombre está diferente donde viene el tubo así del pene está delgado, entonces la próstata en sus lados, no sé si has descubierto cuando el testículo lo agarras así [levantándolo] se va, se pierde, hay unos huequitos de cada lado. Entonces esos huequitos es entonces la infección, se van, [se] acumula. Se van creciendo y se van reduciendo, entonces se pega. La vena donde viene el agua del orín lo aplasta, está apachurrado con esta infección. Si la infección no la tratan de quitar de poco a poco, se alejan y eso toda la vida está pegado, entonces ya cuando uno orina entonces así, una circulación así se lástima, orina y es sangre porque se pega, cuando se forzan [sic] de salir el orín pos naturalmente esa agua tiene una diferencia es como salada agria pues lastima, pos corta donde viene y entonces si no, cuando ya está bien pegada la vejiga entonces crece y crece y crece, no pasa, porque **está pegado con ese infección, necesita jalarlo y despegarlo, se sube en su lugar**. Es como la grasa que está acumulada, es eso que se arrima, **son el tronco de su barriga de personas, de hombre y de mujer, la diferencia de la mujer es ovarios, en**

cambio del hombre no, está conectado está cosa, el tronco de la barriga con los testículos. Entonces si los testículos se van para atrás está infección se pasa adelante, entonces es cuando la bolsa se crece porque están separados, esa infección se pasa adelante, el testículo se va para alado, entonces es cuando maja eso entonces y qué le pasa, que un doctor jálale papacito te corta, jálalo, lo raspan todo eso, y sabes cuánto dura eso, un año, o dos años nada más de la vida te quita, bueno, al lado del testículo porque es eso lo que alimenta los testículos. Claro que en los estudios está muy diferente, en los estudios no hay eso como te lo estoy explicando, pero si uno se le pasa de la fuerza el testículo se va para lado, entonces el tronco se viene para adelante. Entonces es cuando empieza a fregar que dice es esa próstata. **Eso [se compone] sobado también pero nada más en el tronco se mete la punta del dedo así, van haciendo así [jalarlo] hasta que lo vez que viene así, va jalando así y se siente como se despega así, jala, es una bola grande así, es como forma de mango, costado y costado así...**

Los conocimientos que posee don Gerardo demuestran cómo se sabe el funcionamiento interno del cuerpo, que al igual con la mayor parte de enfermedades tradicionales, éstas son desconocidas por la medicina moderna, la cual, según apuntan los sobadores y hierbateros, se remedia con operaciones, quitando las partes del cuerpo que “no sirven” o que se desconocen, así, el *tip'te'* y las infecciones de la próstata suelen confundirse con tumores y son extirpados.

Don Gerardo fue el único de los entrevistados que mencionó específicamente cuánto tiempo vives posteriormente a la operación, pues al quitarte esas partes que deben de ser regresadas a su lugar para que el cuerpo siga en equilibrio, generan un desequilibrio que no puede revertirse. Él también tiene conocimientos sobre el *cirro* o *tip'te'*

Nosotros lo sabemos qué es *cirro*, es este [apuntando] en el ombligo, porque en el centro del ombligo hay una cosa que late, hace tan tan tan. Entonces es esa cosa que se ladea, se va a otro lugar. **Se puede subir aquí, se puede bajar y bueno en varios lados se puede ir y depende de la fuerza que haces.** Mayormente esta cosa se les descompone cuando uno está lleno, estornudas o alzas una cosa forzosamente sin levantar, estás sentada o estás agachado y la jalas una cosa pesante entonces es eso que haces fuerza y se va de lado.

Esta clase de enfermedad no es curable por el doctor, ni con los méenes hierbateros no lo curan, tiene que ser con un sobador. Entonces para sobarlo es en otra manera, para bajarlo con mucho aceite y claro que es una cosa que duele harta para componer y cuanto menos sientes una cosa que no hay donde aguantarla avisa y se ve con calma, entonces te dan tiempo y te lo van tallando y van tallando, **esta cosa que brinca tiene que llegar en el centro otra vez y luego se mete el dedo para torcerlo, para apretarlo, después de apretarlo jala un *chan poquitito*, pero no muy de golpe porque si no se desprende eso entonces [...]** Con el doctor te fastidias y sabes lo que le pasa, esta cosa cómo te está fregando, te está brincando con dolor, lo quita, pero eso te descuenta más vida; Cinco años nada más de vida te quedan una vez que te lo quiten, ya está, cinco años nada más de vida. Entonces componerla, regresarla en su lugar uhhh te lleva a los 90 años, pero eso ya se queda en su mal de uno. En un momento haces otra fuerza y si no te cuidas se vuelve a descomponer y otra sobadita y te lo quita. **Una vez te quita aire**

del estómago, te quitan agrura, te quitan el dolor y te quita hasta la calentura.

El *tip'te'* representa el centro del cuerpo, en sí, el equilibrio. Por eso al ladearse produce malestares. Al regresarlo genera un inmenso dolor, pero casi enseguida se regresa al equilibrio del cuerpo. Cuando el *tip'te'* está ladeado no sólo no puedes comer, sino que además te duele todo el cuerpo. La sobada puede durar hasta dos horas dependiendo de que tan lejos esté del centro, es decir detrás del ombligo, y que tan grande e infectado esté. Cuando el *cirro* se encuentra movido y se dan golpes en el estómago, éste suena como si tuviera aire adentro. Una vez que alguien padece del *cirro*, cualquier descuido entre lo frío-caliente provocará nuevamente un desequilibrio.

La sobada que realiza don Gerardo, al igual que la mayoría de las sobadoras, es *k'axé* que quiere decir amarrar, justamente porque al final de la sobada se amarra el cirro o *tippté*. Es decir, se presiona el dedo en el ombligo o *tuch* y se le da una vuelta con mucha presión como si se estuviera girando una llave, es a esta acción a la que se conoce como amarrar el cirro (*k'axé*).

Cuando se ladea el cirro, muchas veces no se recurre únicamente a la sobada, sino que ésta se complementa con brebajes asociados también a lo frío-caliente. Este tipo de hierbas ayuda a que la sobada tenga mayor eficacia al regular o equilibrar la temperatura interna del cuerpo (frío-caliente). La presencia de aire en el estómago produce el espasmo. Esto resulta interesante dado que una parte importante de la persona es el *ik'* o aire, cada persona tiene su propio aire, pero esto no quiere decir que no pueda cargar otros aires, como en el caso también del mal de ojo.

<i>Toj ta óol</i>	Recuperarse, estar bien, salir bien de una enfermedad
<i>K'ojan óol</i>	Estar enfermo
<i>Kaj' óol</i>	Conocer a la otra persona, o más bien, reconocer el <i>óol</i> de la otra persona
<i>Ja'as óol</i>	Asustar
<i>Choká óol</i>	Caluroso, es decir que tu <i>óol</i> está caliente
<i>Kí'mak óol</i>	Felicidad o que tu <i>óol</i> está alegre
<i>Sat a óol</i>	Perder el <i>óol</i> , estar loco o como pensaríamos en occidente, perder la cabeza
<i>Na'as óol</i>	Calmar, tranquilizar, hallar
<i>Nak óol</i>	Aburrir

Existen tres elementos que son importantes en el equilibrio del cuerpo: *ik'*, *óol* y *pixan*. El *óol* o energía vital, se relaciona más con el temperamento y el estado de ánimo. El *óol* es una parte elemental en el ser humano maya debido a que muestra y resalta cómo un ser humano se encuentra (ver tabla 5); otro elemento importante es el *ik'* que puede entenderse como el viento, aire o soplo del cuerpo. Así como las personas poseen su propio aire, también pueden “cargar” un “mal aire” o un “aire frío”; también está el *pixan* o “alma”, sin

embargo este último puede deberse a la colonialidad y a una estrategia de los frailes para explicar el concepto de alma cristiano. *Pixan* en realidad refiere a lo que está encerrado o adentro de algo.

Según Chávez Guzmán (2004: 28), en el cuerpo se encuentran varios puntos, los más importantes serían *Ool* o centro, origen o esencia, para los mayas prehispánicos: “La persona que gozaba de salud se encontraba en contacto permanente con sus deidades, muchas veces a través de su *ool*, “centro”. Mediante éste los dioses manifestaban su contento o descontento con el individuo, de acuerdo con su comportamiento y con el seguimiento de las normas sociales y obligaciones religiosas, como “alimentar” a sus creadores con ofrendas y oraciones” (Chávez, 2004: 28); *ik*, aire o hálito, entre otras cosas se relaciona con la enfermedad, la muerte, la habilidad y la destreza; para Chávez Guzmán el *pixan* se relacionaba más con la dicha y la buenaventura, de alguna manera sugiere que se relaciona con la capacidad de empatía o rechazo; *kinam* o calor el cual refiere a un calor acumulado en la relación con los dioses, por ejemplo los sacerdotes, lo cual genera mayor fortaleza.

Entre los mayas yucatecos de inicios del período colonial, los componentes de la persona estaban relacionados de manera especial con la salud, la enfermedad y la muerte. El cuerpo humano se alineaba con los puntos cardinales, como una continuidad del cosmos: el este era rojo; el norte, blanco; el oeste, negro; el sur, amarillo, y el centro, verde. La posición de las entrañas se determinaba con su relación con el *típote*, “punto central” cercano al ombligo (Chávez, 2004: 28).

Finalmente, don Gerardo, además de los conocimientos que realiza en la sobada (*yeet' k'axé*), también puede atender de malestares asociadas al embarazo o a los órganos reproductivos como la sobada para la infección en los testículos, también sabe el uso de plantas medicinales, uno de los principales aunque no abundó en ello fue para curar el *xkulín* o cáncer de pecho, en la creación de diferentes medicinas (*ts'aak*) elaboradas a base de plantas (*xiiv*), es decir *Ts'aak Xiiv*. Además de todo esto, también posee conocimientos sobre los rezos que se realizan en ciertos *jó ché'ob* como el *ch'a cháak*, pues como ya mencioné fue instruido para *jméen* pero no pudo ser presentado a los cuatro puntos cardinales:

Se dicen cuatro puntos cardinales y yo lo sé de memoria y hay otro que yo lo sé, pero que me perdone diosito yo no lo puedo decir en maya **porque es bajar viento, bajar el viento mal y subirla** y se que los terriales del trabajo, **nueve terriales abajo y trece arriba**. El trece, no puedes bajarlo abajo, tienes que subirlo, el menos se queda. Hoy como está el número 38, 43, 90, 108, 103, 60, 70, 75 son los terriales del trabajo. Son esos terriales del trabajo, yo aprendí todo de memoria, pero lo que me pasó, no me entregaron...

4.4.2 Las sobadoras y parteras

En este apartado empezaré primero por describir y analizar los conocimientos que poseen las sobadoras, doña María Isabel y doña Elizabeth, para después pasar revisión a las parteras: doña Liberata y doña Felipa. Empiezo por la historia de María Isabel quien es hija de don Juan y trabaja con él, ella es sobadora y por sobada cobra \$50.00 pesos, actualmente le está enseñando a una de sus hijas para que le ayude, pues a veces tiene que sobar hasta a dos o tres personas y eso es muy cansado pues se requiere de mucha fuerza.

Doña María aprendió el oficio de su mamá, lleva más de quince años sobando junto con otras dos de sus hermanas que también aprendieron a sobar y constantemente llegan a verla de otros pueblos debido a que ha ganado reconocimiento tanto al interior como fuera de Yaxcabá. Actualmente ya cuenta con un gafete con el cual le reconocen por la Secretaría de Salud que ella es sobadora, aunque no aprendió a ser parteta como su mamá. Ella cuenta cómo es su forma de trabajar:

Hay personas que a veces que tienen mucho dolor de barriga o también vienen porque le duele su espalda. Cuando a una persona le duele su espalda, no porque si su espalda se lo hace, sino por el tronco de su barriga, porque **una mujer tiene matriz**, entonces la matriz es lo que **se le baja muy muy abajo** y eso hace que las personas se les dificulte ir a hacer pipi, les duele, les arde, y entonces esas personas padecen eso y vienen y me dicen pues que les pasa y yo les digo que si les duele su espalda no es que la espalda tenga que tallar mayormente, sino la barriga. Pero yo de por sí, cuando hago así tallo todo el cuerpo, desde la barriga, los pies, la espalda, todos los brazos, los pulmones, inclusive hasta la cabeza. **Todo, esa es mi forma de trabajar, es todo el cuerpo**, pues es lo que yo hago.

Esta referencia es importante porque nos ubica dentro de la salud reproductiva, es decir, son padecimientos que sufren las mujeres, como el hecho de que la matriz se mueva y se baje y por tanto hay que acomodarla, regresarla a su lugar. Al mismo tiempo, la forma de atención implica una sobada que no únicamente se centre en la parte donde duele, sino en la que genera el dolor, pero sobre todo, en restablecer el equilibrio general del cuerpo, es integral y doña María soba todo el cuerpo para que éste regrese a su estado inicial en equilibrio.

Al mismo tiempo, se aprecia cómo operan los opuestos, es decir, uno llega por un dolor en la espalda, pero la principal sobada es en la barriga. De esta manera un desequilibrio en alguna parte del cuerpo genera descompensaciones en otra. Las sobadoras tienen conocimientos del cuerpo, del acomodo de los órganos internos y muchas veces éstos se relacionan propiamente con los órganos femeninos.

Una de las principales sobadas es la del *cirro*:

Pues el *cirro* se conoce desde, cuando yo era niña, que es el tronco de su ombligo de uno [...] El *cirro* es cuando a veces le da ganas de vomitar a una persona, llega a veces que tiene muchas ganas de vomitar aunque ya tomó medicina o algo. Aísta,

que le duele porque tiene ganas de vomitar, está tomando medicamentos y no se le quita. Entonces me dicen "vine a ver si me sobas para ver si no es mi *cirro*" entonces yo checo a la persona, le toco su barriga lo que es el *cirro*, porque su *cirro* de uno que está acá en su ombligo y cuando lo tocas te da latidos. Entonces cuando sientes no está latiendo lo que es el *cirro*, vas checando todo alrededor hasta que llegues a donde está, a veces la persona que tiene ganas de vomitar es porque su *cirro* está acá arriba [del ombligo] y cuando le duele su espalda a veces el *cirro* está acá alado [costado del cuerpo], a veces está acá abajo [vientre]. Entonces es checar lo que es del cirro y se le va tallando, tallando, tallando. Si estás tallando a una persona su barriga a veces no sientes el *cirro* en ningún lado lo que vas a hacer es mover todo el cuerpo, sobar todo en general, ya de último la vuelves a poner boca arriba y ya le vuelves a checar lo que es su *cirro*. A veces llegas a ver no está en su lugar, pero si lo sientes, entonces vas tallándole, jalándole, jalándole y así ya sabe uno la forma de cómo poder componerlo, hasta que llegué en su lugar, entonces queda bien.

A veces una persona no con una sobada queda bien, porque a veces el *cirro* ya tardó que está aquí, a veces un poco de fuerza que haga, zum, se vuelve a ir acá. Entonces ya a la semana le digo una sobada más o a veces dos más, así tres sobadas ya la persona queda bien. A veces la persona llega, va y regresa a la semana y dicen "sabes una cosa estoy bien aliviada, pero quiero que me vuelvas a sobar" así los vuelvo a sobar. Así es mi forma de trabajo.

En realidad no se trata de que doña María Isabel no conozca que es el *cirro*, sino que no existe una forma de explicarlo desde la medicina científica u occidental. Doña María lo explica como el tronco de la barriga o de las tripas, aunque lo más importante es su ubicación, detrás del ombligo en el centro del cuerpo, y que da latidos o palpita, en este sentido se aprecia que tiene un funcionamiento similar al corazón.

Doña Elizabeth Castillo es otra mujer sobadora, aunque ella únicamente talla a niños y no aprendió a través del conocimiento heredado por otra mujer de la familia, sino de la práctica y sobre todo de la necesidad de tallar a sus nietos. Así otras mujeres se han enterado que ella talla niños y le llevan a sus hijos para que les acomode el *cirro*.

A pesar de haber aprendido sola, doña Eli tiene conocimientos suficientes para explicar porqué ocurre el ladeo del *cirro*, y explica cómo va revisando si quedó bien:

Porque si está ladeado su barriga o sus tripas de los niños les da diarrea, si no **se levanta aire** en su estómago y a veces si lo tienes muy arriba pues no te sirve nada en el estómago, te provoca, no lo comes. Pues cuando yo los talle así, se siente como esponjado, así a lado o dónde lo tenga y agarras y está diferente entonces empiezo a tallar a tallar y ya cuando termine le checo **en su ombligo ahí veo si está brincando dicen que es la punta de su tripas de uno**, y está brincando y está bien. **Yo se lo acomodo y ya queda bien.**

[Les ocurre] porque a veces, ya ves a los niños que están llenos nunca se están quietos, a veces se ponen de cabeza, a veces se caen, a veces ellos nunca están quietos por eso así se ladea, una vez que se les ladee la barriga, un descuido y les vuelve a pasar. Si no se les compone, sólo cuando veas les da diarrea y hay veces no se les quita y a veces así está el vómito y como que está así como expansión [se hincha el *cirro*], es la fiebre intestinal que ya les regreso así.

Doña Eli, al igual que muchas otras mujeres, como ya vimos arriba, también aprendió la medicina tradicional a través de las enfermedades de los hijos y los nietos. Así que ahora también atiende a sus nietos y vecinos que padecen de espasmo y de mal de ojo, pues son las dos enfermedades que sabe atender. En el solar tiene las plantas que se necesitan y muchas veces las usa en conjunto con la tallada.

Pues na' mas yo aprendí así, **pues más por mis hijos empecé a hacerlo y así lo aprendí, porque mis hijos así crecieron y mayormente yo los curaba así lo que tienen, así como el espasmos de la barriga yo se los hacía, porque mayormente no los llevo al doctor porque a veces si no es curación con el doctor te fastidias y no queda bien, mayormente yo les hice remedio a mis hijos como éstos.** Re-bien y también ahorita con mis nietos, ya no tengo hijos chicos, todos grandes, ahorita con mis nietos, eso también ya sabe como es usted la gente, a veces la gente no entiende, te pones a hacerle un favor aquí a la persona y si el bebé muere o le pasa algo van a decir que tú lo hiciste aunque no tú [fuiste], [dicen que] con lo que le diste que eso lo mato, no a cualquiera le puedo dar medicina, veo a la persona que le puedo dar medicina y se lo doy. Entonces yo **nada más me explican que es lo que tiene el bebé, yo busco la medicina, acá en el solar, afuera, tengo medicinas que sanen de esas que curan y ahí mismo tengo mi candela, voy buscando así.** Acá mismo, pues na' mas esto, ahora tengo el poleo, la menta, el torombil, porque a veces como a mis niños, a mis nietos mayormente eso les sirve, me sirve para que yo les de su medicina.

A veces así de mis niños también, porque no se si cree usted del mal del ojo o del espasmo del estómago, yo lo hago para mis vecinos se los doy para que tomen para que pueda sanar así, **para que pueda pasar todo el aire.** Sancocho ese que le dicen el poleo, la menta, el que le dicen estrella, las hojas de naranja, el torombil, se los junto y lo sancocho así y ya después que yo lo sancoche lo medio paso con poco de agua y le pongo bicarbonato y cuando se enfríe lo toman y es eso que les sana. Es para el estómago, si tiene espasmo en el estómago se provoca o si no vomitan, sienten muy lleno el estómago y ya no quieren comer, entonces con eso mismo se junta para sancochar, **ya se baja el aire y ya tiene apetito.**

En el caso de la narración de doña Eli, ella menciona como va combinando el tallado con las plantas medicinales que ella misma prepara en el solar. Ahí tiene un *subché* en el cual tiene separadas las plantas que más utiliza. Como no puede darle medicina o atender una sobada a cualquier niño, sino únicamente a los de confianza, normalmente ya sabe quién puede ir y porqué tipo de padecimiento.

El hecho de empezar a tallar a sus hijos es parte del proceso de aprendizaje de muchas sobadoras quienes comúnmente mencionan, o al meno así lo he escuchado en diversas partes, que aprendieron viendo y un día sobaron a algún miembro de la familia, principalmente hijos. Nuevamente la observación es el elemento principal para aprender a tallar o sobar. En efecto, doña Eli se especializó con niños debido a que aprendió al sobar a sus propios hijos y poco a poco fue sobando a otros familiares y vecinos.

Doña Eli, también tiene conocimientos para curar el mal de ojo, ella menciona las plantas que se tienen que utilizar para hacer un brebaje para que el niño se bañe. Muchas de

las formas de solución que ella apunta, el soplo de las personas con calor, son justamente también las causantes del padecimiento:

Ah eso es cancapecia, ojos de naranjo, una clase de hierba, oxo, eso na'mas se mastruja así, y se baña el niño con ello para que le entre el fresco. Le ponen un poco de aguardiente en su baño **para que saque todo el calor** que tiene en su cuerpo. Es eso así, porque a veces si tiene algo el niño **buscan a una persona que tiene hambre y está viniendo del sol**, está caluroso, no ha comido nada, entonces le dan al bebé, así como el bebé está enfermo lo soplan para que se le quite eso. Pero tiene que ser una persona que está caluroso, está viniendo del sol y no ha comido nada, es muy bueno también para que lo sopele y se le quite el mal de ojo [...que ocurre] Porque a veces hay gente que no sabemos si ya comió o no ha comido, si tiene mucha sed o tiene mucha hambre, si viene caluroso, hay mucha gente también tienen en el ojo un lunar así en el ojo, son esos que más pronto ojean a los niños, na'mas ven así a los niños y les hacen ojo, y es más peligroso eso porque les da hasta el vomito, la diarrea, sólo que vea al niño, es como que venga ve a la niña, la ve curiosa pero si tiene ese en el ojo, con eso ojea a la niña.

En cuanto al mal del ojo, únicamente quisiera precisar que dicha enfermedad no es realizada por las personas por maldad, como ocurre en el *pul yaj*, pues es ajena a la voluntad y se relaciona más con el calor (*kinam*) como ya ha sido expuesto arriba. En este caso las formas de prevención corren a cargo de la madre del infante, aunque la preocupación también está en las abuelas, quienes deberán evitar las visitas de estas personas, sobre todo cuando los bebés tienen menos de un mes de nacidos pues son más propensos a ser "ojeados". Al igual que el mal de ojo, otra enfermedad que pueden padecer relacionado con el calor es que el *tuch* (ombbligo) no se seque, ni cicatrice, ocasionando malestar en el infante.

Las dos sobadoras que aquí hemos revisado tienen conocimientos sobre el tallado, sin embargo también se han especializado más en algo: doña María Isabel atiende más a mujeres, mientras que doña Eli se vincula más con los niños. Ambas tienen conocimientos sobre plantas medicinales y vinculan dichos saberes a sus prácticas curativas.

En cuanto a las parteras entrevistadas, doña Liberata y doña Felipa, ambas participaron en el "Centro Médico", son parteras, sobadoras y hierbateras, sin embargo, la edad les ha alcanzado y ya ninguna de ellas puede ejercer sus conocimientos, al menos no los relacionados con la sobada y partería.

Doña Liberata explica que ella heredó el conocimiento de su familia, al mismo tiempo de que se relaciona con un don, dentro de la cosmovisión maya los sueños cobran importancia pues en éstos se descubren conocimientos, peligros y malestares. En el caso de doña Liberata, ella soñaba que atendía partos en los hospitales:

Sí, sí yo soy partera. En que empecé a padecer de mi hígado me dijo el doctor que ya no lo puedo hacer, no puedo quedar ni sentada tanto rato ni de noche ni de día, ni puedo trabajar, me quitó trabajo, me quitó candela, torteo, lavado, todo eso [...]
Yo creo nada más que lo herede a mi abuelita, a mi abuelito, a mis tíos, a mi

mamá. Porque, no sé, **es el don creo que tengo, porque cuando yo me duerma veo que entro a trabajar hasta en los hospitales con mi papá.** Pues soy la única yo también que trabajaba yo así bien, pero aquí también hay otra una [doña Felipa] pero la rechazan mucho, hasta de la sobada, quién sabe, pues dicen ellos que no es buena, porque aquí vienen hasta de Mérida, de Libre Unión, de Piste, de Tabi, de Sotuta, de Tixcacal, de Tiholop, Canacom, Yaxunah, hasta Santa María, vienen con su coche, veían que viene mucho así y pues **me tuvieron envidia también y me [golpea su mano] chingaron a mí [pul yaj].**

Doña Liberata, desde hace tiempo se encontraba mal de salud, le hicieron *pul yaj* y a duras penas salió adelante. Actualmente ya no puede trabajar, bajo su propia concepción de *meyaj*, pues no sólo no puede practicar la partería, sino que tampoco dentro del solar puede realizar ninguna actividad como lavado de nixtamal, lavado de ropa, torteo, no puede estar cerca de la candela.

Ella vive con su esposo y la familia de una de sus nietas quien le ayuda a hacer todo lo que ella no puede. Tampoco conserva su *subché* con plantas medicinales debido a que su esposo corta las plantas porque dice que “no sirven para comer, mejor que ponga árboles que den fruto”. Doña Liberata atendía sobadas relacionadas con el *cirro*, y en el caso de niños pequeños también atendía de la molleja cuando está se mueve por alguna caída:

Porque hay veces tienen diarrea o está ladeado su *cirro*, está ladeado su barriguita y vomitan, tiene diarrea, les da calentura. Entonces así, **yo los sobo, si tienen flema yo les saco su flema, quedan bien, con cebollina, con ajo así, la cebollina y la hierbabuena, se tamula [aplata], lo preparo bien** así, le pongo un poquito de sal y primero le doy el aceite así para que se pueda arrancar todo, pero los bollos, estás viendo la clara del huevo, así sale. **Pero ese trabajo ya no lo hago.**

[El cirro] Es de aquí de su ombligo de uno, cuando no está brincando rectesito aquí así [debajo del ombligo] no tiene latidos, lo tienes que buscar, buscar, buscar, vez donde está brincando, ahí está. Está lejos. **Se mueve porque hay veces se caen, se caen, se van de cabeza y también se les cae la mollera, hay que levantárselos.** Eso con una telita se les va jalando así, se les chupa con la boca y tapándole en la boca, cuando veas que ya quedo liso liso así parejito es que ya está.

Doña Liberata cuenta cómo sus papeles los mandaron a México para que ella participe en el Centro Médico Tradicional, que actualmente atiende don Juan. A ella la invitaron por ser partera y porque conoce mucho, como ella misma me contó, sobre plantas medicinales. De esta forma, también podría ser considerada como hierbatera o curandera. En el caso de doña Liberata, ella tenía las plantas en el solar, aunque en ciertas ocasiones acudía al monte en busca de otras. Ella al ser hierbatera, también conoce el monte, por lo cual, puede entrar con mayor cuidado y conocimiento que otras mujeres, éste fue un rasgo presente en las dos parteras entrevistadas.

Doña Liberata combina saberes relacionados con la medicina maya y con la medicina farmacéutica, por ejemplo en el uso del mejoralito o en sustancias químicas

procesadas como el bicarbonato, aunque este último se introdujo entre los mayas yucatecos desde temprano para el aseo personal como al lavarse los dientes o también para lavar la ropa. Por otro lado, aparecen elementos de la cosmovisión maya, ella enfatiza al igual que doña Rita, que debes de utilizar trece plantas, aunque a diferencia de doña Rita quien lo propone para el mal de ojo, ella lo menciona en torno a la tos y al ascedido (véase tabla 6). Durante la entrevista con don Juan, él mencionó que no tenían que ser trece, sino siete.

Enfermedad	Plantas medicinales	Modo de preparación
Ascedido (Asma)	<i>ch'uta'man</i> , cebollina, hierbabuena, ajo, (añadiendo miel)	Jarabe
Tos	<i>xpay-jé(ché)</i>	Jarabe
Tos	Naranja, (añadiendo Sal y miel)	Jarabe
Bronquitis	Corazón de plátano (añadiendo cal)	Jarabe
Tos y asma	<i>Purux ak</i> , roble, <i>mul</i> , claudiosa blanca, <i>xkatsín</i> , <i>sak'ak</i> , <i>kix ak</i> , la pata de vaca, roble blanco.	Baño

En resumen el conocimiento que posee doña Liberata sobre la sobada, la partería y la herbolaria lo aprendió de su familia, para ella ese es su trabajo, el cual ya no puede realizar. Tampoco tuvo a quien enseñarle o transmitirlo pues ninguna de sus hijas se interesó.

Para cerrar este apartado, pasaré revisión a los conocimientos que posee doña Felipa¹¹¹. Ella ya es abuela y casi no se dedica a la partería o sobada por la edad, aunque en ciertas ocasiones aún sigue sobando o ayudando en el parto. Ella cuenta con detalle cuál es su trabajo y al hacerlo incluyó la sobada o *yeet'*, asimismo describe cómo aprendió a sobar:

Para el trabajo yo torteo, lavo nixtamal, lavo, cocino, barro dentro de la casa, hago hilo contado y bordado, lo hago así y entonces cuando termino costuro hamaca. **Yo pura mayera soy. Yo sobo a las embarazadas, yo veo los partos**, mi animás [sic, difunta] mamá me enseñó [...]

Hace tiempo que aprendí a sobar, me decía mi mamá: “hija ah me vienes a sobar”, yo le digo mamá no es bueno que yo te lo haga porque eres mi mamá, pero si tú lo dices, y ella me dice: “yo voy a pagar el pecado” [...] entonces empecé a ir, a ir, hasta que aprendí a hacerle *yeet'* su barriga, le hago *yeet'*, le hago *yeet'*, le hago *yeet'* su espalda porque mi abuela era partera y cuando ya era grande voy a ver cómo tiene [da a luz] sus niños mis cuñadas, entonces, es verdad **yo no sé leer pero mis ojos están trabajando entonces recibí la primera vez**, fue mi nieto [...]

Se lo dije a mi hija y lo llevó con el doctor “da tu parte, da tu parte doña, no seas primeriza, ¡apúrate, apúrate!” se pone a regañar a mi hija y yo digo lástima porque no me dejaron entrar, porque si me hubieran dejado entrar pues yo la agarro y le doy ayuda a mi hija, ¡ahí' sta! Ni puedo caminar y la *jan* aseché y me dice el doctor: ¿doña es tu hija? Y le digo, esa es mi hija. [Doctor:] “le estoy diciendo que de su parte pero no lo hace” y yo le digo ¿porqué doctor? Dame permiso para que yo entre y entré y le dije: ¿hija porque no das de tu parte como dice el doctor? Para que pronto puedas tener al bebé y le agarré de su barriga, ¿ya lo viste, ya lo viste? Hasta casi se le resbala y le dije al doctor: ¿ya lo viste doctor si me hubieras dejado entrar desde hace horas? Y me dice “¿pues tú eres comadrona doña?” y le dije: “no

¹¹¹ *Dios botik x-mi u yólal ts'ib u tsikbal xma-pil*. Un agradecimiento especial a Yamili por ayudarme a traducir la entrevista con doña Felipa. Entrevista realizada en maya sin intérprete.

soy comadrona pero yo veo este trabajo” y el me dijo “si yo lo hubiera sabido doña, hace rato que le hubiera dicho que entre” y yo le dije **“pues es que la tienes que ayudar doctor, la tienes que ayudar”** porque el bebé tiene que venir recto, pero sólo un poquito está sentada pos y cómo va a dar su parte.

Así fue como doña Felipa aprendió a sobar, las primeras mujeres con las que se relacionó para aprender, fue primero con su mamá quien también era sobadora y le pedía que la sobe y le iba diciendo cómo; posteriormente iba a ver a su abuela quien era partera y doña Felipa va observando cómo se hace ese trabajo. La historia de doña Felipa confirma que la transmisión del conocimiento en la cosmovisión maya es a través de la oralidad y la observación, es netamente empírico.

Algo importante a considerar es que doña Felipa regaña al doctor cuando atendió a su hija. La diferencia entre el modelo de medicina maya y el occidental está en que el primero busca apoyar a las mujeres durante el parto, diciéndoles cómo deben de ponerse y qué deben de hacer, en cambio en el segundo no existe una comunicación eficiente entre el paciente y el médico. Doña Felipa narra una ocasión en que fueron a buscarla para atender un parto:

Los policías vinieron y me hablaron y me dijeron “¿ah me haces un favor?”, ¿qué favor? Una doña está teniendo a su bebé, pero dije “santísima, si le pasa algo, no soy responsable ¡no, no, no!” y los pies del bebé estaban en el bulto entonces que lo agarré y le eché aceite, así, y se empezó a zafar y entonces dios mío tú me vas a ayudar, **primero tengo que recordar al que está arriba ahora dale aire a la señora, y la señora empezó a tener aire y empezó a pasar aires y entonces ahora yo con ella, apenas que da aire la señora, yo lo jalo.**

Apenas que da aire la señora, yo lo jalo, entonces cuando vi que pasó todo, entonces que lo agarré y vi que *tu béytale* [le están dando aire], tomó aire y lo jalé, le agarré el hombro, ahora sólo su cabecita falta entonces que lo agarré de aquí, de ahí así, y se resbaló, *jan* agarré su placenta, su bendición de dios y cuando pasó agarré mis cosas, porque yo tengo mis cosas, el doctor me dio mis cosas, y amarré su cordón así, ¡jala! Y lo corté con el filo, porque filo me dieron, hasta que pase la placenta lo amarro, porque **la placenta puede matar a las personas**, ahora le doy un poquito de agua caliente, **padre mío ya me ayudaste...**

Doña Felipa tiene su credencial que le dio el INI y la Secretaría de Salud, ella igual trabajaba en el Centro que está a cargo de don Juan. En la narración anterior se aprecia el sincretismo religioso, la importancia que tiene el Dios Cristiano para ella para interceder en la labor del parto. Al mismo tiempo, se aprecian los conocimientos que tiene sobre en qué momento jalar al niño, amarrar y cortar el cordón umbilical, entre otros.

Las parteras como doña Felipa no conocen el costo de su trabajo y tampoco le pueden atribuir un precio. Antiguamente, como mencionan los mayas yucatecos, el pago era en especie, basado en el intercambio del trabajo por animales, principalmente gallinas, huevos, pollos y cualquier elemento que provenga del solar. Sin embargo está práctica ha

sido sustituida en muchos casos por el dinero. Así, doña Felipa deja que la gente le ponga precio a su trabajo, según su propio ingreso económico y cómo hayan sentido o valorado su trabajo. No obstante, como ya hemos visto, muchas veces cuando se es parte de un proceso organizativo a través de la intervención gubernamental el costo se eleva y se rompe con la visión de solidaridad o de respeto mutuo.

Para terminar este apartado retomaré parte de los conocimientos que tiene doña Felipa sobre plantas medicinales:

Dos cursos nos dieron por la doctora y dijo el doctor que en el noviembre regresa y que yo otro curso voy a agarrar. **“Si te gusta ah lo sigues” dice mi viejo**, así viene un poco de centavo. Es mi suerte ese mi trabajo, no se me olvidó mi trabajo de mi mamá, ay hora que descanso, pero sólo cuando me enfermo descanso, sino puro urdir. **Es igual el trabajo de las mujeres porque tanto así como trabaja un hombre así trabaja una mujer. Les doy remedios a los niños, curo el ojo, ando buscando las hierbas medicinales, pasmo de señoritas que le vienen mensualmente**, balzonito es su nombre [de la planta], le embarro en su ojo, le pongo orégano con *koole kab*, le pongo poleo para que le venga normal a las señoritas. Hay otra clase, se me olvidó su nombre pero está en su parcela de mi viejo. Tres días lo seco, entonces lo desliyo [disolver] y le pongo *koole kab* para el pasmo de la sangre de las mujeres, cuando se casan es la cura para que puedan tener hijos, curo eso, hay unos que no tiene hijos, se los doy y luego se vitaminan para que pueda tener fuerzas sus ovarios y su matriz, **este es mi trabajo, este es mi trabajo el que ves, balzonito se llama, pero no cualquiera lo conoce.**

La frase “si te gusta ah lo sigues” es un ejemplo de cómo son los diálogos entre mujeres y hombres, ya que estas palabras no refieren a un permiso, sino a una forma de asentir la decisión de la mujer y de aceptar el papel que ésta juega. Al mismo tiempo, la concepción del *meyaj* es inseparable de los conocimientos que se poseen para poder realizarlo. Esto, le hace cobrar mayor importancia entre los mayas yaxcabeños pues debido a éstos han sacado a sus familias adelante. Los conocimientos que poseen no se relacionan, en el caso de los y las expertos en medicina maya, únicamente con la medicina, sean estas las plantas, el cuerpo, la sobada y la partería, sino que también están presentes en lo que hacen en sus vidas cotidianas.

Ser especialistas no los deslinda de las labores del campo. Muchas de estas mujeres, sobre todo las más mayeras, aún hoy acompañan a sus esposos a la milpa. En el caso de los hierbateros, también ellos tienen milpa y la trabajan, aunque don Juan le da menos importancia al trabajo de la milpa que don Gerardo. Asimismo doña María Isabel y doña Eli casi nunca han ido a la milpa, mientras que doña Liberata y doña Felipa sí e incluso acuden al monte.

La importancia del solar, sobre todo en la labor de las mujeres en la sobada, aunque no exclusivamente en ellas, es de vital importancia pues ahí se encuentran muchas de las plantas, ellas mismas las han sembrado y traído del monte para facilitar su trabajo, cuando

éstas no se encuentran ahí van a buscarlas al monte, aunque no todas ellas, como doña Eli quien únicamente recurre a lo que tiene en su solar, o doña María Isabel quien cuenta con el jardín botánico del Centro de Salud.

4.5 Practicando la cosmovisión, configurando las relaciones de género [Conclusión del capítulo]

En este capítulo he tratado de mostrar cómo prácticas y saberes van de la mano, se complementan del mismo modo en que el trabajo de las mujeres se complementa al de los hombres. Asimismo la creencia y el conocimiento se encuentran en una dualidad, la presencia de la primera obliga en algún momento a que las mujeres obtengan los conocimientos necesarios y los lleven a la práctica.

Las relaciones de género también se encuentran atravesadas por la cosmovisión, aunque no exclusivamente por ésta. Aquí he tratado de mostrar cómo las mujeres en la vida cotidiana utilizan los conocimientos sobre plantas medicinales. Pocos estudios, si es que ninguno, le han pasado la voz a las mujeres comunes, las que no son sobadoras o parteras, para saber qué conocimientos tienen sobre plantas medicinales. Un ejemplo de esto fue la conferencia “Medicina indígena en el área maya” impartida por miembros de dos subdirecciones de la Secretaría de Salud en Yucatán, Hernán García Ramírez y Vicente Vargas Vite¹¹². En la exposición constantemente recurrían a la necesidad de recuperar los saberes, para esto recurren al trabajo que están realizando con *méeno’ob*, parteras, hueseros y demás especialitas.

La necesidad de recuperar estos saberes viene de que cada día hay menos expertos. En sí, aquí he tratado de mostrar que no únicamente “los expertos” conocen o poseen estos saberes. La gente común en su vida cotidiana, también es guardiana de estos conocimientos por formar parte de la cosmovisión y a pesar, cuando es cierto, que se está perdiendo parte de este cúmulo de saberes, también es verdad que las mujeres van recuperando éstos cuando sus hijos y otros miembros de la familia padecen enfermedades tradicionales.

Coincido con Vandana Shiva cuando ella menciona que los grupos étnicos del Tercer Mundo¹¹³, pero sobre todo las mujeres, fungen como guardianas de la biodiversidad frente a un modelo de desarrollo que cada vez se preocupa menos por el desgaste

¹¹² En dicha conferencia los panelistas también plantearon la importancia de plasmarlos físicamente en texto. Ahí pasan por alto la importancia que tiene la oralidad y la observación en la forma de transmitir el conocimiento, a mi parecer talleres de recuperación funcionarían mejor que únicamente recuperar los saberes y ponerlos de alguna manera al alcance de las empresas transnacionales creadoras de fármacos, la bio-piratería que aún no queda resuelta.

¹¹³ En realidad Holland-Cunz menciona que Vandana Shiva “remite a «tradiciones de pensamiento de mujeres y pueblos no occidentales reprimidos» e históricamente desarrolladas, las cuales ella califica de «alternativas al proyecto cosmovisionario masculino mecanicista». (Holland-Cunz, 1994: 17).

ecológico, esto genera una pérdida de la biodiversidad a cargo del capitalismo extractivo que busca aprovecharse de los conocimientos de grupos nativos para generar riqueza.

En este sentido, me interesa resaltar que parte de la cosmovisión maya está caracterizada por saberes que no son arbitrarios y que con el paso del tiempo han generado un régimen de género que valora positivamente los conocimientos que poseen las mujeres, al igual que los saberes de los hombres, para asegurar el bienestar del grupo y mantener el equilibrio con el medio ambiente y sus protectores o guardianes.

Entre los yaxcabeños, la cosmovisión maya se encuentra en una relación compartida del mundo. Elementos que ya han sido discutidos anteriormente, aquí vuelven a cobrar sentido como complementariedad, dualidad y equilibrio. Antes quiero precisar que no todas las mujeres comparten los mismos conocimientos y saberes. Incluso hay mujeres a quienes no se les transmitió en la infancia éstos o a quienes habiéndoselos transmitido, los consideraban creencias y años más tarde, cuando los hijos enfermaron, tuvieron que recuperarlos. Al mismo tiempo, los conocimientos que poseen mujeres y hombres no son siempre los mismos que los expertos, sobre todo sí se ha pasado por un proceso de aprendizaje más detallado, aunque inclusive los expertos aprendieron de la observación y la oralidad, al igual que las mujeres y hombres “comunes”.

Con esto, únicamente quiero precisar que así como existe una diversidad de prácticas, también existe una pluralidad de saberes, pero que todos ellos, se encuentran relacionados con la cosmovisión, aunque en algunos casos ya han sido combinados con la ciencia moderna.

La dualidad y la complementariedad no deben de ser entendidas como formas opuestas, en competencia mutua, no se trata de una ruptura entre opuestos, sino de una interrelación: “cada ente afecta y es afectado por los demás: es, o existe, en la medida en que se constituye a través de la relación con los otros. Así, se puede entender la idea de que, si se daña a la madre naturaleza, se afecta a los seres humanos. El concepto de la complementariedad se refiere justamente a esta **interconexión** entre todos los elementos del universo, remitiéndose así –aunque no solamente– a la relación entre los hombres y las mujeres” (Macleod, 2011: 124).

Es importante tener esto en mente, pues dentro de la cosmovisión maya, cada elemento tiene su importancia, desde las gallinas y demás animales que se tienen en el solar, las plantas, la milpa y sus cuidadores, y cada miembro de la familia contribuye en algo y se complementa con algo. La aún prevalencia de ceremonias agrícolas como el *ch'a cháak*, *uajik'ol*, o simplemente el levantamiento del *saka'* son prácticas que realizan los mayas para pedir, ofrendar y agradecer la cosecha a los verdaderos dueños, que en algunos casos se asocia a los chaques, los aluxes o al *jajal dios* (dios verdadero). Son interconexiones entre las

personas, el entorno y los seres espirituales o dioses. Las relaciones de intercambio entre el trabajo de los expertos y la atención a los enfermos nos muestran un sistema de respeto, valoración y complementariedad mutua.

No obstante, no todas las prácticas de los mayas son homogéneas, complementarias y en equilibrio, pues también existen factores como la envidia y la maldad que se puede ocasionar en el *pul yaj*, elementos que se hacen en lo oculto y privado, pues difícilmente se acepte abiertamente que alguien es un *aj pul yaj* o causador de dolor. El conflicto realizado en torno al Centro de Medicina Maya también representa un conflicto entre intereses, que en algunos casos puede terminar en que alguien le produzca dolor a otro para intentar causarle la muerte. Entre los expertos, también les han hecho *pul yaj* a don Gerardo y a doña Liberata.

El *pul yaj* inclusive es un mal colectivo, ya que cuando alguien de la comunidad lo padece, muchas de las personas empiezan a cuidarse para que a ellas no les causen dolor. Esto ocasiona ruptura entre la colectividad, pues se genera miedo, sospecha y preocupación, la cual culmina tras averiguar quién es el causante.

Esto resulta importante, porque si bien existen relaciones en equilibrio y armonía entre los mayas de Yaxcabá, también se encuentran presentes luchas de poder, asociadas a mayor prestigio. Por ejemplo doña Liberata menciona como le tuvieron envidia por otras parteras porque atendía a gente que llegaba de todos los lugares de Yucatán, entonces “pues me tuvieron envidia también y [golpea su mano] me chingaron a mí. Cada cosa,…”.

Así como existen relaciones de poder y complementariedad entre hombres y mujeres, también se ubica en una relación entre la envidia y el prestigio. Pero también existe la ayuda mutua, el intercambio, la complementariedad. Como contaba doña Felipa, ella no puede ponerle un precio a su trabajo, mejor lo deja a juicio y según la posibilidad del beneficiado o como doña Eli quien muchas veces ni cobra por los niños que talla porque son hijos de parientes o amigos cercanos.

En sí, resulta difícil poder especificar qué elementos son, o han sido, netamente de la cosmovisión y cuáles no. Del mismo modo, existe la idea de **creer** o no en el mal de ojo, pero se **conoce** cómo curarlo o tratarlo. Creencia y conocimiento, como menciona Santos (2009: 185) “ya no es una relación entre dos entidades distintas sino que es una relación entre dos modos de experimentar socialmente la ciencia”.

Propongo de esta manera, la necesidad de recuperar elementos centrales de la cosmovisión maya como el equilibrio el cual “*implica la igualdad, la equidad y la armonía en torno a un bienestar común en el cosmos*” (Jocón 2005 en Macleod, 2011: 125). El equilibrio que se encuentra presente entre los seres vivos y en el cuidado que tienen los mayas para no desagradar a los señores del monte o *yuumtsilo'ob*.

Para algunos autores como Santana (1999) la dualidad presente en la cosmovisión maya se equipara con complementariedad, misma que debe buscar el equilibrio puesto que existe una tensión permanente que tiende a desequilibrar: “Las identidades de género se movían a lo largo de un continuo cambiante donde el factor determinante era el logro y el mantenimiento del equilibrio [...] éste era importante como fuerza sustentadora del universo y de la sociedad; masculino y femenino no eran excluyentes. La presencia femenina abarcaba lo masculino, se orientaba hacia lo opuesto y en una eterna alternancia, se movía entre las dos cosas al mismo tiempo” (Santana: 1999: 44).

En realidad, la complementariedad va más allá de los géneros, se traslapa hacia los elementos del medio ambiente, como los puntos cardinales. Las dos referencias principales el *lak'iin* (oriente o donde sale el sol) y *chik'iin* (donde se oculta el sol, poniente) a la vez está relacionado con el día y la noche, pero también con el cielo y el inframundo pues el sol se oculta debajo de la tierra para alumbrar el *xibalba* (inframundo).

La importancia del equilibrio en esta tesis radica en entender que las relaciones de género no son fijas ni estáticas, en efecto son dinámicas y cambian hacia todos los sentidos. Aquí he mostrado cómo se comparten conocimientos, pero en la práctica existe la complementariedad que con el paso del tiempo ha generado una especialización. Así las mujeres comparten los saberes sobre plantas medicinales con sus esposos y ambos intentan transmitírselos a los hijos. No obstante, el cuidado de la familia corre a cargo de la mujer, así que es ella quien prepara los brebajes y baños. Cuando las mujeres no tienen alguna planta que requieren en el solar, son sus esposos o hijos quienes van a conseguirlas y no se debe a que la mujer no pueda salir del solar, sino que comúnmente se va a buscarlas al monte, el cual es un lugar de peligro para las mujeres.

Las parteras-sobadoras sí pueden acudir al monte a buscar las plantas como me mencionaron doña Felipa y doña Liberata, quizá porque también tienen mayores conocimientos y dones al ser heredados de otras parteras. Al mismo tiempo, pienso que no existía una especialización o división genérica de los saberes, esto parece ser un rasgo más reciente. A saber, don Gerardo es un hierbatero-sobador-partero al igual que doña Liberata y doña Felipa. En cambio, en las nuevas generaciones las mujeres únicamente aprenden una de esas facetas, como doña María Isabel quien solamente atiende la sobada. Inclusive, la concepción del cuerpo entre don Gerardo, doña Felipa y doña Liberata es casi la misma, la atienden de manera similar y la explican en los mismos términos.

Por otro lado, compartir saberes entre mujeres y hombres demuestra la importancia de la socialización familiar entre milpa-solar y que no existe una división genérica del saber. En ausencia de la mujer, es el hombre quien realiza las prácticas curativas. Si bien existe la “especialización” no es un determinismo, como tampoco lo son las tareas y los espacios.

En cuanto a los *jo'ché'ob*, analicé la relación de exclusión/inclusión que existe hacia las mujeres. En cuanto al *ch'a cháak*, las mujeres no lo perciben como una "exclusión", pues ellas mismas entienden que es por su bien y el de la cosecha. Le atribuyen un significado positivo al "no estar ahí" como autocuidado para evitar un mal aire. Un elemento interesante, es que para el último día del *ch'a cháak* las esposas e hijas acuden a uno de los cabos del pueblo, ahí esperan hasta que uno de los milperos les avisen que ya concluyó el *jo'ché* y por tal motivo se aproximan a buscar a sus esposos.

En cambio en el levantamiento del *saká* y durante el *wajikool* los espacios son también comunes a las mujeres, milpa y solar, y son más para agradecer por la buena cosecha o *Ma'alob pak'ik*. En sí, algunos de los estudios sobre cosmovisión maya han dejado de lado el papel de la mujer y consideran a la milpa como el principal centro de acción y significado de los mayas yucatecos. Aquí he tratado de mostrar que las mujeres comparten conocimientos e incluso especializan en algunos casos esos saberes, al igual que lo hacen los hombres, además de que muchos conocimientos, sobre todo los relacionados con las mujeres, se obtienen en el solar.

En síntesis, los saberes que mujeres y hombres poseen sobre plantas medicinales, formas curativas, el cuerpo, la milpa, la cosecha y la relación con los señores del monte o sus dueños, son formas relacionadas con mantener el equilibrio. En este sentido, buena cosecha y buen estado de salud en el fondo contienen una carga valorativa positiva (equilibrio). Los conocimientos que aquí han sido descritos se relacionan con la práctica milenaria de los mayas para construir y permanecer en el buen vivir, *ma'alob kuxtal*. Aún cuando el concepto sea nuevo la esencia en sí misma ya existía pues se relaciona con parte de la cosmovisión maya.

Desde el ecofeminismo de María Mies ella menciona como "Una definición de la «buena vida» Implica diferentes modos de satisfacer necesidades humanas fundamentales [...las cuales] son universales, pero que sus «satisfactores», los modos y medios para satisfacer estas necesidades, pueden variar según la cultura, la región y las condiciones históricas" (Mies, 1989: 142).

Parte de estos conocimientos mayas que poseen mujeres y hombres contribuye a formar ese buen vivir el cual podría ser armónico con el medio ambiente, ya que no es de acumulación, pero al mismo tiempo, han incorporado los elementos del desarrollo y la modernidad, mismos que han sido apropiados y resignificados desde la lógica local y cultural. La medicina alópata ha sido combinada con la medicina homeópata, como ocurre en la partería. Al igual que los *jo'ché'ob* comparten escena con los agroquímicos.

La importancia de este capítulo era sobre todo la de visibilizar los espacios y los saberes de las mujeres, debido a que las etnografías del área recurren a la visión masculina y

a la milpa como los elementos centrales de la cosmovisión maya, cuando en realidad, existen una gran diversidad de acciones y espacios, en cada uno se requieren de conocimientos específicos que ayudan a mantener ese equilibrio en el cosmos.

CONSIDERACIONES FINALES GÉNERO, COSMOVISIÓN Y MEDIO AMBIENTE. ENTRE LA COMPLEMENTARIEDAD Y LAS RELACIONES ASIMÉTRICAS DE PODER.



Figura 9: Relaciones de género. Miradas múltiples.

En este texto, *De prácticas y saberes entre la milpa y el solar* he dado cuenta de cómo las relaciones de género son atravesadas, entre otras cosas, por la cosmovisión, la cual le imprime un carácter particular a dichas prácticas en las que la manera de explicar los espacios, las tareas y los conocimientos a ellas asociados tienen otro sentido y otra valoración. Explicaciones que no necesariamente coinciden con aquellas que los académicos hemos dado.

La importancia de retomar de primera mano el sentir y el pensar de los yucatecos no es ociosa, pues en sí representa una forma de ver, interpretar y estar en el mundo que no necesariamente concuerdan con los modelos desarrollistas o de la modernidad que se han planteado desde los sectores más occidentalizados. No obstante, algunas de estas ideas se encuentran presentes entre los mayas yucatecos producto del intercambio globalizador, que en algunos aspectos se aprecia como una nueva forma de colonialidad. El modelo de desarrollo occidental, el capitalismo, la modernidad se imponen como el modelo a alcanzar y esto implica el olvido de prácticas y saberes locales en virtud de aquellos que se asumen como “científicas” y de una “alta calidad de vida”.

A pesar de lo anterior, también existen resistencias y resignificaciones que los mayas le imprimen a sus prácticas y conocimientos a partir de esa forma particular de mirar y estar en el mundo. Ante la mirada de occidente, las prácticas y los saberes mayas son creencias, sentido común, mitología, magia, religión, anclados en la tradición o el atraso, pero muy pocas veces se entienden como un conocimiento válido con el mismo peso que el “científico” y tampoco se reconoce que sus prácticas promueven un buen vivir, no únicamente individual, sino colectivo, en equilibrio y retribución con el medio ambiente. Incluso muchos mayas yucatecos las equiparan con creencias y supersticiones.

Desde luego, esto no implica que sea la única forma que impera entre los mayas yucatecos, ya que también existen cambios al interior del grupo, en conjunto con las

apropiaciones culturales de diversas latitudes y magnitudes. Los propios cambios culturales unas veces son positivas y otras negativas. Por ejemplo, la evidencia etnográfica revisada en el capítulo 3 nos da cuenta de una patrilinealidad de la herencia, en cambio, en lo encontrado en el campo se dio cuenta de cómo las mujeres también heredan la tierra y es el hombre quien se va a vivir a casa de la familia de la esposa.

Por otro lado, los procesos locales, histórico-culturales, han generado un juego de identidades en las que muchas veces se niega, o más bien se oculta, la mayaneidad frente al otro. Cuando los mayas le ocultan a los *ts'ulo'ob* que hablan maya, que tiene apellidos en maya, que viene de una comunidad étnica, no están rechazando su cultura, sino que están utilizando una estrategia de evasión a la discriminación y la opresión que han sufrido durante muchos años, en este sentido también pueden considerarse como diversas formas de resistencias a la colonialidad. Hablar en maya frente a los técnicos e investigadores es una forma de posicionarse frente al otro y hacerle ver que su cultura también vale, estrategia utilizada por los intelectuales y profesionistas mayas.

Por otro lado, las tradiciones, costumbres, pero sobre todo, las prácticas y conocimientos que poseen los mayas siguen estando vigentes, las utilizan a diario y aún se transmite de generación en generación, aunque no con la misma magnitud y frecuencia e incluso muchas veces tampoco es valorada por ellos mismos producto del proceso colonizador que busca homogenizar lo diverso.

En este sentido, en realidad se encuentran tejidos ambos modelos. Ser mujer maya no implica lavar en la batea o costurar a mano, sino más bien preguntarse ¿cómo las mujeres mayas deciden qué bordar a mano y qué lavar en la batea? ¿Porqué las mujeres, muchas veces a pesar de tener estufa de gas, siguen cocinando en el fogón? ¿Porqué las mujeres más jóvenes deciden dejar de utilizar el hipil? Sería incorrecto suponer que las mujeres se están occidentalizando o modernizando por modificar estas prácticas. El problema de pensar en esto, sería en concebir a los mayas como esos restos del pasado y olvidarnos que viven en la modernidad o, por utilizar otras palabras, en tiempo presente.

El cambiar permaneciendo y permanecer cambiando es un proceso presente entre los grupos mayenses. Son ellos quienes tienen la decisión de qué aspectos de su cultura modificar, de cuáles relaciones de género son dañinas y, por lo tanto, cuáles deben de ser modificadas y cuáles son las que les permiten generar el equilibrio. Éste último, debe de ser entendido como una búsqueda constante, ya que el desequilibrio ocurre constantemente, el *pul yaj* es entendido como un mal colectivo que asecha a la comunidad, ya que se está utilizando conocimientos buenos para ocasionar males y esto rompe con las relaciones sociales de intercambio y ayuda mutua.

Entre las formas de negociación y diálogo entre mujeres y hombres se encuentran aquellos que realizan algunas mujeres con sus esposos para evitar conflictos por el alcoholismo o el machismo, elementos que no permiten buenas relaciones entre mujeres y hombres, así, se exige a los hombres que cumplan con sus funciones, al igual que a las mujeres. Cuando una parte rompe con estas convenciones se acude a los padres del esposo, a los padres de la esposa o a alguna autoridad local, juez de paz, comisario ejidal, entre otros, para que intervengan en las relaciones familiares, proceso que demuestra que los conflictos conyugales no son propiamente “privados”.

Parte de reconocer cómo son las prácticas de género en Yaxcabá implica partir de su propio referente. Retomar la categoría local, maya yucateco, de *meyaj* (trabajo) ha sido sumamente importante y útil pues refiere a una concepción de trabajo que nada tiene que ver con los pictóricos cuadros antropológicos que distan de ser una fotografía representativa de la realidad. El trabajo de mujeres y hombres mayas es a la vez productivo, reproductivo y creativo. Mujeres y hombres mayas yaxcabeños buscan distintas estrategias de sobrevivencia y tienen a su cargo distintas tareas y papeles. Las percepciones y valoraciones que tienen mujeres y hombres respecto a sus trabajos y a los de los otros son vistos como complementarios, como iguales en cuanto a la importancia, pero distintos en el contenido.

El *meyaj* nos permite entender que las relaciones de trabajo van más allá de los espacios y de las acciones cerradas. El trabajo, en muchos sentidos, es al mismo tiempo producción y cuidado; creación, aprendizaje y transmisión. Esto tampoco implica que por sí sola la noción de *meyaj* sea equitativa. Más bien se trata de buscar un equilibrio entre el trabajo que cada uno de los miembros aporta según sus posibilidades, desde niños hasta los más adultos, mujeres y hombres. Desde luego también existen relaciones asimétricas de poder, pero éstas tampoco son homogéneas. Ni todas las mujeres se encuentran en relaciones de equidad, ni todas padecen enfrentamientos, violencia, desigualdad y ausencia de toma de decisiones. Muchas mujeres se enfrentan con sus pares masculinos a negociaciones, diálogos, conflictos y resistencias.

La capacidad de movimiento y de toma de decisiones, más bien, está ligada a una serie de sucesos familiares y personales, a la relación específica entre conyugues y al grupo generacional. Aquí he tratado de mostrar la capacidad que tienen las mujeres en tomar decisiones e intervenir en los arreglos familiares, incluso, en la capacidad para cuestionar y romper con la norma. Las mujeres jóvenes empiezan a cuestionar el modelo de trabajo femenino al irse a vivir a la casa de la suegra, razón por la cual, permanecen más tiempo con la familia de la madre que de la suegra, rompiendo sus “responsabilidades de esposa”

La ausencia, medianamente prolongada, del esposo al trabajar en la obra como albañil también contribuye a que las mujeres vayan adquiriendo mayores espacios. Al mismo tiempo, las mujeres más jóvenes cada vez dependen menos de los “permisos” de sus esposos para transitar por todo el pueblo.

El feminismo decolonial me sirvió sobre todo para partir de la noción de trabajo en los propios términos de mujeres y hombres en Yaxcabá. Mientras que los feminismos más hegemónicos, ya sea el de la igualdad o la diferencia, suponen que el “trabajo doméstico” es sinónimo de subordinación y de dominación, en caso de no sentirse opresas, esto se debe a formas de violencia simbólica o de naturalizar la desigualdad. En vez de esto, se conocieron las percepciones que los hombres y las mujeres le atribuyen a su propio trabajo como al del otro.

Relaciones de género que no están mediadas únicamente por relaciones de desigualdad e inequidad, sino que también se encuentran formas como la complementariedad, la cual, constituye un elemento de una cosmovisión ajena a la occidental que, en conjunto con el eco-feminismo, me permiten visibilizar los conocimientos y la importancia del trabajo femenino para la subsistencia familiar. Prácticas que no buscan el desarrollo individual sino colectivo, en este sentido, la noción de bienestar o de buen vivir se va construyendo a partir de lo que cada miembro de la familia y la comunidad puede aportar y realizar.

Tampoco trata únicamente de que exista una valoración positiva de lo que ambos hacen, sino que también es importante considerar que muchas mujeres asumen conflictivamente su mayor carga de trabajo, ya que su jornada es mucho más larga y, en algunos casos, sin poder tomarse descansos. Asimismo los permisos para moverse o el apurarse a terminar su trabajo cuando se acerca la hora de llegada al esposo, son aspectos que en ocasiones les generan inconformidades a las mujeres. Conflictos que cuestionan y que también intentan en algunos casos negociar con sus esposos, mientras que en otros, aún con el cuestionamiento se asumen como parte del papel a realizar.

El “poder con” está asociado a esas formas de complementariedad propias de la cultura maya que permiten tomar decisiones en colectivo y en diálogo, asimismo, en el apoyo que reciben las mujeres por parte de otros miembros de la familia durante algún conflicto en la pareja y en las formas de resolución propuestas en conjunto por la familia. Por otro lado, la participación de las mujeres en programas productivos y gubernamentales como Oportunidades producen que las mujeres tengan más acceso a otro tipo de información, acceso a recursos materiales que de alguna manera se traducen como “poder desde dentro” y “poder con”.

Del mismo modo, también existan percepciones equitativas, aunque esto no necesariamente implica que existan relaciones equitativas. Para algunos esposos, la tarea de ambos es igual de importante, sin embargo, el hecho de que muchas mujeres tengan que esperar al esposo para comer o tengan que apurar su trabajo si ya está cerca el momento de llegada del conyugue, son claras muestras de cómo también se encuentran presentes relaciones de poder en torno al trabajo femenino. Tampoco se trata de encasillar o ubicar en qué aspectos y en cuáles no hay poder y en cuáles complementariedad pues la realidad en sí misma es mucho más compleja. Existe una diversidad de situaciones y también de relaciones entre mujeres y hombres. Lo importante aquí era señalar la valoración y percepción que se tiene de los saberes y las prácticas de género para entender cómo parte de la cosmovisión maya configura una forma particular de relacionarse entre mujeres y hombres, y a su vez de ambos con el medio ambiente, que es distinta a la occidental.

Las relaciones de poder, inclusive, muchas veces están mediadas por negociaciones y diálogos, en algunos casos con poco éxito, mientras que en otros con algunas ganancias. Ubicar las relaciones de género desde la cosmovisión aquí mostró que existen diversas formas de prácticas entre mujeres y hombres. En este sentido, se dio cuenta de la existencia de otros modelos de relaciones de género a partir del contexto local y cultural, el cual valora el equilibrio, la complementariedad y la armonía. Mismo que se enmarca en un contexto de colonialidad caracterizado por modelos hegemónicos de feminidad y masculinidad.

Conflictos tales como, las quejas realizadas por mujeres por la mayor carga del trabajo o de la poca participación de sus esposos en algunas decisiones familiares, demuestran que no se trata de una concepción de equidad, a pesar de que la valoración sobre el trabajo, la feminidad y la masculinidad pueda ser hasta cierto punto complementaria. El trabajo en el solar, que no es únicamente femenino, contribuye de diversas maneras al sustento familiar y también en algunos casos las mujeres todavía contribuyen con su trabajo al sustento de la milpa, el cual, tampoco es exclusivamente masculino.

Este trabajo ha intentado romper con esquemas binarios estáticos y en pugna u oposición. La dualidad como elemento central de la cosmovisión maya no únicamente refiere a los elementos de la creación del mundo o cosmos, ni solamente a la forma de percibir los elementos presentes en el medio ambiente. En sí, se traslada y persiste hasta nuestros días en las prácticas, los conocimientos, las valoraciones y arreglos familiares. Estas dualidades son percibidas como complementarias, cada uno contribuye con su saber-hacer al mantenimiento de la familia e, inclusive, del medio ambiente.

Cuando se pierde el balance entre los elementos duales y complementarios, el desequilibrio ocasionado genera diversos males. Por ejemplo de no realizarse correctamente alguna de las ceremonias agrícolas, principalmente *ch'a cháak* se produce una mala cosecha. Inclusive don Gerardo me comentó que ahora únicamente se hacen dos ceremonias de *ch'a cháak* cuando deben de ser cuatro, en relación a los cuatro puntos cardinales, para que tenga eficacia.

Al mismo tiempo, para algunos yaxcabeños la presencia de una mujer pudo implicar la pérdida de muchas cosechas. Una forma de desequilibrio que está reconfigurando las relaciones de género es la intromisión de fertilizantes, herbicidas y demás agroquímicos, ya que producen que las mujeres no participen en el desyerbe de la maleza en la milpa, la cual era una de las principales labores de la mujer. Al mismo tiempo, esto implica menor carga de trabajo en las mujeres y son ellas quienes toman la decisión de no asistir, ya que como ellas comentaban “para qué voy a ir, si ya no hay que desyerbar, sólo para la cosecha, mejor no voy”. No obstante, a pesar de que muchas mujeres han dejado de asistir a la milpa, aún hay otras que han heredado mayor carga y compromiso con la milpa debido a que el esposo “abandona” la milpa al emplearse como albañil. De esta manera, la intromisión del desarrollo, el capitalismo, la revolución verde, entre otros aspectos, está reconfigurando las relaciones de género, el trabajo y los espacios.

El equilibrio también se encuentra presente en el cuerpo, el mantenimiento de la salud y la prevención de enfermedades a través de elementos de la cosmovisión como frío-caliente, no sólo al interior del cuerpo sino de todos los elementos presentes en el medio ambiente, incluyendo los alimentos, el aire, la lluvia, entre otros. El desbalance en el cuerpo puede producir enfermedades e incluso la muerte. La importancia de los saberes que comparten mujeres y hombres acerca de la atención a estos malestares a partir de plantas medicinales, contribuye al cuidado y mantenimiento de la familia.

Estos saberes son compartidos por mujeres y hombres, pero también son especializados en las mujeres quienes realizan los baños y brebajes para atender directamente a los hijos o nietos que se enferman. Tanto hombres como mujeres valoran positivamente compartir estos conocimientos, así como la importancia que cada uno juega en los roles de producción de la medicina tradicional. A saber, que mujeres mantengan en el solar las plantas medicinales más recurrentes a los padecimientos familiares y que en ausencia de alguna planta requerida los hombres vayan al monte a conseguirlas, pues de ir alguna mujer, se está en peligro de cargar un mal aire. Sin embargo, las sobadoras-parteras acuden al monte por éstas a diferencia de las mujeres que únicamente son sobadoras-hierbateras. También se ven formas de poder, por ejemplo, el esposo de doña Liberata quien le quita sus flores (medicinales) por no ser importantes o un alimento.

Se logró percibir cómo las mujeres y los hombres mayas poseen conocimientos similares al de los expertos de su propia cultura, es decir sobadoras o hierbateros, salvo aquellos conocimientos que están directamente relacionados con las ceremonias agrícolas, los rezos, la adivinación, las suertes y los males. El *pul yaj* es uno de los elementos que tiene que ser específicamente atendido por un curandero, pues los males si bien rompen el equilibrio en el cuerpo, las causas no son conocidas por aquellos a quienes se les arroja el mal. La partería sería otro elemento que se adquiere por transmisión, visual y oral, directamente de otro miembro de la familia, a diferencia de la sobada, la cual sí se puede aprender por observación e incluso por ser paciente recurrente.

El colonialismo es uno de los elementos que están reconfigurando los saberes, las prácticas, las identidades, los espacios, las percepciones y valoraciones sobre lo que mujeres y hombres mayas realizan. El desarrollo ha implicado “menor carga” de trabajo, tanto para las mujeres a través de las lavadoras, el entubado de agua potable, la luz eléctrica, entre otros, como también entre los hombres a través del uso de agroquímicos que han facilitado su trabajo al reducir el tiempo de chapeo o deshierbe, riego, entre otros. Estos elementos reconfiguran las actividades, trabajos y conocimientos.

La colonialidad del saber, del poder ha repercutido también en el ser. Los jóvenes cada vez se identifican menos por la cosmovisión maya y empiezan procesos de des-identificación con lo maya. La educación, la tecnología (televisión, telefonía celular, urbanismo, entre otros), los programas de gobierno como Oportunidades han modificado las valoraciones identitarias. Por ejemplo entre las mujeres, todas las mujeres menores a los 30 años que conocí en Yaxcabá ya no utilizan el hipil y no conocen plantas medicinales, no obstante, la mayoría de ellas aún habla maya, tortea y valora lo que se encuentra en el solar. Las mujeres jóvenes que ya tienen hijos pequeños han vuelto a “creer” en la medicina tradicional cuando alguno de sus hijos se ha enfermado de mal de ojo u otra enfermedad tradicional.

En este sentido, las prácticas y los saberes si bien es cierto que están en cambio, también hay que recalcar que existen pérdidas, al mismo tiempo en que cotidianamente las mujeres y los hombres están recuperando saberes y prácticas mayas. A través de nuevas prácticas y nuevas informaciones muchos hombres empiezan a realizar composta orgánica. Distintas instituciones como el CINVESTAV del IPN han intentado capacitar a un grupo de milperos para crear composta orgánica. Uno de ellos fue don Faustino quien ha incorporado estos saberes y los ha combinado con sus propios conocimientos. Otros como don Florentino han incorporado masivamente los agroquímicos. También existe un grupo intermedio como don Tino y don William que buscan incorporar los agroquímicos en

pequeñas cantidades. En menor medida se encuentran milperos, como don Gerardo, que prefieren seguir realizando su milpa tradicional.

Finalmente, las prácticas y los saberes también buscan mantener ese equilibrio con el medio ambiente, con lo que ahí habita y con sus dueños, pero al mismo tiempo, también se busca ese equilibrio entre lo que saben-hacer las mujeres y los hombres. La complementariedad como elemento de valoración de las prácticas y saberes ha permitido a los mayas yaxcabeños la construcción de un buen vivir o *malo'ob kuxtal*. No obstante existen fuerzas, personas, intereses que rompen con ese equilibrio.

Durante mi estancia en Yaxcabá pude darme cuenta que en efecto, mujeres y hombres a diario están luchando por la construcción del *ma'alob kuxtal*. Y aunque la idea del "buen vivir" como categoría de análisis ha sido en muchos sentidos una construcción post-colonial en respuesta a las prácticas desarrollistas, también es cierto que existe mucha diferencia entre la construcción teórica y el referente empírico. Los valores mayas como la complementariedad, la dualidad o el equilibrio son elementos de dicha cosmovisión que contribuyen a la búsqueda y construcción del *ma'alob kuxtal*. Valores que no se encuentran entre todos los mayas yaxcabeños, ni del mismo modo.

Mi interés en esta tesis era realizar un estudio de género y cosmovisión sobre los mayas contemporáneos debido a que no existen muchos estudios regionales que aborden estos temas y, mucho menos, desde una perspectiva que parta del referente cultural de los mayas. El principal aporte, académico y personal, es la de conocer otras miradas sobre las relaciones genéricas distintas a las occidentales. Con esto, intento invitar a la reflexión y al diálogo sobre categorías de análisis que han sido recurrentes en las investigaciones sociales como trabajo, salud y cosmovisión, que parecen rebasados por la realidad de estudio.

Aquí he cuestionado mis propias categorías analíticas para retomar, o al menos intentarlo, el co-entendimiento con las mujeres y hombres de Yaxcabá. Conocer cómo viven y cómo son, me hace sentir que, como constantemente promueve el zapatismo, "otro mundo es posible" y ya está siendo posible. No pretendo con esto romantizar lo maya, pero sí visibilizar que existen otras lógicas distintas a la occidental que deberían de ser retomadas por Occidente. Es decir, si el colonialismo ha reconfigurado las relaciones sociales y de género entre los mayas, también es importante retomar que los mayas tienen mucho que enseñarnos y aportar, en conjunto con la academia o el gobierno, para la construcción de ese buen vivir.

Este texto es una crónica de búsqueda por construir ese *ma'alob kuxtal*, de cómo las mujeres y los hombres han creado estrategias y conocimientos de supervivencia a través de una forma particular de relacionarse con el medio ambiente y de trabajo entre mujeres y hombres. El diálogo, la reciprocidad, la ayuda mutua, el trueque, el intercambio recíproco,

la complementariedad, son elementos suficientes para mostrar que existe relaciones sociales y de género distintas a las de Occidente, mientras más información tengamos sobre estas formas de mirar y estar en el mundo, no sólo se contribuye a tener nuevas miradas y categorías de análisis, sino un entendimiento mejor sobre ¿quiénes son los mayas y cómo son sus prácticas de género? Con toda la diversidad que esto implica.

Finalmente, quiero insistir en que no son relaciones en equidad, aunque sí existe una percepción de ésta. Aquí la complementariedad y el poder se mezclan de formas tales que ni son las mismas en todos los casos, ni son generalizables a todos los mayas. Hay mujeres que han ganado espacios y mayor poder en la toma de decisiones, mientras que hay mujeres que a pesar de la capacidad de movimiento que tienen sin depender de permisos, perciben que tienen mayor carga de trabajo y la poca participación de los hombres en las decisiones familiares les resta el “apoyo mutuo” y la complementariedad.

También existen mujeres que cuestionan las relaciones asimétricas de poder y buscan ese diálogo con sus parejas como formas de negociación: “me apuro en mi trabajo, pero también apura el tuyo”. Por último, hay mujeres que tienen que apurar su trabajo y “pedir permiso” sin que esto sea una forma de poder, debido a que también el hombre avisa y apura su trabajo, ésta es justamente la idea de que cada quien tiene su trabajo, pero es necesario e importante. Las relaciones de género se van tejiendo de maneras diversas, aunque existen valores como la complementariedad del trabajo y el equilibrio individual y colectivo que constantemente entra en desbalance y se tiene que buscar las formas de regresar al equilibrio.

GLOSARIO

Ch'a cháak: Ceremonia agrícola para pedir a los chaques o regadores agua o lluvia.

Chan: Diminutivo utilizado para referirse a que algo es pequeño con cariño.

Jach: Palabra utilizada para referirse a verdad o que algo es verdad.

Jan: Se utiliza para referirse a que algo pasa rápido o que se hizo de forma rápida.

Janlikool: Ceremonia maya para agradecer a los señores del monte la buena cosecha, ésta se realiza en el solar y literalmente significa la comida de la milpa.

Jo'ol ché: También conocido como *jo' ché*, se refiere a la primicia que se entrega para pedir o agradecer un don otorgado a los milperos como el agua, la buena cosecha, entre otros.

K'anché: Elevación de madera mayor a un metro en la parte de arriba se cultivan plantas sazadoras. La elevación es para evitar que los animales del solar se coman las plantas.

Ko'olel: Mujer adulta. A diferencia de la palabra utilizada para hombre adulto (*xiib*), para referirse a mujer joven o niña se recurre a *ch'upaal*.

Mayero: Se utiliza para identificar a los mayas que saben y hablan maya, ya que casi nadie se auto-adscribe como "maya". Cuando se utiliza la palabra "*jach mayero*" se refiere a que una persona es muy mayera o que solamente habla maya.

Méen: Curandero y sacerdote maya a cargo de realizar ceremonias agrícolas y medicina tradicional.

Mestiza: En Yucatán las mestizas son las mujeres mayas que portan el hipil.

Meyaj: Refiere a todo el trabajo que realiza una persona, incluyendo a los niños y a las mujeres sean éstas productivas o no.

Otsil: Calificativo para referirse a "pobre".

Suku'un: Hijo mayor sobre quien recae también el cuidado y las decisiones sobre los hermanos (as) menores.

Pul Yaj: Palabras empleadas para referirse a que alguien le causó un mal o dolor a otra persona.

Subché: Parcela del solar que se utiliza para el cultivo de plantas ornamentales y medicinales y que se cerca para evitar que los animales las coman.

Tip'te': también conocida como Cirro. Es una membrana que se localiza detrás del ombligo. Para los mayas representale centro del cuerpo y el punto de equilibrio del cuerpo, la cual da latidos como los del corazón y que a través de mover cosas pesadas o la combinación de frío-caliente produce que se mueva y haya que sobarlo.

Ts'ak: Refiere a cualquier medicina propia de la cosmovisión maya, aunque ahora también se utiliza para referirse a los fármacos. En ciertos contextos más que al medicamento refiere propiamente al proceso de curación.

Ts'ul: Peyorativo que utilizan los mayas para dirigirse a los blancos, ricos o a quienes son de la ciudad.

T'up: Palabra para designar al hijo menor, sea niño o niña y quien generalmente se queda con una parte del solar, en la cual ambas familias pueden compartida hoya común con los padres o no.

Wajikool: Ceremonia maya para agradecer a los señores del monte la cosecha. Literalmente es la tortilla de la milpa ya que viene de las palabras *waj* que significa tortilla y *kool*, milpa.

Xiib: Hombre adulto. Para referirse a niño o joven se agrega la palabra "*paal*": *xi-paal*.

X-p'aáts: La palabra "p'aáts" se utiliza para sobador. Cuando se antepone una "x" refiere a sobadoras.

Yeet': Sobada que se realiza en el cuerpo con los dedos pulgares ejerciendo presión y fuerza deslizando la mano por todo el cuerpo.

Yuumtsilo'ob: Son los señores o dueños del monte a quienes se les pide o agradece por la lluvia, la cosecha, el uso del terreno, protección, entre otros.

ANEXO

DESCRIPCIÓN DE LOS PARTICIPANTES

Así como todos los grupos culturales son heterogéneos, de acuerdo con sus prácticas, intereses e historias de vida, también los participantes en este texto son diversos. Antes de realizar un breve perfil de los participantes, quiero precisar la importancia de porqué llamarles participantes y no simplemente informantes.

La etiqueta de informante es una estrategia de la antropología académica para reforzar una serie de discursos relacionados con la "objetividad" y la forma de construir el conocimiento científico enmarcando la autoridad etnográfica (Geertz, 1973). En la medida en que los antropólogos refieren a las personas quienes les proporcionan información como "informantes", se amplía una brecha entre el antropólogo y la gente, la cual, muchas veces enmascaran como una amistad, aunque las relaciones sigan siendo asimétricas y sin formas de retribuirle a la gente. Desde luego, al referir a los informantes como participantes, no quiere decir que con esto se reduzca la autoridad etnográfica, pues en realidad ésta es más una actitud y compromiso con ellos, más que una etiqueta acerca de cómo referirse a los "informantes".

Durante el trabajo de campo se empezó una relación de amistad entre los yaxcabeños y yo, en conjunto con un compromiso en las formas de retribuir. Desde el trabajo de campo, en diálogo con los informantes, surgieron ideas para participar en un proyecto productivo, el cual aún no ha podido ser consumado debido al contexto actual: proceso de elecciones que dificultan la organización. A pesar de esto, las formas de retribución han sido directas, comprando a las mujeres blusas bordadas que me encargaban mujeres de Mérida, tomándoles fotos cuando lo requerían, grabando y editando videos de las fiestas, principalmente religiosas como el baile de cabeza de cochino el 25 de diciembre en honor al niño dios, entre otros.

El diálogo fue otra forma de interactuar, no se trataba del esquema estructurado de preguntas, sino más bien de un diálogo, muchas veces caminando o en la calle acompañando a hombres y mujeres a sus actividades. Durante la comida y el descanso. En los parques y, desde luego, en el solar. En algunos casos en español y en otros en maya. Asimismo el proceso de trabajo de campo fue un tanto distinto a los planteados por las etnografías clásicas que plantean estar ahí en la comunidad hasta el punto de intentar ser visto como uno más de la comunidad (Malinowski, 1995), este proceso que por un lado nunca se logra, por el otro muchas veces genera una actitud falsa y desinteresada en los antropólogos.

En vez de esto, pretendí manifestar el ser antropólogo (Cf. Fals Borda, s/f: 159), a que me dedico y para qué estoy haciendo trabajo de campo y una investigación. Desde ahí, los mismos yaxcabeños decidían si participar o no. La primera fase de campo era la de identificar posibles participantes, presentarme y describirles qué hace un antropólogo y un poco el interés de mi estudio. En un segundo momento se iniciaron las entrevistas “formales”, las cuales, reitero, no utilizaron una guía estructurada, pero sí una serie de temas principales. En esta etapa se entrevistaba a las mujeres y posteriormente a sus esposos para tener el punto de vista de ambos. No se trata de la visión de mujeres y hombres aleatoriamente, sino de mujeres y sus esposos, o de hombres y sus esposas. En un tercer momento se intentó realizar entrevistas grupales, es decir, a los dos conyugues.

Desafortunadamente no en todos los casos fue posible entrevistar a los conyugues, sobre todo entre las mujeres más jóvenes. Durante las fases segunda y tercera, además de realizar las entrevistas, ese mismo día pasaba casa por casa a visitar a los participantes, saber cómo están, intercambiar un par de risas y preocupaciones, esto, desde mi punto particular de verlo, permitió mayor empatía de mí hacia ellos y de ellos hacia mí, de interesarse por lo que hago, por cómo vivo, sobre si estoy casado o soltero, cuándo me caso y sobre todo, si me gusta ir al pueblo (Yaxcabá).

Los participantes forman parte de dos grupos. Las fases arriba descritas se relacionan más con un primer grupo, el que he denominado “gente común”. En cambio, con los participantes del segundo grupo no pudieron ser entrevistados sus conyugues, pues implicaba mayor dificultad de contactarlos por diversos motivos. Aunque la empatía y el diálogo también fueron elementos presentes.

Doña Rita y don Pedro: Ambos cercanos a los cincuenta años, tuvieron dos hijos y una hija, el más pequeño vive en el mismo solar con sus dos hijas y su esposa. Don Pedro es milpero, pero también trabajo como albañil en la zona metropolitana de Yucatán, lo cual ocasionalmente genera que él se vaya por períodos prolongados (de dos a tres semanas) a trabajar como albañil. Ambos son maya-hablantes y doña rita es “mestiza” debido a que porta hipil. Su hijo menor quien vive ahí también habla maya, pero su esposa es “catrina” ya que no porta hipil, pero sí es mayera. Doña Rita y don Pedro tienden a platicar mucho sus decisiones, problemas y a ayudarse mutuamente en sus respectivas labores.

Doña Adolfa y don Tino: Esta fue la pareja más grande con la que interactúe. Ambos cercanos a los setenta años, tuvieron diez hijos de los cuales cinco fueron niños y cinco niñas. Don Tino únicamente es milpero, así que pasa poco tiempo fuera del solar, en comparación con los hombres que también son albañiles. Doña Adolfa pasa la mayor parte del tiempo en el solar, ahí recibe constantes visitas de sus hijas quienes diario pasan a

saludarla y a ayudarla en algunos mandados, pues casi no sale del solar. En el mismo solar vive su hijo con su familia, sin embargo, no mantiene una relación tan cercana con ellos pues no funcionan como la misma unidad doméstica. Don Tino es socio en un gremio en honor al niño Dios en diciembre, ahí elaboran entre puros hombres un ramillete realizado con flores de cera, así como la cabeza de cochino¹¹⁴. Ambos son maya hablantes y doña Adolfa también es mestiza. Entre sus hijas hay quienes son mestizas y quienes no, pero todas son mayeras. Dos de ellas, doña Emilia y doña Manuela también fueron entrevistadas. En el caso de doña Emilia, ella tiene varios hijos, le han hecho maldad y siente que su esposo no le ayuda lo suficiente. Doña Manuela en cambio, tiene menos hijos y su esposo es su segundo marido, pues enviudó del primero. Su esposo es de una comisaría cercana, así que ella en realidad vive en dos poblados al mismo tiempo. En algunas ocasiones ella y sus hijos van a la casa del esposo, en otros, el esposo va a su casa. Lo anterior se debe a que su esposo es ejidatario en Yaxhuna y ahí tiene su milpa, razón también por la cual, pasan más tiempo ahí con él. Aunque en otras ocasiones, es él quien va hasta el ejido a cultivar y regresa más tarde.

Doña Delta y don Faustino: Es una pareja de adultos de sesenta años. Don Faustino es mayero y no habla español, aunque entiende un poco únicamente, la mayor parte de conversaciones con él fueron en maya. A él igual le realizaron *pul yaj* (causar daño o hacer maldad), durante mucho tiempo estuvo yendo a Mamita a tratarse. Le salió una yaga en la mano y esto le impidió ir a la milpa. En la actualidad ya se encuentra mucho mejor y ya puede ir a la milpa. Doña Delta en cambio es mayera pero sí habla español, también utiliza el hipil y sus bordados únicamente los hace con hilo contado, ya que no sabe utilizar las máquinas industriales *Singer*. Don Faustino es el único hombre que conocí que no utiliza agroquímicos en su milpa. Ha tomado cursos de composta orgánica y lo aplica en su milpa.

Doña Macita y don William: Ambos están entre los cuarenta y cincuenta años. Don Wilo, como le dicen localmente, sí es mayero, pero doña Macita dice no serlo. Tampoco utiliza hipil. Ella fue una participante clave, pues a través de ella se contacto a la mayoría de los médicos tradicionales o especialistas. Ellos tuvieron dos hijos que siguen solteros y una hija que ya está casada y tiene una hijita. Don William es albañil y milpero, pasa tiempo fuera del solar y la casa, aunque no por tiempos prolongados pues trabaja en

¹¹⁴ Baile tradicional que se realiza con una cabeza de cochino cubierta con achiote rojo. El baile es una peregrinación de la casa del socio quien realizó la promesa, a la iglesia central y de ahí a la casa del socio donde será entregada para que realice la promesa. En cada uno de estos lugares se realiza un baile con la cabeza de cochino de la cual salen cintas de colores que agarran las y los jaraneros. El resto del tiempo consiste en caminar bailando.

las comisarías de Yaxcabá en los proyectos de infraestructura para mejorar los servicios. Ambos son socios de un gremio de cabeza de cochino, este año, ellos tuvieron la promesa y entregaron la cabeza, sin embargo, no hubo un socio que realmente quiera recibirla, pues es costoso realizar el proceso, aún cuando se recibe ayuda de los demás socios. Ese gremio ya está desapareciendo puesto que los socios han perdido interés y cada vez aportan menos.

Don Gerardo: Es hierbatero, sobador y podría ser partero, aunque por ser hombre, normalmente no lo solicitan para esto. Él se dedica sobre todo a sobar a mujeres embarazadas y niños, aunque no exclusivamente a éstos. Soba tanto a gente de la localidad como a gente de otros municipios pues tiene un asesor que lo va a buscar y lo lleva a diferentes lugares a sobar gente. Don Gerardo tiene más de sesenta años y también es milpero, es mayero y junto con su esposa tuvieron tres hijos. El menor aún vive con ellos. Don Gerardo, aprendió el oficio de sus padres y, como muchos hombres de su edad, también realiza bordados de hilo contado. También durante la ceremonia de *ch'a cháak* es el *méen janal*.

Don Juan: Tiene cerca de sesenta años, se asume como *méen* hierbatero y también lee la suerte. El trata sobre todo mal aire, mal de ojo y espasmo con puros jarabes. Su esposa es sobadora y dos de sus cuatro hijas también lo son. El es uno de los principales socios de un gremio de cabeza de cochino. Es mayero y su vestimenta es de las más tradicionales: alpargatas, sombrero de paja, camisa blanca y pantalón de lana. Aunque como ya se ha mencionado en el capítulo 1, esta vestimenta en sí ya no es tan tradicional. Aún cuando tiene milpa ya casi no la ve y contrata a alguno de sus yernos para que se la atienda, pues tiene suficiente trabajo como hierbatero en el Centro de Medicina Maya.

Doña Elizabeth: Tiene poco más de cuarenta años. Su esposo y sus hijos son migrantes en el caribe, la mayoría de ellos trabaja como albañiles. Ella es talladora de niños, aunque no se dedica exclusivamente a esto, más bien lo hace como una forma de ayuda de sus parientes y amigos. No es mayera, ni utiliza el hipil. Sabe un poco sobre plantas medicinales. Vive con una de sus hijas en su casa, la cual, es de las pocas que conocí que toda la casa es de cemento y bloques. Aunque aún cocina afuera con leña, pero también tiene estufa, la cual casi no utiliza.

Doña Felipa: Tiene cerca de setenta años, utiliza hipil, es mayera y no habla casi nada de español. Es partera reconocida por la Secretaría de Salud, aunque por la edad ya casi no atiende partos, ni soba. Sabe mucho sobre plantas medicinales. Pasa la mayor parte

de la mañana urdiendo y por las tardes haciendo hilo contado. Ella heredo los conocimientos de la partería de su abuela y la sobada de su mamá. Vive junto con la familia de su hija quien tiene una tienda, así que en las mañanas intercala el urdido con la plática con las vecinas que llegan a la tienda. Su esposo es milpero y mayero.

Doña Liberata: Es mayera, aunque no utiliza el hipil. Tiene más de sesenta años, le han realizado *pul yaj*. Es sobadora y partera, aunque por la edad el médico le ha prohibido seguir trabajando pues se requiere de mucho esfuerzo. Sus hijos casi todos viven en el Caribe, únicamente una hija vive en Yaxcabá, aunque no con ella, pero su nieta sí vive con ella. Su esposo es mayero y milpero. Doña Liberata también posee vastos conocimientos sobre plantas medicinales. Su mamá también era partera.

Doña María Isabel: Ella es sobadora, aprendió a sobar de su mamá. Ella es hija de don Juan, habla maya, pero no utiliza el hipil. Junto con su esposo, milpero y mayero, tuvieron tres hijas, de las cuales solamente una se interesó por el oficio y quien le ayuda a sobar. Ella trabaja en el Centro de Medicina Tradicional junto con su papá, madre y hermana. Ella fue capacitada para hacer jabones y pomadas, razón por la cual en el Centro realizan estos productos para la venta a los clientes. Los productos se realizan con las plantas que se realizan en el jardín botánico en el Centro.

Bibliografía

- Acosta Bustillos, L. E., Flores Guido J. S. & Gómez Pompa A. (1998). Etnoflora yucatanense. Uso y manejo de plantas forrajeras para cría de animales dentro del solar en una comunidad maya en Yucatán. Fascículo 14. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Ajxup, V. (2001). Género y etnicidad, cosmovisión y mujer. En M. Macleod & M. L. Cabrera Pérez-Armiñan (Comps.), *Identidad: rostros sin máscara. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad* (pp. 57-72). Guatemala: Nojib'sa Oxfam Australia.
- Alberti, P. (1999). La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis. *Nueva Antropología*, 55, 105- 130.
- Alberti, P. (2010). Patrimonio ideológico de género y empoderamiento de las mujeres en México. En A. Pilar (Coord.). *Género, identidad y patrimonio* (pp. 39-68). México: El Colegio de Postgraduados/Plaza y Valdés.
- Arias, L. M. (1995). La producción milpera actual en Yaxcabá, Yucatán. En Hernández Xolocotzi, E., Bello Baltazar E. & S. Levy Tacher (comp.). *La milpa en Yucatán. Un sistema de producción agrícola tradicional* (pp. 171-199). México: Colegio de Postgraduados.
- Alvarado, B. E. (2002). *Uk'u'x eta' manik. Fundamentos de la educación maya*. Guatemala: Saq no'j, UNESCO, PROMEM.
- Álvarez, C. (2006). Cosmovisión maya y feminismo ¿Caminos que se unen?. *Otras miradas*, 6, 2, 120-131.
- Amóros, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra. Colección Feminismos número 41.
- Ayora Díaz, S. I. (2002). *Globalización, conocimiento y poder. médicos locales y sus luchas por el reconocimiento en Chiapas*. México: Universidad Autónoma De Yucatán, Plaza y Valdés.
- Barabas, A. (1979). Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 97.
- Bartolomé, M. A. (1992). *La dinámica social de los mayas de Yucatán*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.
- Bartolomé, M. A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Siglo XXI, Instituto Nacional Indigenista.
- Bartolomé, M. A. & A. Barabas (1981). *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. Colección científica 53, México: INAH.
- Batliwala, S. (1997). El significado del empoderamiento de las mujeres: Nuevos conceptos desde la acción. En M. León (comp.). *Poder y empoderamiento de las mujeres* (pp. 187-211). Bogotá: T/M editores.

- Batzibal, J. (2001). Mujer maya: rectora de nuestra cultura. En M. Macleod & M. L. Cabrera Pérez-Armiñan (Comps.), *Identidad: rostros sin máscara. Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad* (pp. 25-44). Guatemala: Nojib'sa Oxfam Australia.
- Benavides, A. (1998). Las mujeres mayas de ayer, *Arqueología Mexicana*, 29, 34-41.
- Bonfil Batalla, G. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 12, 165-204.
- Bonfil Batalla, G. (2003[1978]). *México Profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2005). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama
- Bracamonte, P., Lizama J. & G. Solís (2011). *Un mundo que desaparece. Estudio sobre la región maya peninsular*. Mérida: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós
- Braidotti, R. (2004) *El devenir mujer: repensar la positividad de la diferencia*. En Fisher, A. (edit.). *Rosi Braidotti. Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (pp. 151-186). Barcelona: Gedisa
- Broda, Johanna (2001). Introducción. En Broda J. & F. Baez-Jorge (coords). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 15-45). México: FCE, CONACULTA.
- Brown, P. J. (1998). *Understanding medical anthropology. Biocultural and Cultural Approaches*. En *Understanding and Applying Medical Anthropology* (pp. 1 – 2), Mayfield Publishing Company.
- Casares Contreras, O. (2007). *Bix u na 'atik maaya wiinik le ka'ano': Un estudio antropológico sobre la visión del cielo y la naturaleza según los mayas actuales*. Tesis de maestría. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Chablé Rubio, S. G. (2005). *Factores influyentes en la diversidad vegetal estructural de los solares de Calakmul, Campeche*. Tesis de licenciatura. Conkal: Instituto Tecnológico agropecuario de Conkal, Yucatán (ITA).
- Chávez, Mónica (2004). *El cuerpo humano y la enfermedad entre los mayas yucatecos (recuadro)*. *Arqueología Mexicana*, 9, 65, 28-29.
- Cob Uicab, J. V. (2000). *Las reservas campesinas como una estrategia para la conservación de los recursos genéticos forestales en el ejido de Yaxcabá, Yucatán*. Tesis de licenciatura. México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Connell, R. W. (1997). *La organización social de la masculinidad*. En T. Valdés & J. Olavarria (edits). *Masculinidad/es: poder y crisis*. Chile: Isis internacional, pp. 31-48.

- Santos, B. de S. (2009). Una epistemología del Sur. México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / Siglo XXI.
- Eguren, F. (2005). Las ONG y el desarrollo rural: un ensayo provisional. *Debate Agrario*, 38, 159-187.
- Escobar, A. (2010). Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Escobar, A. (1999). The invention of development. *Current History*, 98, 631, 382-387.
- Fals Borda, O. (s/f). La ciencia y el pueblo. En *La sociología en Colombia. Balance y perspectivas. Memoria del III encuentro nacional de sociología*. Asociación colombiana de sociología.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI
- Fortuny, P. (2004). "Transnational hetzmek": Entre Oxkutzcab y San Pancho. En J. A. Castillo Cocom & Q. E. Castañeda (edits.). *Estrategias identitarias: Educación y la Antropología histórica en Yucatán* (pp. 225-254). Mérida: Universidad Pedagógica Nacional, The Open School of Ethnography and Anthropology, Secretaría de Educación de Yucatán.
- Foster, G. (1969). *Antropología aplicada*. México: FCE.
- Freire, P. (1973). *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI
- Fuentes Gómez, J. H. (1984). *Concepción, diagnóstico y curación de las enfermedades tradicionales en Pustunich, Yucatán*. Tesis de Licenciatura. Mérida: Universidad Autónoma De Yucatán.
- Galeano, E. (2006). *El libro de los abrazos*. México: Siglo XXI
- Gamio, M. (1993). *Antología*. México: UNAM
- García Canclini, N. (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: De-bolsillo.
- Garduza, R. M. & E. Rodríguez (2007). El proceso salud-enfermedad-atención en Kaua: Entre el sistema médico alópata y tradicional. En: Quattrocchi P. & M. Güemez (coord.). *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy* (pp. 51-75). Mérida: Universidad Autónoma De Yucatán, Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales, AREAS, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa

- Goldsmith, M. (1986). Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer. En *Nueva antropología*, 30, 147- 171.
- Gúémez, M. (2000). La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas. *Mesoamérica*, 39, 305-332.
- Gutmann, M. (2000). Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón. México: El Colegio de México.
- Héritier, F. (2002). Masculino/femenino I. El pensamiento de la diferencia. Barcelona: Ariel.
- Hernández, R. A. (2010). Introducción. Descentrando el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de mujeres indígenas de América Latina. En Hernández R. A. (edit.). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS, pp. 15-44.
- Hofmann, B. (2002). On the Triad Disease, Illness and Sickness, *Journal of Medicine and Philosophy*, 27, 6, 651-673. Edición de Internet. [<http://jmp.oxfordjournals.org/content/27/6/651.full.pdf+html>]. Consultada 22 de abril de 2012.
- Holland-Cunz, B. (1996). *Ecofeminismos*. Madrid: Ediciones Cátedra, Instituto de la Mujer de Valencia, Universitat de Valencia.
- INEGI (2010). *Tabulados básicos. XIII Censo de Población y Vivienda para el 2010*. México: INEGI
- Lagarde, M. (2003). *Los cautiverios de las mujeres madre-esposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-UNESCO.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI
- Lizama, J. (2007). *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Porrúa.
- López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En Broda J. y F. Baez-Jorge (coords). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). México: Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- López Santillán, R. (2011). *Etnicidad y clase media. Los profesionistas mayas residentes en Mérida*. Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Cultura de Yucatán, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

López, X. (2011). Ich'el ta muk': la trama en la construcción del Lekil kuxlejal. Hacia una hermenéutica intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tseltal. México: RACCACH y Colectivo Yip Sch'ulel Ko'tantik.

Lugo Pérez, J. A., Pacheco Castro J. & L. Tzuc Collí (2005). Familia, trabajo y relaciones de género en las comisarías del municipio de Mérida. En Paredes Guerrero L. & G. Rosado Rosado (coord.). Familia y relaciones de género en Yucatán (pp. 59-82). Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Lugones, María (2008). The Coloniality of gender. Worlds & knowledges otherwise. On the De-Colonial (II): Gender and Decoloniality, 2, Dossier 3, Center for Global Studies and the Humanities-Duke University. Edición de Internet: [http://globalstudies.trinity.duke.edu/wpcontent/themes/cgsh/materials/WKO/v2d2_Lugones.pdf] Consultado 17 de enero de 2012.

Macleod, M. (2011). Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas. Guatemala: FLACSO-Guatemala, Hivos, Asociación Pop no'j.

Malinowski, B. (1995). Los argonautas del pacífico occidental. Barcelona: Península

Marcos, S. (2011). Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas. México: Ediciones Eón

Martín, K. & Barbara V. (1978). La mujer: un enfoque antropológico. Barcelona: Anagrama

Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Antropología y Sociología* (pp. 155-176). Madrid: Tecnos.

Mc Cullough, J. M. (1973). Human Ecology, Heat Adaptation and Belief Systems: The Hot-Cold Syndrome of Yucatan. En *Journal of Anthropological Research*, 29, pp. 32-36.

Memmi, A. (1969). Retrato del colonizado. Buenos Aires: Ediciones de la Flor

Menéndez, E. (2004). Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. En H. Spinelli (comp.) Salud Colectiva: cultura, instituciones y subjetividad: epistemología, gestión y políticas (pp. 11-47). Buenos Aires: Lugar.

Mies, M. (1989). Liberación de las consumidoras y los consumidores. En Shiva V. & M. Mies. La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción (pp. 137-154). Barcelona: Icaria

Mignolo, W. (2008). Preface. Worlds & knowledges otherwise. On the De-Colonial (II): Gender and Decoloniality, 2, 3. Edición de Internet: [<http://globalstudies.trinity.duke.edu/wko-v2d2>] Consultado 17 de enero de 2012.

Mohanty, C. T. (2008). Bajo los ojos de occidente: Feminismo académico y discursos coloniales. En Suárez Navas L. & R. A. Hernández Castillo (eds). Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes (pp. 112-161). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Noh Poot, C. T. (2009). Mujeres "luchonas" y valientes: significados sobre el papel femenino en las familias de Dzoncauich, Yucatán. En Paredes Guerrero L. & G. Rosado

Rosado (coord.). Familia y relaciones de género en Yucatán (pp. 141-164). Mérida: Unoversidad Autónoma de Yucatán.

Okin, S. M. (1999). ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? Princeton: Princeton University Press,

Osorio, R. M.a (2001) Entender y atender la enfermedad: los saberes maternos frente a los padecimientos infantiles. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Pacheco Castro, J. (2007). Cambio y continuidad sociocultural en la región sur del campo yucateco. México: Universidad Autónoma de Yucatán/Plaza y Valdés.

Panikkar, R. (2006). Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica. Barcelona: Herder.

Pérez Ruíz, M. L. (2007). El problemático carácter de lo étnico. CUHSO: Cultura/ Hombre y Sociedad, 13, pp. 35-55.

Pérez Ruiz, M. L. & L. M. Arias Reyes (2006). Consumo cultural y globalización entre los jóvenes mayas de Yucatán. En L. Arizpe (coord.). Retos culturales de México frente a la globalización (pp. 325-352). México: Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa/Cámara de Diputados LIX Legislatura.

Pérez Ruíz, M. L. (1995). Unidades de producción y estrategia de reproducción económica. En En Hernández Xolocotzi E. & R. Padilla y Ortega (edits.). Seminario sobre la producción agrícola en Yucatán (pp. 455-484). Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán/SSP/SARH/Colegio de Postgraduados.

Pérez Ruíz, M. L. (1980). Organización del trabajo y toma de decisiones en la familia campesina milpera. En Hernández Xolocotzi E. & R. Padilla y Ortega (edits.). Seminario sobre la producción agrícola en Yucatán (pp. 425-474). Mérida: Gobierno del Estado de Yucatán/SSP/SARH/Colegio de Postgraduados.

Portal Ariosa, M. A. (1995). El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea. Inventario antropológico, 1, pp. 59-83.

Puleo, A. (s/f). Feminismo y Ecología. Mujeres en Red. Edición de Internet: [http://www.nodo50.org/mujeresred/ecologia-a_puleo-feminismo_y_ecologia.html]. Consultado el 7 de enero de 2012.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp, 201- 246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-UNESCO.

Quintal, E. F. (et, al. 2003a). Solares, rumbos y pueblos: Organización social de los mayas peninsulares. En: Millán S. & J. Valle (coords). La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México (pp. 291-382). Vol. 1, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Quintal, E. F. (et, al. 2003b). U lu'umil maaya wíniko'ob: la tierra de los mayas. En A. Barabas (coord.). Diálogos con el territorio: Simbolizaciones sobre el espacio de las áreas

- culturales indígenas de México (pp. 273-359). Vol. I, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Ramos Maza, T. (2010). Artesanas tseltales. Entrecruces de cooperación, conflicto y poder. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Rosado, G., Rosado C. & H. Ortega (2003). Amazonas, mujeres líderes de la costa yucateca. México: Cámara de Diputados LVIII Legislatura.
- Rubel, A. J. (et. al. 992) Introducción al susto. En: R. Campos (Edit.) La antropología médica en México. México: Instituto Mora- Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rubín, G. (2003). El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo. En M. Lamas (Edit.). El género la construcción cultural de la diferencia sexual (pp. 35-96). México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahlins, M. D. (2008). El Rey extranjero. Texto presentado en el seminario El rey extranjero y la Ilusión Occidental de la Condición Humana, del 7 al 12 de febrero 2008, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Salazar Tetzagüic, M. & V. Telón Sajcabún (1998). Ruk'ux maya na'oj. Valores de la filosofía maya. Guatemala: Saq no'j/ Promem-UNESCO.
- Sánchez, F. (2007). Prologo. En Quattrocchi, P. & M. Güémez Pineda (coord.). Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy (pp. 5-6). Mérida: Universidad Autónoma De Yucatán, Centro Peninsular de Humanidades y Ciencias Sociales, AREAS, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Insituto para el Desarrollo del Pueblo Maya.
- Santana Rivas, L. (1999). La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea. En G. Rosado Rosado (coord.). Mujer maya siglos tejiendo una identidad (pp. 33-70). Mérida: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma de Yucatán.
- Sedón, V.a (s/f). ¿Qué es el feminismo de la diferencia? (Una visión muy personal). Edición de Internet: [http://webs.uvigo.es/xenero/profesorado/purificacion_mayobre/feminismo.pdf] Consultado el 12-junio-2012.
- Shiva, V. (1998). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En Vandanna S. & M. Mies. La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción (pp. 13-26). Barcelona: Icaria.
- Shiva, V. (2000). Globalización y Pobreza. Edición de Internet: [<http://rcci.net/globalizacion/2000/fg126.htm>] Consultado el 7 de enero de 2012.
- Sieder, R. y M. Macleod (2009). Género y cosmovisión maya en Guatemala. *Desacatos*, 31, pp. 51-72.
- Tate, C. E. (2004). Cuerpo, cosmos y género, *Arqueología Mexicana*. 9, 65, pp. 36-41.
- Tay Ajquill, A. L. (2011). Espiritualidad Maya. En Miculax, M. L., Hernández Ixcoy D. & L. Méndez Martínez (Comps.). Primera Colección de Ensayos Diplomado 2008 "Reconstrucción del Ser Mayab" (pp. 7-20). Guatemala: Asociación maya Uk'u'x Be'.

Terán, S., Rasmussen C. & O. May Cauich (1998). Jo'olché: Ceremonia de acción de gracias en Xocén. En *Las plantas de la milpa entre los mayas. Etnobotánica de las plantas cultivadas por campesinos mayas en las milpas del noroeste de Yucatán*. México: Fundación TunBen Kin A. C. Edición de Internet: [<http://www.mayas.uady.mx/articulos/jolche.html>] Consultado el 17 de mayo de 2012.

Terán, S. & C. Rasmussen (2005). *Xocén. El pueblo en el centro del mundo*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Terán, S. y C. Rasmussen (2009). *La milpa de los mayas*. Mérida: Centro Peninsular de Humanidades y Ciesas Sociales – Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad de Oriente.

Todorov, T. (2003). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI

Townsend, J. G. (2002). Contenido del *empoderamiento*: ¿cómo entender el poder? En E. Zapata-Martelo (et. al), *Las mujeres y el poder. Contra el patriarcado y la pobreza*. México: Colegio de Postgraduados/Plaza y Valdés.

Vara Morán, A. (1995). La dinámica de la milpa en Yucatán: el solar. En Hernández Xolocotzi, E., Bello Baltazar E. & S. Levy Tacher (comp.). *La milpa en Yucatán. Un sistema de producción agrícola tradicional* (pp. 225-246). México: Colegio de Postgraduados.

Varcárcel, A. (1997). *La política de las mujeres*. Madrid: ediciones Cátedra. Colección Feminismos 38.

Varela, N. (2005). *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

Vázquez García, V. (2002). *¿Quién cosecha lo sembrado? Relaciones de género en un área natural protegida mexicana?* México: Colegio de Postgraduados/ Plaza y Valdés

Velázquez, A. (2010). *La institucionalización religiosa del género y la construcción de identidades femenino-religiosas en Ticul, Yucatán*. Tesis de Licenciatura. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

Villa Rojas, A. (1968). Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayases contemporáneos. En L. Portilla (edit). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* (pp. 122-158). México: UNAM.

Young, A. (1982), *The Anthropologies of Illness and Sickness*. *Annual Reviews Anthropology*, 11, pp. 257-285.

Zolla, C. (1988 *et al*). *Medicina tradicional y enfermedad*. México: Centro Interamericano de Estudios de Seguridad Social.