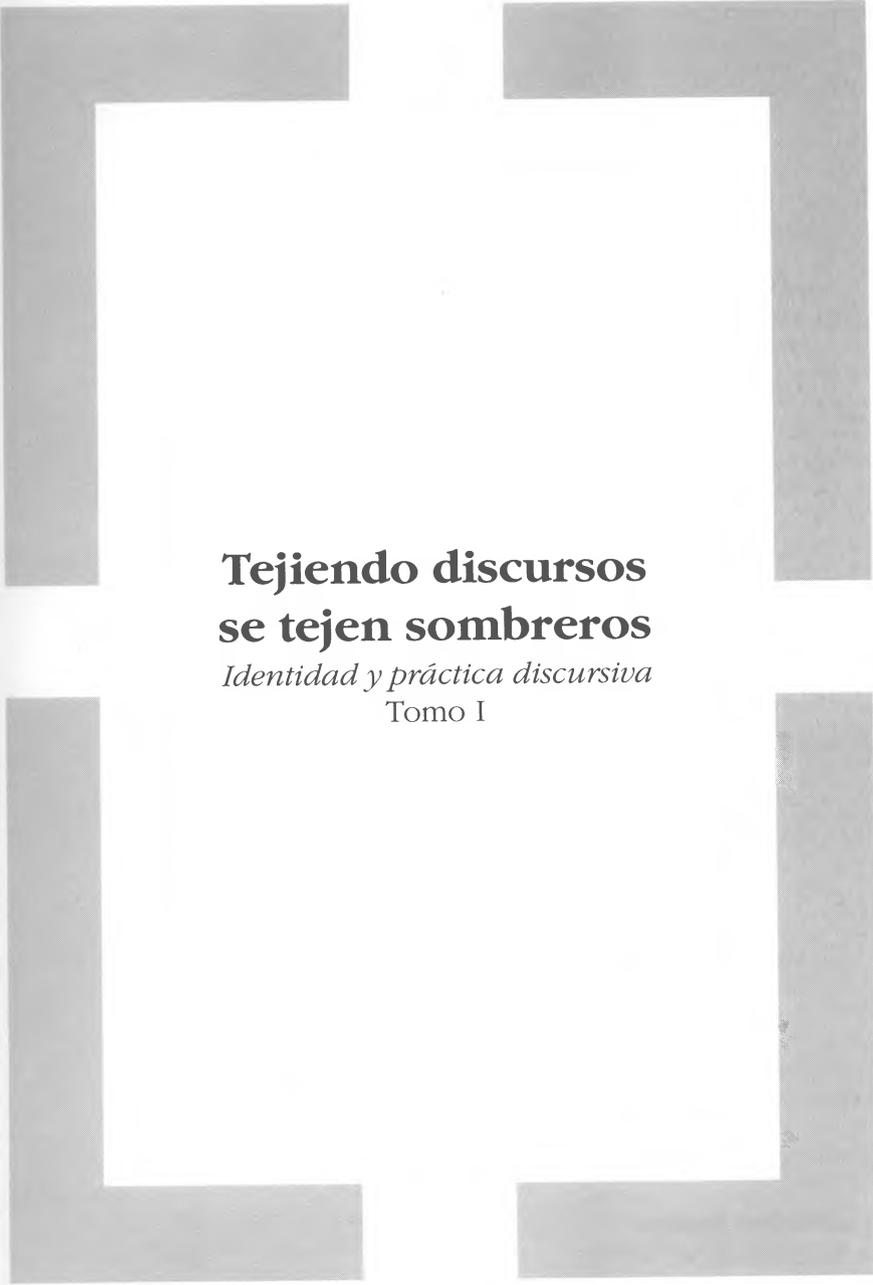


TEJIENDO DISCURSOS
SE TEJEN SOMBREROS
Identidad y práctica discursiva

Dalia Ruiz Ávila

TOMO I



**Tejiendo discursos
se tejen sombreros**

Identidad y práctica discursiva

Tomo I

Colección Textos

• Número 36 •

COLECCIÓN
TEXTOS

**Tejiendo discursos
se tejen sombreros**
Identidad y práctica discursiva

Dalia Ruiz Ávila

Universidad Pedagógica Nacional
Dirección de Difusión y Extensión Universitaria
Fomento Editorial
MÉXICO • 2003

Tejiendo discursos se tejen sombreros
Identidad y práctica discursiva. Tomo I
Dalia Ruiz Ávila

Colección **Textos**. Número 36

Marcela Santillán Nieto

Rectora

Tenoch E. Cedillo Ávalos

Secretario Académico

Arturo García Guerra

Secretario Administrativo

Abraham Sánchez Contreras

Director de Planeación

Juan Acuña Guzmán

Director de Servicios Jurídicos

Elsa Mendiola Sanz

Directora de Docencia

Aurora Elizondo Huerta

Directora de Investigación

Fernando Velázquez Merlo

Director de Biblioteca y Apoyo Académico

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña

Director de Unidades UPN

Javier Olmedo Badía

Director de Difusión y Extensión Universitaria

Anastasia Rodríguez Castro

Subdirectora de Fomento Editorial

Diseño de colección Margarita Morales Sánchez

Revisión Luis Antonio Borrayo Chinchía

Formación María Eugenia Hernández

© Derechos reservados por la autora Dalia Ruiz Ávila

© Derechos reservados por la Universidad Pedagógica Nacional

Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional

Carretera al Ajusco núm. 24, Col. Héroes de Padierna

Delegación Tlalpan, C.P. 14200. México, D.F. www.upn.mx

ISBN 970-702-104-7

F1251 Ruiz Ávila, Dalia

R8.7

Tejiendo discursos se tejen sombreros: identidad y práctica discursiva / Dalia Ruiz Ávila. -- México : UPN, Dirección de Difusión y Extensión Universitaria, 2003.

355 p. : il. -- (Colección Textos; 36)

ISBN 970-702-104-7

1. BÉCAL, CAMPECHE - DESCRIPCIÓN Y VIAJES 2. BÉCAL, CAMPECHE - BIOGRAFÍA

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.

Impreso y hecho en México.

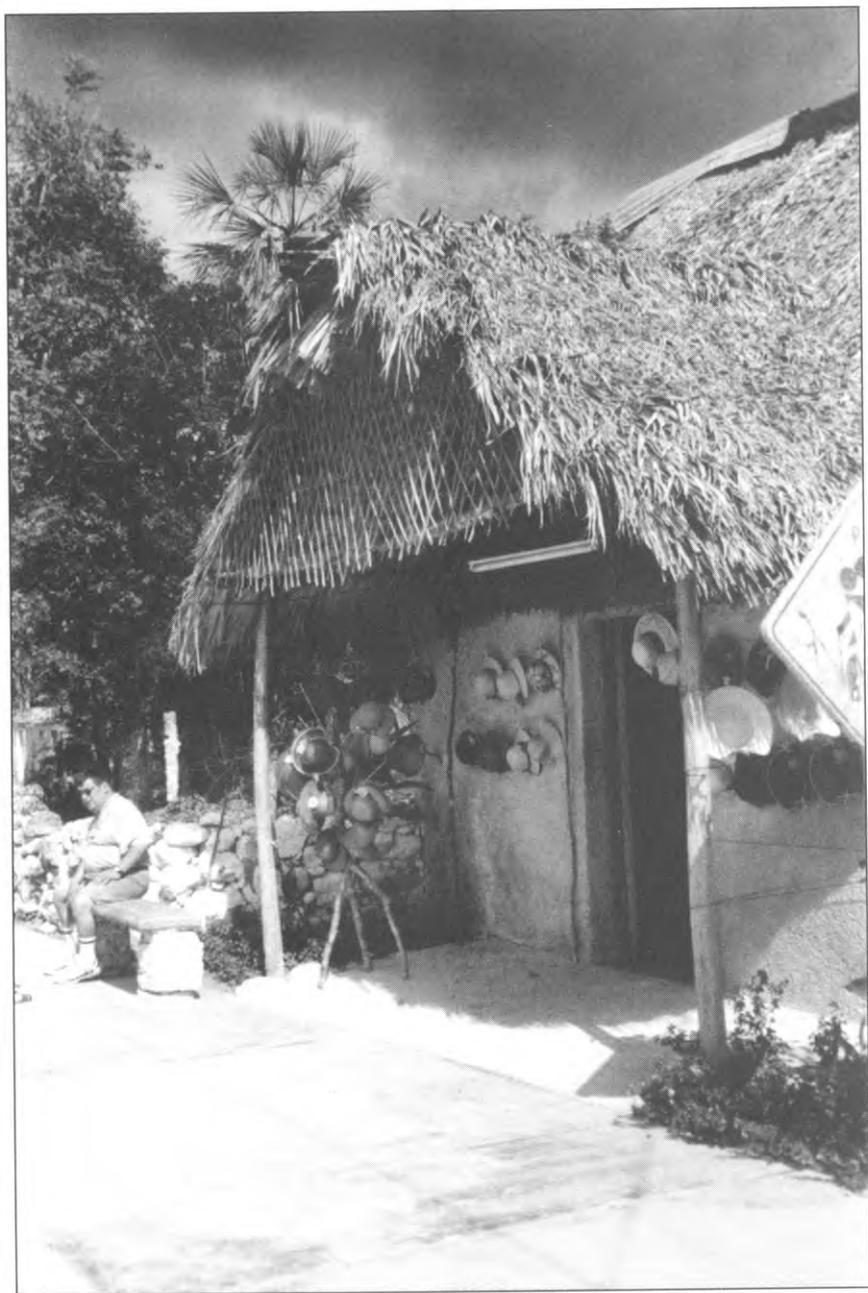
*A la vida, al compromiso, a la palabra,
a la enjundia y a la utopía
del obispo de la catedral sin puertas,
al de la solidaridad latinoamericana,
a Sergio Méndez Arceo.*

A María Fernanda, siempre.

PREFACIO

Al momento de concluir este trabajo, meta que durante mucho tiempo percibí como algo lejano que anhelaba y acariciaba, no puedo dejar de enfrentarme con un final que arrastra un oleaje de tristeza; él da cuenta de una etapa que se cierra, marca un límite, refleja un tiempo y un espacio que no se volverán a recorrer, aleja a amistades forjadas en el campo, dibuja perspectivas, alienta al futuro y sin embargo éste no deja de ser incierto.

No tengo excusa ni justificación por mi pobre expresión. Mil disculpas, porque sólo acude a mí la palabra *gracias* para dirigirme a todos quienes de muchas formas me ayudaron a la consolidación de esta tarea. De manera especial a Ángel, mi cómplice desde hace muchos años, y a nuestra hija María Fernanda; a mis colegas del Seminario de Análisis de Discurso; a quienes dictaminaron estas líneas; a todos mis estudiantes; a mi mamá y a mis hermanos; también a mis tíos, primos y sobrinos; de igual forma a aquellos con los que he compartido la amistad, de hace años y de ahora, tejedores y no tejedores de sombreros... pero todos ellos artesanos del discurso.



INTRODUCCIÓN GENERAL

Desde la perspectiva de las ciencias sociales, la revisión de la categoría de identidad propicia el acercamiento teórico al “yo/nosotros” frente al “otro”, revela además la importancia del sujeto como ser consciente, autor de cierta manera de su propia conducta y de las formas de organización en las cuales participa. En consecuencia, el estudio de la identidad aporta elementos significativos para el entendimiento del desarrollo histórico de una sociedad, de una nación, así como de un grupo étnico, una institución, y por ende de la vida de un pueblo. En el desarrollo de esta investigación han surgido interrogantes de diversa índole, las cuales se han solucionado en su totalidad o en parte; éstas van desde el interés por el estudio de la identidad hasta la preocupación por explicar las diferencias socioculturales, a través del análisis de discurso. Es en este marco en el que se inscribe el documento que a continuación se presenta.

En virtud de que el fenómeno identitario ha sido estudiado de manera amplia, en este trabajo no se profundiza en su análisis; se retoman algunos elementos teórico-metodológicos de diferentes aportes y se construye un modelo operativo de relación interdisciplinaria que pretende vincular la identidad sociocultural y el discurso autobiográfico, como problemáticas afines a campos específicos: la antropología (identidad sociocultural) y las ciencias del lenguaje (práctica discursiva).

La búsqueda de las manifestaciones identitarias en el discurso autobiográfico impone la utilización de un enfoque interdisciplinario, mediante el cual se propicia una mayor comprensión de la problemática en cuestión y más probabilidades de innovación en el desarrollo de la investigación. No está de más apuntar que la articulación de estas dos grandes líneas de investigación conlleva una serie de problemas teórico-metodológicos que se abordan desde los avances y alcances logrados en estos campos.

Como ya se ha señalado existe una gran cantidad de estudios en torno al fenómeno identitario, entre otros, desde la perspectiva sociológica, psicológica, filosófica y antropológica. De la misma forma, en el campo de las ciencias del lenguaje es notoria la proliferación de

trabajos inscritos en el marco del análisis de discurso que se desarrollan desde diferentes enfoques. Sin embargo, en México aún no se ha explorado de manera exhaustiva y constante las manifestaciones de la identidad en las prácticas discursivas. Es por ello que esta investigación se propone articular teórica y metodológicamente estos dos campos disciplinarios.

Desde esta perspectiva, el objeto de estudio de esta obra es la presencia de la identidad sociocultural en el discurso autobiográfico, y el análisis se centra en el reconocimiento de los elementos lingüístico-discursivos que remiten al fenómeno identitario, como parte fundamental de una de las materialidades de la práctica discursiva.

En el desarrollo de este estudio se parte de dos grandes interrogantes:

1. En las prácticas discursivas autobiográficas ¿cuáles son las marcas de identidad sociocultural relacionadas con la pertenencia a un pueblo, a un sector de la producción artesanal, a un género, a una generación que permitan distinguir e identificar a los sujetos?
2. En los discursos autobiográficos ¿qué elementos lingüístico-discursivos permiten aprehender determinados procesos colectivos por los cuales los sujetos construyen y reconstruyen significados culturales (símbolos, valoración lingüística, referentes históricos) y por ende elementos de su identidad sociocultural?

Derivadas de estas dos magnas problemáticas se desprenden las siguientes hipótesis:

1. La dimensión cultural, es decir, los sistemas de símbolos que aluden a los valores, normas y costumbres con los que se distinguen los grupos, definen un modo de vida particular que abarca aspectos parciales y la totalidad de las prácticas socioculturales; en otras palabras, los sistemas simbólicos dan sentido y coherencia al grupo como entidad social distinta y permiten su continuidad histórica.
2. Todo elemento objetivo pasa por la subjetividad. Ésta es una relación compleja y polémica en el desarrollo de las ciencias sociales; en este trabajo la primera categoría remite a los referentes observables y la segunda a la dimensión de las emociones, del afecto, de las opiniones y sentimientos. En los procesos identitarios los atributos más objetivos, por ejemplo el vestido, la apariencia

física y la lengua presentes en la definición que el grupo hace de sí mismo y de los otros, no son suficientes para la distinción grupal, sino que es necesario incursionar en el campo de la subjetividad, es decir, en la valoración y el punto de vista de los sujetos.

3. En la práctica discursiva autobiográfica son los elementos lingüístico-discursivos los que remiten a la identidad sociocultural, es decir, a procesos de inclusión y exclusión, de autodefiniciones y heterodefiniciones en función de los “otros” con los cuales se establece o se pretende establecer una diferencia.
4. El análisis de discurso autobiográfico, en relación con el fenómeno identitario, permite observar que en éste se encuentran involucrados sujetos y grupos sociales, que se definen a sí mismos y se diferencian de los otros; ese proceso se da en la interlocución y está mediado por diferentes formaciones imaginarias.
5. El discurso autobiográfico dispone de un repertorio de la alteridad, que da cuenta de lo propio y de lo ajeno. Sin embargo, estos repertorios se manifiestan de distintas maneras, pues es el “yo/nosotros” lo que los define como tales, es decir, a diferentes “otros” distintos “nosotros”. La alteridad y lo propio no siempre tienen la misma forma y significado, dependen de los complejos procesos de la identidad sociocultural.
6. En el discurso autobiográfico, a medida que se presentan los diversos acontecimientos que conforman la vida, el sujeto va modificando permanentemente la identidad de sí mismo, no sólo en su ubicación en relación con el futuro, sino también con el presente y el pasado. Esto responde a un proceso continuo mediante el cual cada sujeto reinterpreta la totalidad de su existencia, reconstruye su yo a partir de su hoy.

Este cuerpo de hipótesis ha permitido la construcción de un modelo analítico para explicar las manifestaciones identitarias en estos discursos. Los principales objetivos que se procuraron alcanzar a lo largo de la investigación son:

- a) Proponer algunos lineamientos teórico-metodológicos que permitan relacionar las categorías de análisis de la identidad sociocultural con las del discurso autobiográfico.

- b) Detectar algunos elementos lingüístico-discursivos de la identidad sociocultural presentes en el discurso autobiográfico de tejedores, hombres y mujeres pertenecientes a tres generaciones, de diferente nivel educativo.
- c) Conocer a través del discurso autobiográfico elementos que permitan la reconstrucción de la historia del pueblo, de la vida de los tejedores y las perspectivas de éstos en relación con el futuro de su grupo social.

El pueblo que se seleccionó para realizar el trabajo de campo se llama Bécál, pertenece al municipio de Calkiní, el que a su vez junto con los municipios de Hecelchakán y Hopelchén constituyen la región de los Chenes, una de las cuatro que integran el estado de Campeche. Los Chenes es la más pobre en términos económicos.

En general se trata de un pueblo de campesinos, pero a diferencia de otros de la región, cuenta con una fuente de trabajo propia: la producción de sombreros y artesanías de palma. Sin embargo, actualmente los becaleños ya no obtienen lo suficiente para sufragar sus necesidades económicas:

Es el tejido el que hasta hace diez años mantenía la unidad del pueblo, pues los becaleños no salíamos a otros lugares, trabajábamos aquí en nuestro pueblo. Mire usted, hace tiempo venían los maestros de la normal de Hecelchakán, que está aquí cerquita, y decían a las personas, deja que tu hijo se vaya a la normal pa' que estudie y sea profesor, y casi nadie se iba; no querían irse, preferían quedarse aquí... con lo que se ganaba alcanzaba para vivir. Uno se tejía a la semana dos sombreros de los finos, y ganaba cincuenta pesos de los de antes... ¿Para qué quería uno irse a otro lado?... Ahora las cosas ya no son así... *uxk'achi' beora ma'*... (becaleño de 47 años, septiembre/94).

En el centro de esta villa, como testimonio de la actividad principal de sus pobladores, se encuentra un conjunto arquitectónico denominado Plaza del Progreso, cuyo elemento más atractivo es la fuente de los sombreros. Son tres sombreros inclinados ligeramente, representaciones gigantescas de los que ahí se tejen, cada uno tiene como metro y medio de diámetro; están pegados uno al otro por la parte superior cual si formaran un círculo, del que surge un chorro de agua que se

eleva unos dos metros y cae sobre ellos, manteniéndolos mojados permanentemente.¹ Al norte de esta fuente, una iglesia de la época de la Colonia y a los costados la zona comercial, las canchas deportivas, el parque infantil y jardines con bancas de concreto complementan este mosaico arquitectónico. La fuente de los sombreros no sólo es una representación de la actividad laboral básica del pueblo, sino el símbolo de la esencia misma de sus pobladores, y tiende a ser un identificador social para propios y extraños.

El tejido de los sombreros y de toda la artesanía que se hace aquí, porque no sólo se hacen sombreros, la gente hace muchas cosas: cigarreras, aretes, bolsas, carteras... Todo esto ha dado fama nacional e internacional a Bécal. Tenemos comunicación con tejedores, por ejemplo de Panamá, ellos han venido a un intercambio con nosotros y después fue un grupo de aquí allá. Así ellos aprendieron lo que aquí se hace y luego nosotros las técnicas de ellos. Mire, aquí está un diploma que nos entregaron (señala un punto de la pared en el que se encuentra colgado este documento).

También participamos en exposiciones nacionales e internacionales, en Campeche, en México y hasta en Estados Unidos... y como seguramente usted observó en el centro de nuestra plaza está un monumento de tres sombreros, ése es el símbolo del pueblo. Esto anima a mucha gente a no perder la tradición de tejer, casi en todas las familias hay alguno que teje... No le sé decir exactamente cuántos son los tejedores, pero algo así como un 40% de la población... (presidente de la Junta Municipal, agosto/94).

Bécal tiene características particulares que le confieren rasgos identitarios específicos en contraste con habitantes de otros pueblos de la región e incluso entre las generaciones participantes en la vida cotidiana. Actualmente, un alto porcentaje de sus habitantes, principalmente mujeres, se dedica al tejido de las palmas de *jipi* y de *wano*, para la elaboración de sombreros y de otras artesanías. El tejido de palma es un referente constante en la expresión diaria de los becaleños y por tanto de su identidad. Esta labor la realizan en cuevas que pueden compartir diferentes miembros de la familia y hasta amigos, ya que la palma para poder ser manejada requiere condiciones cli-

¹ Véase capítulo 5, "Construcción simbólica".

máticas especiales; generalmente, quienes se dedican a esta actividad inician sus labores muy temprano y su jornada es aproximadamente de doce horas; tienen diferentes edades y pueden ser hombres o mujeres.

Ser tejedor en Bécal tiene un significado, ya que se vincula con la cultura, se refleja en sus identidades, se manifiesta en sus prácticas discursivas y en sus formas actuales de interacción. Actualmente los tejedores, descendientes de mayas, comparten diferentes tipos de discriminación como la económica, la social, la política y la cultural, que repercuten en sus condiciones de vida y se plasman en su identidad sociocultural.

En esta introducción se tratan los siguientes aspectos: 1. construcción del *corpus* discursivo; 2. desarrollo teórico de la categoría de identidad; 3. definición operativa de la identidad sociocultural; 4. relación identidad sociocultural y análisis de discurso autobiográfico, y 5. exposición de la lógica de presentación de los capítulos.

1

Cuando los investigadores sociales han trabajado con discursos autobiográficos, tradicionalmente han acudido a la entrevista como instrumento para recuperar la información sobre diferentes aspectos de la vida de los sujetos, normas, prácticas, usos, costumbres, etcétera. A diferencia de esta tendencia general, en el desarrollo de esta investigación no se realizaron entrevistas con tales objetivos, pues el motivo de la misma no es el conocimiento de determinados aspectos o acontecimientos de la vida de los autobiografiados, sino el reconocimiento de los elementos lingüístico-discursivos que permiten analizar la identidad sociocultural. Por tal razón, se solicitó a cada sujeto seleccionado que contara su vida, sus recuerdos, su historia, todo lo que quisiera expresar de sí mismo.

Para el conocimiento del pueblo, el acercamiento al grupo social de los tejedores y la recuperación de los discursos se realizaron seis periodos de trabajo de campo, de un mes aproximadamente cada uno. A partir del tercer periodo se inició la grabación de autobiografías de diferentes sujetos, todos ellos tejedores. Hombres y mujeres

pertenecientes a tres generaciones: abuelos, mayores de 60 años; adultos, entre 30 y 59 años, y jóvenes de 18 a 29 años, con nivel educativo y lengua materna diferentes.

Se pretendía conformar el *corpus* con tres biografías de mujeres y tres de hombres por cada rubro de edad, es decir, en total dieciocho; sin embargo sólo se obtuvieron quince, de las cuales únicamente dos pertenecen a jóvenes y ambas son de mujeres; tres, a hombres adultos; cuatro, a mujeres adultas; tres, a ancianas y las otras tres, a ancianos. Resultó imposible obtener las de los hombres jóvenes, debido a que en esta generación prácticamente ya no hay tejedores; los pocos que quedan pertenecen a grupos religiosos a los que no fue posible tener acceso. En cambio, el encuentro con las mujeres adultas y ancianas resultó fácil, incluso existían condiciones para recoger más discursos de este género y de estas generaciones.

Los sujetos autobiografiados no fueron seleccionados azarosamente; en general se tomó en cuenta el grado de afinidad que se estableció entre éstos y la investigadora en los primeros encuentros, durante los cuales se abordaban diversos aspectos: las costumbres, las creencias, las diferencias con otros pueblos, la vida cotidiana, las fiestas, personajes del pueblo, etcétera, y en los que se trató de evidenciar el interés y la importancia que este conocimiento tenía para el desarrollo del presente trabajo.

Por la relevancia que para los nacidos en este lugar tiene el hecho de ser becaleños, un orgullo ostensible, se les informó a algunos sujetos que el conocimiento de la historia de su pueblo se suscitaría a partir de la vida de ellos. Una vez establecido el contacto, teniendo en consideración las variables de este estudio, edad, género y nivel educativo, mediante visitas a las cuevas o a los domicilios y diferentes encuentros en celebraciones, festividades, etcétera, se crearon lazos de amistad que permitieron la solicitud de "*cuéntame tu vida*".

Los seleccionados accedieron en todos los casos a contar su vida. Durante la recuperación del discurso autobiográfico, las intervenciones de la investigadora, breves, tuvieron la intención de complementar, reiterar, confirmar, verificar, ampliar, asentir; nunca, de negar. No se llevó una guía de preguntas, ni se pretendió conducir a los sujetos de acuerdo con un esquema de entrevista elaborado previamente, que respondiera al interés de obtener sus puntos de vista sobre determi-

nada etapa de su vida o situación del pueblo. El énfasis fue puesto en rescatar un discurso “libre” de su historia, desde donde y en la forma que ellos quisieran empezarla; a partir de los tópicos que seleccionaran en el momento para ir armando la secuencia de su vida, a través del tiempo y del espacio. Por último, el tiempo de grabación no fue controlado, tuvo la duración que cada informante decidió y fueron también ellos quienes determinaron poner fin a su narración.

Los discursos autobiográficos que conforman el *corpus* de esta investigación se recuperaron en el hogar o en la cueva, es decir, en su casa o en su centro de trabajo, y durante la actividad laboral. En la mayoría de los casos, durante la construcción de estos discursos se encuentran en este espacio sólo el emisor y la destinataria. Estas sesiones de trabajo son muy formales, por lo tanto el discurso también lo es; no se trata de una conversación cotidiana, es una sesión que responde a un plan –más explícito para la destinataria–, compartido previamente con el informante.

De los discursos autobiográficos recuperados en esta forma, sólo uno (5. NELI, 50 años) presenta algunas limitaciones para su análisis. Este sujeto se refiere más al presente que al pasado; no se centra en una línea que señale el transcurrir de su vida, no expone un conjunto de acontecimientos o anécdotas que permitan la configuración de ésta; los datos que aporta atienden al interés del informante de convencer de su habilidad en la manufactura del sombrero; de mantener su trayectoria ligada a la de su padre (uno de los primeros maestros de tejido en el pueblo) y de transmitir una imagen de estabilidad y satisfacción personal.

Para facilitar el manejo del *corpus* y propiciar el anonimato de los informantes, a cada autobiografía se asignó una clave compuesta así:

1. el número de orden, el cual se establece por generación, del más joven al mayor y colocando en primer término a los hombres (excepto el caso de la primera generación); 2. dos sílabas del nombre del sujeto autobiografiado, la primera y la última: BALA, REGIO, IRDA, etcétera, y 3. la edad. Ejemplos de estas claves asignadas son las siguientes, 1. BALA, 17 años; 12. VANO, 93 años. Obsérvese el siguiente esquema.

1 y 2 Generación de jóvenes. Mujeres
3 4 y 5 Generación de adultos. Hombres
6 7 8 y 9 Generación de adultos. Mujeres
10 11 y 12 Generación de ancianos
13 14 y 15 Generación de ancianas

Cuando en el interior de los capítulos se utilizan fragmentos de los discursos autobiográficos para ilustrar, ejemplificar o complementar la información se resalta con otro tamaño de letra el texto utilizado y se escribe al final la clave que corresponde al material; si la clave no se presenta es porque los discursos, aunque hayan sido emitidos por alguno de los quince sujetos, no pertenecen al *corpus* propiamente autobiográfico.

Durante los periodos de trabajo de campo, al mismo tiempo que se procuraba la construcción del *corpus* de esta investigación, se propiciaron conversaciones esporádicas y espontáneas con diferentes pobladores del pueblo y de la región. Transcritos los discursos autobiográficos y las citadas conversaciones, se detectaron algunas dudas y vacíos en la información recabada. En los casos en que lo faltante afectaba la consolidación del trabajo, se acudió (salvo contadas excepciones) a la entrevista no formal, como praxis interactiva, con diversos sujetos del pueblo, como: cura, presidente, comerciantes y profesores, para rescatar a través del diálogo un discurso que permitiera un mayor acercamiento a la constitución de la identidad sociocultural de los tejedores.

Reunido el *corpus*, se reconoce que el discurso autobiográfico no es un monólogo, ya que el investigador deja en él rastros evidentes: introducción, prolongación, recortes, explicaciones, reiteraciones. En otras palabras, todo aquel que indaga sobre una vida se convierte en coautor, en cuanto adquiere una corresponsabilidad en la producción discursiva.

Este hecho exigió el diseño de estrategias metodológicas para la transcripción y el análisis de los discursos, en las que se toma en cuenta que la escritura de lo oral supone una traducción de un orden discursivo a otro. Por tal motivo, y con la finalidad de recuperar todos los detalles significativos, incluso algunos no verbales que se produjeron durante la construcción del discurso autobiográfico, por ejemplo cambios de volumen de voz, señalamientos o muestras de objetos, pausas, silencio para marcar el final del discurso, indicaciones para que la investigadora preste atención a algún dato de la narración o del tejido, etcétera.

De manera paralela a la recuperación de éstos se fue realizando la transcripción de los mismos,² y con la finalidad de conservar rasgos de la oralidad del discurso en la recuperación gráfica, se optó por transcribir todos los materiales apegados a los siguientes lineamientos: entre paréntesis se aclara si sube o baja la voz; con puntos suspensivos se marcan las pausas que permiten al hablante establecer nexos y continuar o prolongar la última sílaba de un enunciado. Cuando es necesario, también entre paréntesis, se añaden textos aclaratorios en relación con movimientos, ademanes y desplazamientos. El texto en tamaño menor indica lo dicho literalmente por el informante.

El *corpus* está integrado por quince discursos autobiográficos que se manifiestan como un todo finito y estructurado, en los que cada sujeto relata una historia/fábula, misma que destaca: 1. una estructura discursiva basada en la construcción de acontecimientos y en el uso de formas estilísticas, y 2. una serie de estrategias discursivas como la presentación de una estructura temática y el uso de figuras de lenguaje.

Las narraciones presentan importantes convergencias, no en lo que se refiere al desarrollo biológico y psicológico, las experiencias mate-

² Se procuraba que fuera el mismo día, de tal forma que se recuperara el mayor número de elementos significativos.

riales y trayectorias vividas, porque cada vida desde la identidad personal es irrepetible y corresponde sólo a un sujeto; sino en cuanto a la apropiación de elementos simbólicos y usos narrativos característicos de la edad, del nivel de educación formal y de la lengua materna que corresponden a la identidad colectiva. En otras palabras, el discurso autobiográfico no sólo aporta información acerca de normas y prácticas sociales, sino también sobre cómo éstas se construyen en torno a estereotipos y valores, lo que da cuenta del tránsito de la identidad personal a la identidad colectiva.

2

Con el tiempo, la reflexión teórica sobre el concepto de identidad ha pasado por varios problemas y taxonomías como: a) aspectos referentes a la identidad individual/personal, a través del estudio de la personalidad; b) la identidad colectiva en la que se destacan rasgos comunes al grupo; c) la complejidad de la identidad social que explica sus procesos y mecanismos, y d) la formulación de la identidad cultural entendida como la construcción simbólica, táctica y como estrategia recurrente de continuidad. Para la construcción teórica de las categorías de identidad personal y colectiva son fundamentales los trabajos de los siguientes autores:

E. Erikson,³ como resultado de sus trabajos de campo entre los indios sioux y yurok, aborda la identidad psicosocial desarrollando una teoría de la identidad personal desde una perspectiva psicológica, que centra su interés en el estudio de los roles sociales. Para él, la identidad personal se va moldeando conforme avanza la integración del individuo en la sociedad, lo que supone un desarrollo en varias etapas, en las que se van superando crisis cuya solución depende de la forma en que fueron tratadas las precedentes, que a su vez serán determinantes para enfrentar las futuras. En esta línea, la identidad personal implica el sentido continuo de una memoria coherente, resultado de las experiencias al cumplir los papeles inherentes a cada estatus.

³ E. Erikson. *La identidad psicosocial*, 1975.

El concepto de identidad psicosocial abarca a la identidad personal y comprende un entramado complejo de características objetivas y subjetivas. Para él, la identidad personal: 1. se vincula con la historia y con la ideología, es decir, con una serie sistematizada de ideas e ideales que unifican el esfuerzo de la futura generación por conseguir identidad psicosocial, y 2. permanece como un estrato en la imaginación de todo hombre, tanto si se mantiene en forma de modo de vida como si se convierte en una ideología oficial. Desde esta perspectiva, los procesos históricos parecen vitalmente relacionados con las demandas de identidad de cada nueva generación, y la identidad psicosocial se puede estudiar desde la historia en general y desde la historia de una vida en particular.

Otro autor relevante en este campo es G. H. Mead,⁴ precursor de una teoría de la acción y de la comunicación simbólica. En su obra *Espíritu, persona y sociedad*, presenta lineamientos generales de una teoría de la identidad personal y una concepción general de las relaciones entre individuo y sociedad. Para él, la génesis del individuo debe buscarse en su interacción con la sociedad y en ésta existe una forma clara de racionalidad; el individuo es un ser crítico frente a su ambiente, y entre individuo y sociedad existe una relación de mutua dependencia. La clave de esta relación radica en la categoría de acción, considerada como el elemento mediador entre individuo y sociedad, pues es ella la fuente de los significados de todos los símbolos usados por el hombre.

Mead no utiliza el concepto de identidad sino el de *self*: sí mismo, que se concibe como parte integrante de la personalidad del individuo en virtud del cual éste se halla habilitado para actuar sobre su propia persona, del mismo modo que lo hace sobre otros objetos sociales. El concepto de *self* es reflexivo e indica algo que puede ser sujeto y objeto; al mismo tiempo, designa la autodefinition del individuo que es producto de la internalización del ambiente social.

Otro estudioso en este campo es Goffman,⁵ quien en su libro *Estigma. La identidad deteriorada* aborda la interacción humana como

⁴ G. H. Mead. *Espíritu, persona y sociedad*, 1990.

⁵ E. Goffman. *Estigma, la identidad deteriorada*, 1993.

generadora de identidad. Para él, la identidad se configura mediante un lenguaje de relaciones compartido por la sociedad, constituye un conjunto de información mediada por símbolos y signos corporizados en la persona.

La clasificación que propone es: identidad personal, identidad social e identidad del yo. Al referirse a la identidad personal, presta especial atención a la unicidad que tiene como base ciertas marcas positivas de reconocimiento consideradas en su conjunción única. Para él, la biografía expresa esta identidad como una totalización de la experiencia vital e histórica del individuo, en cuanto es única. Esta unicidad presenta un marcado contraste con la multiplicidad de “yoes”, producto de los diferentes roles sociales del individuo.

Para el seguimiento del desarrollo de las categorías de identidad personal y colectiva también es pertinente revisar las aportaciones de Spicer.⁶ Este autor, en un estudio comparativo de los sistemas identitarios, señala como ventajas del concepto de identidad colectiva las siguientes: a) que al referirse a la dimensión simbólica, obliga a considerar los objetos culturales no sólo como soportes de una forma sino también de significados; b) que permite asumir los productos culturales en su dimensión social, esto es, como productos de la participación del hombre en la cultura; c) que la preocupación principal gira en torno a los sistemas persistentes de identidad, y en consecuencia es preciso asumir la dimensión histórica de los símbolos como productos culturales que se definen en y por los procesos de oposición; d) que el significado de los símbolos se relaciona con la creencia de que la experiencia se comparte con y a través de varias generaciones, y e) que permite analizar las motivaciones personales de los individuos.

Berger y Luckmann,⁷ representantes de la sociología del conocimiento, en su obra *La construcción social de la realidad* apuntan en relación con la identidad: “La identidad constituye por supuesto un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal se halla en una

⁶ E. Spicer. *Persistent Cultural Systems: A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments*, 1971.

⁷ P. Berger y T. Luckmann. *La construcción social de la realidad*, 1972.

relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Los procesos sociales involucrados tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social.”

Estos autores, teniendo como base la relación dialéctica entre individuo y sociedad, y entre identidad personal y estructura social, proponen destacar rasgos característicos de la sociedad en la que coexisten formas plurales de la concepción del mundo, relacionadas con la experiencia real de cada sujeto en situaciones particulares verificables como tipos de identidad aún en experiencias preteóricas, es decir, de lo que la gente conoce como realidad en su vida cotidiana. En este sentido, las sociedades tienen historias en cuyo curso emergen identidades específicas; éstas resultan del aprendizaje de “un mundo de la vida cotidiana” que es intersubjetivo, que está constituido por un conjunto de valores compartidos, de conocimientos, de esquemas de interpretación y de guiones que orientan la acción.

En el campo de los estudios sobre identidad también destaca Sciolla,⁸ quien a partir de una amplia revisión bibliográfica distingue dos tendencias: 1. la identidad considerada “como un fenómeno típico del género humano y, por lo mismo, presente en todos los tipos de sociedad”, y 2. la identidad “como un problema planteado por los procesos de diferenciación (estructural y simbólica) característica de las sociedades complejas”.

En relación con el primer punto esta autora recupera algunas propuestas hechas por diversos estudiosos y señala que la identidad presupone cierta reflexividad, esto es, la capacidad del individuo humano de desprenderse de la experiencia inmediata y de convertirse en objeto para sí mismo. Para ella sólo así puede plantearse la pregunta: ¿quién soy? o ¿quién quiero ser?, lo cual corrobora el dinamismo de este fenómeno.

Sciolla también insiste en que la identidad: a) “no puede ser abordada de modo ‘solipsista’ porque no es propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional”, es decir que la identidad es un proceso social en cuanto se origina y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros, y b) puede ser indivi-

⁸ L. Sciolla. *Il concetto di identità in sociologia*, 1983.

dual o colectiva y posee tres dimensiones: la *locativa*, por la que el sujeto se identifica a sí mismo dentro de un tiempo y lugar determinados, o de un “mundo” simbólico; la *selectiva*, que “permite al sujeto ordenar sus preferencias y escoger entre diferentes alternativas”, y la *integradora*, que da al sujeto “un marco interpretativo que permite ligar entre sí experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía”.

Otra forma de referirse a una amplia gama de estudios del fenómeno identitario se manifiesta a través del uso de las categorías de identidad social, identidad étnica, identidad nacional e identidad cultural. Dada la complejidad del tema, estas diferencias se establecen a lo largo de la exposición de este trabajo. Entre los autores representativos de la identidad social se encuentra Habermas,⁹ quien en su obra *La teoría de la acción comunicativa* aborda esta problemática en el marco de una teoría general de la sociedad y de la evolución sociocultural, a la cual se refiere como una secuencia de formas de interacción social: de la interacción natural a la interacción simbólica, y de ésta a la interacción comunicativa mediada lingüísticamente.

Para este autor la identidad puede ser individual o colectiva, en cualquiera de los casos se genera y se adquiere en y a través de las interacciones comunicativas mediadas por el lenguaje, lo cual quiere decir que para su análisis se requiere conocer la perspectiva interna de los sujetos participantes en el proceso de comunicación. Desde este punto de vista, para que una persona externa adquiera este conocimiento es imprescindible que los sujetos expresen u objetiven su experiencia identitaria.

En este sentido, la interpretación de la identidad social aporta una imagen histórica particular de quienes la comparten a través de sistemas de símbolos que expresan diferencias, marcan contrastes y sustentan representaciones, es decir, se obtienen datos que remiten a las características étnicas, a los procesos de oposición entre hegemónicos *versus* subordinados; a la confrontación con lo que los otros piensan acerca de ellos y entre lo que son y lo que deberían ser.

Estas formas particulares y propias de organizar las prácticas sociales se cohesionan con la dimensión cultural, desde la cual: a) se

⁹ Cfr. J. Habermas. *La teoría de la acción comunicativa*, 1987.

explica la interpretación y el mantenimiento de conocimientos, valores y significados comunes que hacen posible la existencia de la colectividad, y b) se define el funcionamiento y las relaciones de los elementos y mecanismos de la identidad, presentes en las prácticas discursivas.

El mismo autor, en otro trabajo,¹⁰ expresa al referirse a la identidad de las personas que éstas se autoidentifican por su participación en acciones comunicativas, en la medida que esa autoidentificación es reconocida intersubjetivamente. En este sentido, nadie puede construir su identidad individual al margen de las identificaciones que otros le confieren en el marco de las interacciones sociales. Habermas establece una relación intrínseca entre identidad y acción comunicativa, basada en el planteamiento explícito de que la construcción del concepto de identidad debe hacerse desde una relación interdisciplinaria.

Desde la antropología étnica, Anya Peterson¹¹ aborda las definiciones y las perspectivas teóricas relativas a la identidad étnica conciliando posturas que generalmente se presentan opuestas en otros estudios. Esta autora define al grupo étnico como “un grupo de referencia invocado por gentes que comparten un estilo histórico común (el cual puede ser solamente asumido) basado en rasgos culturales y valores evidentes, y que a lo largo del proceso de interacción se identifican a sí mismas como compartiendo ese estilo”. También postula que la identidad es un fenómeno que manifiesta tanto un nivel afectivo como un nivel estratégico; un fenómeno constituido tanto por elementos objetivos como subjetivos, que debe abordarse tanto en los contextos institucionales más amplios que afectan a la conducta étnica, como desde el punto de vista del sujeto considerando la motivación y la construcción de símbolos como tácticas y estrategias.

El tema de la identidad cultural ha cobrado importancia creciente, al relacionarse con las prácticas culturales, pero aún no existe un sentido unívoco del concepto, al grado que con mucha frecuencia en distintos espacios se recurre al término “identidad cultural” para referirse a cuestiones diferentes e incluso contradictorias.

¹⁰ Cfr. J. Habermas. *La reconstrucción del materialismo histórico*, 1981.

¹¹ A. Peterson. *Ethnic Identity. Strategies of diversity*, 1982.

Figueroa,¹² en su obra *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, a partir de una monografía etnográfica, en una perspectiva interdisciplinaria, introduce nuevas problemáticas y nuevos enfoques en relación con este concepto. Concede importancia fundamental al desarrollo histórico y al contexto social, los cuales repercuten no únicamente en la definición que los sujetos hacen de sí mismos y de los otros, sino también en la forma en que tales definiciones se relacionan con el sistema de valores con el cual se perciben y se juzgan comparativamente. A lo largo de su trabajo aborda el concepto de: identidad desde sus realizaciones y manifestaciones individuales y colectivas, hasta su relación con la etnicidad, la persistencia y la cultura.

Para él, toda identidad se constituye como tal en un contexto específico de relaciones sociales, el cual es producto de una historia compartida del grupo y se expresa como la subjetividad de los actores, refiriéndose tanto a cuestiones de sentimientos, de afectos y de lazos primordiales, como a las de cálculo de interés, no siempre racional. La identidad remite a un proceso de exclusión y de inclusión, paralelo a un proceso de autodefiniciones y de heterodefiniciones en los que frecuentemente subyacen juicios de valor; además, está vinculada a una cultura diferente que se adapta a una situación social distinta de la del grupo que comparte estructuras significantes capaces de producir sentidos propios.

La identidad también alude a un fenómeno general, en cuanto da cuenta del proceso mediante el cual los individuos o los grupos sociales se definen a sí mismos; la autodefinición siempre es una relación con algún otro, respecto al cual se establecen o se pretende establecer diferencias, al mismo tiempo que se distinguen de otros individuos o grupos sociales. De igual manera está presente en la forma en que los miembros de un grupo definen a los “otros” y son definidos por los “otros” (heterodefinición), con los que como en el primer caso se ha establecido, existe, interacción.

En esta perspectiva, Figueroa señala en la misma obra que la identidad sólo puede ser aprehendida como un fenómeno en el que se

¹² Cfr. A. Figueroa. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, 1994.

descarta el aislamiento; que este término es irrelevante para referirse a entidades aisladas, pues se trata de un fenómeno relacional, se constituye dentro de un sistema de relaciones y requiere el reconocimiento recíproco de los otros ya que se establece en una relación intersubjetiva en la que debe estar presente un "otro". Por lo tanto, es irrelevante un acercamiento a la identidad desde el cual no se presuponga la interacción.

Así pues, este autor enfatiza que el fenómeno identitario implica la presencia de relaciones sociales, de interacciones entre grupos e individuos y sobre todo de una historia compartida. El carácter relacional de la identidad significa que ésta no pueda definirse sino en función de un "otro" con el que resulta preciso marcar la diferencia. Este principio de la otredad no puede fincarse en cualquier dirección, ya que debe estar presente en una relación identitaria; sin embargo, ésta no siempre es paritaria porque existen relaciones de dominación o dependencia. De la importancia de lo relacional desprende "que el fenómeno identitario puede ser abordado sólo a partir de que sea delimitado como parte de un sistema en el cual se presentan distintos niveles de pertenencia".¹³

Por lo expuesto en este punto es posible observar que el problema de la identidad, dada la gama de posibilidades que abarca, implica una serie de dificultades para su análisis; por ejemplo, la confrontación entre el yo y el otro, y la coexistencia en un solo sujeto de una multiplicidad de identidades.

Sin lugar a dudas que el tema es muy amplio, y en esta ocasión de ninguna manera se pretende hacer una revisión exhaustiva de los diferentes autores que han aportado teórica y metodológicamente a esta problemática: Erikson, Mead, Goffman, Spicer, Berger y Luckman, Habermas, Giménez, Figueroa, Peterson. Sólo se trata de dar cuenta de algunas de las posiciones más representativas en este campo y en esta temática, que de manera profunda repercuten en la formulación de esta investigación. En las diversas propuestas abordadas hay puntos de encuentro entre los autores y sus respectivas temáticas de estudio; es decir, no siempre hay contraposiciones, y en general aluden a realidades que no son excluyentes sino complementarias.

¹³ *Ibidem*, p. 333.

3

Los estudios anteriores presentan un panorama de los principales elementos teóricos que fueron delimitando las categorías de identidad personal, identidad colectiva, identidad social e identidad cultural. De estas aportaciones es pertinente en esta investigación rescatar por su importancia lo siguiente:

El fenómeno identitario tiene la característica de ser un proceso de reflexión y observación simultánea, que tiene lugar en todos los niveles del funcionamiento mental; es inconsciente en su mayor parte, excepto cuando las condiciones externas y las circunstancias exteriores se combinan entre sí para alterar la conciencia de identidad. Por medio de él, el sujeto se juzga a sí mismo a la luz de lo que advierte en relación con el modo en que los otros seres le juzgan, en comparación consigo mismo y con respecto a una tipología significativa derivada de su cultura.

Las marcas, rasgos y criterios con los que se expresan las diferencias que acentúan los contrastes y sustentan las representaciones de identidad no son inmutables, es decir, tienen capacidad de variar y transformarse en relación con el tiempo y el contexto social. La identidad no se hereda por vía genética, necesita ser aprendida (por socialización o por rituales conmemorativos); requiere darse a conocer y hacerse reconocer.

A través del proceso de socialización el sujeto se identifica con su grupo de referencia en cuyo ámbito realiza sus interacciones y asume el papel del "otro" que le proporciona los elementos con los que él mismo se define. La forma en que el sujeto es definido por este grupo se convierte en el elemento decisivo para la construcción de su identidad.

La construcción del yo se encuentra estrechamente vinculada con la identidad, la cual es sentida o experimentada por el sujeto, por lo tanto es subjetiva y reflexiva. En consecuencia, es posible afirmar que toda identidad tiene una realización y una manifestación personal y social, éstas se constituyen en un contexto específico de relaciones sociales, producto de un desarrollo histórico particular que se expresa como la subjetividad de los actores: sentimientos, afectos, lazos e intereses.

El involucramiento de la subjetividad y de lo subjetivo en la conceptualización del fenómeno identitario permite comprender los motivos y los sentidos que los sujetos dan a sus acciones en el campo de la reflexividad: ¿quién soy?, ¿quién fui?, ¿quién quiero ser?, motivos y sentidos producto de la acción de simbolizar no sólo las condiciones materiales de existencia, sino las experiencias históricas, los sistemas de normas y valores, las expectativas de acción presentes y futuras.

El estudio de la identidad en un determinado grupo social exige reconocer: a) la expresión o manifestación del proceso histórico a través del cual se ha constituido; b) el papel del desarrollo histórico y del contexto social en la definición que los sujetos hacen de sí mismos y de los “otros”; c) la forma en que tales definiciones se relacionan con el sistema de valores con el cual se identifican, y d) la influencia del contexto social, económico y político en esa definición.

En síntesis, la identidad siempre se encuentra situada en un espacio de interacción y en una dimensión histórica y temporal particulares. De manera operativa y con el propósito de precisar lo que se entiende como *identidad*, se retoman algunos de los elementos teóricos expuestos. Éstos conforman el fenómeno identitario y se descomponen en tres grandes aspectos que son abordados a lo largo de los seis capítulos que integran esta investigación: a) identidad, como producto de un desarrollo histórico particular que se expresa como subjetividad de los actores; b) identidad, como fenómeno relacional intersubjetivo en el que está presente un otro y en el que se hacen explícitos dos tipos de relaciones: La auto y la heterorrepresentación, y c) identidad, como sistema de representaciones vinculado con la definición de lo propio y lo ajeno, que se transforma en relación con el tiempo y el contexto social, se transmite culturalmente, se da a conocer y se hace reconocer.

En la amplia bibliografía especializada en esta temática de estudio no se ha encontrado quien se refiera a *identidad sociocultural*; esta ausencia no responde a que no exista un amplio conocimiento de las relaciones intrínsecas que hay en torno a estas dos dimensiones de la identidad, sino a que en el tratamiento dado al problema se ha enfatizado más una dimensión que otra.

Para hacer referencia al fenómeno identitario se ha optado en este material por la categoría de identidad sociocultural, y es en este punto

donde a partir de las tres dimensiones citadas, se expone el marco en el que de manera operativa se utiliza este concepto en el desarrollo de esta investigación.

En el caso de identidades personales, el contexto de interacción es intragrupal, es decir, entre sujetos pertenecientes a un mismo grupo, por lo que la diferenciación que éstos llevan a cabo remite a marcar su singularidad frente a los otros. Visto así, el punto de partida de esta reflexión es la identidad colectiva, la cual alude a la forma en que se perciben a sí mismos los miembros de una colectividad en relación con quienes no lo son, en otras palabras, la interacción es de carácter intergrupala; es la definición de un nosotros frente a un ustedes y un ellos. “La construcción de un nosotros no se establece, ni se delimita sólo con base en ciertos emblemas, símbolos o atributos distintivos que los propios actores seleccionan intersubjetivamente para delimitar lo propio de lo ajeno.”¹⁴ También lo hacen oponiendo su propia percepción a la que los otros tienen de ellos y que se manifiesta no sólo en juicios, sino en el trato cotidiano, en las relaciones económicas que establecen, en la forma en que se presenta la competencia interétnica.

En el marco de la interacción intragrupal e intergrupala se explica que los atributos conferidos a un grupo sean compartidos, definidos y evaluados, aunque no necesariamente de manera consciente, por una colectividad. En este sentido, la identidad colectiva alude a los fenómenos en los que la definición de esta categoría no sólo se hace con base en referentes que se atribuyen a un colectivo, sino también cuando tales referentes son compartidos. De esta forma, la identidad colectiva es aquella que permite garantizar a un grupo o a la sociedad su continuidad y su permanencia. “Establece en el tiempo los límites de un grupo respecto a su entorno social y natural, y también regula la pertenencia de los individuos, definiendo los requisitos necesarios para reconocerse y ser reconocidos como miembros.”¹⁵

La identidad colectiva expresa quiénes son y quiénes no son miembros del grupo; cómo son los miembros y los no miembros, al mismo tiempo que se encuentra directamente relacionada con factores de

¹⁴ *Ibidem*, p. 158.

¹⁵ *Ibidem*, p. 328.

carácter objetivo, pues se constituye y se expresa en procesos de oposición, en una lucha entre los hegemónicos que tratan de imponer una identidad particular hacia el grupo subordinado, al pretender la desaparición mediante el exterminio o la asimilación y su conservación como miembro de una categoría inferior. La forma en que se expresa y se desarrolla es también mediante una lucha por las clasificaciones sociales, en la cual la autopercepción se define confrontándose con lo que los otros piensan acerca de ellos, con la forma en que son o deben ser.

El papel del desarrollo histórico y del contexto social influye no únicamente en la definición que los sujetos hacen de sí mismos y de los otros, sino también en la forma en que tales definiciones se relacionan con el sistema de valores con el cual se perciben y se juzgan comparativamente.

Ahora bien, la identidad social se describe como un sistema de representaciones que necesita ser nombrado (toponimias, patronimias, onomásticas) y ser designado mediante un conjunto de símbolos (emblemas, signos, blasones) constitutivos de los procesos de identificación social que permite el reconocimiento recíproco. Cada grupo humano se identifica como tal a partir de una forma particular y propia de organizar sus prácticas sociales, de ahí que los atributos, símbolos o emblemas identitarios sean retomados casi siempre de la propia cultura.

Esas formas particulares y propias remiten a lo que por cultura se entiende en esta investigación, esto es a la dimensión simbólica de las prácticas sociales. En ella se encuentran tanto los elementos que son emblemáticos para definir lo propio de lo ajeno, como los que, en un ámbito menos consciente, delimitan las formas particulares de ver el mundo, de valorarlo y de interiorizarlo como comportamiento distintivo. Pero los elementos que se retoman de la propia cultura para diferenciarse no remiten sólo a la dimensión objetivada, sino también a la subjetivada. Las dificultades del cambio se deben a que los *habitus* pasan por procesos de transformación, pues la internalización se presenta como prácticas simbólicas que producen y reproducen los elementos culturales; esto es, ni la visión del mundo ni el *ethos* y ni los sistemas de valores son resultados completamente casuales o arbitrarios, en relación con el contexto histórico, social y económico.

Aunque no existe una relación de determinación directa de los contextos histórico, social y económico hacia el contenido de lo simbólico, no se descartan ciertos condicionamientos. Lo que se simboliza son los objetos, los hechos, las prácticas y las restricciones que el contexto social e histórico impone a los sujetos. Por ello, en este trabajo no se trata la identidad cultural únicamente en la dimensión objetiva, sino también en la subjetiva, “la presencia de un sustrato cultural común, y un cierto tipo de diferencias sustantivas por medio de las cuales puede plantearse la existencia de fronteras culturales”.¹⁶ De tal forma que existen aspectos que se manifiestan en las distintas maneras que los sujetos de diversas procedencias tienen en sus comportamientos, en sus reacciones y en las acciones que desarrollan para enfrentar las mismas circunstancias o hechos similares.

De acuerdo con Barth,¹⁷ la cultura no es en sí misma el elemento diferenciador; más bien de ésta surgen los referentes (emblemas o símbolos de identidad) que los miembros de una colectividad utilizan para establecer su identidad distintiva. En esta perspectiva, la cultura es la proveedora de los emblemas identitarios así como la fuente de sentido de las acciones y prácticas sociales, y si la cultura es la dimensión simbólica de las prácticas sociales, los fenómenos culturales no están desligados ni de la sociedad ni del conjunto de elementos de todo tipo vinculados con la vida social. La cultura es la dimensión a partir de la cual la sociedad y las prácticas sociales adquieren sentido. En otras palabras, remite a la presencia de concepciones del mundo, a sistemas de valores y a un *ethos* a partir de los cuales las prácticas sociales y la sociedad se dotan de significado.

En esta misma línea, Figueroa¹⁸ apunta que la cultura, como la dimensión simbólica de lo social, remite a los códigos con los cuales tanto las prácticas y las relaciones sociales como el entorno y los objetos, el mundo natural y el sobrenatural, adquieren un significado. La cultura se encuentra en los cimientos de todo sistema de identidad, pero no constituye en sí mismo el fenómeno identitario.

¹⁶ *Ibidem*, p. 224.

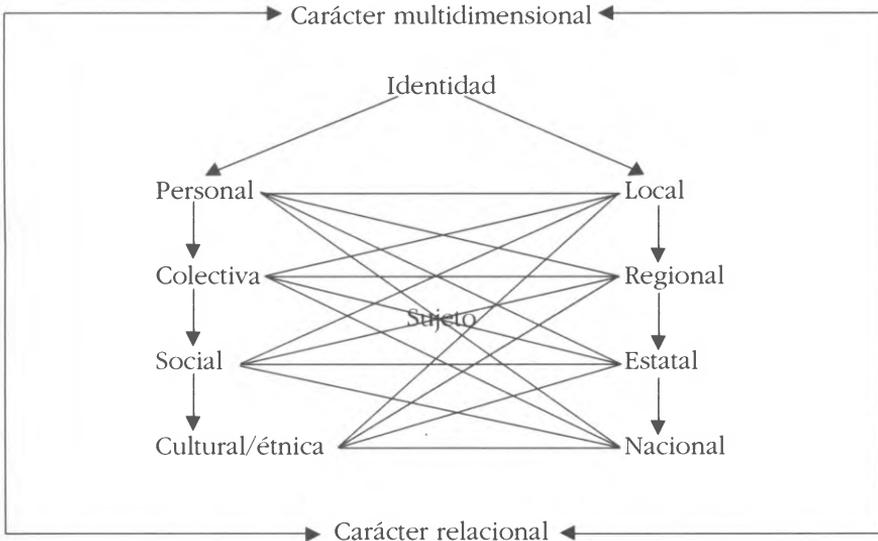
¹⁷ F. Barth. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, 1976.

¹⁸ *Cfr.* A. Figueroa (*op. cit.*).

A partir de lo expuesto, se ha enfatizado la relación existente entre identidad y las dimensiones social y cultural. En consecuencia, en la identidad sociocultural juegan papel determinante los procesos de interacción social, natural, simbólica y comunicativa, pues a partir de su constitución es posible comprender el lugar de los sujetos en el mundo; referirse al espacio, al cual se le confiere un orden; al tiempo que no es sólo lineal, sino que se mezcla con lo sagrado; a la naturaleza, al cielo, a la tierra, al agua, a la vegetación y a la vida humana en general. Cuando esto acontece se establece una correlación entre sujetos, cosmos y naturaleza, en la que el hombre se interpreta a sí mismo como microcosmos.

En esta perspectiva, el concepto de identidad sociocultural abarca los procesos de autodefinición y heterodefinición, inclusión y exclusión producidos en contextos específicos de relaciones sociales que dan cuenta de los sistemas de comunicación, del conjunto de conocimientos y de la visión del mundo que comparten los sujetos pertenecientes a un grupo social y en consecuencia los hace diferentes a otros sujetos. Obsérvese el siguiente esquema.

TAXONOMÍA DE LA IDENTIDAD SOCIOCULTURAL



En esta representación gráfica es posible apreciar que la cuestión de la identidad personal, colectiva, social, cultural, étnica, local, regional, estatal, y nacional, vistas desde lo micro a lo macro en las dos grandes dimensiones establecidas atraviesan al sujeto confiriéndole especificidades, pero también muchos puntos de encuentro con los otros.

La lógica del esquema obedece a que en el primer polo se consideran más los aspectos concernientes al carácter interno del sujeto, y en el segundo los más externos vinculados a un espacio, a un territorio. Entre estos dos polos existe una estrecha relación establecida por las múltiples identidades que están en el sujeto y las redes dinámicas y procesuales que se tejen constituyéndolo.

El fenómeno identitario es similar a un caleidoscopio con muchas posibilidades de construcción y de comprensión significativas; por ejemplo, “*ser becaleño*” en muchos contextos es igual a “*ser tejedor*” porque el primero se identifica con los segundos no sólo por solidaridad, sino también por su esencia: “*Yo soy de Bécal*”, territorio en el que adquieren significación determinados rasgos identitarios; en consecuencia, ser de Bécal da significado a tejer y esta actividad confiere significación a Bécal.

4

En este apartado se aborda la relación que existe entre estos campos del saber interdisciplinario, identidad sociocultural y discurso autobiográfico, principales categorías de esta investigación, entre las cuales se encuentran puntos de coincidencia en lo que se refiere: a) que no son hechos transparentes, son complejos y dinámicos; b) abarcan un nivel afectivo y uno estratégico, ambos constituidos tanto por elementos objetivos como por subjetivos, y c) utilizan la motivación y la construcción de significados como tácticas y estrategias recurrentes.

La identidad sociocultural se genera, desarrolla, manifiesta y cobra relevancia sólo en un marco de relaciones sociales. Remite a cuestiones en las que se involucran la subjetividad y lo subjetivo, y resulta importante para comprender los motivos y el sentido que los sujetos dan a sus acciones. Por su parte, el discurso autobiográfico se constituye de materialidades de varios órdenes, que van desde la lingüística

hasta el inconsciente; éstas presentan una gran complejidad en cuanto a su articulación y descubren que el funcionamiento discursivo no se puede explicar sólo con los aportes de la lingüística y/o de las ciencias del lenguaje, sino que es necesario incursionar en una dimensión interdisciplinaria.¹⁹

Estos discursos son narraciones a las que se les puede formular la pregunta “¿quién soy yo?”, y al margen de otras respuestas posibles la que se presenta es “yo soy un tejedor”, “yo soy becaleño”, “yo soy PEILA Collí”; es decir, el sujeto se presenta de una manera particular, de la cual se destacan los diversos sentidos que conforman su universo. Éstos provienen de su tradición, de las situaciones y valores que se les imponen permanentemente.

Narraciones, condensaciones de vida, expuestas en el tiempo y a través de él, en las que se relatan diferentes acontecimientos. Además del retrato, del perfil humano del biografiado, cabe destacar que este tipo de producción discursiva tiene un importante contenido histórico que recrea la época, la vida cotidiana, las costumbres, los valores, mitos y rituales. Los discursos autobiográficos recabados son un excelente ejemplo al respecto. Al igual que el discurso histórico, está constituido por contratos, rupturas de contratos, lealtades, afinidades, complicidades, pruebas y negociaciones. Para cada sujeto, cada vez que se cuenta la vida aparece con la consistencia y la coherencia que le da el hecho de haber sido vivida, pero también al ser una narración posibilita que sea contada como una sucesión de acontecimientos compartidos con uno mismo, con los otros, con la naturaleza.²⁰

En la presentación de los acontecimientos que constituyen estos discursos, se hace explícito cómo se rompen los contratos establecidos, cómo se presentan nuevas pruebas, nuevos contratos, nuevas negociaciones. Esta dinámica de negociación y construcción de sí mismo y del otro en contextos específicos y particulares, es lo que convierte a esta narración en una expresión extraordinaria de la construcción del yo/nosotros, esto es, de la identidad sociocultural, abierta y validada en contextos específicos.

¹⁹ Cfr. J. Haidar. *Discurso sindical y procesos de fetichización*, 1990.

²⁰ Cfr. M. Gutiérrez. *Alteridad étnica y conciencia moral, el juicio final de los mayas yucatecos*, 1992.

En el discurso autobiográfico hay una interpretación del yo/nosotros frente al otro que subraya la dimensión social del sujeto, como fuente de los actos de percibir, creer, pensar, saber, desear, conocer, imaginar, esperar, amar, odiar. Los sujetos son construcciones socio-culturales, expresión del yo/nosotros y en consecuencia de la identidad sociocultural.

Para complementar lo expuesto en relación con el discurso autobiográfico, es necesario apuntar que en esta investigación no se considera al sujeto de la enunciación en el sentido restringido sino amplio; ya que en el recorte y selección que éste hace de su vida no goza de "libertad", su exposición se ubica en una dimensión que responde al tipo de discurso, a su ubicación como hablante, a las circunstancias sociohistóricas y a su ideología. Estos discursos son una representación de la relación que se establece entre el sujeto emisor y la interlocutora; en ellos se presentan: silencios que ocultan lo prohibido; conocimientos que se transmiten con recato porque no se pueden o deben contar a todos; acontecimientos que no ponen en tela de juicio la honorabilidad del informante, y se resaltan aquellos hechos que maximizan la imagen que la formación discursiva impone.

Los distintos aspectos retomados tanto en el marco de la identidad como en el del discurso autobiográfico se relacionan con un planteamiento interdisciplinario, no exento de discusión y polémica, que permite no sólo abrir caminos para las interrogantes expuestas sino generar pistas para la realización de nuevas investigaciones.

Entre las dos líneas de análisis propuestas, antropología y análisis de discurso, así como de las categorías derivadas, identidad sociocultural y discurso autobiográfico, se encuentran puntos de intersección, características comunes a ambos, de las cuales cabe destacar: la auto-percepción de un yo/nosotros, relativamente homogéneo y persistente en el tiempo, en contraposición con los otros, sobre la base de atributos, marcas o rasgos distintivos que funcionan como símbolos valorativamente connotados.

La dimensión simbólica también es constitutiva de la identidad sociocultural y del discurso autobiográfico. Los símbolos, como elementos de la cultura, poseen una expresión que va más allá de sus características formales, ya que son portadores de significados y en ellos se condensa la visión que tienen los hombres sobre el mundo, el entor-

no inmediato, sus relaciones sociales y la manera en que pueden actuar, aceptar, reproducir o transformar su realidad. “Lo que ellos expresan tiene que ver con la manera en que son interpretados en relación con el *ethos* y con la visión del mundo, lo cual forma parte de su significación.”²¹ En este sentido, la lógica interna mediante la cual los símbolos están interconectados se involucra sólo parcialmente con el significado de ellos, porque éste se complementa con la interpretación. En otras palabras, la matriz colectiva del sentido de los símbolos no es ajena al campo de relaciones sociales en las cuales se crea y recrea su significado.

5

Este trabajo consta de seis capítulos: 1. El pueblo de Bécal. Historia y formas de vida. 2. Cotidianidad, cultura e identidad en Bécal. 3. Discursos autobiográficos, autofiguras del sujeto, representaciones de la vida. 4. Narración y vida. Exposición de estrategias y acontecimientos. 5. Discurso autobiográfico. Encuentro de símbolos, tiempos y tropos, y 6. Elementos lingüístico-discursivos de la identidad en el discurso autobiográfico.

En los dos primeros se realiza una etnografía del pueblo considerando: a) las características generales del estado y de la región en que se encuentra Bécal; del pueblo y de los sujetos de estudio; b) las diferencias, semejanzas y vínculos que existen entre Bécal y los otros pueblos de la región; c) las relaciones internas entre las generaciones expuestas a partir del tratamiento que se le confiere a la lengua, al género y a la educación, y d) la continuidad y discontinuidad del pueblo a través del tiempo, constituida por un sistema de creencias, actitudes y conductas que comparten los tejedores.

En esta parte etnográfica adquieren un papel importante los rituales, pues en estas prácticas se expresan las ideas que ellos tienen acerca del orden y de su visión del mundo. Turner²² entiende por ritual una conducta formal y prescrita, en ocasiones no dominada por la conducta

²¹ Cfr. A. Figueroa (*op. cit.*), p. 240.

²² Cfr. V. Turner. *La selva de los símbolos*, 1980.

tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. Para él los símbolos son las unidades mínimas del ritual, las que, en cuanto tales, conservan las propiedades específicas de la conducta ritual (pueden ser observados empíricamente como objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual).

De acuerdo con este autor, se considera pertinente conocer los contextos en los cuales los símbolos adquieren significación; para ello se distinguen los contextos de significación basados en la interpretación de los becaleños y se explica cómo los símbolos se convierten en factores de cohesión social, cómo se vinculan con el aparato normativo, o llegan a formar parte de él, y se convierten en elementos decisivos para la acción.

En el tercer capítulo se revisa la construcción del concepto y la estructura del discurso autobiográfico, como medio a través del cual los sujetos construyen y presentan su historia; sus ideas acerca de los protagonistas; los sentimientos que provocan dentro de los demás; los motivos que surgen en relación con esos sentimientos que son importantes para rescatar el sentido histórico del pueblo. Se refuerza la idea de que la función última de la autobiografía es: a) la ubicación del yo/nosotros frente al otro; b) la identificación con una familia, una comunidad, y c) con la cultura, es decir, que a través de ella se obtiene una ubicación del mundo simbólico.

Es pertinente aclarar que en este capítulo se enfatiza la categoría de formación imaginaria que implica una estrecha relación con las de formación social, formación ideológica y formación discursiva; todas ellas utilizadas para dar cuenta de la apropiación y reconstrucción que los sujetos hacen de la realidad, del mundo, de sí mismos, del otro, en fin, del funcionamiento histórico, social y cultural.

En este trabajo no se puede dejar de mencionar otras dos categorías homologables a las formaciones citadas, con soportes teóricos similares, pero no idénticos: representación social e imaginario colectivo, ambas provienen de diferentes disciplinas; la primera, de la antropología para referirse a la cultura en general, ya sea desde la etnografía en la que se reconoce la dinámica de los movimientos indígenas y de la política indigenista; las formas de apropiación de los símbolos al comportamiento humano, a la significación de los valores, la identi-

dad, hasta las características del funcionamiento de las lenguas, etcétera. La segunda se ha utilizado con frecuencia en el campo de la historia, aunque también en la antropología se ha aplicado en el estudio de la memoria y en general de los procesos históricos.

En el cuarto capítulo, se hace un análisis de discurso autobiográfico que permite describir y explicar los mecanismos de constitución y de confirmación de la identidad que se encuentran plasmados en estos discursos. El mundo narrado es el campo en el que se inscriben de manera prioritaria las autobiografías. En él se desarrolla una serie de estrategias, entre las que destacan la selección de acontecimientos y la configuración de núcleos temáticos, que permiten cumplir de forma eficaz los objetivos comunicacionales y conocer cómo es el mundo, cómo es el yo/nosotros y en qué sociedad se encuentran inmersos los sujetos protagonistas.

En el quinto, a partir de algunos elementos rescatados de la etnografía²⁴ y de otros obtenidos en los discursos autobiográficos, se continúa el análisis desde una perspectiva interdisciplinaria. Este capítulo se divide en dos grandes partes: en la primera se abordan las categorías de símbolo, tiempo y memoria; esta última al referirse al pasado no remite en este caso a la nostalgia, sino al proceso de constitución permanente de la identidad sociocultural. En la segunda se analizan las figuras de lenguaje, metáfora y metonimia, por ser las que de manera más constante se presentan en estos discursos.

Por último, en el sexto capítulo se continúa con el análisis de discurso autobiográfico y se resalta la importancia del acto enunciativo vinculado a lo axiológico (peyorativo y laudativo), a la estereotipación (deber ser), y a la manifestación de lo implícito (de lo no dicho), principalmente los sobrentendidos, como mecanismos mediante los cuales cada actor social se inventa a sí mismo, construyendo para ello a otros. Desde esta perspectiva, el discurso autobiográfico se manifiesta como una afirmación de la identidad sociocultural, en la cual juegan papel importante los aspectos simbólicos y la auto y heterorrepresentación que permean la cotidianidad y que se vinculan a las categorías de la enunciación: sujeto, tiempo y espacio.

El modelo operativo de esta investigación se representa en el siguiente esquema, en el cual se muestra la relación interdisciplinaria, las categorías que se articulan en el desarrollo del análisis de las que

Al final de este recorrido, el fenómeno identitario se presenta como el símil de un juego permanente de enmascaramientos mutuos, no hay rostros fijos que estén escondidos bajo una máscara cambiante; si acaso algunos rasgos, por lo demás borrosos, parecen repetirse hasta producir la falsa ilusión de que constituyen algo más que una imagen. Máscaras que logran ocultar las constantes modificaciones, a veces imperceptibles, a veces muy notorias en las prácticas culturales cotidianas, que a primera vista parecen ser siempre las mismas, recurrentes, idénticas, perdurables o transformadas. Máscaras que a través de la construcción del discurso autobiográfico permiten comprender la historia de los sujetos, aprender cómo las visiones del mundo surgen del intento de formular y comunicar soluciones a nuevas situaciones, particularmente en contextos en los que se viven cambios dramáticos en torno a las experiencias cotidianas.

Los becaleños continúan tejiendo el discurso de su vida y tejiendo sombreros, concediendo una importancia decisiva a los acontecimientos que transforman su ser, su hacer y su parecer, que dividen su vida en un antes y un después.



Palacio Municipal de Bécá.

CAPÍTULO 1

EL PUEBLO DE BÉCAL. HISTORIA Y FORMAS DE VIDA

*Éste es Campeche, señores,
la tierra del pregonero,
se levanta con el sol
y se oye con los luceros...*
Canción popular.

Introducción

Campeche es el estado, Calkiní, el municipio y Bécal, el pueblo, territorios estructurados y representados cartográficamente, pero también espacios valorizados instrumental y culturalmente desde lo económico, lo político, lo ecológico, etcétera, hasta el reconocimiento de un pasado histórico como símbolo identitario, elementos que sirven de marco a este estudio.

Este capítulo consta de cuatro partes: en la primera se presentan algunos datos históricos y estadísticos relacionados con la ubicación geográfica, así como la caracterización histórica y social del estado de Campeche y de la región de los Chenes; estos datos fueron seleccionados con la finalidad de presentar un panorama general del estado y de contextualizar la región a la que pertenece Bécal, lo cual permite explicar la pertinencia y la relevancia del presente trabajo en esta población, región y estado.

En la segunda parte se hace una presentación de Bécal, en la que se exponen diversas características del pueblo y de los sujetos de estudio. En la tercera se abordan las relaciones con otros pueblos de la región. Es decir, cómo se manifiestan las diferencias, semejanzas y vínculos de Bécal con las otras poblaciones. Por último, se revisan las relaciones internas entre las generaciones, los vínculos y las rupturas; los acercamientos y los distanciamientos que existen entre las diferentes generaciones en el interior del pueblo. También se distingue a

éste como un espacio de continuidad y discontinuidad en el tiempo, para tal efecto se abordan los casos de las lenguas en contacto, de la educación formal y no formal así como de las manifestaciones de género.

El desarrollo de este capítulo se basa principalmente en las observaciones efectuadas en las etapas de trabajo de campo, en el material estadístico disponible, en los comentarios que sobre los distintos puntos que se abordan realizan diferentes pobladores y en los discursos autobiográficos de algunos tejedores.

Características del estado de Campeche y ubicación de la región de los Chenes

Más de 480 años marcan la distancia del día en que Francisco de Montejo, El Mozo, fundó San Francisco de Campeche, pero aún más lejano está el esplendor maya (250 a 900 años de nuestra era) y del día de San Lázaro de 1517, cuando Francisco Hernández de Córdoba desembarcó en *Ab Kin Pech*, una ciudad-Estado de la confederación maya que más tarde se convirtió en generador de un complicado mestizaje.

Campeche está situado en la parte occidental de la península de Yucatán, su extensión territorial alcanza los 553 765 kilómetros cuadrados, por lo que ocupa el decimotavo lugar en extensión en comparación con los otros estados de la República Mexicana.¹ Limita al norte y nordeste con el estado de Yucatán; al este, con Quintana Roo; al sur, con la república de Guatemala; al sur y sudoeste con Tabasco, y al oeste y noroeste con el Golfo de México.

¹ Cfr. Conapo, sistema autorizado de información sobre la marginación, 1980.

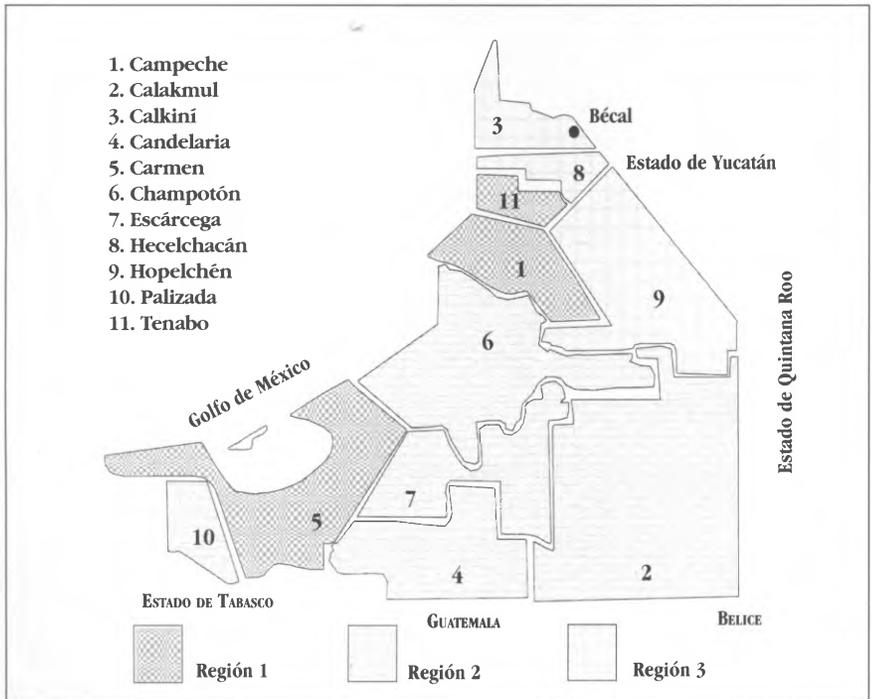
MAPA DE LA REPÚBLICA MEXICANA EN EL QUE SE DESTACA CAMPECHE



Estos municipios se agrupan por regiones, las cuales en términos generales son grandes divisiones del territorio estatal determinadas por características geográficas (clima, producción, topografía, etcétera) e histórico-sociales. Según el esquema de Ángel Bassols³ adoptado posteriormente por el Conapo,⁴ el estado está dividido en las siguientes regiones:

1. La región de Ciudad del Carmen, que incluye los municipios de Carmen, Palizada y Escárcega.
2. La región Campeche-Champotón, que considera los municipios de Campeche, Champotón y Tenabo.
3. La región de los Chenes, compuesta por los municipios de Calkiní, Hecelchacán y Hopelchén.

REGIONES DEL ESTADO DE CAMPECHE



³ Cfr. A. Bassols. *Geografía económica de México*, 1960.

⁴ Consejo Nacional de Población.

Sin embargo, por el reconocimiento tradicional de sus pobladores, al margen de los estudios del Conapo, el estado se divide en la vida cotidiana en tres regiones diferentes:

- a) La costa, que como su nombre lo indica abarca los pueblos que están a la orilla del mar o en las riberas de los ríos; es la parte que colinda con el Golfo de México. Su litoral bajo y arenoso abunda en albuferas y su plataforma continental tiene 200 kilómetros de ancho y 200 metros de profundidad. Este conjunto marítimo es conocido como la Sonda de Campeche.
- b) Los Chenes, conjunto de pueblos que unen a la ciudad de Campeche con Mérida, por la vía larga, y cuyos nombres terminan con la sílaba *chén* (Dzitbalchén, Sacabchén, Bolonchén, Bacabchén) que en maya quiere decir *pozo*, y
- c) El camino real, que está formado por los pueblos por los cuales pasó la emperatriz Carlota en su recorrido por este estado (Tenabo, Pomuch, Hecelchakán, Santa Cruz, Poeboc, Dzitbalchén, Calkiní y Bécál), actualmente es la vía corta de Campeche a Mérida.

Estas diferencias en la nominación de las regiones indican que la distribución regional hecha por las instituciones responde a criterios que la población desconoce y por lo tanto no comparte. Como se puede observar en el mapa de las regiones de Campeche, geográficamente los municipios de Tenabo, Hecelchakán y Calkiní están contiguos y poseen características y particularidades comunes, así como una serie de relaciones (de compra y venta) y de mecanismos de interacción (religiosos, de salud, recreativos, etcétera) entre sus pobladores que no se encuentran actualmente, por ejemplo, entre Tenabo y Champotón o entre Hecelchakán y Hopelchén.⁵

Campeche no es un estado con una tradición de manufactura artesanal fuerte. Sin embargo, esta producción, al igual que en la mayoría de las entidades de la república, podría considerarse de dos tipos: utilitaria y artística (aunque es difícil establecer una diferenciación estricta). Entre los objetos que corresponden al tipo utilitario están aquellos que son usados en forma cotidiana por la población, por ejemplo, los som-

⁵ En este trabajo se utiliza la regionalización asumida por el Conapo.

breros de palma de *jipi* o de *wano* que se producen en Bécal, a los cuales se hace amplia referencia en este trabajo. La artesanía artística incluye aquellos objetos que los artífices producen imprimiéndole un sello de originalidad y de armonía en la distribución de los materiales y de las partes que lo componen, inspirados en un concepto estético muy personal, por ejemplo, la joyería de coral negro.

Entre las artesanías del estado destacan los sombreros de *jipi-japa*, que son los más finos en su género; la alfarería de Tepakán; los huipiles bordados a mano o a máquina, en colores brillantes; las blusas blancas (parte del traje típico del estado) en punto de cruz, con hilo negro, cuyo diseño retoma anclas, barcos y murallas o flores de cebolla; el carey (hasta hace años), ya sea solo o enmarcado en oro o plata, con el cual se pueden hacer peines, peinetas, anillos, collares, aretes, abanicos, etcétera.

Al igual que en todo México, en el estado existe la propiedad privada y la propiedad social; esta última se caracteriza por estar en manos de un importante núcleo de población indígena. En 1988 se ubicaban en la región de los Chenes 31% del número de ejidos y comunidades del estado, casi 44% de la superficie total de la propiedad social de la entidad y 34% de los beneficiarios ejidales y comunales.⁶

Las principales zonas agrícolas de la entidad se localizan en los municipios de Campeche y Champotón, de esta misma región y en los municipios del Carmen y Palizada en la región del Carmen, y en Hopelchén, en la región de los Chenes.

La agricultura ha evolucionado en la entidad debido, en gran parte, a que se han llevado a cabo acciones encaminadas a tecnificarla. Así, la tradicional práctica de roza-tumba-quema y siembra a estaca, junto con la producción de subsistencia, está siendo reemplazada paulatinamente por nuevos sistemas de producción con un mayor grado de tecnificación y con una orientación hacia la venta del producto en el mercado. Como resultado de este proceso se ha logrado, por ejemplo, que en superficies donde antes sólo se cultivaba maíz, el cual es el producto de mayor importancia en el ámbito estatal, por su frecuencia y superficie sembrada, ahora también se siembre ajonjolí, copra y diversas especies frutales, todos productos altamente comerciales.⁷

⁶ Conapo, *op. cit.*

⁷ *Ibidem*, p. 310.

La información censal de la república permite captar cuatro dimensiones o planos de exclusión social como indicadores de los niveles de marginación. En lo particular es posible examinar en cada estado, municipio y comunidad, lo relacionado con las condiciones de vivienda, nivel de educación, ingresos monetarios y ubicación geográfica de la población. Con la finalidad de exponer un panorama socioeconómico del estado y de la región de los Chenes, a manera de síntesis se presenta el siguiente cuadro.

CUADRO 1

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE CAMPECHE	
Población total	535 185 habitantes
Hombres	268 772
Mujeres	266 413
Población de 6 a 14 años	125 838
Población de 6 a 14 años analfabeta	18 623
Población mayor de 15 años	316 000
Población mayor de 15 años analfabeta	15.40%
Población mayor de 15 s/primaria completa	44.82%
Ocupantes en viviendas s/drenaje ni excusado	24.80
Ocupantes en viviendas s/energía eléctrica	15.02%
Ocupantes en viviendas s/agua entubada	29.52%
Ocupantes en viviendas c/piso de tierra	24.16%
Viviendas con hacinamiento	65.03%
Población en localidades c/menos de 5 000 habitantes	36.21%
Población ocupada c/ingreso menor de dos salarios mínimos	68.07%
Superficie	53 765 km ²
Densidad de población	10.00 habitantes por km ²
División administrativa	9 municipios y 1950 localidades
Población en las 25 localidades urbanas	70.19%
Índice de marginación	0.47741
Grado de marginación	alto
Lugar que ocupa en el contexto nacional	10

Consejo Nacional de Población. Sistema Automatizado de Información sobre la Marginación en México, 1990. CAMPECHE, resultados definitivos, tabulados básicos (nueve municipios), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, INEGI.

Del cuadro síntesis, que da cuenta de la situación económica y de la distribución de la población, se tomarán a lo largo de este tema algunos indicadores para profundizar en la caracterización del estado y de la región de los Chenes, de tal forma que se precisen y definan las condiciones de marginalidad en las que viven miles de pobladores

del estado. Esta tarea es de primordial importancia para la constitución de este trabajo, pues sólo mediante ella se podrá comprender la naturaleza de la identidad sociocultural de los sujetos de estudio.

Como es posible observar, la población total del estado es de 535 185 habitantes; 268 772 hombres y 266 413 mujeres, con una densidad de población de 10.00 habitantes por kilómetro cuadrado. El 39.5% de la población es menor de 15 años, mientras que el 3.8% tiene 65 años y más, esto demuestra que la población del estado es aún joven. Se encuentra distribuida en las tres regiones de la siguiente forma: 17% en la región de los Chenes, 47% en la región Campeche-Champotón y 35% en la región del Carmen. En cuanto a la población por sexo, la masculina, que representa el 50.2%, es ligeramente superior a la femenina, que comprende el 49.8%.

La relación entre la extensión del territorio y el número de habitantes expresa que Campeche es un estado con poca población, distribuida en nueve municipios y 1 950 localidades, ciudades, pueblos o villas;

CUADRO 2

DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN DE CAMPECHE POR REGIÓN Y MUNICIPIO				
Regiones y municipios	Hombres	Mujeres	Total	% poblac. estatal
R/CHENES				
Calkiní	19 364	19 519	38 883	7.2
Hecelchakán	10 178	10 112	20 290	3.7
Hopelchén	18 785	17 486	36 271	6.7
Total reg.	48 327	47 117	95 444	17.8
R/CAM.-CHAMP.				
Campeche	85 278	88 367	173 645	32.4
Champotón	37 150	34 686	71 836	13.4
Tenabo	3,340	3 226	6 568	1.2
Total reg.	125 768	126 279	252 049	47.0
R/CARMEN				
Carmen	68,251	67 783	136 034	25.4
Palizada	3 675	3 487	7 162	1.3
Escárcega	22 749	21 747	44 496	8.3
Total reg.	94 675	93 017	187 692	35.0
TOTAL EDO.	268 772	266 413	535 185	100.0

INEGI, Campeche, perfil sociodemográfico, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

INEGI, Campeche, resultados definitivos, datos por localidad (integración territorial), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

zonas pequeñas en las que la mayoría de los pobladores se conocen y tienen información y referencias ampliamente compartidas.

Este rincón del sudeste mexicano también cuenta con un alto índice de población indígena: en él viven 86 676, de los cuales 5 252 son choles; 2 108, kanjobales; 1 955, mames y 70 247, mayas.⁸ Como se puede observar es alto el índice de población indígena en el estado, de este hecho se deriva una serie de implicaciones relacionadas con la presencia de las lenguas indígenas; por ejemplo, muchos hablantes de éstas niegan su situación de bilingüismo, pues son conscientes de la barrera de discriminación marcada por las palabras *indígena* e *indio*, las cuales encierran una connotación peyorativa, de estigmatización. Sin embargo, de acuerdo con los datos oficiales esta población se distribuye en la región de los Chenes porcentualmente así: Calkiní, 27.50%; Hecelchakán, 12.76% y Hopelchén 20.37% (véase cuadro 3, en el que se aprecia que esta región representa el 25.68% de la super-

CUADRO 3

POBLACIÓN Y LENGUA									
Regiones y municipios	Poblac. de 5 años y más	Español y lengua indígena		Español		Lengua indígena (no español)		Total hablantes lengua indígena	
		hablantes	%	hablantes	%	hablantes	%	hablantes	%
R/CHEN.									
Calkiní	33 233	21 174	63.1	9 555	28.7	2 504	7.5	23 678	71.2
Hecelch.	17 206	10 439	60.7	6 229	36.2	538	3.1	10 977	63.7
Hopelc.	29 526	15 704	53.2	12 336	41.7	1 486	5.0	17 190	58.2
Total reg.	79 965	47 317	59.2	28 120	35.1	4 528	5.6	51 845	64.8
R/CAM.-CHAMP.									
Camp.	151 134	13 654	8.9	137 282	90.8	198	1.2	13 852	9.1
Champ.	60 480	10 773	17.8	49 094	81.1	613	1.0	11 386	18.8
Tenabo	5 655	2 079	36.8	3 551	62.7	25	0.4	2 104	37.2
Total reg.	217 269	26 506	21.2	189 927	87.4	836	0.3	27 342	12.5
R/CARMEN									
Carmen	115 627	3 057	2.6	112 494	97.2	76	0.1	3 133	2.7
Palizada	6 154	57	0.1	6 097	99.0	—	—	57	0.9
Escárc.	37 437	2 315	6.2	35 097	93.7	25	—	2 340	6.2
Total reg.	159 218	5 429	3.4	153 688	96.5	101	—	5 530	3.4
TOTAL EDO.	456 452	79 252	17.3	371 735	81.4	5 465	1.1	84 717	18.5

INEGI, Campeche, perfil sociodemográfico, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

⁸ INEGI, resultados definitivos tabulados básicos, p. 26-28.

ficie total de la entidad, con 95 444 habitantes de la población total). Y a pesar de ser la región de menor población, en ella se encuentra el 60.65% de la población indígena del estado, hablantes de alguna lengua indígena, lo que la ubica en el primer lugar en este renglón.

Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo son los cinco estados de la república que constituyen la conocida ruta maya que abarca los países de Guatemala, Belice y Honduras. En Campeche, la manifestación actual de vestigios arqueológicos de la época prehispánica se correlaciona con la existencia de un alto índice de población que aún conserva la lengua y diversos conocimientos, creencias y costumbres de ese pasado. Es decir, existe una alta densidad étnica, principalmente en la región de los Chenes.

En el estado, el total de personas de 5 años y más que hablan lengua indígena es de 86 676,⁹ cifra que constituye el 19.0% de la población total de 5 años y más. La lengua indígena predominante es el maya con el 81.0% del total de hablantes. Los municipios que presentan el mayor porcentaje de hablantes de lengua indígena es Calkiní con 71.7% de la población de 5 años y más, le siguen Hecelchakán con 64.3%, Hopelchén con 59.8% y Tenabo con 38.0%.

La regionalización hecha por el Coplamar¹⁰ en el plano nacional señala que los municipios más marginados se localizan en zonas montañosas, desérticas, semidesérticas y selváticas que poseen escasas o deficientes vías de comunicación. En el ámbito nacional, una buena parte de esta población marginada está formada por indígenas. Los estudios geográficos sobre suelo, clima y vegetación, así como los de distribución espacial de la población y características de las comunicaciones lo confirman y demuestran; asimismo, los municipios más desarrollados difícilmente se localizan en áreas que cumplan con las condiciones señaladas para zonas marginadas. Obsérvese el cuadro 4.

El estado de Campeche está considerado con un grado de marginación alto, y de las tres regiones la que tiene el índice mayor es la de los Chenes. De los tres municipios de esta región, Calkiní (al cual pertenece Bécal) y Hecelchakán tienen un grado de marginación medio y Hopelchén, alto. Es en esta área y en el municipio de Tenabo de la

⁹ *Idem.*

¹⁰ Consejo de Planeación para la Marginación, 1982, p. 15.

CUADRO 4

NIVELES DE MARGINALIDAD EN EL ESTADO DE CAMPECHE			
Regiones y municipios	Alto	Medio	Bajo
R/CHENES			
Calkiní		x	
Hecelchakán		x	
Hopelchén	x		
R/CAM.-CHAMP.			
Campeche			x
Champutón		x	
Tenabo		x	
R/CARMEN			
Carmen			x
Escárcega		x	
Palizada	x		

INEGI, Campeche, perfil sociodemográfico, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

región Campeche-Champutón donde, como ya se señaló, habita la mayor parte de la población indígena de la entidad.

Obsérvese el cuadro 5, cuya información se complementa con datos como los siguientes: en el estado asciende a 42 956 el número de viviendas que no tienen agua entubada, de éstas 6 553 corresponden a la región de los Chenes, lo cual significa que 36 059 ocupantes se encuentran privados de este beneficio.

En no pocas localidades del estado aún existen en las viviendas los tradicionales pozos de brocal alto; de ellos los pobladores, mediante un carrillo, una sogá de la longitud necesaria y un cubo, extraen el agua que se requiere para las diversas actividades del hogar; en muchas ocasiones un pozo puede ser compartido por dos o más familias, e incluso puede presentarse el caso de pozos comunitarios que se encuentran en el centro de un barrio o del pueblo. Los pobladores del estado establecen diferencia entre el agua de pozo y el agua de lluvia, esta última es la destinada a tomarse y al cocimiento de los alimentos, principalmente; como su nombre lo indica se recoge durante la temporada de lluvias, después de los primeros aguaceros que se encargan de lavar los techos y los caños por donde desciende ésta, que se almacena en los conocidos aljibes o tanques.

CUADRO 5

OCUPANTES DE VIVIENDAS SIN CONEXIÓN DE AGUA						
Regiones y municipios	Viviendas	Ocupantes	Viv. sin conexión/ agua	%	Ocup. sin conexión/ agua	%
R/CHENES						
Calkiní	7 144	38 099	2 662	37.2	14 451	37.9
Hecelchakán	3 541	19 902	1 660	46.8	9 668	48.5
Hopelchén	6 616	34 945	2 231	33.7	11 940	34.1
Total reg.	17 301	92 946	6 553	37.8	36 059	38.7
R/CAM.-CHAMP.						
Campeche	37 405	170 089	10 391	27.7	50 578	29.7
Chamotón	14 112	70 903	6 573	46.5	34 146	48.1
Tenabo	1 172	6 462	646	55.2	3 673	56.8
Total reg.	52 689	247 454	17 610	33.4	88 397	35.7
R/CARMEN						
Carmen	27 997	133 770	13 759	49.1	68 708	51.3
Escárcega	8 490	44 452	4 209	49.5	22 805	51.3
Palizada	1 417	7 038	825	58.2	4 155	59.0
Total reg.	37 904	185 260	18 793	49.5	95 668	51.6
TOTAL ESTADO	107 894	525 660	42 956	39.8	220 124	41.8

INEGI, Campeche, resultados definitivos, tabulados básicos (nueve municipios), XI Censo de Población y Vivienda 1990.

Son muy pocas las viviendas que reúnen las condiciones para resolver el abastecimiento de agua de lluvia, por lo que muchos pobladores compran este líquido a los vecinos, principalmente en la época de seca. Su venta obedece a que es necesario limpiar periódicamente y dar mantenimiento a los depósitos para que el agua se encuentre en condiciones de ser ingerida. Constituye una alternativa para la costumbre de tomar agua de lluvia, la comercialización del agua purificada que hace pocos años se distribuye en las ciudades y en los pueblos grandes, servicio que por su precio tampoco está al alcance de un amplio sector de la población.

Actualmente, los pobladores cuyas viviendas carecen de pozo y de conexión de agua entubada, ya no se preocupan por la construcción de uno de los primeros, e incluso ya no es común oír “yo soy poce-ro”, sino que tratan de instalar el servicio de agua entubada, o bien de llegar a arreglos con los vecinos más cercanos que tienen esas instalaciones.

CUADRO 6

OCUPANTES EN VIVIENDAS SIN DRENAJE						
Regiones y municipios	Viviendas	Ocupantes	Viv. s/ drenaje	%	Ocup. s/ drenaje	%
R/CHENES						
Calkiní	7 144	38 099	5 209	72.9	28 542	74.9
Hecelchakán	3 541	19 902	2 627	74.1	15 006	75.3
Hopelchén	6 616	34 945	5 819	87.9	30 992	88.6
Total reg.	17 301	92 946	13 655	78.9	74 540	80.1
R/CAM.-CHAM.						
Campeche	37 405	170 089	11 386	30.4	53 897	31.6
Chamotón	14 112	70 903	10 401	73.7	53 180	75.0
Tenabo	1 172	6 462	986	84.1	5 474	84.70
Total reg.	52 689	247 454	22 773	43.2	112 551	45.4
R/CARMEN						
Carmen	27 997	133 770	11 497	41.0	57 849	43.2
Escárcega	8 4904	44 4525	5 805	68.3	31 247	70.2
Palizada	1 417	7 038	854	60.24	4 534	64.4
Total reg.	37 904	185 260	18 156	47.8	93 630	50.5
TOTAL ESTADO	107 894	525 660	54 584	50.5	280 721	53.4

INEGI, Campeche, resultados definitivos, tabulados básicos (nueve municipios), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

INEGI, Campeche, perfil sociodemográfico, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

De las 107 894 viviendas que hay en la entidad, en la región de los Chenes son 13 655 las que no cuentan con drenaje; situación que tiene como consecuencia que 74 540 ocupantes estén sin este servicio.

La carencia de drenaje que padece un amplio sector de la población es un hecho de grandes repercusiones. Como una vía de solución, en las viviendas de la clase media se construyen los sumideros; son grandes depósitos subterráneos que tienen un respiradero, por el cual emana un olor fétido y son nido de una gran cantidad de insectos que tratan de controlar los usuarios con el empleo de insecticidas; pero por otra parte, estos almacenes de desechos afectan los mantos de agua que nutren los pozos que se encuentran cerca, por lo que muchos han sido clausurados o de plano convertidos en sumideros.

En las viviendas humildes todos los líquidos sucios se tiran detrás de la casa o en el “fondo del patio” y no es raro encontrar cerca de

cada vivienda, junto a la batea o al espacio que sirve para el aseo del cuerpo, charcos de agua putrefacta a los que se acercan los cerdos, las aves de corral y los perros.

Según datos oficiales,¹¹ en los Chenes 8 356 viviendas no tienen excusado y son 45 212 los ocupantes de éstas que carecen de este servicio. Al igual que en el caso anterior, el hecho de que un alto número de personas no dispongan de ese servicio para la satisfacción de sus necesidades fisiológicas propicia una serie de problemas, de entre los que cabe destacar el fecalismo al aire libre, lo que acarrea una serie de situaciones de insalubridad. Obsérvese el cuadro siguiente.

CUADRO 7

OCUPANTES EN VIVIENDAS SIN EXCUSADO						
Región y municipios	Viviendas	Ocupantes	Viv. s/ excusado	%	Ocup. s/ excusado	%
R/CHENES						
Calkiní	7 144	38 099	3 029	42.3	16 613	43.6
Hecelchakán	3 541	19 902	1 363	38.4	7 635	38.3
Hopelchén	6 616	34 945	3 964	59.9	20 964	59.9
Total reg.	17 301	92 946	8 356	48.2	45 212	48.6
R/CAM-CHAMP						
Campeche	37 405	170 089	6 430	17.1	28 961	17.2
Chamotón	14 112	70 903	5 184	36.7	25 863	36.4
Tenabo	1 172	6 462	416	35.4	2 230	34.5
Total reg.	52 689	247 454	12 030	22.8	57 054	23.0
R/CARMEN						
Carmen	27 997	133 770	5 172	18.4	24 853	18.5
Escárcega	8 490	44 452	2 634	31.0	13 748	30.9
Palizada	1 417	7 038	339	23.9	1 866	26.5
Total reg.	37 904	185 260	8 145	21.4	40 467	21.8
TOTAL ESTADO	107 894	525 660	28 531	26.5	142 733	27.1

INEGI, Campeche, resultados definitivos, tabulados básicos (nueve municipios), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

INEGI, Campeche, perfil sociodemográfico, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

La región de los Chenes cuenta con el porcentaje más alto en relación con la falta de excusados: 48.2% de viviendas y 48.6% de ocupantes. En las viviendas que no cuentan con este servicio, los

¹¹ XI Censo General de Población y Vivienda.

ocupantes suelen construir en el “fondo del patio” una especie de cuarto sin techo y con “paredes” de cartón, de palma o de lámina vieja, que no mide más de metro y medio, al que todos los miembros de la familia acuden pero al que también tienen acceso los animales domésticos.

En la entidad, 15 861 viviendas no cuentan con el servicio de energía eléctrica; este dato implica que en cuanto al número de habitantes sin posibilidades de consumir energía eléctrica es de 78 965, lo que es igual al 15% de los ocupantes. Del total de viviendas sin este servicio, 3 632 corresponden a la región de los Chenes, lo que afecta a 18 557 ocupantes.

CUADRO 8

OCUPANTES DE VIVIENDA SIN ENERGÍA ELÉCTRICA						
Regiones y municipios	Viviendas	Ocupantes	Viv. s/ energía	%	Ocup. viv. s/energía	%
R/CHENES						
Calkiní	7 144	38 099	803	11.2	3 856	10.1
Hechelchakán	3 541	19 902	563	15.8	3 104	15.5
Hopelchén	6 616	34 945	2 266	34.2	11 597	33.1
Total reg.	17 301	92 946	3 632	20.9	18 557	19.9
R/CAM.-CHAMP.						
Campeche	37 405	170 089	2 068	5.5	9 326	5.4
Champtomón	14 112	70 903	3 559	25.5	17 994	25.3
Tenabo	1 172	6 462	207	17.6	1 039	16.0
Total reg.	52 689	247 454	5 834	11.0	28 359	11.4
R/CARMEN						
Carmen	27 997	133 770	4 281	15.2	20 885	15.6
Escárcega	8 490	44 452	1 571	18.5	8 091	18.2
Palizada	1 417	7 038	543	38.3	3 073	43.6
Total reg.	37 904	185 260	6 395	16.8	32 049	17.2
TOTAL EDO.	107 894	525 660	15 861	14.7	78 965	15.0

INEGI, Campeche, resultados definitivos, tabulados básicos (nueve municipios), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

El 36.21% de la población vive en comunidades con menos de 5 mil habitantes, como se puede observar en el cuadro 8, aproximadamente la mitad de esta población no disfruta aún de las ventajas de la electrificación. Fue en la década de los sesenta cuando se electrificó

una amplia parte de la entidad, principalmente las cabeceras municipales. Tal vez a esto se deba que aún el recuerdo de la carencia de este servicio se encuentre fresco en la memoria de muchos campesinos, que de manera reiterada narran anécdotas que se refieren a las dificultades para la realización del trabajo doméstico y el desplazamiento en las noches; así como las ventajas que la falta de este servicio proporcionaba para la ejecución de bromas y las veladas en las que el tema principal eran los “espantos”.

Viviendas con piso de tierra se encuentran con relativa frecuencia en el estado y en la región. Existen muchos hogares en estas condiciones, ahí los infantes gatean, los niños juegan e incluso los enfermos están en contacto con el piso de tierra, que presenta serias dificultades para su aseo y no se pueden aislar del polvo en la época de seca ni del lodo durante las lluvias. En la región de los Chenes aproximadamente 6 526 viviendas carecen de un piso acorde con los requerimientos de higiene.

CUADRO 9

OCUPANTES DE VIVIENDAS CON PISO DE TIERRA						
Regiones y municipios	Viviendas	Ocupantes	Viv. c/piso de tierra	%	Ocup. de viv. c/piso de tierra	%
R/CHENES						
Calkiní	7 144	38 099	2 376	33.2	12 593	33.0
Hecelchakán	3 541	19 902	1 037	29.2	5 828	29.2
Hopelchén	6 616	34 945	3 113	47.0	16 443	47.0
Total reg.	17 301	92 946	6 526	37.7	35 060	37.7
R/CAM.-CHAMP.						
Campeche	37 405	170 089	3 485	9.3	15 847	9.3
Champotón	14 112	70 903	4 529	32.0	22 755	32.0
Tenabo	1 172	6 462	270	23.0	1 489	23.0
Total reg.	52 689	247 454	8 284	15.7	38 905	15.7
R/CARMEN						
Carmen	27 997	133 770	5 932	21.1	28 343	21.1
Escárcega	8 490	44 452	3 192	37.5	16 713	37.6
Palizada	1 417	7 038	618	43.6	3 070	43.6
Total reg.	37 904	185 260	9 742	25.7	47 615	25.7
TOTAL ESTADO	107 894	525 660	24 552	22.7	119 617	22.7

INEGI, Campeche, resultados definitivos, tabulados básicos (nueve municipios), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

En síntesis, de las 107 894 viviendas existentes en el estado, 54 584 carecen de drenaje; de excusado, 28 531; de energía eléctrica, 15 861; de agua entubada, 42 956; tienen piso de tierra, 24 552 y, por último, 60 272 son viviendas con hacinamiento. Como se puede observar, las condiciones de vivienda son por sí mismas expresión de la miseria en que vive un alto porcentaje de la población del estado, en cuanto que el acceso a una vivienda adecuada a las necesidades de las personas constituye uno de los bienes más importantes para asegurar la participación en el proceso de desarrollo, tanto de los adultos como de los infantes.

El alojamiento en una vivienda digna y decorosa es un derecho familiar considerado en el artículo IV de la Constitución. Una vivienda adecuada favorece el proceso de integración familiar, evita la promiscuidad, contribuye a la creación de un clima educacional favorable para la población en edad escolar y auspicia la participación en el consumo de bienes culturales y el acceso a los sistemas de información y entretenimiento modernos.

En efecto, la población que habita en viviendas que carecen de energía eléctrica, agua entubada, drenaje y excusado, o tienen piso de tierra o algún nivel de hacinamiento está expuesta a una alta mortalidad (enfermedades gastrointestinales, dermatológicas y respiratorias, entre las más frecuentes), padece un clima educacional doméstico inadecuado, que en muchos casos bloquea las posibilidades de integración familiar. En consecuencia, se considera marginada a la población que ocupa viviendas de tamaño inadecuado a sus necesidades, que carecen de condiciones materiales socialmente mínimas o no tienen acceso a los servicios públicos.

Otro indicador importante para conocer las condiciones socioeconómicas de los habitantes de un territorio es el alfabetismo. Conforme a los datos proporcionados por el censo efectuado en el estado de Campeche en 1990, el 84.5% de la población de 6 a 14 años sabe leer y escribir, mientras que la población alfabetizada de 15 años y más representa el 84.4%.

Las tasas de alfabetismo y analfabetismo permiten conocer en forma global la magnitud de la educación en una población determinada. En Campeche, la población alfabetizada ha venido aumentando tanto en números absolutos como relativos; mientras que para 1960 era de

69.93%, para 1980 el 83% de la población mayor de 15 años sabía leer y escribir. A pesar de que las tasas de analfabetismo han disminuido hasta llegar en 1980 al 17%, se observa un incremento en cuanto al volumen que representa dicho porcentaje.¹²

CUADRO 10

TASAS DE ANALFABETISMO (POBLACIÓN DE 15 AÑOS Y MÁS) DE 1970 a 1990			
Regiones y municipios	1970	1980	1990
R/CHENES			
Calkiní	38.4	30.5	24.7
Hecelchakán	32.0	25.8	20.7
Hopelchén	39.0	30.7	28.8
R/CAM.-CHAMP.			
Campeche	17.3	9.7	9.2
Chamotón	29.1	23.4	22.7
Tenabo	38.4	30.1	22.3
R/CARMEN			
Carmen	23.5	16.6	13.7
Escárcega			
Palizada	23.3	22.2	17.7
TOTAL ESTADO	25.3	17.0	15.4

Conapo y Consejo de Población del Estado de Campeche, 1985.

INEGI, perfil sociodemográfico, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

A través del cuadro 10 es posible comprobar que ha disminuido el porcentaje de analfabetismo para la población de 15 años y más. En 1990, los municipios con más alto índice de analfabetos son Hopelchén con 28.8% y Calkiní con 24.7%, mientras que los que tienen los porcentajes más bajos son Campeche con 9.2% y Carmen con 13.7%.

Campeche es un estado en el que en relación con la educación el 15.4% de la población mayor de 15 años es analfabeta y el 44.8% no concluyó sus estudios primarios. Dentro de este mismo renglón, en la región de los Chenes son analfabetas 13 320 personas, lo cual es igual al 27.4% del total de la entidad; de éstas, 5 289 son hombres y 8 031 son mujeres (obsérvese el cuadro Población analfabeta de 15 años y más, según región y municipio); y por si fuera poco, no tuvieron

¹² Conapo y Consejo de Población del Estado de Campeche, 1985, p. 70-72.

oportunidad de concluir su educación primaria 17 937 pobladores. Una síntesis de estos datos se presenta en el cuadro siguiente.

CUADRO 11

POBLACIÓN ALFABETA Y ANALFABETA DE 15 AÑOS Y MÁS							
Municipios y regiones	Población estatal	De 15 años y más	%	Alfabetas	%	Analfab.	%
R/CHENES							
Calkiní	38 883	22 491	42.6	16 858	43.0	5 552	41.7
Hecelchakán	20 290	11 484	21.8	9 078	23.0	2 377	17.8
Hopelchén	36 271	18 744	35.6	13 326	34.0	5 391	40.5
Total reg.	95 444	52 719		39 262		13 320	
R/CAM.-CHAM.							
Campeche	173 645	110 780	71.7	100 449	74.8	10 183	50.7
Champotón	71 836	39 976	25.8	30 816	23.0	9 077	45.1
Tenabo	6 568	3 836	2.5	2 980	2.2	854	4.2
Total reg.	252 049	154 592		134 245		20 114	
R/CARMEN							
Carmen	136 034	80 329	73.9	70 340	75.5	9 699	64.3
Escárcega	7 162	4 260	3.9	3 504	3.8	753	5.0
Palizada	44 496	24 100	22.2	19 317	20.7	4 642	30.7
Total reg.	187 692	108 689		93 161		15 094	
TOTAL EDO.	535 185	316 000		266 668		48 528	

INEGI, resultados definitivos. Datos por localidad (integración territorial), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

Según el censo de 1990, en las localidades con menos de 2 500 habitantes se concentra el 70% de los 6 millones de la población analfabeta que existe en el país, esta situación se agudiza más en las regiones indígenas donde cinco de cada diez adultos no saben leer ni escribir, mientras que en las comunidades de más de 5 mil habitantes la relación es de dos analfabetas por cada diez adultos.

El acceso a la educación básica define el perfil de inserción en el mercado de trabajo competitivo; a largo plazo constituye, prácticamente, la única posibilidad de aumentar la productividad del trabajo y los ingresos reales de las familias. Asimismo, la instrucción básica es un derecho constitucional que permite el disfrute de bienes culturales así como la participación amplia y razonada de los modernos sistemas de comunicación. Por lo tanto, la falta de participación e integra-

ción al sistema educativo básico deviene en formas significativas de exclusión social.

En este sentido, el rezago y las deserciones del sistema educativo definen situaciones sociales aún más excluyentes, pues en la mayoría de los casos se trata de población incorporada o en proceso de incorporación al mercado de trabajo, cuyas posibilidades de reinserción al sistema educativo son mínimas y, en muchas ocasiones, reclamarán esfuerzos adicionales, pues dicha población deberá combinar educación formal con sus funciones productivas. Obsérvese el siguiente cuadro.

CUADRO 12

POBLACIÓN DE 15 AÑOS Y MÁS, SEGÚN NIVEL DE INSTRUCCIÓN									
Municipios y Regiones	P. de 15 a. y más	S/instr.	%	C/prim. incomp.	%	C/prim. comp.	%	C/instr. prim.	%
R/CHENES									
Calkiní	22 491	5 053	22.4	7 155	31.8	2 861	12.7	6 967	30.9
Hecelchakán	11 484	2 130	18.5	3 535	30.7	1 848	16.0	3 659	31.8
Hopelchén	18 744	4 800	25.6	7 247	38.6	3 023	16.1	3 169	16.9
Total reg.	52 719	11 983	22.7	17 937	34.0	7 732	14.6	13 795	26.1
R/CAM.-CHAMP.									
Campeche	110 780	11 584	10.4	23 505	21.2	20 037	18.0	53 606	48.3
Chamotón	39 976	9 524	23.8	13 710	34.2	6 521	16.3	9 254	23.1
Tenabo	3 836	781	20.3	1 319	34.3	611	15.9	1 043	27.1
Total reg.	154 592	21 889	14.1	38 534	24.9	27 169	17.5	63 903	41.3
R/CARMEN									
Carmen	80 329	11 036	13.7	21 047	26.2	15 162	18.8	30 966	38.5
Palizada	4 260	856	20.0	1 664	39.0	732	17.1	946	22.2
Escárcega	24 100	5 358	22.2	7 998	33.1	4 333	17.9	5 571	23.1
Total reg.	108 689	17 250	15.8	30 709	28.2	20 227	18.6	37 483	34.4
TOTAL EDO.	316 000	51 122		87 180	27.5	55 128	17.4	115 181	36.4

INEGI, Campeche. Síntesis de resultados. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

Actualmente, intereses políticos que van desde erradicar el analfabetismo, construir más escuelas, proporcionar más materiales didácticos, asignar más y mejores maestros, extender el bilingüismo e impulsar la capacitación técnica se funden con el reclamo general de respeto a la identidad cultural y de una aún indefinible autonomía política de las comunidades indígenas. Estas demandas se remontan a problemas que nos obligan a recordar siglos de equivocaciones e injusticias. Hechos que en la actualidad exigen una acción diferente.

Son muchos los factores que evidencian el rezago educativo en que se encuentran los grupos indígenas, por ejemplo el analfabetismo, ante el cual de poco sirve el principio general de que el niño indígena debe aprender a leer y a escribir en su lengua materna, para después ser instruido sólo en español. Más allá de este principio abstracto, la educación en general y en particular la indígena arroja altos índices de deserción y reprobación, así como de población que no tiene acceso a la educación formal, es decir, enfrenta problemas prácticamente irresolubles hasta ahora (véase cuadro 10).

Consecuentes con los datos de educación y de vivienda están los que se refieren a la población ocupada con ingresos menores a dos salarios mínimos, que asciende a 364 300 personas. El salario real constituye uno de los medios más importantes para acceder al consumo de bienes y servicios necesarios para vivir; la cantidad de bienes se determina con un patrón normativo de necesidades sociales básicas congruentes con los hábitos de consumo y el grado de desarrollo alcanzado por el país. De este modo, la falta de capacidad adquisitiva constituye una de las formas más específicas de marginación social, pues impide el acceso a un nivel de vida digno.

Lamentablemente, el dato que el censo de 1990 otorga respecto a los ingresos monetarios se refiere a la población ocupada, no a los hogares. Por lo tanto, es difícil conocer cuáles son los ingresos familiares en relación con las necesidades de los integrantes de las familias del estado y de la región. Sin embargo, a finales del primer trimestre de 1990 ya se sabía que ingresos hasta de dos salarios mínimos eran insuficientes para cubrir las necesidades básicas de los hogares.

En cuanto a distribución, es indudable que la dispersión poblacional en localidades pequeñas constituye un factor de localización geográfica activo que incide notablemente en la generación de las condiciones materiales relacionadas con la exclusión social. En el estado, 35.2% de la población vive en localidades con menos de 5 mil habitantes, concentrándose un alto porcentaje en la capital del estado y en las cabeceras municipales.

El censo de 1990 registró en la entidad un total de 1 950 localidades. Conforme a esta distribución poblacional se tiene que el 70.1% vive en las 25 localidades urbanas del estado, las cuales tan sólo representan el 1.3% de las existentes en la entidad. El rasgo de urba-

CUADRO 13

% DE POBLACION EN LOCALIDADES CON MAS DE 5,000 HABITANTES				
Regiones y municipios	Población	Localidades	Localidades con más de 5,000 habitantes	% de población en loc. de más de 5,000 hab.
R. CHENES				
Calkini	38 883	31	3	9.6
Hecelchakán	20 290	20	2	10.
Hopelchén	36 271	225	1	0.4
Total reg.	95 444	276	6	2.17
R/CAM.-CHAMP.				
Campeche	173 645	169	1	0.51
Champotón	71 836	257	2	0.7
Tenabo	6 568	11	1	9.0
Total reg.	252 049	437	4	0.0
R/CARMEN				
Carmen	136 034	609	3	0.4
Escárcega	44 496	317	1	0.3
Palizada	7 162	311	-	0.1
Total región	187 692	1 237	4	0.3
TOTAL ESTADO	535 185	1 950	14	0.7

INEGI, Campeche. Síntesis de resultados. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

nas lo adquieren a partir de que tienen 2 500 habitantes, en consecuencia son rurales las que poseen una población menor a esta cifra.

Descontando a la población que reside en las zonas urbanas, el resto se distribuye en las 1 925 localidades rurales que representan el 29.9% de la población. Al igual que en todo el país, la población que vive en áreas pequeñas y dispersas está expuesta a padecer con mayor frecuencia la privación de las condiciones materiales mínimas de bienestar.

A través de estos datos censales se ha tratado de mostrar que en este estado existe pobreza extrema, y que sus habitantes están muy lejos de alcanzar lo que se conoce como igualdad social; que se cuentan por miles los campechanos que no disfrutan de los adecuados servicios de salud ni de alimentación, educación y vivienda dignas.

En este marco general de la entidad se encuentra la región de los Chenes, el municipio de Calkiní y la localidad de Bécál, realidad doliente a inicios del año 2000; fuente de datos concretos, subjetivos, explicables e inexplicables, fluidos y no siempre accesibles; cuna de hombres

y de mujeres de carne y hueso que viven un presente de utopía y de esperanza, que tejen discursos, sueños y sombreros.

El pueblo de Béal y los sujetos de estudio

En este apartado se retoman algunos elementos que permiten una caracterización del pueblo de Béal. Para ello se parte del reconocimiento de signos de la identidad sociocultural de los becaleños, en cuanto que cada uno o la sumatoria de ellos representa una parte de lo que les acontece a estos hombres y sucede en su medio; desde sus vínculos, diferencias y semejanzas con otros pueblos hasta los elementos que les permiten reconocer el hilo de su historia.

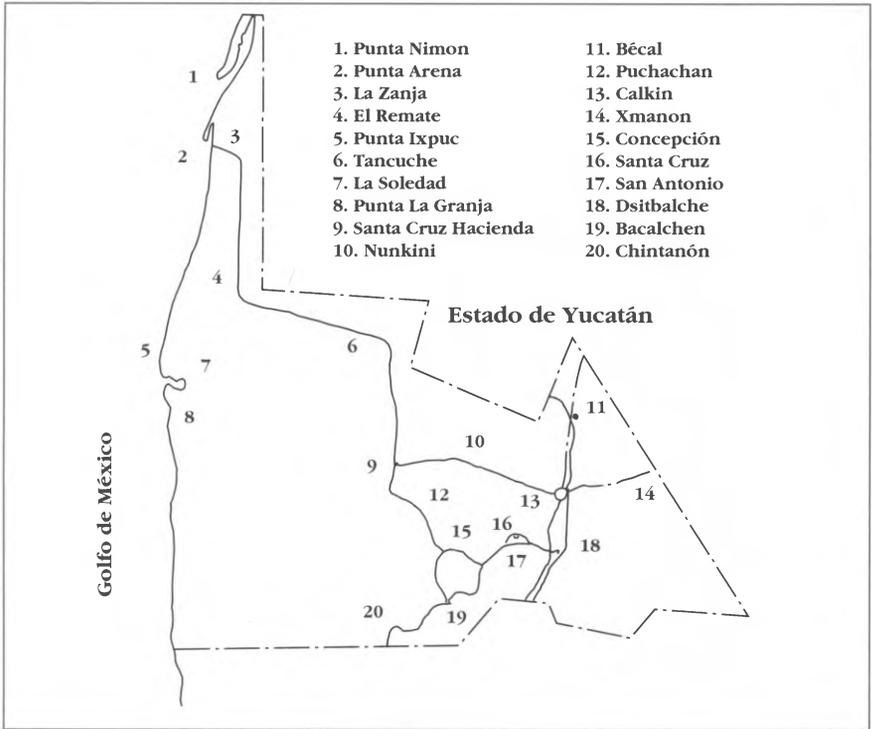
El municipio de Calkiní, cuya etimología en lengua maya se descompone en *kal*, garganta, *kin*, sol, y el sufijo *i* que significa de, está situado en la parte norte de la entidad y abarca una superficie de 1 967 kilómetros cuadrados; limita al norte y al este con el estado de Yucatán; al sur, con el municipio de Hecelchakán y al oeste con el Golfo de México en su parte correspondiente a la sonda de Campeche. Tiene como cabecera municipal el pueblo del mismo nombre y está integrado por diecisiete localidades.

Entre los pueblos que conforman el municipio, Béal ocupa el tercer lugar en importancia, después de Calkiní y Dzitbalché, por su número de habitantes, ubicación, límite con el estado de Yucatán, vías de comunicación, transporte y servicios. En el municipio existen tres juntas municipales: Dzitbalché, Nunkiní y Béal.

El pueblo de los sombreros colinda al norte con Chactún, pueblo del estado de Yucatán; al sur con Tepakán y Calkiní, Campeche; al este con la serranía Puuc y al oeste con Halachó, Yucatán. Es por el camino real de Campeche hacia Mérida la última población del estado.

El clima de Béal es cálido, con lluvias en verano y principios de otoño; la temporada de secas (de noviembre a marzo) es la más propicia para la venta del sombrero, pues durante las lluvias el mercado de éste queda prácticamente paralizado; su temperatura varía de una mínima de 7° (en invierno), la cual puede manifestarse durante muy pocos días y de manera esporádica, hasta la máxima de 40° (en primavera y verano, épocas en que la humedad de las *cue-*

MAPA DEL MUNICIPIO DE CALKINÍ CON SU DIVISIÓN POLÍTICA



vas [lugar donde elaboran el sombrero] sirve de paliativo al calor del exterior).

Por su número de habitantes es considerada una población urbana, pues actualmente cuenta con 5 910, de los cuales 2 893 son hombres y 3 017, mujeres. Según datos proporcionados por el presidente de la Junta Municipal, el 40% (alrededor de 2 365 personas) se dedica a la producción artesanal, principalmente a la confección de sombreros; 7% (alrededor de 410) son campesinos que trabajan en tierras ejidales; 4% (más o menos 230) se dedica a la apicultura y/o a la porcicultura.

Bécal no es una excepción en el territorio mexicano, es un pueblo mestizo, tanto en lo biológico como en lo cultural. Desde el punto de vista somático, predomina en la mayoría de la gente la pre-

sencia de rasgos indígenas. Las excepciones, sobre todo al interior de las familias, son en no pocas ocasiones generadoras de conflictos.

Paradójicamente, ninguno de los habitantes del pueblo (salvo situaciones especiales) se reconoce como indio, ni biológica ni culturalmente; incluso, como es sabido, el mismo traje típico de la región, tanto para hombres como para mujeres (el terno, el rebozo, el hipil, la guayabera, el sombrero, etcétera), se conoce como traje de mestizo.¹³

Gran parte de la población vive un proceso de desindianización a través del cual están renunciando a una identidad particular y distintiva: “La desindianización no es resultado de un mestizaje biológico sino de la acción de fuerzas etnocidas que terminan por impedir la continuidad histórica de un pueblo como unidad social y culturalmente diferenciada.”¹⁴ Este hecho no implica, al menos por el momento, la interrupción de una tradición cultural, aunque sí afecta algunos de los espacios en que es posible la continuidad y el desarrollo de diversas manifestaciones de la cultura indígena.

En 1925, Bécál fue reconocido oficialmente como pueblo, dentro de la jurisdicción de Calkiní.¹⁵ Por ser una Sección Municipal es gobernada –por periodos de tres años– por una H. Junta Municipal, compuesta por un presidente, un secretario, un tesorero y un síndico.

Está formado por cuatro barrios: 1. Pablo García, en el oriente; 2. Carlos Rivas, en el norte; en éste hay un pequeño parque con una escultura dedicada al sombrero, “forjador de la industria que ha contribuido al engrandecimiento y prosperidad de esta laboriosa comunidad”; 3. de la Fátima, en el poniente, en él se encuentra un parque en honor a la madre, y 4. de la Santa Cruz, al sur. De las narraciones de los pobladores es posible desprender algunas diferencias entre los habitantes de los barrios a los cuales también se refieren relacionándolos con el punto cardinal correspondiente:

Los del sur y los del oriente son más pobres, ellos se dedican al tejido del *chan po'*, ahí casi nadie teje *jipi*... (4. REGIO, 44 años).

¹³ En este apartado sólo se adelantan algunas ideas al respecto, pues este tema se retoma en el capítulo 3, cuando se aborda la problemática del sujeto.

¹⁴ G. Bonfil. *México profundo. Una civilización negada*, 1994, p. 42.

¹⁵ Archivo de la Comisaría Ejidal de Bécál.

En el norte no hay cantinas, porque como la mayoría son evangélicos no permiten que las abran... (REGIO).

Llama la atención que dos de los barrios tengan nombres civiles, cuando la ancestral tradición en casi todo el país es que se les asignen nombres relacionados con la religión. Sin embargo, en otros pueblos de la región se presentan situaciones similares, por ejemplo, Hecelchakán tiene cuatro barrios, de los cuales ninguno tiene una nominación de carácter religioso: la Conquista, Chenkahuich, Xcalsó y la Quinta.

Los habitantes de esta región, y en particular los del pueblo de Bécal, responden a las características que diversos estudios confieren al tipo físico maya en general, los cuales resultan ser bastante homogéneos en la estatura, forma de la cabeza, color de la piel y cabello. Puede decirse que la mayoría de los becaleños son de talla mediana y tienen el cabello liso y negro. El color de la piel es oscuro y tienen los brazos largos en relación con la estatura, hombros anchos y tórax desarrollado, así como piernas musculosas.

En referencia a los mayas, Diego de Landa apuntó que eran recios y de muchas fuerzas. Esta apariencia persiste, pese al tiempo transcurrido y a los efectos de una alimentación desbalanceada. También presentan ojos rasgados, así como la mancha mongólica en la base de la columna, a la cual en maya se le conoce como *wab*. El hecho de que la mayoría de los becaleños posean rasgos somáticos que evidencian su ascendencia maya, no es prueba (de ninguna manera) de la continuidad de la civilización maya mesoamericana. "La cultura no se hereda como el color de la piel o la forma de la nariz; son procesos de orden diferente, social el primero y biológico el segundo."¹⁶

Castile y Kushner¹⁷ proponen la categoría social de pueblo, la cual desde el modelo teórico de Spicer permite una definición de los pueblos con base "en la percepción común de una identidad compartida resultante de conocimientos y valores comunes de una colectividad relacionados con el significado atribuido a un conjunto de símbolos".¹⁸

¹⁶ G. Bonfil, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷ Cfr. G. Castile y G. Kushner. *Persistent Peoples. Cultural Enclaves in Perspective*, 1981.

¹⁸ E. Spicer. *Persistent Cultural Systems. A comparative study of identity systems that can adapt to contrasting environments*, 1971, p. 796.

Desde este modelo, el acento está puesto en la interpretación común de un conjunto de símbolos, lo cual da lugar a una imagen común de quienes los comparten y se refuerza esa imagen a partir de una experiencia histórica particular.

En general, los pobladores del estado, al referirse a su lugar de origen, utilizan la palabra pueblo: *me voy pa'l pueblo; es la fiesta del pueblo; yo soy del pueblo de Bécal; este camión sí pasa por mi pueblo; en este pueblo he pasado toda mi vida; en mi pueblo se tejen los mejores sombreros...* Como se puede observar a través de las expresiones anteriores, esta palabra es la que tiene sentido para estos sujetos de carne y hueso. Sentido que remite a un espacio de definiciones del consenso, de la hegemonía y de la legitimidad de los pobladores desde dos líneas: como localidad geográfica y como referente de identidad.

De ahí que la gente de la región de los Chenes, y no es la excepción Bécal, suela referirse a su lugar de origen y a la gente entre la que nacieron como *mi pueblo*. Es probable que muchas veces *pueblo* se encuentre asumiendo y delimitando un espacio cultural particular, por lo que es una referencia de identidad. La gente de Bécal, al igual que en toda América Latina, se identifica a sí misma mencionando a su pueblo: *yo soy de Bécal; nací en Bécal...* Tal identificación es evidentemente contextual y ello implica que el significado de “pueblo” varíe.

Para analizar los diferentes sentidos del término “pueblo” se toman, a manera de ejemplo, una expresión oral realizada en un encuentro casual y el texto de un cartel. A través de la presentación de estas dos situaciones se muestra la posibilidad de conferirle diversos sentidos a “pueblo” y de utilizar una gama de sinónimos (población, poblado, villa, lugar, tierra, familia...), los cuales permiten que dentro de un mismo discurso se le pueda utilizar con diferente referente, pero siempre como expresión de unidad social, culturalmente diferenciada. De esta forma se da cuenta del campo semántico de este objeto extradiscursivo.

En la primera situación, el sujeto emisor, al enterarse de que se estaba realizando una investigación en Bécal expresó: *Yo soy pariente de don Laco, del pueblo de Bécal*. Él hizo una evaluación que le permitió decidir cuál de los niveles de identidad podía ser suficientemente significativo para su interlocutora. Optó primero por uno de los ape-

llidos más significativos del pueblo y concluyó con la referencia a Bécal. No hizo alusión a que era campechano o a que era del sudeste, o a su cabecera municipal, ni al nombre de sus padres. “Las cuestiones de identidad conllevan una evaluación de los significados de los términos o etiquetas que pueden emplearse y de las que se cree compartir. Pero además, las cuestiones de identidad conllevan una evaluación de las posibilidades o alternativas de inclusión y exclusión que tales términos y etiquetas presentan.”¹⁹ El citado sujeto después de presentarse como miembro de una familia, se manifiesta como originario del pueblo. En su discurso evidencia y recalca un sentido de pertenencia. El “pueblo”, ese espacio físico adquiere cualidades animadas, él posee al sujeto; en otras palabras, esta relación ubica al sujeto como propiedad del pueblo.

El campo semántico de “pueblo” se conforma principalmente por los semas de “tierra” más “gente”, es decir: gente igual a pueblo; tierra igual a pueblo y gente más tierra, igual a pueblo. Sin embargo, es pertinente mencionar que aún prevalece el sentido de “pueblo” entendido como espacio rural en oposición a ciudad. Por ejemplo:

Bécal es todavía un pueblo, pero Calkiní, Hecelchakán, esos no, esas ya son ciudades.

Cuando los becaleños se refieren a su “pueblo” y expresan con ello su identidad, lo hacen desde su condición de originarios, de hijos de ese pueblo, hecho con el cual aluden a un primer nivel de identidad, el de la familia asumido por la comunidad. En la segunda situación se observa lo siguiente:

No mires con indiferencia los problemas, Bécal necesita de sus hijos, mantenámosla limpia, cuida sus parques y escuelas.

El anterior llamamiento es el texto de un cartel expuesto en la biblioteca del pueblo. Aquí, la exhortación convierte a “Bécal” en un objeto animado que asume el rol de madre con muchos hijos (familia), que

¹⁹ H. Velasco. “Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad”, 1990, p. 28.

requiere además del mantenimiento normal cuidados especiales para algunas de sus propiedades, en este caso “parques y escuelas”, áreas más relacionadas con la infancia, también con la recreación y la formación, principalmente de las nuevas generaciones. *No mires...* cumple la función de interpelar a un miembro de esa familia que, sin duda, tiene la obligación moral de actuar acorde con el llamamiento que se le hace.

Una última cuestión, en los datos que se han abordado para hacer referencia al sentido de “pueblo”, se nota un amplio grado de identificación con Bécál como territorio, como productor de artículos de palma de *wano* o *jipi*; pero no se encontró ningún caso en el que se hiciera mención a la región de los Chenes.

Como se puede observar, en las expresiones de la vida cotidiana de los becaleños hay evidencias de los diversos significados que en la rutina coloquial se le confiere al término pueblo (palabra excesivamente manipulada en diferentes ámbitos del poder y la política). Al nombrar al pueblo, el becaleño hace gala de una “ingenuidad” (derivada de múltiples experiencias anónimas) que se le puede reprochar, o bien solicitársele en calidad de préstamo. En sus enunciaciones se materializa una dosis de nostalgia (conjunto de huellas que perduran) que ejerce como aval de identificación y de reconocimiento compartido; este hecho brinda a los intelectuales la oportunidad de restituir desde la ciencia el dinamismo del discurso popular para acceder a una representación del pueblo.

Etimología y origen histórico de Bécál

En cuanto a la etimología del nombre del pueblo, o sea de su topónimo, “Bécál” como palabra derivada de una lengua indígena da la posibilidad de recrear el paisaje y los accidentes geográficos que enmarcaron su origen; sin embargo, el paso del tiempo no ha sido en vano y hoy se encuentran varias versiones:

1. “Lugar de los árboles”, */beek/*, cuyo nombre científico es *Ehretia tinifolia*;²⁰ 2. “Roble pesado”, de las voces mayas */beek/*, roble, y */al/*,

²⁰ Cfr. A. Barrera V. et al., *Diccionario maya-español*, 1995.

pesado; 3. “Camino a la garganta” o “cuello”, de las voces mayas /be/, camino, y /kal/, cuello o garganta; 4. “Camino de víbora”, de /be/, camino, y /kan/, culebra o víbora, y 5. “Camino de agua”, de /bel/, camino, y /ba’/, agua.

La primera y la segunda forma de interpretación se refieren al roble, árbol que aún existe en muchos parques de la península y bajo cuya sombra los pobladores se protegen de la fuerza del calor y de los rayos del sol; la tercera posibilidad se relaciona con una de las traducciones de la voz maya /Kalkini’/, “garganta o cuello del sol”, ya que Bécal colinda con esta cabecera municipal. Las dos últimas acepciones son las que actualmente adoptan con mayor emotividad los pobladores; los que se inclinan por Belha’ refieren que en la antigüedad existió una corriente de agua que bajaba de una laguna situada en las faldas de la serranía /puuk/ y que dicha corriente desembocaba en un cenote, que a la fecha está debajo del edificio del Palacio Municipal.

Los que prefieren Bekán argumentan que cuando deja de fluir la corriente de agua, su paso queda marcado por un camino en forma de culebra.

Pusieronle el nombre de Bel-Ha’, que en castellano quiere decir Camino de agua, pero conforme transcurrió el tiempo, por el efecto de los siglos, fue aminorándose la fuerza de la corriente de agua, hasta su completa desaparición; entonces cambiósse el nombre primitivo con el de Bel-Can, que quiere decir: Camino de culebra.

Cuando los españoles llegaron a Bel-Can, en plan de conquista, escucharon de labios de los nativos, por pregunta que ellos hicieron, el nombre del poblado; éstos [los españoles], que tenían por costumbre variar, desde el punto de vista prosódico o fonético, los nombres de los antiguos poblados mayas, tal como sucedió con: Cul-Kal-Kin, Helel-Chakan, Ak-Kin-Pech, etcétera, pusieronle al viejo poblado maya-quiché el nombre de Bécal, denominación con la cual se le conoce en la actualidad.²¹

²¹ José del C. Chí. *Bécal, su industria y su problema*, 1962, p. 8.

En el caso de la ambigüedad del significado del nombre de este pueblo, al igual que en muchos más del territorio mexicano, es posible constatar que pese al viejo empeño de cambiar los toponímicos originales, cuya expresión se encuentra vinculada con la geografía de la región, éstos continúan como depósito de conocimientos inaccesibles, quizás hasta que desaparezcan las relaciones de subordinación que por generaciones se han establecido entre la lengua oficial y las lenguas indígenas.

El nombre de Bécal y sus posibles versiones son un indicador de su antigüedad, situada ésta con mucha probabilidad en la época prehispánica. De igual forma se vincula con la tierra, con el agua, las plantas y los animales; este hecho es testimonio de la significación que para muchos pobladores del lugar aún tiene la naturaleza, cuyas revelaciones leen cotidianamente y son incapaces de no cumplir.

Al igual que en torno a su etimología, los datos que sobre su origen y fundación existen son poco precisos. No existe registro alguno de la fecha de su fundación ni tampoco son muchos los becaleños que se preocupen o al menos se hayan interesado por este asunto, "Pues como es sabido, la historia de los pueblos y de todas las sociedades humanas, se inicia cuando el grado de civilización permite al hombre dejar memoria de los acontecimientos trascendentales de su vida, de su actuación dentro de la sociedad, la cual contribuye en forma determinante a la aparición de los fenómenos sociológicos y políticos que modelan y cambian su forma de ser."²²

Las pocas personas del pueblo que acceden a abordar el asunto coinciden en que fue en el siglo xv, durante la segunda etapa del florecimiento de la civilización maya-quiché en la península de Yucatán.

Al desmembrarse la confederación formada por las ciudades de Uxmal, Chichén Itzá y Mayapán (esta última como capital) a causa de la guerra civil en la que participaron las tres, la escasez de alimentos y las enfermedades (viruela negra y peste) provocaron la dispersión de sus habitantes. De acuerdo con el *Códice de Calkiní*, procedentes del Petén, Guatemala, emigraron a esta región, hoy municipio de Calkiní, nueve hermanos de apellido Canul, fundadores del cacicazgo de Ah Canul. El mayor de ellos, de nombre Ab Tzab Canul, fundó Calkiní en

²² *Idem.*

1441 –después de la destrucción de Mayapán– surgiendo así el cacicazgo de Ab Canul, que en maya significa “guardianes”; éste se extendía de T'hó, Mérida, a Ah Kin Pech, Campeche, de norte a sur de la península yucateca y de las sierras alta y baja, al este, hasta el litoral correspondiente al Golfo de México, por el oeste.

El cacicazgo de Ah Canul era una provincia independiente de las formadas en la actual península yucateca y estaba integrado por los siguientes pueblos: Tepakán, Bécal, Halachó, Maxcanú y Chocholá, por el norte; Dzitbalché, Bacabchén, Pocboc, Hecelchakán, Pomuch y Tenabo, por el sur; Nunkiní, Sabcabchén y Pucnachén, por el oeste; Calkiní, al centro. Todas estas poblaciones existen actualmente, pero otras como Pakanté, que estaba ubicada a cuatro kilómetros hacia el oriente, entre Bécal y Calkiní, desaparecieron; de algunas de ellas quedan ruinas en las que se aprecian lienzos de muros y montículos de piedras labradas, como evidencias de asentamientos humanos pasados.

Esta versión, la más difundida entre los pobladores –principalmente entre quienes se desempeñan como profesores de educación básica–, afirma que Bécal fue fundada aproximadamente en 1450 y que, al igual que toda la provincia maya, era gobernada por *batabes* que reconocían como jefe del gobierno del cacicazgo al primogénito de Ah Tzab Canul, quien residía en Calkiní.

En relación con el origen del pueblo, hay becaleños que insisten en hacer algunas observaciones referentes al establecimiento de los hermanos Canul en los territorios que más tarde conformarían el cacicazgo de Ah Kim Pech y lo que actualmente es Maxcanú.

Los Canules venían del Petén Itza. Después de la destrucción de Mayapan, estos Canules se dieron a la tarea de buscar tierras para habitar. Los nueve hermanos fundaron los pueblos de la siguiente manera:

- Calkiní _____ Tzab Canul
- Dzitbalché _____ Ah Kin Canul
- Kucab _____ Ab Ha Chacal Canul
- Nunkiní _____ Ah Pa Canul
- Mopilá _____ Dzan Canul (desaparecido)
- Tepakán _____ Sulin Canul
- Pakanté _____ Nauh Canul Xoopán (desaparecido)

Sihó _____ Nabich Canul
 Maxcanú _____ Dzun Canul

Como puede observar, entre estas poblaciones no figura Bécál, por lo que se supone que fue un asentamiento anterior a todos éstos (Rolo, diciembre de 1994).

Otra becaleña, afirma:

Vale la pena observar que el nombre de Bécál y de otro pueblo que existió cerca, Nóhcacab, no aparecen, pues esta supuesta relación de fundación permite deducir que estos pueblos existieron antes del dominio de los Ah Canul (Ceci, marzo de 1995).

En síntesis, Bécál al igual que muchos pueblos de la región presenta varias versiones respecto a la etimología de su nombre y también al origen de la población.²³ En general, estos temas son poco abordados; en raras ocasiones son tratados, principalmente, por los más ancianos o por algunos profesionales, y lamentablemente no hay material escrito confiable sobre el particular.

Conocer los orígenes de un pueblo puede significar la acumulación de una diversidad de ideas acerca de él, poseer un saber acerca del pasado, ser sensible a las nuevas situaciones, reaccionar críticamente ante ellas y ser capaz de redefinirlas. En Bécál, sólo puede detectarse un acercamiento incipiente al saber histórico en pocos sujetos; es decir, en términos generales, no se han propiciado mecanismos que permitan el desarrollo de una conciencia histórica; no se poseen elementos que fomenten una actitud arqueológica, de búsqueda en el pasado remoto, mediato e inmediato; no se impulsan formas objetivas, directas y espontáneas para captar e indagar en el campo de la historia local.

En el desarrollo de este acercamiento etnográfico es factible, a partir de la descripción y de la exposición de sus diferencias, detectar la percepción del *nosotros*, los becaleños, frente a los *otros*. Estas apreciaciones definen sugerentes tópicos que atienden cuestiones relacio-

²³ Véase en el capítulo 2, "Leyenda acerca del origen del pueblo".

nadas con las dimensiones objetivas y subjetivas que se derivan de la historia de los sujetos y se traducen en un espacio y en un tiempo determinados.

Semejanzas, vínculos y diferencias

En este apartado se presenta una descripción de los aspectos físicos de Bécal con la finalidad de precisar las diferencias, los diversos aspectos en los que es similar a los otros pueblos, y el tipo de apoyo que brinda a éstos, así como las necesidades administrativas, de salud, educación, etcétera, que tienen que solucionar en pueblos circunvecinos.

En cuanto a su espacio físico el pueblo tiene nueve kilómetros cuadrados y, al igual que todos los pueblos de la región, posee una plaza principal como núcleo o centro; en torno a ella gira toda la organización y distribución de este espacio, que está compuesto por un parque infantil, una fuente alusiva al sombrero, una escuela primaria, el edificio de los poderes ejecutivo, judicial y legislativo (conocido por todos como la presidencia), el templo católico, el paradero de los camiones de pasaje y el de los tricicleteros. La calle principal atraviesa dicho espacio, los principales comercios se encuentran a su alrededor y siempre es un lugar de referencia para dirigirse a cualquier parte del pueblo.

Por ser una comunidad de más de 5 mil habitantes cuenta con servicios públicos como electricidad y agua potable; también con correo, telégrafo, teléfono; estos últimos, en términos generales son de uso exclusivo del pueblo, pues los pobladores de las localidades del municipio que carecen de ellos, como Tankuché, Santa María, Santa Cruz, acuden a Calkiní, lugar que les queda más cerca.

El correo y el telégrafo son servicios que datan de 1940; por el primero es posible enviar y recibir correspondencia nacional e internacional, paquetes postales, así como expedir y cobrar giros. El segundo, actualmente es muy utilizado por los migrantes temporales de Bécal a Cancún y por los profesores que laboran fuera del estado. En cuanto al teléfono, es alto el porcentaje de la población que aún carece de éste en su domicilio. Existe una caseta de larga distancia con servicio de mensajería,

pero para muchos becaleños aún no es significativo, no requieren de él para resolver sus problemas de comunicación.

La electricidad se instaló en el pueblo en la década de los sesenta; según el último censo, de 1 169 viviendas particulares habitadas tienen energía eléctrica 1 092. En la mayoría de los discursos autobiográficos de los adultos se hace referencia a este servicio; generalmente relatan anécdotas que se refieren a la época en la que no tenían luz. Algunas familias tejedoras han instalado, mediante largas extensiones, focos en las cuevas de sus hogares; éstos les sirven para escuchar sus radiografadoras y para alumbrarse durante las noches que tienen que velar.

El agua potable que se consume en esta localidad procede de una planta potabilizadora de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH). Según el censo de las viviendas particulares habitadas, existen 923 tomas domiciliarias; sin duda alguna la instalación de este servicio ha influido, por una parte, en el cierre de muchos de los clásicos pozos de la región y, por otra, en el diseño de la construcción de las casas; es decir, muchas familias ya no tienen que preocuparse por el espacio en el que se construiría el pozo, ni por el gasto que esto representa, el cual es superior a la instalación del agua potable. Aún hay aproximadamente 250 familias sin este servicio, las cuales resuelven el suministro de agua extrayéndola del pozo o acarreándola de la casa vecina.

A diferencia del énfasis que los becaleños confieren al hecho de contar con el servicio de energía eléctrica, en relación con el agua potable en ninguno de los discursos se señalan las ventajas de contar con el suministro de agua entubada. A manera de síntesis se presenta el siguiente cuadro.

CUADRO 14

VIVIENDAS Y SERVICIOS DE BÉCAL	
Viviendas particulares habitadas	1 169
Con agua entubada	923
Con drenaje	389
Con excusado	s/d*
Con energía eléctrica	1 092
Con teléfono	20

INEGI, Campeche, resultados definitivos, tabulados básicos (nueve municipios), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

* Sin datos.

En relación con el drenaje, éste adquiere características particulares en el pueblo. Muchas familias que ya no tejen y tenían cuevas en su casa optan por convertir éstas en sumidero, sin considerar las consecuencias que este hecho trae consigo.

La cueva de aquí era muy grande, pero la verdad ya nadie la usaba; nosotros ya no tejemos y mis hijos algunos ya se fueron, ya no viven aquí en Bécal, y los otros pues no aprendieron a tejer; así que en lugar de escarbar el sumidero, la tapamos y ya... así nos ahorramos algo... (becaleño, marzo/95).

En el rubro de los servicios para la realización de la educación formal, existen cinco primarias públicas que se distribuyen de la siguiente forma:

CUADRO 15

ESCUELAS PRIMARIAS				
Núm.	Nombre	Organización		Ubicación
		Completa	Incompleta	
1	Vicente Castro B.	X		Centro
2	Álvaro Obregón	X		Barrio Pablo García
3	Carlos Rivas	X		Barrio Carlos Rivas
4	Miguel Hidalgo		X	Barrio de la Santa Cruz
5	Campeche	X		Barrio de Fátima

Fuente: Archivo de investigación.

Además de las escuelas primarias, la población cuenta con un jardín de niños, una escuela secundaria técnico-agropecuaria y un colegio de bachilleres, con la misma especialidad. Sin embargo, aún existen en el pueblo 761 analfabetos y 1 029 personas con primaria incompleta, y el problema educativo continúa agravándose para la juventud. En síntesis, el estudiante que concluye estudios del nivel medio superior tiene pocas posibilidades de continuar estudios superiores. En el caso de los hombres, la escuela normal rural de Hecelchakán que se encuentra a treinta kilómetros, es la primera opción; al ingresar ahí, lo cual es muy difícil, el estudiante tiene techo, comida, una pequeña mesada y, al concluir los cuatro años de estudios, trabajo seguro.

Empiezas a ganar desde el primero de septiembre; el año pasado concursamos ochocientos, vienen de todos lados, de Tabasco, de Chiapas, de todos los pueblos, y sólo se quedaron cien (julio-marzo/96).

Otra posibilidad para que los jóvenes continúen sus estudios es Calkiní, a 6 kilómetros de distancia; ahí hay tres normales mixtas: de educación básica, de educación física y de educación especial. Las tres son estatales y funcionan en inmuebles que son propiedad del municipio; los documentos (certificados de estudios, títulos, diplomas) son avalados por el gobierno del estado. En cada una de ellas el estudiante tiene que pagar colegiatura y, a diferencia de la escuela normal rural de Hecelchakán, al concluir su carrera el estudiante tiene que buscar trabajo.

También ahí en Calkiní hacen concurso, en todas las escuelas hacen, pero ahí casi todos se quedan, son muy pocos a los que les dicen que no, nomás que de plano... El trabajo siempre lo consiguen, lo que pasa es que no es fácil y a veces te tienes que ir a México y de ahí para donde te manden, pero si no tienes dinero para tu pasaje y para mantenerte mientras consigues trabajo y mientras te paguen, pues ahí está lo duro, ¿no? (estudiante de la normal de educación básica, marzo/96).

Para las mujeres que concluyen el bachillerato, además de las tres normales ya citadas, existe en Calkiní (sede) y en Hecelchakán (subsede) una normal de educadoras.

Por acá, ahora las mujeres tienen más oportunidades porque, fíjese, la normal de educación básica de Calkiní hizo el examen el mismo día que la de Hecelchakán, entonces los que concursamos en una no pudimos concursar en la otra; en cambio, las mujeres podían irse a la de educadoras... o ellas también pueden estudiar en Calkiní, para secretarias o de belleza... ellas tienen más que escoger (Juli, marzo/96).

Terminé la preparatoria y concursé en Hecelchakán pero no me quedé, el otro año me voy a volver a presentar... mientras, estoy tejiendo en las mañanas y en la tarde todos los días, a las cinco me voy a clases a Calkiní, igual mi hermano; ahí tomamos computación en la escuela técnica industrial, son seis

meses, no cuesta nada... nomás que debes tener tu computadora pa' que practiques y pues nosotros no tenemos... del grupo nadie tiene (Cali, marzo/96).

Las anteriores referencias a la educación básica y educación media son opciones válidas para los hijos de los tejedores, quienes en muchas ocasiones, con más jornadas diarias de tejido, la del sábado y las de vacaciones, podrán sufragar sus gastos; pero quienes deseen una profesión ajena a las áreas ya citadas, tienen que trasladarse a Mérida o a Campeche, y este hecho implica la disposición de recursos –principalmente económicos–, por lo que son muy pocos los hijos de tejedores que en primera instancia han tenido esta posibilidad; quienes han logrado una carrera universitaria, casi siempre primero han concluido sus estudios de profesores de educación básica y posteriormente ingresado a espacios de educación superior, como lo indica el siguiente testimonio:

Bueno, cuando empecé a trabajar a mí me mandaron cerca de Ciudad del Carmen; entonces, yo iba a dar clases en la mañana y en la noche... me inscribí en la prepa... después me acercaron a Campeche y empecé a estudiar en la universidad... (Adi, marzo/96).

A través de él es posible observar que en Bécal los jóvenes no tienen la oportunidad de continuar estudios superiores, y que los que desean adquirir una profesión tienen que trasladarse generalmente a otros pueblos de la región o, en casos excepcionales, a las capitales de los estados más cercanos.

En Bécal al igual que en la región no hay guarderías, ni colegios particulares de educación básica.

En el barrio Carlos Rivas está instalada la biblioteca pública Pedro Cahuich. De construcción moderna y mobiliario adecuado, es la única en el pueblo; fue fundada en 1990. Cuenta con una sala general y una sala infantil en la que se realizan actividades recreativas relacionadas con la lectura de cuentos y de materiales para los niños. Entre el acervo que posee están algunas publicaciones del gobierno del estado; ejemplares de textos gratuitos de la Secretaría de Educación Pública, para la educación primaria, secundaria, capacitación para el trabajo y primeros auxilios; algunas enciclopedias, cuentos infantiles,

etcétera. Además de proporcionar préstamos a domicilio, todos los días pone a disposición de los lectores el *Diario de Yucatán*.

La biblioteca está abierta al público de 8 a 12:30 y de 16 a 19 horas. Es atendida por una persona y aunque generalmente está vacía es visitada, sobre todo en las tardes, por estudiantes de primaria y secundaria que van a hacer ahí sus tareas escolares.

En 1936 uno de los tejedores, durante una gira que realizó por el estado el general Lázaro Cárdenas, obsequió a éste un sombrero. Hasta hoy son muchos los que recuerdan que esta prenda fue confeccionada por don Uc y al respecto comentan:

Fue él, don Uc, quien implantó otra técnica del tejido, que es el calado o adorno de los sombreros. El presidente Cárdenas admiró la elegancia del artículo y en el año de 1937 ordenó que para la transmisión del conocimiento de esta artesanía, la enseñanza del tejido a las nuevas generaciones, se construyeran dos talleres. Uno fue ubicado al norte de la población y otro al sur de la misma. Ahí se enseñaba a los jóvenes que deseaban aprender el tejido (profesor Lara, agosto/94).

Esa cueva es la que está en mejores condiciones (se refiere a la del norte), la cueva del sur está muy fea, está muy abandonada; ésta, hasta lo de encima está muy bonita. Ésta es donde trabajaban don Andrés y don Valentín, la maestra Chonita también. No se debe de abandonar, una vez esta, Ceci, este... hizo que diera un curso por este muchacho... muchos acudieron, pero ya después del curso, ya está, todos se fueron, se olvidaron de la cueva.

(La cueva) Está muy bonita... yo, como digo, la deben de cuidar, para que así cuando hayan visitas, esté en buenas condiciones, no dé mal aspecto, porque es la única, y ¿sabe que ya tiene ochenta y un años ese taller?

Se debe de... Es un patrimonio, ¿verdad? Debe de estar bonita, y deben de rebocarla, de dejarla más o menos; pero ya ve, que a veces no hay presupuesto, quién sabe... (Juli, noviembre/95).

Estas cuevas-talleres que un tiempo tuvieron gran importancia en la vida del pueblo, funcionaron hasta que los maestros nombrados en 1937 se jubilaron. Actualmente están abandonadas, principalmente la del sur, ya que en cuanto a la del norte, como lo evidencian los testimonios anteriores, algunos vecinos se preocupan por su manteni-

miento y aunque no ha logrado recuperar el auge de antaño pues, por ejemplo, ya no hay maestros de tejido que acudan cotidianamente a impartir las clases, se encuentra en buenas condiciones.

En el municipio hay varios pueblos tejedores: en Calkiní se tejen canastas de diversos tipos y tamaños; en Nunkiní, petates; en Santa Cruz, tiras (de 10 brazas cada una) de siete *wanos* que se utilizan para elaborar sombreros, es decir, las tiras se cosen de acuerdo con la forma de este objeto; desde hace cuatro o cinco años también se realizan sombreros de *wano* (*chan po*), al estilo de Bécal, el que como pueblo tejedor de sombreros que ha sido desde principios de siglo, es el único que ha tenido la experiencia de las cuevas-talleres públicos.

Fue en 1980 cuando se inauguró la radiodifusora de esta localidad, la XEBAL, Radio Voz Maya de México, en la frecuencia de 1470 Khz con 1000 wats de potencia. Es un órgano dependiente de la Asociación Cultural Becaleña, A.C. Es la única radiodifusora de la región, su alcance es muy limitado y no se logra captar más allá del municipio; sin embargo, es un puente de comunicación e información entre los habitantes de los pueblos cercanos. A continuación se transcribe el comentario de un becaleño:

Funciona desde las cinco de la mañana hasta las doce de la noche, aunque de noche ya no se oye muy bien... hacen campañas de salud y bienestar social, ponen música de diversos géneros y mensajes de buena voluntad, como anuncios que necesitan las familias o en general la gente... (fragmento de una entrevista no formal con un estudiante de secundaria de 16 años).

Al igual que en la mayoría de los pueblos de la región, la gente de Bécal gusta mucho de oír el radio a altos decibeles. En general, son pocas las estaciones que se puede sintonizar y la mayoría de las casas permanecen con las puertas abiertas. La conjunción de estos tres hechos permite que al caminar por la calle este medio sea un indicador de que hay alguien en la vivienda; sea posible seguir la continuidad de una melodía, comercial o noticia y, en no pocas ocasiones, saber la hora exacta. Como se expone más adelante, situación parecida acontece con la televisión en el caso de las telenovelas.

El radio, con o sin casetera, también es un objeto que ya forma parte del conjunto de elementos que se encuentran permanentemente en la

cueva, sobre todo cuando están pocas personas tejiendo; pero a diferencia de lo que acontece con la televisión, no tienen ningún inconveniente en bajarle el volumen o apagarlo si fuera necesario.

Existe una sala de cine denominada Plaza. Durante dos años prácticamente no operó, mas no hace mucho ha reiniciado sus funciones los sábados y, para sorpresa de muchos, ha contado con público. La gente reconoce que este medio de diversión colectiva fue superado por los avances de la tecnología.

Antes habían dos cines: el Ideal y el Plaza, ahora sólo queda éste. Esto pasó por lo de los videos; bueno, y también por lo de la televisión es que ahora todos tienen su tele y entonces pues mejor se quedan en su casa a gustar cable. En ese tiempo que le digo, pasábamos películas nacionales, tres veces a la semana: jueves, sábado y domingo... se llena... sólo hay una función, cada día... (trabajador de una de esas salas, diciembre del 94).

La decadencia de las salas de cine a partir de la proliferación de los videos y de los sistemas de cablevisión es una situación que se vive en muchos pueblos e incluso ciudades del país. En este sentido, Bécál no es un caso particular sino una muestra más de la dinámica que el avance de la tecnología en cuanto a los medios de comunicación masiva, en términos de programación y actualización, ejerció sobre los medios tradicionales.

En la cultura se encuentran tanto los elementos que son emblemáticos para definir lo propio de lo ajeno, como los que, en un ámbito menos consciente, delimitan las formas particulares de ver el mundo, de valorarlo y de interiorizarlo como comportamiento distintivo. Para los tejedores de Bécál, cuando en la época de lluvias no pueden entrar a las cuevas, tejer afuera tiene su compensación; en muchos jacales de los más humildes (con piso de tierra, sin servicio sanitario, sin agua corriente, etcétera), la gente mientras teje ve la televisión; por ejemplo, en las mañanas es común encontrarlos absortos en las telenovelas, impera el silencio, responden con monosílabos, sus manos se mueven mecánicamente, las miradas están fijas en la pantalla, aun durante los comerciales; los niños también interrumpen sus juegos y, boquiabiertos, se concentran en la imagen. Si alguno de los integrantes del grupo tiene que alejarse antes de que concluyan las tres o cuatro novelas, ya

sea de la mañana o de la tarde, lo hace a disgusto y pidiendo que luego le cuenten lo que pasó.

Este hecho es significativo en cuanto que las situaciones de trabajo en la cueva son completamente diferentes. Hasta ahora no se han encontrado en estos espacios aparatos de televisión. Cuando la actividad se realiza en la cueva los tejedores intercambian ideas, hacen negocios y tratos; narran, comentan, discuten, bromean, echan relajo, dan órdenes a gritos para que los escuchen los niños que están afuera.

Los televisores de los jacales generalmente son de catorce pulgadas, en blanco y negro la gran mayoría, pero para captar la señal requieren estar conectados al sistema de cablevisión.

Si no le pagas a don Efe no ves nada, es como que no sirviera tu televisión... pagamos mensualmente veinticinco mil pesos (se refiere a viejos pesos) (becaleña, marzo/96).

Sobre el mismo asunto, uno de los pobladores afirma:

Ese aparato aunque sea signo de modernidad, vino a empeorar las cosas en Bécal. Aquí desde que salió ese invento llegó, pero antes era mejor, la gente no perdía tanto tiempo viendo telenovelas; era mejor porque empezaba la programación a las cuatro o cinco de la tarde, ya no recuerdo bien. Sólo el canal de Mérida entraba y pues a esa hora la gente ya se bañó, ya terminó de hacer sus cosas... y está bien que se sienten a gustar un rato, pero ahora, con los adelantos de la tecnología es todo el día, y peor todavía con cable... (Uc, marzo, 1995).

Sin duda, las telenovelas tienen amplia acogida entre las familias del pueblo, siempre hay una o dos cuyo impacto se deja sentir con fuerza. Durante el tiempo de transmisión todo parece detenerse, la secuencia se puede seguir sin verla, sólo oyéndola desde la calle, en varios momentos del día será tema de conversación y aun sin desearlo se estará enterado de la trama.

Las formas de apropiación de los contenidos de la programación televisiva son diversas; entre los jóvenes son más evidentes, pues se manifiestan en el gusto musical, en las modas, en el corte de pelo, en el maquillaje, etcétera, independientemente del clima, de la estructura física de los sujetos y del aspecto económico.

En cuanto al servicio médico no existe en el pueblo un hospital, sólo se cuenta con una especie de dispensario de la Secretaría de Salud del estado, el cual no tiene médico residente. Dos profesionales de la medicina atienden de manera particular a la población; cobran por consulta honorarios modestos, casi simbólicos y, en la mayoría de los casos, proporcionan muestras médicas.

Los derechohabientes del Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) y del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) acuden a las unidades periféricas de Calkiní y de Hecelchakán, y cuando el caso lo amerita son transferidos a los hospitales de estas instituciones que se encuentran en la capital del estado.

La clínica del IMSS de Hecelchakán tiene sala de cirugía y de manera permanente médicos residentes en las especialidades de medicina familiar, ginecología, pediatría, anestesia y ortopedia. En ella no se atienden únicamente a los derechohabientes, sino que presta servicios a todo aquel que lo solicite; esta asistencia se ha hecho evidente sobre todo en los partos. Al respecto uno de los médicos del pueblo comenta:

Todas se van a Hecelchakán... mira, este año he atendido un solo parto, y eso porque no le dio tiempo de irse... se sintió mal, creyó que no era... y cuando se dio cuenta ya no se podía mover... entonces me llamaron.

Ese hospital de Hecelchakán dejó sin trabajo a las comadronas, bueno, sí tienen, pero ya no como de antes; ahora, la puedes llamar pa' que te sobe una vez al mes pa' que el nené no se te vaya a voltear, ella te lo acomoda... y ya después, cuando vienes del hospital, ella viene durante ocho días a bañar al nené, le quema su *tuch*, a lavar su ropa, a fajarte y a bañarte con hierbas cuando cumples la semana... (Yoli, noviembre/95).

Quienes no asisten a ninguna de estas instituciones, tienen la alternativa de consultar a los curanderos, a los médicos particulares del pueblo o de Calkiní, o bien, cuando se trata de casos que requieren alguna especialidad médica o de hospitalización, generalmente se trasladan a Mérida o a Campeche.

En el pueblo existen vías de comunicación (carretera y línea ferroviaria) eficaces para el tránsito a Mérida o a Campeche. Por carretera, la

distancia que separa a Bécal (límite entre Campeche y Yucatán) de Mérida es de 80 kilómetros y a la ciudad de Campeche es de 90.

Son tres los trenes que hacen escala en esta comunidad: el del sud-este, que hace el recorrido de México a Mérida y viceversa, pasa tres días a la semana, en las mañanas cuando proviene de Mérida a México y en las noches cuando es al contrario; el rápido, que hace el recorrido únicamente de Campeche a Mérida y de Mérida a Campeche, pasa todos los días, en las mañanas en el primer caso y en la noche en el segundo. Y el de carga, que también es de México a Mérida y de Mérida a México; éste no tiene un horario fijo, pues depende mucho de lo que vaya dejando y recogiendo en cada estación. En la actualidad el ferrocarril es un servicio poco utilizado, generalmente la gente viaja en los autobuses y en los taxis colectivos.

Es constante el tránsito de camiones de pasajeros de las dos líneas que circulan de Campeche a Mérida y a la inversa. ATS (Auto Transportes del Sur, S.A. de C.V.) es la línea yucateca, pertenece a la empresa Autobuses de Oriente (ADO); la otra línea, la campechana, es mucho menos importante y se conoce como *la pirata*. Ambas son de segunda clase y el viaje de Bécal a Mérida tiene una duración aproximada de dos horas, y de Bécal a Campeche, de 2 horas y media.

Entre estas dos líneas que cobran el mismo importe por el pasaje, existe tanta competencia (llegar primero, ganar pasaje, etcétera) que, en no pocas ocasiones, ponen en peligro la vida de los usuarios; en el trayecto Bécal-Calkiní-Hecelchakán generalmente todos los autobuses van llenos, sobre todo a las 2 y 3 de la tarde, hora de entrada a clases a las escuelas normales de los dos últimos pueblos, y las irregularidades viales de parte de los conductores en este horario llegan a su máxima expresión.

También prestan servicio en el pueblo cuatro taxis, todos los días; en las mañanas, muy temprano (de 5 a 6), salen dos para Campeche y dos para Mérida, estas unidades regresan entre dos y tres de la tarde y el importe del pasaje es ligeramente más alto que el del autobús.

En el interior de la comunidad sustituye a los taxis una red de tricicleteros, cuyo número exacto no se conoce. Según cálculos de varios conductores de este medio de transporte, son "más de 100". Los triciclos, provistos de paraguas o una especie de techitos de plástico de colores para proteger a los usuarios del sol o de la lluvia, adornados con espe-

jos y cintillos vistosos, unos más y otros menos, pero todos “limpiecitos”, confieren a esta comunidad al igual que a la mayoría de las de la región, un sello pintoresco y especial. También estos vehículos, indicadores de marginalidad, de precio módico, setecientos pesos cada uno, manejados (como transporte público) por hombres exclusivamente, en general jóvenes, cumplen funciones que van desde desempeñar las tareas que antiguamente tenían las carretas tiradas por caballos (aún hay una que de vez en cuando aparece por el pueblo), dar comodidad a mayor velocidad, emplear parte del ejército de reserva de mano de obra, ahorrar dinero y combustibles (un peso es el precio de la corrida), no contaminar y, por si fuera poco, incrementar las ganancias de los ricos, quienes, en muchas ocasiones, son los dueños de pequeñas flotillas de triciclos y los rentan por una cuota diaria.

Estos vehículos tienen gran importancia en la dinámica actual de la vida de Bécál y aunque siempre hay en el parque cuando menos diez tricicleteros conversando y esperando que los ocupen, la demanda es alta, los utilizan los estudiantes y los maestros para trasladarse a las escuelas (principalmente a la secundaria y al CEBETA) que están a la salida del pueblo; las personas que viajan para trasladar su equipaje; las amas de casa para que les transporten los garrafones de agua, tanques de gas o las bolsas del mandado; para llevar a los enfermos al doctor; a los borrachos cuando salen de la cantina; a los asistentes a los juegos de pelota (béisbol) de los domingos; los vendedores ambulantes de paletas o granizados; los participantes en las comparsas del carnaval; algunos integrantes de los cortejos fúnebres, etcétera. Es muy bajo el índice de accidentes reportados por los tricicleteros quienes, además, son muy buenos informantes.

Desde 1990 existe en la comunidad un mercado público con espacios destinados a la venta de carne de res, cerdo, pescado y pollo; de verduras y frutas; hay abarrotes, alimentos preparados, coctelerías, ropa y zapatos; bodegas y dos sanitarios. También cuenta con servicios de refrigeración y de ventiladores.

La mayor parte de las hortalizas, frutas y verduras proceden de los pueblos más pequeños de los alrededores, o de las centrales de abasto de Mérida o Campeche; esto quiere decir que en el pueblo no se cultiva la cantidad de vegetales suficientes para cubrir las necesidades alimenticias de sus habitantes; por lo tanto, en este mercado es común encontrar

a pobladores (principalmente mujeres) de otras comunidades vendiendo chiles, rábanos, cilantro, calabaza, tomate, papayas, plátanos, naranjas, etcétera, productos que ofrecen en español y en maya.

La gente, diariamente, acude muy temprano a realizar sus compras. A las 11 de la mañana el mercado está sucio, invadido por perros callejeros y por muchas moscas; los vendedores permanecen ahí hasta las 2 de la tarde, aproximadamente; sólo los puestos de abarrotes, de ropa, de calzado, continúan abiertos el resto del día.

El comercio de alimentos básicos y otros productos está integrado por tiendas de abarrotes, panaderías, cantinas, farmacias, agencia de cervezas, licores y refrescos, refresquerías, almacenes de ropa, tiendas de artículos para el hogar, tortillerías, tienda de material de construcción y tiendas de la Conasupo.²⁴ En general todos estos comercios son pequeños, hay tiendas de abarrotes más o menos surtidas, sobre todo las que se encuentran en el centro del pueblo; pero las de los alrededores, en la mayoría de los casos con mostradores y anaqueles improvisados, cuentan con una cantidad mínima de productos. Este comercio se surte con los distribuidores de diferentes productos que diariamente circulan por todos los pueblos del camino real.

Instalada en condiciones precarias, en dos cuartos de la casa-habitación del dueño, con escaso personal y con una maquinaria de apariencia muy antigua, funciona en Bécal desde 1982 una imprenta que entre sus servicios ofrece a todos los pueblos del municipio y del camino real la impresión de invitaciones a bodas, 15 años, bautizos, felicitaciones de Navidad, recibos fiscales, volantes, tesis, tarjetas, revistas, folletos, etcétera.

En este pueblo, al igual que en la mayoría de los de la región, poco a poco se han desarrollado diversas manifestaciones religiosas como la evangelista y los Testigos de Jehová; sin embargo, aún continúa dominando la religión católica. Para este culto existe una iglesia parroquial que fue construida en el siglo XVII, además existen seis capillas; éstas se encuentran en las placitas de cada barrio, que también están formadas por un parquecito con un monumento alusivo a la madre o al héroe del cual lleva el nombre, algunos juegos infantiles y, en ocasiones, por una cancha de básquetbol. En el barrio Carlos

²⁴ Consejo Nacional de Consumo Popular.

Rivas está la capilla en honor a la virgen de Guadalupe; en el de la Fátima se encuentra la capilla del mismo nombre, pero además la de San Pedro; en el de la Santa Cruz, también está una del mismo nombre y, por último, en el barrio Pablo García está la capilla del Niño de Atocha y, más al oriente, la de los Tres Reyes.

Y aunque al llegar al pueblo las torres de la iglesia católica sobresalen en la presentación del territorio, los becaleños no son ajenos a la distribución de los habitantes en su devoción religiosa, al respecto léanse los siguientes comentarios:

Los habitantes de esta villa profesan la religión cristiana en sus dos manifestaciones, la católica y la protestante. Un ochenta por ciento de la población es católica y el veinte por ciento protestante, hay algunos testigos de Jehová, pero ellos todavía no son muchos (profesor Lara, agosto/94).

Según datos encontrados en los archivos de la parroquia, los protestantes iniciaron actividades en esta villa desde 1910. Tienen dos templos de construcción moderna, uno se encuentra en la parte norte de la población y lleva por nombre Getsemaní; el otro, El Buen Pastor, está ubicado cerca de la plaza principal. Por último, hay una secta religiosa llamada Testigos de Jehová que también tienen dos templos (Ceci, marzo/95).

Por la región no es frecuente el turismo, ni nacional ni extranjero; los vestigios arqueológicos son poco accesibles y en la mayoría de los casos están abandonados, paisajes naturales de exuberante belleza no existen. La mayoría de los pueblos de la región no tienen camino al mar pese a la cercanía de éste; los productos artesanales de los habitantes del camino real se ofrecen a los viajeros, visitantes y vacacionistas en la orilla de la carretera rápida Mérida-Campeche de cada poblado.²⁵ Algunos como Calkiní, Bécál y Halachó tienen sus jacales de exhibición; sin embargo, eventualmente en Bécál es posible encontrar grupos de turistas, principalmente extranjeros (“gringos”), comprando sombreros u otros objetos tejidos. En relación con el turismo los becaleños afirman:

²⁵ Esta vía no pasa por el interior de los pueblos. En toda la región se le conoce como “el desvío”.

Por la industria artesanal, los sombreros de *jipi*, mundialmente usados y que compiten ventajosamente con los sombreros de *jipi* hechos en el Ecuador y lanzados comercialmente por Panamá, la villa de Bécal es el lugar del camino real más visitado por turistas nacionales y extranjeros.

Muchas veces los viajeros optan por visitar el centro y otras tiendas de artesanías, admirando la hermosa Plaza del Progreso, la fuente de los sombreros, la iglesia parroquial, el palacio municipal, el mercado, las escuelas y los ajetreos de los habitantes que forman parte de este asentamiento humano digno de conocerse por su progreso material y sociocultural basado en una industria, el sombrero... (profesor Lara, agosto/94).

La actual producción de sombreros y las artesanías a base de *jipi* constituyen la principal fuente de comercio... como término medio, diariamente se producen veintidós sombreros, o sea ciento cincuenta semanales, de diversas calidades y para damas y caballeros.

La artesanía a base de *jipi* es de precios variados, con la circunstancia de que con un manojo de *jipi* para un sombrero se pueden hacer varios objetos: Carteras, anillos, aretes, cigarreras, bolsas y zapatos para damas (profesor Pérez, septiembre/95).

En cuanto al origen del tejido del sombrero en el pueblo, los habitantes refieren datos históricos que evidencian que a finales del siglo XIX y a principios del XX ya se practicaba el tejido de los sombreros de *jipi* en la comunidad, y que desde la Colonia se realizaban diversos tejidos utilizando la palma de *wano*.

A partir de diferentes testimonios de los pobladores se han podido reconstruir los siguientes datos sobre el origen del tejido del *jipi*, que sin duda alguna confiere particularidades específicas a Bécal, en relación con los otros pueblos de la región y del camino real en general.

En 1866, los hermanos Sixto y Pedro García (caciques de la región, aún hoy muy recordados), dueños de haciendas henequeneras, ganaderas, frutícolas, maiceras; de bosques, granjas y apiarios que abarcaban lo que hoy son los municipios de Calkiní y Hecelchakán, además de salinas en Yucatán, se enteraron de que don Pablo Montero Ramón, contratista chiclero en los bosques de Campeche colindantes con Guatemala, había encontrado grandes plantaciones de *jipi* en forma silvestre y que había llevado a Bécal muestras de las plantas y

de la palma preparada para tejer sombreros. Este señor informó a los hermanos García que dicha planta era conocida en Guatemala con el nombre de *jipi*, que su palma era utilizada de manera semejante a la palma del *wano bon*, que se tejía en Bécál desde “tiempo inmemorial” en la confección de sombreros, y que el *jipi* reunía mejores condiciones para el trabajo, mayor blancura y flexibilidad en el ambiente húmedo de las cuevas.

Don Sixto y don Pedro, acompañados de los más expertos tejedores de sombreros de *wano bon*, emprendieron el viaje al referido lugar. Después de más de veinte días de trayecto, en los cuales recorrieron unos ochocientos kilómetros, llegaron a un poblado denominado Petén Itza o Ciudad Flores, en territorio guatemalteco. Ahí les informaron que les faltaba recorrer doscientos cuarenta kilómetros para llegar al rancho San Luis, donde abundaba la palma del *jipi*. Al arribar al citado lugar comprobaron que en efecto la palma crecía en forma silvestre, que había muchas de esas plantas maravillosas, de cuyo cogollo se obtiene la fibra para la confección de sombreros finos, la misma que actualmente se utiliza para la elaboración de otras artesanías. Los sombrereros recolectaron y prepararon gran cantidad de *jipi* y también muchos vástagos de la planta para intentar su reproducción en Bécál.

Como la palma necesita cuatro años de cultivo para el inicio del corte del cogollo, mientras las primeras plantas sembradas llegaban a la edad requerida, los señores García y otras personas interesadas en el cultivo e industrialización de la planta efectuaron nuevas exploraciones hasta las márgenes del río San Luis, en busca de más plantas y material para el tejido. Estas expediciones duraban hasta cinco meses, de los cuales se empleaban dos en el viaje y tres en la preparación de la palma, de tal forma que pudiera resistir el trayecto hasta Bécál. Una becaleña narra la llegada del *jipi* a este pueblo, de la siguiente forma:

Según cuenta el señor Esteban Salazar, el *jipi* fue traído de Guatemala por dos hermanos de apellido Berzunza. Estos hermanos se fueron a caballo desde Calkiní hasta tierras guatemaltecas, en donde uno de ellos iba a ocupar su puesto de sacerdote. En el trayecto se percataron de que a las orillas del camino crecía en forma abundante una planta de mediana estatura, cuyas palmas aunque pequeñas eran parecidas a las que usaban los becaleños para

tejer sombreros, por lo que pensaron en llevar dicha planta a Bécal para que los tejedores vieran si podía ser útil.

Uno de los hermanos llegó a Bécal con la palma y comprobó junto con los tejedores que la planta podía utilizarse para hacer sombreros de fibra delgada. Por la lejanía del lugar y la falta de medios de transporte era muy difícil obtener la palma.

Don Sixto García, rico hacendado dueño de Tanchi', San Francisco, San Juan, Halal, Chun Huas, se interesó en cultivar el *jipi* en su hacienda Santa Cruz; entonces le pagó a don Secundino Chuc y a don Esteban Chi para que fueran a caballo en medio de la selva tropical a traer el *jipi*. Después de un recorrido de doscientas sesenta leguas, mil cuarenta kilómetros, llegaron al rancho San Luis, situado en la ribera del río del mismo nombre, y vieron que la planta crecía en forma silvestre. Establecidos allí, prepararon gran cantidad de ese material y lo trajeron a Bécal... (Ceci, marzo/95).

En las dos versiones se presentan datos coincidentes: los viajes resultaban muy costosos, don Sixto se dedicó al cultivo de la planta en su hacienda henequenera Santa Cruz, del municipio de Calkiní, etcétera. Únicamente varía la participación de algunos de los sujetos en el desarrollo de la historia.

Cuando comenzaron a producir cogollos las plantas sembradas en la hacienda, fueron llevadas a Bécal para preparar la palma y comenzar a tejer los sombreros. Cuentan que fue Tino Chi, tejedor de sombreros de *wano bon*, quien en 1872 logró tejer el primer sombrero con el *jipi* cultivado en el país y se lo llevó a don Sixto. Este señor se sintió tan satisfecho que por este motivo dijo a Tino:

De hoy en adelante te convertirás en el primer maestro de tejido de sombreros de *jipi* y enseñarás a los jóvenes y a los niños lo que sabes.

Al desarrollarse esta artesanía, el primer comerciante de sombreros de *jipi* en Bécal fue don Sixto García, quien controlaba la materia prima, la vendía y luego compraba los sombreros para venderlos en Mérida. La escuela de este señor continúa en el pueblo y a pesar de varios intentos de los tejedores por librarse de la explotación de los comerciantes, ésta sigue ejerciéndose. Siguiendo con la historia, un poblador comenta:

También es de conocimiento general que durante el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas se propició un intercambio con los pobladores de la comunidad de Tapijulapa, “lugar donde se rompen cántaros”, del estado de Tabasco, en la que la palma de *jipi* crecía de forma silvestre. A este pueblo perteneciente al municipio de Tlacotalpa, situado a 90 km de Villahermosa y a orillas de los ríos Oxolotán y Amatán, un grupo de becaleños fue comisionado para que enseñara a los de Tapijulapa el corte, la preparación de la palma y a tejer los sombreros. Los tapijulapeños sólo aprendieron la preparación del material pero no la confección de los sombreros, por lo que solamente se logró una relación comercial basada en la compra-venta de la palma ya preparada, relación que continúa actualmente entre algunos comerciantes de ambos lugares... Algunos artesanos de Tapijulapa sí conservan el tejido, sólo que ahora se especializan en la elaboración de artículos de cestería y muebles de mimbre; por lo que la confección de sombreros es privilegio de manos becaleñas (profesor Lara, diciembre/94).

La producción de la palma no es redituable en Béal, porque son dos los tipos de suelo que se encuentran en el pueblo, la tierra roja (*k'ankab*) y la tierra roja con piedra calcárea (*kab tzeke'el*). El cultivo del *jipi* requiere mucha humedad por lo que difícilmente se puede adaptar a estos tipos de suelo, pedregosos y muy permeables.

Desde algunas instancias de gobierno se han hecho varios intentos para encauzar las aspiraciones de los becaleños en cuanto a asegurar-se su materia prima, dos de ellos se resumen así:

Hace unos años vinieron unos señores del gobierno... se nos dio el crédito de una bomba, también para el riego del *jipi*; los ingenieros que vieron esto, ellos saben que esa bomba no es de la misma potencia de un pozo de catorce metros de profundidad, como los de acá, a otro de seis. Y las bombas que se repartió acá no sirven, hay las personas que solamente hizo el gasto y la bomba no sirvió para nada, y yo como no he tenido el dinero para poder instalarlo, pues se quedó la bomba así nomás (4. REGIO, 40 años).

En la década de los setenta, la SARH construyó en Béal tres unidades de riego de diez hectáreas cada una, en ellas se cultivan árboles frutales como aguacate, mango, cítricos, coco enano, anona, guanábana, plátano, mamey, ciruela, guayaba, tamarindo, etcétera. A la sombra de

estos árboles se siembran en pequeñas cantidades las palmas de *wano* y de *jipi*.

Pero la mayor parte del *jipi* que se utiliza es el que proviene de Tapijulapa, Tabasco. Cuando los tejedores consiguen *jipi* de Santa Cruz o de algún otro pueblo cercano, expresan contentos “tengo *jipi* del país” y refieren, sin mayores explicaciones, que es distinto tejer *jipi* de Tabasco que *jipi* del país (o de la región), e incluso que les gustan más los resultados con el último.

Nomás lo que pasa es que como los señores de allá le dan otro proceso, pues la palma cuando llega aquí, pues como que baja la calidad (4. Regio, 40 años).

La producción de *jipi* en Santa Cruz decayó en la década de los setenta, como consecuencia de la distribución de los terrenos de la hacienda entre los pobladores.

Ya no es como de antes que vas y hay mucho, rebonito que se ve... Ahora cada quien siembra un poquito y cuando pasa el acaparador o el comerciante se lo vende (tejedor, agosto/94).

Lo que resalta es que Bécal no es autosuficiente en la producción del *jipi*, que requiere establecer intercambio comercial con los pobladores de los alrededores, pero principalmente con los comerciantes de Tabasco. En los dos casos el producto es transportado por los acaparadores, quienes lo obtienen de sus proveedores seguros en las comunidades productoras. Al llegar al pueblo lo ofrecen a los comerciantes (discípulos de don Sixto García) y en raras ocasiones directamente a los tejedores; estos últimos, aun en el caso que se lo ofrezcan, no pueden comprarlo pues carecen de capital; por lo tanto, son muy pocos los tejedores que hacen trato directo con los acaparadores.

Los comerciantes no venden la palma, hacen manojos o “*macitos*” de *wano* y *jipi* respectivamente para tejer un sombrero, un abanico, etcétera; ya preparados éstos los entregan a los tejedores “a cuenta”. Una vez confeccionado el objeto, los artesanos lo llevan al comerciante, quien les descuenta el importe de la palma y les vende abarrotos con lo que les quede. De esta forma los mercaderes aseguran la venta de

los manojos de *jipi* y *wano*, de abarrotes al precio que ellos decidan y la acumulación de sombreros u otros objetos para distribuir en el mercado local, regional, estatal e incluso nacional.

A los tejedores que se arriesgan a comprar la materia prima por su cuenta, no les conviene ir a Santa Cruz o a otro pueblo porque no hay transporte directo, tienen que llegar a Calkiní y de ahí desplazarse hasta donde deseen comprar la palma. Esto implica una serie de gastos y pérdida de varias horas que bien pueden invertir en la realización de un sombrero; además, si en un momento determinado tuvieran la urgencia de vender un objeto, no hay comerciante que de manera espontánea adquiera la mercancía, y si alguien se lo compra será después de largas horas de espera, malos tratos y con las condiciones que imponga el comprador. El tejedor que no les entrega sus productos a los comerciantes²⁶ tiene que estar pendiente del día en que pasan los compradores de otros pueblos (Calkiní, Halachó, Dzitbalché) y tener suficiente capital para resistir la temporada de lluvias, en la que baja la demanda del sombrero.

De la descripción que se ha hecho del pueblo de Bécál se desprenden algunos elementos que permiten tener un panorama en cuanto a rasgos generales de sus habitantes, su infraestructura, así como del tejido, de las relaciones sociales que establecen sus pobladores con otros de la región e incluso con los de pueblos que no pertenecen a ésta; por ejemplo, con Calkiní, cabecera del municipio al cual pertenece, se relacionan por asuntos de mercado, servicios públicos; con Hecelchakán, por cuestiones relacionadas con educación formal y salud; con el poblado de Tabasco, porque en él adquieren la palma de *jipi*.

Bécál en el contexto regional

En el desarrollo de este apartado se abordan, de manera más explícita, algunos elementos indicadores de las diferencias entre los pobladores de Bécál y los habitantes de otros pueblos de la región.

²⁶ Léase *tenderos*.

Cada pueblo se autoidentifica y es a la vez heteroidentificado por los otros pueblos, empleando un conjunto de elementos que han de ser, de alguna manera, compartidos para que puedan ser operativos en tanto que signos de identidad. En otras palabras, la identidad se finca en la territorialidad, en lo lingüístico, en un origen común, en una historia propia (mítica o real) y una cultura compartida.

Los pueblos tienen una larga historia de interrelaciones, éstas giran fundamentalmente en torno al intercambio de bienes y servicios; uso de recursos como el agua o los terrenos que pueden ser regularizados o que se encuentran en constante disputa; dependencia común de una ciudad mercado y centros administrativos; asistencia a rituales festivos, advocación religiosa, matrimonios y consecuentes relaciones entre parientes.

La ayuda mutua, la reciprocidad, los conflictos e incluso los litigios que se realizan entre los pueblos implican poner en juego todo un conjunto de signos identitarios, de modo que la imagen del pueblo quede bien diferenciada respecto de los otros, mediante los tipos posibles de interrelaciones que se llevan a cabo entre ellos. En otros términos, se convierten en signo de identidad aquellos elementos que permiten a los sujetos reconocerse como pertenecientes a un grupo social, a una generación, a un género, a una familia, etcétera, así como diferenciarse de los que no participan de estos rasgos de pertenencia.

De los diecisiete pueblos del municipio de Calkiní, además de éste que es la cabecera municipal, dos son los que tienen una población mayor de cinco mil habitantes: Dzitbalché y Bécal. Los demás son poblaciones muy pequeñas y por lo tanto no cuentan con los servicios de comunicación y transporte, de salud y educación, de comercio y recreación, que se encuentran en los pueblos mencionados.

En el trayecto de Campeche a Mérida, por el camino real, se pasa por los siguientes pueblos:

Komchen, poblado muy pequeño que está a cinco kilómetros de la capital del estado. Hasta hace unos diez años no era significativo e incluso los mismos viajeros de la entidad lo desconocían, pero a raíz de la construcción de una carretera que lo atraviesa y de la instalación del CERESO,²⁷ se ha establecido ahí un paradero en el que se ofrece al viajero conservas de frutas de la región: ciruelas, tejocotes, nancen,

²⁷ Centro de Rehabilitación Social.

etcétera; hamacas, objetos de madera tallada como barcos, escudos, ceniceros y otras artesanías.

Después está Tenabo, cabecera municipal de la región Campeche-Champotón, éste carece de artesanía o industria propias. Al detenerse el autobús en el centro de la población se escucha a los vendedores ofrecer frutas de la región y de la época, “¿compras china?”, “¿compras ciruela?”. A los habitantes de este lugar se les conoce como *los agachados*, pues es común encontrar en las esquinas, a cualquier hora del día, grupos de tres o cuatro hombres platicando en cuclillas.

Pomuch es el siguiente pueblo, pertenece al municipio de Hecelchakán, tiene 6 254 habitantes. Es conocido por su famoso pan de *escotoñí*, elaborado en muchas casas del lugar especialmente para el comercio; la receta de este producto se transmite como herencia familiar y es común encontrar en los pueblos y en las ciudades cercanas vendedores ambulantes que, en clásicas latas de panadería cubiertas con blancas servilletas bordadas, lo van ofreciendo de casa en casa o en lugares concurridos.

A sesenta kilómetros de Campeche está Hecelchakán. La dinámica de esta pequeña ciudad está marcada por la presencia de los pobladores de dos campamentos de menonitas (Chavi y Yalnon); de estudiantes (de la secundaria, de la normal rural, del colegio de bachilleres, de la normal de educadoras), maestros (de los centros educativos señalados) y de burócratas (del Instituto Mexicano del Seguro Social, del Banco Agrario), residentes en este lugar o en comunidades cercanas, pero que diariamente, a excepción de los periodos vacacionales, tienen que acudir a las escuelas o a los centros laborales. No tiene una industria o una artesanía que la identifique.

Santa Cruz y Pocboc son los pueblos siguientes, ambos pertenecen al municipio de Hecelchakán, el primero tiene 769 habitantes y el segundo 1 210. Estas comunidades sólo cuentan con planteles de educación primaria y los habitantes que desean continuar la secundaria generalmente acuden a la cabecera municipal, lo mismo sucede en términos de servicios públicos y de salud.

Dzitbalché es el primer pueblo del municipio de Calkiní en este trayecto, y es también el primero en iniciar una especie de corredor artesanal que se encuentra entre Campeche y Mérida. Los habitantes de este lugar son conocidos como muy laboriosos, por sus talleres de

bordados, carpintería y de orfebrería; algunos vendedores, hombres o mujeres, transitan el estado o la región ofreciendo, al contado o en abonos, hipiles, batas, blusas, vestidos, etcétera, bordados a máquina; también sus carpinteros realizan en los distintos pueblos del estado trabajos de confección e instalación de puertas, clósets, muebles de caoba o cedro; en cuanto a las alhajas de oro, generalmente es la gente de los otros pueblos la que llega a Dzitbalché a realizar los negocios de compra-venta o de reparaciones.

Calkiní es la ciudad más grande del estado por esta vía. Al igual que Hecelchakán, cuenta con muchos estudiantes, maestros y burócratas, pero a diferencia de éste tiene una artesanía propia: la producción de canastas (de todos tamaños y de varias formas, de palma de *wano* natural y pintada con alegres colores) y de escobas que realizan con los sobrantes de la confección de las canastas.

Después de Calkiní y antes de Bécal está Tepakán, que cuenta con 1 295 habitantes. Éste es un pueblo de artesanos que se dedican a la elaboración de tinajas, ollas, cántaros, maceteros y otros objetos de barro; en las puertas de las casas se exhibe lo que cada familia produce, y son los habitantes de los pueblos circunvecinos los que acuden a Tepakán a comprar estos objetos.

Después de Bécal está Halachó, primer pueblo del estado de Yucatán y último del que se hace mención en este breve recorrido. De aquí son famosos los bordados a máquina que se exhiben y venden permanentemente en un paradero a la orilla de la carretera.

De los diez pueblos del estado de Campeche ubicados en la vía corta hacia Mérida, cuatro son eminentemente artesanos, entre ellos Bécal; en el caso de Dzitbalché son varias las actividades que coadyuvan a darle el calificativo de pueblo artesano; en Calkiní, actualmente, es un sector minoritario el que se dedica a la producción artesanal; en Tepakán sí es un elemento identitario el trabajo del barro, pero se trata de una población muy pequeña en relación con Bécal, que es cuatro veces mayor. Entre estos pueblos existen relaciones de diverso tipo: comerciales, familiares, etcétera, muy vinculadas a su producción artesanal; todos ellos conforman un pequeño corredor artesanal que une Campeche con Yucatán, mismo que se prolonga después de Bécal a Halachó, lugar conocido en la región por el tejido de hamacas finas y el bordado de ropa típica.

La producción artesanal es un elemento significativo que debe ser rescatado; el becaleño, a diferencia de otros pueblos de la región, posee desde hace más de un siglo, cuando menos, una fuente de trabajo particular, que en términos económicos le confiere especificidades al desarrollo de su vida cotidiana y a su organización social, lo cual forma parte de la base de su identidad; sin embargo, esta artesanía es una fuente de trabajo que en la actualidad está siendo ampliamente cuestionada y paulatinamente abandonada.

Es indudable que hay otros elementos que son percibidos de manera más fehaciente por los pobladores para establecer diferencias con los habitantes de otros pueblos. Por ejemplo, los becaleños refieren que para que las jaranas se pongan buenas es necesario invitar a grupos de bailadores de otros pueblos, sobre todo del estado de Yucatán. Actualmente, en las escuelas de la región se está promoviendo entre las nuevas generaciones la enseñanza de este baile tradicional, pero hasta ahora no se ha logrado motivar a la población para que participe en estos actos con los que se abre toda festividad popular: carnaval, fiesta del jipi y novenario.

Los apodos colectivos que se emiten entre los de un pueblo y otro evidencian un sentido de identidad fundado primordialmente en la territorialidad, la diferencia frente a los otros. Sólo se han encontrado apodos para algunos pueblos, principalmente vinculados a un reconocimiento por su desarrollo y a supuestas características de algunos de sus habitantes, o bien a las raíces de toponímicos en lengua indígena.

En el caso de Bécal, en la región sólo se presentan comentarios en relación con su laboriosidad y sus condiciones de trabajo:

Los becaleños son muy trabajadores.

Allá en Bécal a muchos les da tuberculosis, por lo frío de las cuevas; allá hay mucho tuberculoso.

En este punto se ha tratado de mostrar cómo Bécal, al igual que todos los pueblos del planeta, es consecuencia de una historia particular y propia, a través de la cual se transmite un legado cultural que ese sistema social organizado considera suyo, que incluye objetos y bienes materiales, un territorio y los recursos naturales que contiene, los espa-

cios y los edificios públicos, las instalaciones productivas y ceremoniales, el lugar donde están enterrados los muertos, los instrumentos de trabajo y los objetos que permiten el desarrollo de la vida cotidiana.

En relación con el pueblo/familia existen deberes y derechos que se tienen que observar al interior de la colectividad, en cuanto a las formas de organización social; a interpretar la naturaleza; a enfrentar los problemas; a diferenciar lo que es bueno de lo que es malo, lo permitido y lo prohibido. Esto es parte de lo que se expresa en el fenómeno identitario, saberse y asumirse como integrante de un pueblo, ser reconocido como tal por propios y extraños.

Relaciones internas entre las generaciones.

Vínculos y rupturas, distanciamientos y acercamientos

En todo pueblo es posible encontrar tres generaciones o grupos de edad que se corresponden en líneas generales con las tres edades de la vida: niñez/juventud, madurez y vejez, mismas que se describen en términos genealógicos como la generación de los abuelos, la de los padres y la de los hijos. Una generación transmite a otra los códigos que les permiten comunicarse y entenderse entre sí, “un idioma que expresa además la peculiar visión del mundo, el pensamiento creado por el grupo a lo largo de su historia, una manera de gestos, de tonos de voz, de miradas y actitudes que tienen significado”²⁸ para los pertenecientes a una cultura.

Las generaciones se definen sobre todo por una adscripción subjetiva que se manifiesta en la expresión de vivencias que pueden articularse en torno a un acontecimiento generacional, marcado por los años vividos: son los abuelos los que proporcionan información sobre lo que es tradicional y los jóvenes sobre lo nuevo, por ejemplo la moda.

Genealógicamente, los sujetos se perciben vinculados con sus antepasados. Esta vinculación muy particular distingue el significado de “pueblo”. La herencia material sigue la línea de transmisión familiar, pero la herencia cultural es de todo el pueblo.

²⁸ G. Bonfil, *op. cit.*, p. 47.

Una conexión genealógica es la trama social de la identidad como continuidad en el tiempo. La tradición se concibe como una herencia colectiva. Las personas perciben a propósito de lo que llaman la tradición que las generaciones se suceden en el tiempo, en el espacio y con realizaciones particulares, cada una en relación con la lengua, la educación y el género, aspectos que varían por las condiciones económicas y políticas que enmarca el desarrollo de cada generación.

Los representantes de las generaciones producen discursos simbólicos exponentes de la identidad, sujetos al filtro de la memoria, de la que toman los materiales del pasado para construir discursos autobiográficos.

Si el sentido de identidad como semejanza y diferencia vincula a cada pueblo con los pueblos vecinos y con aquellos hacia los cuales hay una orientación económica y administrativa, el sentido de identidad como continuidad y discontinuidad en el tiempo une a cada pueblo con las generaciones pasadas.

En muchos hogares becaleños los abuelos están presentes, casi siempre desempeñando una labor adecuada a su edad y a su sexo. Los hombres desyerban, limpian el terreno, etcétera; las mujeres tejen, cuidan a los niños, remiendan ropa; las excepciones se presentan sólo en caso de enfermedad o impotencia física.

Y cuando el padre o la madre emigra temporalmente, son los abuelos los que acompañan y sirven de apoyo a los miembros de la familia que se quedan. En los discursos autobiográficos de los jóvenes y de los adultos de hoy, la figura de la *chichí* y del *tata nohoch* es recurrente.²⁹

En torno a la ubicación generacional en los discursos autobiográficos, los ancianos presentan datos relacionados con la fiesta y el baile tradicionales de la zona maya, la vaquería y la jarana; las diferencias en Bécal entre los del norte y los del sur; el aspecto físico que presentaba el pueblo cuando ellos eran niños, etcétera. Los recuerdos se acompañan en ocasiones de un dejo de nostalgia que provoca risa o indiferencia en los jóvenes de ahora; por ejemplo, para éstos aprender a bailar jarana no tiene la significación que tenía para sus abuelos, ni les representa lo mismo que saber bailar salsa o cumbia.

²⁹ Véase en el tomo II el glosario de términos usados en la región.

En sus discursos, los ancianos y los adultos aluden a las diferencias entre los del norte y los del sur porque unos son más pobres que otros; porque unos tejen *jipi* y otros *wano*. Pero para los jóvenes la asignación territorial ya no tiene el mismo valor, ellos pueden ser amigos independientemente del barrio en que hayan nacido o vivan; las diferencias las establecen a partir de los que estudian y los que no, los que saben tejer curiosidades y los que no, o bien, los migrantes y los no migrantes.

La pobreza de Bécal referida a través de parámetros como “casas con techos de *wano*”, “calles oscuras”, “calles llenas de charcos” está presente en las narraciones de los ancianos y de algunos adultos. Para ellos, los servicios públicos como la electricidad, el pavimento de las calles, así como la construcción de casas de piedra, entre otros, son indicadores de progreso: “Bécal era muy pobre, ahora ya no”. Los dos primeros servicios son responsabilidad de las autoridades, de los gobernantes; en cambio, la casa de piedra compete al núcleo familiar, es una de las mayores aspiraciones de estos sujetos; quien no posee aunque sea una pieza de este material denota pobreza, y nadie pretende demostrar que es pobre.

En relación con el espacio geográfico, el parque, el centro del pueblo, se presenta en muchos de los discursos como el lugar de paseo con normas propias, en el que se propicia el rito de la integración local. Es un espacio público, abierto, no selectivo (todos van a él), en el que se condensan las actitudes de cada generación; espacio que permite la separación de las clases sociales, los sexos, las edades; en el que es posible ejercer la supervisión del adulto hacia el comportamiento del joven, las normas de vestir y actuar en grupo; que permite el uso del tiempo de ocio, el consumo de alimentos, y a la vez es escenario de “ritos”, de manifestaciones políticas, etcétera.

En la década de los setenta del siglo pasado este espacio, el parque, al que se refieren integrantes de todas las generaciones, cambió su apariencia física, fue remodelado. Los mayores narran que hasta los años sesenta casi todos los pueblos de la región eran parecidos; tenían en el centro, cerca de la iglesia, del palacio municipal, de la escuela y del parque, un terreno muy amplio al que conocían como zacatal que servía para los juegos de béisbol y de softbol. El cambio de la estructura del centro de Bécal se realizó a principios de la dé-

cada de los setenta y aunque el recuerdo del antiguo parque prevalece en los ancianos y adultos, actualmente los becaleños se muestran satisfechos de este espacio.

Continuidad y discontinuidad en el tiempo

Para el estudio de este punto se toma en primera instancia la lengua, por ser el medio más eficaz para la comunicación entre los sujetos independientemente de las diferencias de generación, género y nivel educativo, aspectos que constituyen las principales variables de este estudio.

La lengua y el ser indio. Cada lengua es un sistema particular de representación del mundo, y ésta se materializa en prácticas socioculturales de los diferentes grupos humanos. Los sistemas de representación y las prácticas socioculturales de los sujetos explican: procesos de interacción distintos; concepciones de la vida, del mundo, del tiempo y del espacio; estructuras de poder y funcionamientos ideológicos.

La lengua es uno de los sistemas más arraigados en el espíritu de los pueblos. Mediante ella, los individuos se socializan y adoptan los patrones de conducta que la cultura impone con el funcionamiento de sus instituciones. Por lo anterior se considera la relación orgánica constitutiva entre lenguaje y cultura, entendiendo, por supuesto, que el primer elemento es una dimensión particular de la cultura. En Bécál, al igual que en la mayor parte de los pueblos de la región, actualmente las generaciones participantes de la dinámica social viven una especie de transición o desplazamiento del maya al español.

Hoy, oficialmente se declara que existen más de cincuenta grupos indígenas en México, cifra discutible, pues el criterio lingüístico (población de cinco años y más que habla alguna lengua indígena) que se utiliza para definir a alguien como indígena, en el caso del Censo Nacional de Población de 1990, es insuficiente para contabilizarlos pues es un hecho conocido que este criterio entraña importantes limitaciones. Sin embargo, confiere a México el privilegio de ser uno de los países con mayor cantidad de grupos indígenas y, por consiguiente, de mayor población india en el continente americano.

Indígena es una categoría social, mediante la cual a un conjunto de habitantes de diferentes regiones del país se le clasifica con base en atributos compartidos de tipo cultural, como la lengua, conocimientos científicos y tecnológicos, tradiciones, creencias, valores, costumbres y un origen común que les asigna una identidad colectiva, frente a otras categorías o identidades con las cuales conviven en la misma región. En otras palabras, los indígenas forman parte de una población mayor que interactúa con personas procedentes de otras colectividades, que se distinguen entre diversos grupos, afirman su identidad frente a otros y luchan por lo que consideran sus intereses políticos y económicos. Todos estos sujetos pertenecen simultáneamente a diferentes dimensiones socioculturales: parentesco, barrio, ocupación, religión, nación, etcétera, dimensiones que los constituyen de una manera multidimensional, marcan pautas de interacción social y regulan las formas de organización.³⁰

Pero más allá de las diferencias culturales que hay entre la población india de México, la mayoría soporta situaciones comunes de opresión y despojo. Los indios y las indias de este territorio, los de todas las regiones, comparten, por ser indios, características estructurales con las que se define su inserción en la sociedad nacional, lo cual se traduce en ser sujeto de una gran discriminación económica, social, política y cultural, que repercute en sus condiciones de vida, caracterizada por la pauperización y la marginación.

Puesto que uno de los principales indicadores del ser indígena se relaciona estrechamente con el conocimiento y uso de la lengua, determinar el número de habitantes que en un estado o en una región pueden ser considerados como indígenas es una labor que se ve condicionada por múltiples aspectos, entre los que destacan procesos de definición y autorreconocimiento. Los datos oficiales indican que en Bécal existen 76 sujetos de cinco años y más que hablan lengua indígena y no hablan español, y 3 057 del mismo rango de edad que hablan maya y español.³¹

³⁰ Cfr. Abner Cohen, *Urban Ethnicity*, 1974; A. Figueroa. *Por la tierra y por los santos. Identidad y cultura entre yaquis y mayos*, 1994.

³¹ Cfr. IX Censo General de Población y Vivienda, 1990.

En tal sentido, en este pueblo es factible encontrar sujetos que se consideran a sí mismos indios, es decir, que asumen su origen vinculado a una herencia cultural que ha sido transformada históricamente y que se manifiestan como parte de un *nosotros*, diferente de los *otros*. Pero también es común hallar a quienes niegan su descendencia india.

En los discursos autobiográficos de los becaleños se puede observar un notable esfuerzo de negación o de intento de ocultar el peso de su tradición cultural, hecho que se acentúa cuando sus declaraciones, incluso entre ellos en los casos en que está una persona extraña, como esta investigadora, las formulan invariablemente en español y no en lengua maya. Sin embargo, el que se condicione el uso de esta lengua no garantiza que no se compartan las premisas culturales sobre las que se construye su identidad sociocultural.

Actualmente se considera que el español es la lengua materna del 90% de los mexicanos mayores de cinco años. A diferencia de la amplia extensión del español, las lenguas indígenas se distribuyen desigualmente y se concentran en las regiones que, en el momento de la conquista, presentaban un alto grado de desarrollo cultural en los estados del centro y del sur del país, donde tuvieron asiento las culturas mesoamericanas.

La mayoría de las lenguas indígenas en México, aunque vivas, no han desarrollado el vocabulario y las expresiones que corresponden a la dinámica contemporánea del mundo occidental. Existen conceptos del conocimiento científico y cotidiano prácticamente imposibles de enseñarlos en ellas; por ejemplo, en maya parece que no existe un término equivalente al concepto español de *rendirse*, es decir, algo similar a subordinación, humildad, sumisión, como evidencia de la sujeción a la voluntad de otro para servirle y complacerle; de la misma forma hay palabras que presentan igual dificultad para su traducción a otras lenguas. Por ejemplo, los conceptos indígenas de tiempo, comunidad, patria, autoridad, tierra, propiedad, derecho, etcétera, son muy diferentes de los occidentales. En otras palabras, esta multiplicidad de maneras de simbolizar la realidad, propiciada por el uso del lenguaje, junto con la interacción social en que se desenvuelven los sujetos, da lugar a sistemas diferenciados de creencias, valores, costumbres, economías e instituciones sociales, que son algunos de los elementos que constituyen una cultura.

En Yucatán, Campeche, Quintana Roo, más del 25% de la población es hablante de lengua indígena. En esta área de la república prevalece un solo idioma, el maya-yucateco. Su dominio es tal que muchos mestizos lo hablan y es innegable la marcada influencia que ejerce en la entonación y pronunciación del español peninsular.³²

El maya, con 350 mil hablantes aproximadamente (la mayoría de ellos también domina el español), tiene mucha vigencia en el estado de Campeche y en particular en la región de los Chenes; pertenece a la familia de las lenguas mayenses que se hablan en territorio mexicano y aunque el origen de los mayas (hablantes de esta lengua) es todavía un misterio, desde el punto de vista lingüístico es indudable que existe un antepasado común o grupo lingüístico del cual se desprendieron diversas lenguas mayenses. En este sentido, la lengua maya yucateca es uno de los más antiguos miembros de una familia lingüística que posiblemente se generó a partir de un protomaya. Schuman, empleando el método glotocronológico, considera que el mam se separó hacia 2500 a.C., el huasteco hacia 1800 a.C., el yucateco por 1600 a.C., el lacandón hacia 1400 a.C., el chontal por 900 a.C., el quiché hacia 200 a.C. y el kekchí hacia 100 a.C. Otras como el kanjobal y el aguateco, se separaron por el 100 d.C., el chol hasta el 400 d.C., el chortí por 900 d.C. y, por último, el zotzil, usparteco, rabinal y tzutuhil de 1200 a 1450 d.C.³³

El yucateco como el lacandón, el mopán y el itzá forman el grupo denominado maya peninsular. El yucateco o maya propiamente dicho es una de las lenguas más fértiles, literalmente hablando, y de mayor uso entre las del grupo y la familia a la que pertenece. En México sólo lo supera el náhuatl, y en general en toda la península de Yucatán es la lengua del campesino y frecuentemente los patrones y los comerciantes tienen un amplio dominio de ella.

En la actualidad se usa poco esta lengua en los medios de comunicación masiva, sin embargo es innegable su presencia vinculada prioritariamente a discursos publicitarios y propagandísticos.

Bécal se considera un pueblo bilingüe porque se trata de una sociedad en la que la mayoría de sus habitantes hablan dos lenguas (maya y

³² *Idem.*

³³ *Cfr.* O. Schuman. *Descripción estructural del maya Itzá del Petén*. Guatemala, C. A., 1971.

español). Las dos formas de bilingüismo, el social y el individual, se dan preferentemente donde hay lenguas en contacto. Las actitudes individuales y la existencia de individuos monolingües o bilingües, en mayor o menor grado, obedecen a factores sociales, lo cual abre una perspectiva social más amplia y, en este sentido, más válida que las variaciones individuales.³⁴ Un alto índice de sus pobladores es bilingüe. Según los datos proporcionados por el IX Censo Nacional de Población y Vivienda, de 1990, la población de cinco años y más que habla lengua indígena y que no habla español asciende a 2.42%, pero los mayores de cinco años que hablan español y maya representan el 97.57% del total de sujetos del mismo rango de edad y el 51.72% del total de habitantes del pueblo. De estas cantidades es posible desprender que 2 777 sujetos, es decir el 46.98%, corresponden a los que hablan español únicamente y a los menores de 5 años. Obsérvese el cuadro.

CUADRO 16

POBLACIÓN Y LENGUAS EN BÉCAL					
Población total	Hombres	Mujeres	Mujeres de 5 años y más	Sólo hablan maya	Hablan maya y español
5 910	2 893	3 017	3 133	76	3 057

INEGI, resultados definitivos. Tabulados básicos (nueve municipios), XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

Los datos del cuadro anterior los ilustran los siguientes testimonios:

En este pueblo, los habitantes son bilingües porque usan en sus relaciones sociales el español y el maya... habiendo la tendencia de expresarse siempre en español, como resultado de la influencia escolar y de los medios masivos de comunicación... No sólo es hablado por personas descendientes de los mayas, sino por toda la población de esta región que considera dicho idioma como un elemento de prestigio por ser exponente de una cultura avanzada (Pérez, marzo/94).

³⁴ Cfr. F. Valverdú. *L'scriptor catalá y el problema de la lengua*, 1969. R. Ninyoles. *Idioma y poder social*, 1990.

Hará cosa de cuarenta años o cincuenta años, aquí nadie sabía hablar en español, ahora todos saben; no hablan maya, ahora puro español. Yo hablo maya y me gusta más la maya que el español. Era muy pobre Bécal, ahora hay adelanto... (11. ANTI, 84 años).

Es notoria la diferencia entre los dos testimonios anteriores, en el primer caso se ubica el maya como lengua de prestigio; en el segundo, independientemente de una actitud personal, se enfatiza el uso que en el pasado tuvo el maya, cuando el pueblo “era muy pobre”. Actualmente, como ya se expuso, son muchas las personas que teniendo el maya como lengua materna lo ocultan y niegan que lo hablen: “Sólo lo entiendo, pero no lo puedo hablar”, “los niños ya no lo saben, como ellos van a la escuela”. Este hecho remite a problemas derivados de la colonización, hay una aceptación de la inferioridad/subordinación que a las lenguas indígenas en general se les atribuye y que tiene como consecuencia que estos hablantes renieguen de sí mismos e intenten asumir una identidad diferente.

En el desarrollo de esta investigación se incursiona en un horizonte que pretende recuperar los discursos de los becaleños concebidos como prácticas sociales, es decir, que involucra, entre otros aspectos, las categorías de su pensamiento, el reconocimiento de su visión del mundo; y es en primera instancia en el marco de la etnografía que este esfuerzo encuentra cauce al generar un diálogo que permite oír la voz de este pueblo indio desde su propia perspectiva.

Actualmente, un acercamiento a los pueblos indios de México no puede dejar de prestar atención a la polifonía discursiva, es decir, a la diversidad de voces que emanan de éstos en relación con su esencia y su estado; por un lado, un amplio sector de esta población sienta en el plano nacional la propuesta de construir una nueva nación a partir del reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística, exigen la reivindicación de derechos históricos de los pueblos indios; otro contingente muestra indiferencia, tal vez por estar poco informado o demasiado sumido en sus problemas de subsistencia cotidiana; otro grupo se manifiesta remiso a la propuesta de los primeros, la impugna y se esfuerza por ser asimilado, por encubrir su origen, por dejar de ser indio.

En Bécal se presentan las dos últimas situaciones, en ellas se encarnan elementos de la alteridad y se niegan u ocultan verbalmente

los rasgos identitarios relacionados con la lengua y la cultura. En este sentido, no es fortuita la posición gubernamental que se presenta como la más reacia a reconocer los acuerdos firmados en San Andrés Larráinzar y en general a la transformación de las formas de vida de los indígenas. El gobierno tiene conocimiento en términos cuantitativos y cualitativos de esta dimensión polifónica e incluso de las tensiones que se generan en su entorno.

Sin embargo, es innegable la importancia que la lengua indígena tiene en la región y particularmente en Bécal. En los procesos de interacción cotidianos de los becaleños, aun de quienes sólo hablan español, existe una gran cantidad de vocablos de procedencia maya; independientemente de que sea posible nombrarlos en español, la costumbre de usarlos se impone, a tal grado que cuando a un sujeto se le pregunta por el significado de alguno de ellos, no es inmediata su respuesta y se preocupa por explicar de manera precisa el referente del término en cuestión. Por ejemplo, *wixar*, *xix*, *soskil*, *lek*, *ch'el*, *k'um*, *hobolk'i*, *p'och*, *xoy*, *cho'och*, *chich'i*, *chuchu'sask'ab*, *k'ank'ab*, *besmek*, *chuchul*, *k'ut bi pak'*, *chechón*, etcétera, son palabras que se encuentran en los procesos de interacción cotidiana que se suscitan en los contextos familiares, escolares... es decir, forman parte del léxico de las tres generaciones del pueblo.³⁵

El bilingüismo que se desarrolla en Bécal y en la región en general puede estar asociado con una especie de ajuste a una situación real de tensión entre las dos lenguas, pues sin duda la adopción del español representa para estos sujetos un medio de acceso a otro nivel socio-cultural. “Es por costumbre que nosotros usamos esas palabras; sí lo sabemos en español, pero así nos acostumbramos.” Tal vez para muchos de ellos sea una especie de herencia y por esa causa se encargan de continuar su reproducción. Por estas razones en las que se evidencia la significación de la lengua indígena en el pueblo, se presentan algunos elementos lingüísticos que caracterizan al maya y que en consecuencia marcan significativamente al español de la región.

Fonéticas. El maya abunda en sonidos consonánticos sordos. Sus fonemas se clasifican en:

³⁵ Véase el anexo correspondiente en el tomo II de este trabajo.

8 oclusivos; 3 bilabiales: /p/ *pak'*, /p'/ *p'as*, /b/ *bok*; 2 dentales: /t/ *tul*, /t'/ *t'an*; 2 velares: /k/ *kik*, /k'/ *k'an*, y uno glotal: /' / *'ik*.

3 fricativos; uno dental: /s/ *sak*; uno alveopalatal: /s/ *sak*, y uno glotal: /h/ *hab*.

4 africados; 2 dentales: /ts/ *tsiimin*, /ts'/ *ts'iris*, y 2 palatales: /c/ *cic*, /c'/ *c'iic'*.

Los sonidos consonánticos sonoros son:

2 nasales; uno bilabial: /m/ *mak*, y uno dental: /n/ *nok'*.

1 lateral, dental: /l/ *le'*.

2 semiconsonantes; una bilabial: /w/ *waye'*, y una palatal: /y/ *yan*.

En la expresión en maya en Bécal destaca como elemento sonoro el fonema vibrante simple del español, /r/ *turix*.

En las consonantes del maya hay variantes en la articulación de los fonemas, pero ninguna modifica el significado, no tienen valor semántico. En cuanto a las vocales, son las mismas cinco del español y fonéticamente no importan las modificaciones que pudieran tener en su articulación. Lo que sí tiene valor fonémico es su duración, pues cada una puede ser corta o larga. En este trabajo la vocal larga se indica duplicando el signo correspondiente. Cortas: a, e, i, o, u; largas: aa, ee, ii, oo, uu.

La clausura glotal es muy significativa después de las vocales o en medio de dos de éstas, el ejemplo más conocido para mostrar esta importancia es el caso del adverbio *ha*, que pregunta, afirma o confirma, según el tono con el que se le pronuncie, y *ha'*, que significa agua.

Una característica fonética del maya es la armonía vocálica que se presenta, por ejemplo, en el caso de los verbos transitivos, los adjetivos, etcétera, que consiste en que el sufijo debe tener una vocal igual a la de la raíz a la cual se une. Por lo tanto, al ser cinco las vocales, un sufijo tiene cinco formas diferentes. Obsérvense los siguientes ejemplos en los que siempre aparece el mismo sufijo, con una vocal igual a la de la raíz: *ban-al*, “comer”; *em-el*, “bajar”; *kim-il*, “morir”; *ok-ol*, “entrar”; *lub-ul*, “caerse”.

Morfológicas. El maya tiene como base morfemas monosilábicos, los cuales pueden tener los siguientes patrones fonéticos:

V, por ejemplo en *-e*, que es un sufijo pronominal que denota al objeto en expresiones imperativas, como en *ile*, que significa “míralo”.

C, por ejemplo en *h-*, que es un prefijo de género, como en *hmen*, que significa “brujo”.

VC, por ejemplo en *-il*, que es un sufijo de nombres abstractos o en relación genitiva, como en *kusamil*, que significa lugar de las “golondrinas”.

CV, por ejemplo en *le*, que es un demostrativo cuyo último elemento se presenta como prefijo al nombre que le siga, como en *le winik a'*, que significa “este hombre”.

CVC, por ejemplo en *nal*, que es el nombre del maíz tierno.

CVVC, por ejemplo en *ts'uuts'*, que es un adjetivo que significa “flaca”.

Sintácticas. En maya las acciones se poseen como las cosas y la forma de expresar la relación genitiva es agregando un sufijo al nombre poseído y no al nombre poseedor.

En lugar de artículos en esta lengua se utilizan los demostrativos, posesivos, numerales, etcétera, para determinar: *le peek'o'*, “ese perro”; *in peek'e'*, “mi perro”; *huntuul peeke'*, “un (cierto) perro”; *peek'e'*, “un perro, cualquier perro”. Se utiliza de manera aislada *pek'* para responder a una pregunta, para llamar o para echar al animal.

Los tiempos son tres: pasado, presente y futuro, pero los aspectos y los modos son variados;³⁶ de estas realizaciones es posible encontrar rasgos en el uso del español de los becaleños.

Las correspondientes al ámbito del presente en esta lengua, es decir las que señalan el punto en el que se sitúa el sujeto en el momento de la enunciación, son de dos tipos: 1. un presente habitual, por ejemplo *kin bin*, “voy”, tengo el hábito de hacerlo todos los días. En él, el sujeto da cuenta de una acción que tiene la costumbre de realizar, y 2. un presente de acción continua o presente progresivo; en éste, el elemento determinante es *tan*, por ejemplo *tan in bin*, que significa igual, *tin bin*, “yo estoy yendo”. Éste se realiza en los enunciados en los que la acción se manifiesta de manera progresiva.

En relación con las formas de pasado es pertinente anotar que en maya la forma de este tiempo presenta cinco realizaciones: 1. Pasado indefinido, por ejemplo, *hbini*, “él fue”, en el que se deja abierto el periodo en el que se produjo la acción. 2. Pasado de acción completa, por ejemplo, *ts'ok in ts'iib*, “he escrito”, en el que el sujeto da

³⁶ Cfr. A. Barrera V. et al. *Diccionario maya-español*.

cuenta de una acción ya concluida. 3. Pasado de acción completa anterior a otra acción, por ejemplo, *ts'ok in ts'iib ka'chi*, “ya había yo escrito”. En estos enunciados el sujeto comunica una acción completa que se realizó antes que otra acción, que también en el momento de la enunciación ya se ubica en el ámbito del pasado. 4. Pasado simultáneo habitual, por ejemplo, *kin bin k'achi*, “iba”. En él se expresan acciones que se llevaban a cabo constantemente. 5. Pasado simultáneo de acción continua, por ejemplo, *tin bin k'achi*, “yo estaba yendo”. En él se dan a conocer acciones simultáneas con rasgos de continuidad.

Y por último, en cuanto a las formas de realización del futuro, ámbito en el que se concentran las expectativas, aspiraciones y anhelos de los sujetos, se considera que en el maya existen tres diferentes realizaciones: 1. Un futuro indefinido, por ejemplo, *bin banken*, “comeré”. En éste se expresa la acción que se llevará a cabo, pero no se delimita cuándo acontecerá. 2. Un futuro enfático afirmativo, por ejemplo, *he' in bine'*, “iré con certeza”. En él se afirma, se asegura con certeza, la realización de determinada acción. 3. Futuro enfático de acción completa posterior, por ejemplo, *ts'ook in bin wale'*, “ya habré ido”. En éste el sujeto enfatiza la realización de una acción que se llevará a cabo antes que otra, de la cual da cuenta también.

Es evidente que las clasificaciones anteriores correspondientes al maya, se pueden traducir en una relación de época y no época; de actualidad y de inactualidad, en un antes, un ahora y un después que en algunos enunciados se manifiesta con rasgos particulares que evidencian la relación de dos lenguas en contacto.³⁷

Las cantidades se expresan con el numeral seguido de una partícula clasificadora: *-p'el*, que es para toda cosa inanimada o animada, y *-tuul*, exclusivamente para cosas animadas que tengan relación con el hombre (dioses, demonios, hombre).

Como resultado de la convivencia del maya y el español por más de 450 años, la primera lengua ha influido mucho en el español de la península, aunque también ha recibido el impacto de éste. El discurso cotidiano de los becaleños está lleno de léxico maya y, más aún, la articulación fonética del español que hablan está marcada por la len-

³⁷ Cfr. capítulo 3, “Concepción y uso del tiempo”.

gua indígena. En este dominio lingüístico, la influencia del maya sobre el español es apreciable y mucho más significativa que la léxica. Es notorio que los fonemas mayas no sólo subsisten en el caso de las palabras de ese origen incrustadas en el español, sino que se trasladan también a voces de origen hispánico.

Las voces mayas suelen articularse dentro de la interacción sostenida en español, por ejemplo, el sonido fricativo alveopalatal sordo (s), de voces como *xoy*, “orzuelo”; de *ch'em*, “legaña”; el cierre glotal que acompaña tanto a vocales como a consonantes, por ejemplo *ka'l*, que significa “garganta”, y *pek'*, que significa “perro”. Esta persistencia de la fonología maya en los hispanohablantes les capacita, sean o no bilingües, para articular diversos fonemas en posiciones silábicas ajenas al español; por ejemplo, en posición final de palabra donde puede aparecer el fonema, como en: *weech*, “armadillo”; *pech*, “garrapata”; o el fonema *k*, como en *xik*, “axila”; o *p*, como en *xtup*, “hijo menor”.

También algunos hábitos articulatorios propios de la lengua castellana se trasladan a la fonología del maya, de modo que pueden eliminar la /g/ seguida de /w/ en casos como /áwa/, “agua”. Asimismo, suele encontrarse la alternancia de /wano/ con /guano/ o, lo que ya es común, servirse del fonema vibrante simple /r/ y decir *turix* en lugar de *tulix*. En síntesis, la interferencia fonética es tan intensa que en los hablantes parece haberse producido un fuerte sincretismo de los sistemas fonológicos propios de las dos lenguas en contacto.

En el dominio gramatical también se presentan casos notables de sincretismo, por ejemplo, para generar formas diminutivas mediante el empleo de morfemas hispánicos, como -ito; así, la voz maya *xtup* se convierte en *xtupito*. De igual forma una base léxica maya, *chuchul*, “duro”, se castellaniza con morfemas de número, *chuchules*, “duras”, (las tortillas están *chuchules*), o con otros derivativos, *chuchulitas*, “las ciruelas están *chuchulitas*”.

Se han destacado algunas características de la lengua maya y expuesto diversos puntos que evidencian la relación entre el español y el maya. Es posible apuntar que un alto porcentaje de habitantes de Bécal habla maya; que quienes no lo hablan conocen cuando menos las formas de saludo y despedida, así como los elementos

básicos para la realización de transacciones de compra-venta en esta lengua.

Entre los becaleños de nivel bajo, por ejemplo los tejedores, era lo más común hasta hace dos décadas aproximadamente que su “lengua materna” fuera el maya; actualmente ningún joven reconoce este hecho como propio. El sentido de esta categoría adquiere gran relevancia en el marco del discurso autobiográfico, en él tiene significados diferentes; desde aquellos que se relacionan con fenómenos “naturales” y “biológicos” hasta los de carácter más social que se vinculan con la definición o heterodefinition de los sujetos, por ejemplo “indios” y “no indios”. Esta diferenciación lingüística, generalmente se utiliza en relación con sujetos que por diversas causas han crecido en sociedades en las que coexisten cuando menos dos lenguas; es por ello que en la narración de la vida se presenta como un elemento de identificación que puede variar de una generación a otra.

La sustitución lingüística es un hecho en el Bécál de finales del siglo xx, el número de sujetos para los que el maya es la lengua materna va disminuyendo, y en buena parte como consecuencia de la acción de las familias que quieren para sus nuevos miembros “una vida mejor”.

Actualmente, entre los apellidos mayas de numerosas familias del pueblo están *Uk, Ek, Ak, Ik, Euan, Collí, Itzá, Yab, May, Poot, Pech, Chi, Chan, Dzul, Cabuich, Moo, Aké, Chak, Chablé, Ché*, etcétera. Para las personas de más de sesenta años, este hecho no tiene mayor importancia, es decir, lo aceptan, no lo niegan. Las personas maduras, los adultos, si tienen la posibilidad de traducir al español su apellido proceden a ello; de tal forma que se encuentran apellidos como Estrella en lugar de *Ek*, Caballero en lugar de *Dzul*, Luna por *Ak*, Madero por *Ché*, Rojo por *Chak*, etcétera, que son impuestos a sus descendientes.

Los tejedores de la tercera edad reconocen haber adquirido el español como segunda lengua, y aunque en reiteradas ocasiones manifiesten su inseguridad en el dominio del mismo, no utilizan el maya en su interacción con extraños. Sólo un discurso autobiográfico se ha registrado en maya. En ese caso, la informante expuso: *ten in o'li la castilla, pero ma' tu ta'an ma'lo*: “yo sí sé la castilla, pero no lo puedo

hablar bien”. Durante la interacción, esta señora estuvo cuidando, a través de su nieta hablante de las dos lenguas, que la investigadora comprendiera lo que ella iba narrando.³⁸

Los siguientes fragmentos de dos discursos autobiográficos evidencian la forma en que vivieron y viven la relación entre el maya y el español las personas que hoy tienen más de sesenta años:

No sabía español, nadie hablaba español; yo aprendí a hablar, pero no sé cómo lo aprendí. No sabía enteramente español, pura maya, ése es el idioma que tenemos. Nadie habla español, si escucha uno de la plaza que estás hablando español se empiezan a burlar, porque nomás ellos saben; pero yo no sé cómo lo aprendí, pero yo veo que yo puedo platicar con cualquiera, no sé si me falla, no sé cómo hablo español; ahora hablo igual la maya. Hablo también maya porque allá crecí... (15. PEILA, 93 años).

Cuando yo era niño, Bécál era muy pobre, no había casa de piedra, casi puro de *wano*, como ésta (señala la de él); hará cosa de cuarenta años o cincuenta años nadie sabía hablar en español, ahora todos saben; no hablan maya, ahora puro español (11. ANTI, 84 años).

PEILA y ANTI son representantes de un grupo de personas que reconocen como lengua materna el maya y que refieren que “antes” era el idioma usado por los que vivían “*halpach*”, es decir, atrás en los alrededores, no en el centro del pueblo, “plaza”, espacio en el que hasta la fecha generalmente se encuentran las viviendas de piedra, y no de paja o *wano*, de los que más recursos económicos poseen. Estos dos informantes analfabetos eran pobres, no fueron a la escuela y en consecuencia no tuvieron acceso al español en términos formales. A partir de estas narraciones es posible deducir que para ellos el aprendizaje de este idioma como segunda lengua significó un logro, reivindicación de un derecho y un reto que están dispuestos a enfrentar, principalmente en sus procesos de interacción con sujetos ajenos a su ámbito familiar.

³⁸ Este hecho dejó demasiadas interferencias en la grabación, las cuales dificultaron la transcripción del material; por tal motivo este discurso no forma parte del *corpus*.

Muchas de las personas menores de sesenta años también tuvieron el maya como lengua materna pero a diferencia de sus padres, los ancianos de hoy, aprendieron el español por su acercamiento a la educación formal, por la proliferación de las vías de transporte, de los medios de comunicación masiva, por los movimientos migratorios en los que se vieron involucrados y por la necesidad de comunicarse con sus hijos y nietos. En la actualidad, generalmente utilizan el maya para relacionarse con los ancianos, así como en situaciones particulares del ámbito familiar. En ellos, las marcas lingüísticas del maya son menos evidentes y en el caso de no reconocerse como hablantes de esta lengua, no es algo fácil de detectar ni aun en el interior del pueblo. Los dos siguientes testimonios, el de una anciana y el de una mujer madura, permiten hacer una recapitulación de lo expuesto en las líneas anteriores:

El español lo aprendí ya grande, le digo, porque yo no sé estudiar, mayormente dicen que en el estudio aprende usted el español; en cambio como te digo yo no, yo no, pura maya y mi mamá también nos habla pura maya, mi papá pura maya nos habla mi papá; ellos no saben, mi papá no habla español pero nada, nada, ni con sus nietos nada, pura maya... (13. VITA, 62 años).

Cuando yo era chica, yo hablo maya, mi abuela me enseñó, pero no mucho, ahora también la hablo; cuando salgo, por ejemplo que hay señoras, cuando voy al Seguro o voy en Mérida, o voy en Calkiní, donde yo vaya, me hablan en maya, yo platico en maya con ellas. El que sí habla mucho maya es mi papá, él hasta en versos en maya está haciendo, escribe versos en maya... (8. IRDA, 39 años).

VITA e IRDA son exponentes de la generación de los abuelos y de los padres actuales; ambas forman una especie de puente entre los de más de sesenta años y los de menos de treinta.

En Bécal, los tejedores de más de sesenta años tuvieron como lengua materna el maya, el español es una segunda lengua que adquieren cuando ya eran maduros. La generación de las personas de los treinta a los cincuenta y nueve, también tuvieron como primera lengua el maya, pero a diferencia de sus padres, éstos tuvieron dominio del español en la infancia o en la juventud. Para muchos de ellos, su primera lengua quedó enmarcada dentro del ámbito familiar, y rele-

gada a funciones muy precisas con sus mayores y contemporáneos, pero no con sus descendientes.

En cuanto a los jóvenes, a los que en el momento de la recuperación y construcción de estos datos tenían entre quince y veintinueve años, hay que asentar que ellos ya no adquirieron el maya como lengua materna, lo conocen por la relación con sus mayores, principalmente abuelos, y en muchos casos lo entienden totalmente, pero no lo hablan, y cuando la interacción entre sus padres y abuelos requiere su participación, su intervención la hacen en español. Esta situación recurrente aun en el seno familiar o durante las muchas horas de trabajo en la cueva, es independiente del nivel que hayan alcanzado en la educación formal, del trabajo que desempeñen dentro o fuera del pueblo, así como de su género.

De lo expuesto en este punto, puede desprenderse que el pueblo de Bécál no se enfrenta a la sociedad nacional conformada por los trabajadores urbanos y rurales, se considera parte de ella; que en este espacio de cuevas y artesanos prioritariamente, coexisten manifestaciones culturales provenientes de ámbitos diferentes, la indígena y la no indígena; que los becaleños refuerzan a través de la lengua sus ámbitos propios y privados; que sus discursos remiten a la existencia de un territorio (su pueblo) definido y reconocido; que estos sujetos poseen una delimitación económica y social que se encuentra relacionada con la confección de sombreros, al igual que una indumentaria que reconocen suya aunque no la porten y una variación dialectal de una lengua indígena.

Procesos educativos. Juego, castigo y trabajo. La educación es tan antigua como la humanidad, pues para la perpetuación de la especie el hombre siempre se ha preocupado de criar y enseñar a sus hijos. Cada cultura o época histórica ha conferido a la educación el enfoque que imponían las diferentes concepciones filosóficas, políticas y religiosas de su grupo y de su momento histórico. En esta acepción inicial puede verse la raíz etimológica del concepto de educación, que procede del término latino *educare*, cuyo significado es criar, alimentar o instruir.

Así, en un sentido amplio, cabría considerar que el proceso genérico educativo consiste en la transmisión de los valores, ideas, creen-

cias y conocimientos de una sociedad, proceso por el cual los humanos desarrollan su personalidad y asimilan el contexto sociocultural de su época, apropiándose de lo que su grupo, clase, pueblo, considera suyo: territorio, recursos naturales, edificios públicos, espacios públicos (productivos y sagrados), instrumentos de trabajo y todos los otros elementos que enmarcan y hacen posible la vida cotidiana. Proceso que permite a cada individuo formar parte constitutiva de la sociedad, que empieza en la familia y se prolonga durante toda la existencia humana.

En otras palabras y de manera más precisa, se define como educación a un proceso, método y acción de enseñanza y aprendizaje intencional que pretende el perfeccionamiento del individuo como persona; el desarrollo integral del hombre; su promoción a la libertad, a la responsabilidad, a la creatividad y la inserción de éste en el mundo cultural y social en el que se desenvuelve en relación con la lengua, las costumbres, ideas y normas morales, vigentes en su sociedad. Tiende sobre todo al desarrollo de las facultades intelectuales y también de la formación entendida como proceso, mediante el cual se transmite a las nuevas generaciones además de los conocimientos ya citados las técnicas y los modelos establecidos en su sociedad.

En el proceso educativo que se desarrolla en toda cultura se encuentran estrechamente vinculados el juego, el castigo y el trabajo; estos tres elementos en cuanto son prácticas socioculturales tienen un sentido diferente al interior de cada grupo social que se relaciona con la construcción de la identidad de los sujetos; es por ello que en este apartado se centra la atención en la importancia que las diferentes generaciones del pueblo de Bécal han conferido y confieren a la educación formal y no formal.

Con respecto al ámbito de la educación formal, los datos permiten conocer las nulas oportunidades que los ancianos y los adultos de hoy tuvieron para acceder a ésta cuando fueron niños. Véanse los siguientes testimonios:

Nací en 1902, ya tiene más de noventa años así. En esa época no se reciben hijos de campesinos en la escuela, primero que te dice el maestro: –¿Señor, qué clase de trabajo sabe hacer?– Entonces responde su papá de uno: –Yo soy un campesino, hago la milpa...

–Pues llévate a tu hijo a enseñar a trabajar en la milpa, eso de la escuela no le va a servir. Usted enseña cómo se gana la vida, si eres vendedor de leña enseña cómo se corta la leña (12. VANO, 93 años).

En la escuela, yo sólo llego en tercer año de primaria nomás, no tuve más estudio; no se podía, porque no se podía en esa época como le digo, pues estoy arrinconado y no... primeramente, es que esa gente antigua también pensaba pues que con que puedas escribir tu nombre y leer, es todo lo que se debe de saber (10. GODO, 65 años).

Yo ninguna vez fui a la escuela... pues yo no conozco ni una letra, de veras... No porque no me dieron para aprender, me mandaron por la difunta de mi mamá con una señora que tiene su nené; me consiguieron que yo entre a cuidarla, que yo entre a cuidar al nené pa' que me enseñe la señora, porque la señora donde voy a ir a cuidar al nené sabe leer... Me pusieron allá y pues la señora sí es cierto que me está enseñando, pero yo no me gustó, quién sabe por qué, me vi muy quién sabe qué... no me gustó nada, no me gustó enteramente eso del estudio... (14. PAMA, 83 años).

De lo expuesto por estos tres ancianos, que fueron hijos de campesinos, se destacan las condiciones sociales (arraigadas en la discriminación y en la desigualdad) que prevalecían en las décadas de los veinte y los treinta del siglo XX, momento en el que los que fueron niños no tuvieron oportunidad de asistir a la escuela. Los habitantes de esa época no centraban el futuro de las nuevas generaciones en la adquisición de documentos provenientes del desarrollo de la educación formal, es decir, en la adquisición de formas objetivadas o materializadas de la cultura,³⁹ sino que la continuidad del quehacer de los padres por parte de los hijos se veía como algo natural. Son raros los ancianos como ANTI que narran que sí asistieron a la escuela, cuando menos por un tiempo:

Fui a la escuela, poco tiempo se iba a la escuela en ese tiempo; nada más la primaria se enseñaba y después de que lee uno un libro, ya después le dicen a uno que tiene que leer otro, son diferentes. Yo he leído muchos libros, cuando

³⁹ Cfr. G. Jiménez. "Territorio y cultura", 1996.

empecé a leer me pidieron un libro, *Rebsamen* se llama; cuando terminé de leer eso, me dicen que yo compre otro... se llamaba *El niño ciudadano*; después pidieron otro libro, *Rosas de la Infancia*... después *Lecciones de cosas*, después leí *Mantía*... Hasta que dejé de ir a la escuela (11. ANTI, 84 años).

En el caso de los adultos, en cuanto a sus posibilidades de acercamiento a la educación formal varían en relación con las de los ancianos:

De ahí pues fue pasando el tiempo, me dice mi mamá así: –Ponte a estudiar, si no te vas arrepentir–; pero yo no puedo seguir estudiando si estoy viendo la condición en que se encuentra ella (4. REGIO, 40 años).

Yo así en la escuela nomás sexto año llego, nomás eso, hmmm, ah, nomás eso, pero así de nocturna. Ya, ya terminé, ya de grande, ya estaba yo grande cuando empecé; es que más me gustó esta carrera de estas curiosidades (5. NELI, 53 años).

Cuando empecé yo a tejer, tenía yo ocho años; mi compañera venía, no sabía yo tejer, me dice: –¿Pa' qué vas a clase? Mejor te enseño a tejer–, le digo: No lo sé. –Sí lo aprendes–, me dice. Empecé, después fui a su casa y ya no volví a la escuela porque tenía que terminar un sombrero diario... (9. GUDA, 44 años).

Los tres informantes anteriores son representativos de un sector de su generación en cuanto refieren que asistieron a la escuela, pero por diversas razones, tanto relacionadas con su situación económica como también con su actitud ante el conocimiento escolarizado, abandonan la educación formal aun antes de concluir la primaria y se concentran en el tejido.

Una última cuestión que llama la atención es la gama de expectativas que muchos de los padres de hoy elaboran con respecto al futuro de sus hijos, a los que, por supuesto, tratan de prevenir y de preparar para que tengan una vida diferente de la de ellos. Estos padres ven en la educación formal un medio de ascenso social, un nivel socioeconómico que a ellos les fue vedado por no estudiar y el que reiteradamente ejemplifican con expresiones como las siguientes:

Los profesores no tienen que entrar en la cueva, ellos van a la escuela, cobran su buen dinero, tienen sus vacaciones, hacen sus casas de piedra, tienen su coche, cuando ya están viejos le dan su jubilación (becaleño, noviembre de 1995).

En este mismo sentido se inscribe el siguiente relato, que parte del autorreconocimiento del origen social de la informante; contrapone el pasado con el presente, antiguamente/hoy, en relación con el rol que asignaban en esa época los mayores a la mujer y al hombre; el cual, según ella, ahora es diferente; precisa que se esfuerza por propiciar un cambio en sus hijos para que “no sufran”. Sin referirse al punto de vista de ellos, incluye sus expectativas como madre e idealiza la adquisición de una profesión como el camino viable para alejarse de la actividad del tejido sin cuestionar la posibilidad del desempleo.

Yo no estudié, como le digo, porque éramos muy pobres; mi papá era campesino, pues no tenía posibilidad de ponerme a estudiar y antiguamente también los padres de familia decían: –Las mujeres en la casa, los hombres estudian–; antiguamente, pero ahora no, la que quiera estudiar esa estudia. Yo por eso lucho por darles a mis hijos para que estudien. El varón hay veces se me afloja mucho, pero a empujones ahí va; a empujones está yendo mi hijo, a empujones lo llevo a la escuela porque tiene que ir. Es un hombre, tiene que tener una responsabilidad. Yo así les digo a mis hijas: –Todo debido tiempo; tienen que tener novio, yo no les digo que no, pero debido tiempo; primero piensen en sus carreras, si no quieren ser maestra, modista, secretaria, de salón de belleza...–, pero la cosa es que tengan algo en la vida, que no se queden en el sombrero (9. GUDA, 44 años).

Posiciones como la anterior se desprenden de la estructura social de un pueblo como Bécal, en el que los indicadores de marginalidad contextualizan la vida de un amplio sector de la población, entre el que se encuentran los tejedores. Después de los comerciantes (tres o cuatro familias), la situación de los profesionales en general, pero principalmente la de los profesores, es privilegiada; son propietarios de las mejores casas en cuanto a construcción, mobiliario, espacio, aparatos electrodomésticos; de los coches particulares que transitan por las calles del

pueblo; de algún negocio particular, tienda, farmacia, triciclos, etcétera; tienen servicio doméstico permanente; pertenecen a la asociación cultural; gozan de prestigio social, son padrinos/compadres e invitados constantes a las fiestas; ocupan puestos públicos, etcétera.

No se pretende abrir el análisis en relación con los subgrupos generacionales, pero un hecho que es importante señalar en el desarrollo de la educación formal en este pueblo, es el de la instalación del nivel de secundaria. Esto plantea una posibilidad de continuar estudiando, de acceder a un espacio vedado durante muchos años a los que carecían de recursos económicos para mandar a los hijos a estudiar fuera del pueblo. Esta posibilidad queda abierta en la década de los setenta para quienes en ese momento son adolescentes, lo que sin duda alguna es un estímulo en muchos casos para proseguir dentro del sistema escolarizado. En este grupo se inscriben los siguientes testimonios:

Era por ahí de los once años, ya estaba yo, ya estaba yo en quinto o sexto año de primaria y dice mi, mi abuela: –Ora si quieres gustar, tienes que tejer... si no tejes–, me dice –no vas a tener gastada en la escuela.

Pues le digo. Ya terminé la primaria, pues yo también me sentí obligado, como yo, ya empecé a conocer, yo, ya medio tejía, empecé con la palma... Ya andaba yo de loco, entonces fue cuando conocí a Lulú, ya estaba yo en la secundaria, primer año de secundaria, ya me hice novio de ella... pero ya me gustaba tomar (7. SANO, 34 años).

Ya cuando salí de la primaria, le digo: –¿Me vas a inscribir en la secundaria?–. –No–, me dice –tú no vas a estudiar; tus hermanos quieren, pero no se va a poder, porque son muchos–. Le digo: –Pero, mami, yo quiero estudiar–. Me dice: –No, tú te vas a quedar aquí, eso es lo que vas hacer–. Y le digo: –Ah, pues no sé, yo voy a estudiar; no sé cómo le voy hacer, pero yo tengo que estudiar (6. MANA, 33 años).

Para mí la etapa más bonita de mi vida fue cuando estaba yo en la secundaria. Tuve muchas amistades. Muchos amigos. No pensaba en nada... Terminé la secundaria, empecé a estudiar en... me metí al Conafe, tomé un curso en Conafe. Me mandaron a Tekax, ahí estuve haciendo mi servicio, nomás tardé un año porque falleció mi papá; entonces me descontrolé toda en el estudio

y empecé a tronar las materias. Ya lo dejé, ya, ya, dejé de estudiar. Dejé eso de Conafe y me dediqué al tejido (2. BEBE, 28 años).

De estos tres sujetos que iniciaron la secundaria, por motivos diferentes pero relacionados con la cuestión económica, ninguno logró terminar una carrera profesional. SANO embaraza a su novia y tiene que ponerse a trabajar a fin de “juntar dinero” para la boda; MANA tiene que tejer para ayudar a sostener a sus hermanos que estaban estudiando y que no tejían; BEBE, al fallecer su papá, se queda sin la ayuda que éste le brindaba, hecho que se aunó a su situación emocional; dice: “Lo que ganaba en Conafe⁴⁰ no me alcanzaba para ayudar a mi mamá.”

Nótese que para concluir la primaria, tanto SANO como MANA tenían que entregar una cuota de tejido semanal; es decir, al regresar de la escuela debían cumplir la tarea familiar para colaborar económicamente con los gastos de la casa, de lo contrario no podían estudiar. El tejido alternaba con la escuela, y tenía prioridad el primero por su repercusión inmediata en el hogar. Sólo BEBE aprendió a tejer cuando abandonó las clases.

Todos ellos se dedican actualmente al tejido. MANA, después de casarse, reinició sus estudios secundarios y los concluyó; ha trabajado en el municipio como promotora cultural del INEA,⁴¹ pero por cuestiones de política laboral presentó su renuncia. En este grupo, el anhelo de un cambio de forma de vida, de una vida distinta a la de sus padres, no cristalizó.

En cuanto a educación no formal, el interés es resaltar aspectos que a pesar del tiempo persisten no sólo en este pueblo, sino en muchos de la región. Se trata de rastrear la forma de realización del juego, del castigo y del trabajo asociado con la existencia de los talleres para la enseñanza del tejido.

Como en todo grupo humano, en Bécál hay una organización del trabajo en la que juega un papel importante la familia, que frecuentemente es extensa y está compuesta por la presencia de tres generaciones. Es un espacio propicio para el desarrollo de la educación no formal, aquella que no está sujeta a pautas formales de acreditación;

⁴⁰ Consejo Nacional de Fomento Educativo.

⁴¹ Instituto Nacional de Educación para los Adultos.

que no requiere documentos oficiales para incursionar a un nuevo nivel, ni de certificados que evidencian la conclusión de una etapa.

La familia, núcleo básico de convivencia, cuyas normas se transmiten a los niños desde muy pequeños y en el que hay obligaciones de colaboración y participación que descansan generalmente en una base de reciprocidad, funciona como una unidad en la que hay trabajos propios de hombres y mujeres. En este núcleo por el trabajo en común e incluso complementario puede suscitarse un intenso acercamiento entre padres e hijos; por ejemplo, en el caso del tejido, ya sea de sombreros o de abanicos, toda la familia puede participar de la actividad, pero los niños y los jóvenes, generalmente, no saben empezar y terminarlo, por lo que son los adultos los que se encargan de esta parte de la tarea, cuando los menores están en la escuela, haciendo otra actividad relacionada con el hogar o jugando.

También es importante resaltar que las familias de tejedores comparten ampliamente los problemas y las satisfacciones relacionadas con el importe del trabajo artesanal, porque todos dependen de los beneficios que obtengan de él y además, por experiencias reiteradas, conocen el significado de sus alcances y consecuencias.

Hoy en la tarde, cuando se vendan los abanicos que hicieron las niñas, entonces vamos a comprar tamales para cenar; si no por qué se apuraron a tejer temprano... no hay que cenar hoy (tejedora, noviembre/95).

Yo de lo que tejo saco pa' el abono de mi ropa, yo me la compro toda, todas mis cosas, mi mamá no puede... hasta mis zapatos ya me compré... (1. BALA, 17 años).

Estos hijos de familia que aportan cotidianamente para resolver los problemas económicos básicos del hogar, al igual que en todos los grupos sociales, también realizan una serie de actividades recreativas, entre las que destaca el juego. Sin embargo, el retozo, como parte de la educación no formal, como actividad recreativa, generalmente encauzada por ciertas reglas, no fue una experiencia constante en la vida de los ancianos de hoy. Estos sujetos fueron sometidos durante su infancia a procesos de enseñanza y aprendizaje de solución de problemas vinculados con la subsistencia; en la vida cotidiana, en el trabajo, en la convivencia con los

mayores y los menores, en la milpa, en la cacería, etcétera, observaron, practicaron, preguntaron y crecieron pero no jugaron, en el sentido que actualmente se le atribuye a este término. A manera de ejemplo se presentan los siguientes testimonios:

Nosotros no jugamos así como ahora, desde que somos chicos nos enseñan a trabajar, de todo hay que aprender... (12. VANO, 93 años).

Yo no sé de juegos, claro que a los once años empecé a ir en un rancho abandonado con el difunto de mi tío, pero de allá empezamos a trabajar; pos le dimos hasta donde se pudo... (10. GODO, 65 años).

Yo estaba muy chico cuando se murió mi papá, así que desde que me acuerdo estoy trabajando en la milpa, en la cueva, de todo, de lo que sea... (11. ANTI, 84 años).

Sobre este mismo tema, los adultos actuales expresan que ellos sí tuvieron oportunidad de jugar; que jugaron aun bajo el riesgo de perder el producto de su trabajo o de ser castigados. En el siguiente testimonio se encuentra una marcada relación entre aprendizaje en la escuela, en la vida cotidiana y juego.

Mi mamá me entregó (a la escuela); no digo, no, no le echo la culpa a mi mamá, ni a mi papá, ellos me entregaron. Pero me tocó una maestra buenísima; bueno, una bella persona, por bella persona yo salí perjudicada, porque tan buena que ésta me puso a cuidar sus hijos... y a mí me gusta vender, me gusta vender dulces... y entonces yo iba a la escuela y me ponía a cuidar, seis hijos le cuidé a la señora... cuando me di cuenta de que me hace falta el estudio ya tengo catorce años, ya estoy grande, ya aprendí a luchar mi vida como se dice... así pasó mi niñez... a los diez años aprendí a tejer, así como le digo, de los diez años hasta la fecha estoy trabajando. No, este, no, no, cómo te diré, yo nunca soy floja; juego un poco volibol con mis amigas, eso sí que me gusta jugarlo, asiento mi venta y juego un rato, o si no, cuando se acaba... (13. VITA, 62 años).

Otro adulto presenta a través de su testimonio una muestra de la relación que hay entre juego, castigo y trabajo, y de las especificida-

des que enmarcan a estos tres temas en este pueblo. La experiencia del juego vinculado al trabajo que narra SANO, era común durante su infancia y adolescencia. Los participantes vivían la emoción del posible triunfo y se comprometían por ganar; lo fundamental radica en que al perdedor se le asigna un doble castigo, el del contrincante y el de la familia; al ganador se le premia con el producto del otro y al que empatata se le ignora.

Y un día que... un difunto que ya tiene ahorita... que en un accidente murió, me dice así: –Vamos hacer una rifa–, me dice así –el que teja más rápido, va a ganar todo el sombrero de la semana.

Y esa semana tenía yo doce sombreros... y me pongo de loco, como me ambicioné del dinero, pues él, él era más vivo, porque él tenía ya como veinte años y yo estaba yo, como exactamente, como unos once o doce años; o sea que yo estaba tierno en mi pensar, ¿no? Él es más bandido que nosotros, nosotros éramos más nobles.

Y él se pone a tejer y me pongo a rifarme con él. Y me gana y pierdo mi tejido de toda la semana... Y voy perdiendo con el difunto Fidel, era un muchacho que le gustaba el relajo y buscaba a los tontitos, ¿no?, porque él así ganaba, y así de cueva en cueva andaba él...

Yo llego a cenar y empecé a llorar, 'taba yo llorando; me dice mi difunta mamá:

–¿Hijo, qué lloras?

–Me duele mi barriga...

–Pues qué *comentarios* (comiste)–, me dice.

–Hijo, tienes algo que te está pasando; dime, ¿qué te pasó?–. De eso está preguntando y llega mi abuela.

–*Sok a jit*–, me dice –*in ka' a konik*–, dice, ¿ya terminaste tu tejido?, lo voy a ir a vender.

–Al rato–, le digo –al rato, al rato voy, al rato.

–*Ta'se, ta'se*...– me dice así, pero en maya, que yo lo traiga de una vez...

–Vamos, lo voy a buscar–, me dice y se mete en la cueva, o sea, entra en la cueva y con la sorpresota...

Como estaban los otros tejiendo le dicen: –¿Qué busca, doña Lola?–, le dicen así.

–Su tejido de SANO.

–Si ya lo perdí–. A mí me dejaron mal, ¿no? (hace cara de enojado), y con un brazo de hamaca, no me acuerdo cómo le llaman, el chicote, el chicote, y me agarra, me agarra; no corrí... (7. SANO, 34 años).

Los dos testimonios anteriores permiten apuntar que entre los ancianos y los adultos de hoy hay una diferencia substancial en su acercamiento al juego. En el primer caso no lo reconocen, narran su vida centrada sólo en el trabajo y en la búsqueda de la subsistencia; en el segundo, la vida se presenta vinculada al trabajo, pero en ella hay un espacio para el juego, rifarse la producción de sombreros, sin duda alguna un juego que se inserta de manera estrecha en las características del contexto.

El castigo es una pena impuesta por una falta con el fin de propiciar un escarmiento, de corregir, o de reprimir; puede ser de diversas formas y también adquirir varias modalidades, desde la agresión al cuerpo con otro cuerpo, un *la'po*, bofetada, una trompada, una nalgada, jalones de cabello o de oreja; o pegar con un objeto leve o pesado, un chicote, un brazo de hamaca, una piedra, un *chi'lib*, palo o rama delgada que puede ser de los deshechos del *wano*, hasta propiciar mortificación, aflicción, mediante regaños, amenazas, ayuno. En Bécál el castigo ha sido aplicado en las familias; no son raros los casos de adultos que utilizan la violencia física como un medio para educar a los menores.

A continuación se transcribe parte del relato de un anciano, vinculado con el castigo físico que se ejercía antiguamente en las escuelas; éstos, al parecer, han quedado relegados al pasado.

Y es lo mismo que le pasó al señor que lo castigaron que porque él chocó con una muchacha y la muchacha se quejó, pero si todo es como te digo: –Fue un momento alocado, todos quieren bajarse, quieren correr, pero como es bajada, choqué con ella, me acusó al profesor–, dice.

–¿Y qué crees que nos hacen?–, dice.

–Recogía unas... ¿cómo le llaman...?, ah, esquir las *chikiltun* que le llaman, lo juntan, lo ponen allá y te inclinan, te arrodillan a uno allá–, dice –Te espinas, es espinoso–, dice –Te está lastimando, por eso no me gustó–, dice.

–Me levanté y directo en mi casa fui, por eso no volví... (10. GODO, 65 años).

Los castigos (físicos y no físicos) son frecuentes en el seno familiar, generalmente están vinculados con el aprendizaje de una actividad, con la cual este grupo se encuentra comprometido y por lo tanto requiere la participación de sus miembros, o bien se ejerce como un

mecanismo de presión cuando se considera como un aprendizaje necesario para que el sujeto se desenvuelva en la sociedad. Los siguientes son dos testimonios de adultos que recrean esta situación:

Mi linda hija que se me murió, lo aprendió ella, que me perdone Dios porque una vez le digo: –Hazlo, hija, así lo tienes que hacer.

–No se puede, mamá, no se puede–, me decía la pobre –No puedo, mamá.

–¡Cómo no vas a poder!–, le digo –Sí vas a poder...–. Se sentó a tortear.

–Se está quemando–, le digo –Se está quedando, *sakpet*–, le digo.

–¡No puedo, mamá!

–¡Cómo que no vas a poder!...–. Agarré una tortilla que lo despego del comal, se lo unté en toda su mano. –¡Cómo no vas a poder!–. Caliente se lo unté. Ahí está, cuando dio los dos días ya tortea bien mi hija; nadie lo gana en su casa...

(14. PAMA, 83 años).

En primer año. Pues a mí no me gusta. ¿A quién le va a gustar el tejido?, y te vas a sentar y a fuerza vas aprender. Como en esa antigüedad pues el régimen era duro, era duro, fuertísimo; pues a mí no me gustaba tejer, pues yo soy un chamaco, me gusta ir a ser loco por allá, ¿no? El juego.

Le digo: –Abuelita–, o *chichí*–no tejo.

–Ah, *ma' ta' jit*– ¿No quieres tejer?

–Pues no quiero tejer–. Agarro, me voy. Yo me escapo, tarda, ando de vago por ahí. Siento hambre, pues tengo que regresar a mi casa, ¿no? Pues yo llego y me esperan con limpia...

Me gustaba a mí la calle, pero eso sí, cuando me agarraban, me agarraban y me metían a la cueva; y eso sí, a oreja así (se jala la oreja con fuerza), pues me dicen: –No, *xekamp'el winik*–, me dicen así.

–Ni para comer ganas–, me dicen, o sea que... me están insultando, ¿no? En maya –*ma' ta' jit*...–, o sea en maya. Pues yo, cuando yo vea a mi abuela, terror le tengo... (3. SANO, 34 años).

Por lo expuesto en este punto es posible concluir que el castigo forma parte de la experiencia de las generaciones de ancianos y de adultos, pero hay una diferencia substancial: la generación de los ancianos vivió el castigo físico en la escuela y en el hogar, este último, espacio en el que posteriormente lo reprodujeron. La segunda generación no refiere elementos que permitan encontrar al cas-

tigo en el ámbito escolar, sólo da cuenta de esta experiencia en el hogar.

Los jóvenes no narran experiencias en torno al castigo físico ejercido por sus padres o abuelos, y en la observación no se detectan indicios de él en esta generación, pero sí en la de los infantes de hoy, es decir, los jóvenes y los adultos continúan castigando a los menores con agresiones corporales, y nadie cuestiona tal hecho si quien lo aplica es uno de los padres, los abuelos o los hermanos.

Los talleres de tejido en cuevas públicas, una ubicada en el norte y otra en el sur, de las cuales ya se ha hecho referencia como espacios que caracterizan a Bécal, fueron lugares importantes para el desarrollo de la educación no formal (acudía quien tenía deseos de aprender, no se controlaba la asistencia, no habían reprimendas por las faltas, no se obtenía un certificado oficial). En ellas, de lunes a sábado y de acuerdo con el horario y calendario escolar, personal capacitado enseñaba el tejido del sombrero de *jipi* y de *wano*. Los maestros tenían nombramiento oficial, similar al de los profesores de educación primaria, sus salarios provenían del sistema federal de educación y hasta la fecha dos de los sobrevivientes disfrutaban de su jubilación; al respecto, uno de ellos expresa:

Yo trabajaba en los talleres... ya no sirven, se abandonó completamente, ya no dan clases, desde cuando me jubilaron se quedó incompletamente, otros más-tros como yo no hay; soy el único que sabe todo, todo, todo. Acá en Bécal nadie lo sabía, yo lo mostré, yo di la muestra... Allá todos ellos la muestra tenían, lo desatan y lo comienzan a ver cómo está; el que quiere aprender, que no está duro la cabeza, pues así va aprendiendo... (11. ANTI, 84 años).

La instalación de estos talleres fue a partir de una visita presidencial del general Lázaro Cárdenas; por instrucciones de él se nombraron a tres maestros de tejido, los cuales dieron clases en las cuevas-talleres durante treinta años aproximadamente, el tiempo que requiere estar en servicio un trabajador para ser jubilado. Lamentablemente, las autoridades federales, estatales o locales no sustituyeron, renovaron y mucho menos incrementaron el personal. Uno de estos tres profesores renunció después de cuatro años de trabajo. En relación con su experiencia expresa:

Yo fui maestro de tejido de sombrero, eso fue como en 1937... Me fastidié, porque el plan de trabajo el mínimo cuarenta. Cómo te diré... es diferente, la enseñanza de eso no es fácil, no es sólo de decir, tienes que hacer cómo se hace. Un chiquito que no lo sabe hacer fastidia, los que saben hacer pues no fastidian a uno, porque sólo vas a decir si no lo hace bien, pero los que no saben nada de... hmmm, fastidian...

Ahí estoy ganando dos pesos (diarios), pero estoy de esclavo... Todos los profesores y los de la cooperativa me estuvo aconsejando: –No te vayas–. Por eso cuando me salí no hablé con nadie. Sólo yo hice mi renuncia y se la doy al director.

Cuando yo me pasé a trabajar en los talleres, eso no puedo ir a la cacería de noche, una pendejada eso que yo trabaje así (12. VANO, 93 años).

De esta experiencia de las cuevas-talleres participaron, principalmente, los ancianos de hoy y algunos adultos, ninguno de los jóvenes; pues la jubilación de los dos enseñantes data de hace más de veinte años. Los jóvenes que actualmente practican el tejido, lo realizan en las cuevas particulares que se encuentran en muchas viviendas y en las que se concentran familiares y amigos a tejer sombreros, curiosidades y discursos.

Se han hecho diversos intentos por retomar estos espacios públicos, pero hasta ahora han sido esporádicos y sin continuidad, y posiblemente seguirá siendo así mientras no medie un convenio laboral por tiempo indefinido entre los representantes de los tejedores –que puedan ejercer el oficio de profesores– y las autoridades, ya sea estatales o federales. Una habitante del pueblo expresa su punto de vista en estos términos:

Únicamente las personas adultas están dedicadas al tejido, y muchos desconocen este patrimonio artesanal tan valioso y muy nuestro. Rescatarlo sería revalorar el trabajo que ha caracterizado a nuestra gente. Conscientes estamos de la superación educativa entre los jóvenes, pero no debemos olvidarnos de nuestras raíces que han impulsado de una u otra manera el desarrollo del pueblo (Ceci, marzo de 1995).

En síntesis, la educación formal en Bécal responde a los planteamientos del sistema educativo federal. Es, en general, similar a la que se imparte en la mayoría de los pueblos del país, no tiene características particulares que apunten a la recuperación, representación y recrea-

ción de formas culturales o a la solución de problemas más vinculados a los requerimientos específicos de la localidad. La educación no formal abarca, sin duda, una amplia gama de aspectos, de los cuales en este trabajo sólo se han retomado tres: juego, castigo y enseñanza-aprendizaje de la confección de la artesanía que identifica a este pueblo, por encontrarlos íntimamente relacionados en la presentación de los discursos autobiográficos recuperados.

Género y dinámica social en relación con el tejido, la migración y la agricultura. Género es la tercera variable que se aborda en esta parte del trabajo. A través de su desarrollo se propone un acercamiento a la explicación y comprensión de las diferencias sociales entre hombres y mujeres en las condiciones propias del pueblo de Bécal. Se trata de detectar los papeles o roles que desarrollan los hombres y mujeres en la familia; para ello, a partir de testimonios de informantes de las tres generaciones, se da cuenta de la posición de las mujeres, de sus principales actividades, sus limitaciones y posibilidades, relacionando estos datos con el rol de género que los hombres asumen.

Género es un concepto que en la década de los setenta del siglo pasado empezó a ser utilizado en las ciencias sociales como categoría con una acepción específica.⁴² Fue a finales de esa década cuando surgieron los estudios más conocidos sobre las mujeres, los cuales desencadenaron múltiples cuestionamientos y aportaciones dentro de la antropología. Profesionales de esta disciplina han mostrado a través del tiempo interés por conocer cómo la cultura propone, marca y expresa las diferencias entre hombres y mujeres. Esta preocupación desencadenó la realización de estudios etnográficos que abrieron una perspectiva de interpretación de tipo comparativo, basada en las diferencias biológicas y en la división social del trabajo en varias sociedades. Estudios que, por otro lado, también fueron innovadores en materia teórica, por ejemplo, la inclusión del concepto de estatus sexual, que propone que todas las personas aprenden los comportamientos apropiados a ese estatus.⁴³

⁴² Cfr: Lamas. "La antropología feminista y la categoría género", 1986.

⁴³ Cfr: Linton. *El estudio del hombre*, 1992.

Desde entonces se han planteado cada vez más interrogantes que han contribuido a precisar que los deseos, valores, comportamientos, habilidades, actitudes y expectativas vinculados con el género se adquieren y se asumen a través de una serie de complejos procesos individuales y sociales de endoculturación, socialización, adiestramiento, educación, etcétera.

Por la diversidad de acepciones que este concepto posee y con la finalidad de ubicarlo en el marco de este trabajo, de tal forma que sea posible rescatar sus principales manifestaciones en Bécal, se hace una revisión del término género:

“(lat. *genus, generis*). Colección de seres que tienen entre sí analogías importantes y constantes: el género humano. Clase, manera: género de vida. Clase: mal género. Mercancía: los géneros viajan a riesgo del comprador. Cualquier clase de tela: géneros de algodón. Historia natural. Categoría de seres compuesta de especies que a su vez se subdividen en variedades o individuos. Gramática: forma que reciben las palabras para indicar el sexo: el género masculino. En literatura, estilo, tono de una obra y también categoría de obras definidas por ciertas reglas comunes y de características semejantes: género dramático. Pintura: lo que no es paisaje, ni retrato, ni marina, ni cuadro de historia: pintor de género.”⁴⁴

“Llámase género a un accidente gramatical por lo común inaplicable al verbo, que sirve para indicar el sexo de las personas, de los animales y el que se atribuye a las cosas, o bien para indicar que no se les atribuye ninguno.

El género gramatical en su división general en tres clases es propiedad exclusiva de los idiomas indoeuropeos, pero se extiende también, aunque en menor grado, a los idiomas semíticos que sólo reconocen femenino y masculino y hasta se duda que estos géneros correspondan conceptualmente a sus correspondientes europeos... Salvo estos idiomas, los demás conocidos ignoran esta división de género. En otras lenguas la división fundamental no es la de los sexos, sino la condición de seres animados e inanimados.”⁴⁵

⁴⁴ Cfr. *Diccionario Larousse*.

⁴⁵ Cfr. E. Martínez. *Diccionario gramatical y de dudas del español*, 1973.

“lat. *genus*; ingl. *genus*; franc. *genre*; alem. *Gattung*; ital. *genere*. Aristóteles distinguió tres significados del término: 1) generación, y en particular la generación continua de seres que tienen la misma especie, en cuyo sentido se dice el género humano; 2) stirpe o raza –como primer motor– o lo que ha llevado al ser la cosa de una misma especie, y en tal sentido se habla del género de los helenos, en cuanto descienden de Helena o del género de los jonios en cuanto descienden de Jonio; 3) el sujeto al cual se atribuyen las oposiciones y las diferencias específicas y en tal sentido el género humano es el primer elemento de la definición...”⁴⁶

En las definiciones anteriores se encuentra una referencia explícita a clase, especie o tipo que ha invadido campos de estudio como el literario, el biológico y el social. Se ha destacado esta multiplicidad de enunciaciones para mostrar la complejidad de este tema, pero en esta ocasión sólo se hace referencia al tercer campo.

Es evidente la clasificación prioritariamente anatómica (diferencias objetivas) para la asignación de géneros: 1) macho/masculino y 2) hembra/femenino, como componentes de la especie humana. En contraposición a estas definiciones, diversas investigaciones, desde el ámbito de las ciencias sociales, han señalado que la anatomía no es suficiente para la construcción de la categoría de género y que ésta responde más a una construcción/interpretación social de lo biológico,⁴⁷ que requiere análisis profundos, puesto que las relaciones entre el hombre y la mujer pueden asumir una multiplicidad de expresiones, a grado tal que, incluso, en un mismo grupo social pueden presentarse variaciones en estas expresiones.

De estas observaciones se retoma que lo que se considera femenino o masculino en una cultura puede no serlo en otra, e incluso que algunos objetos tienen presentación de género distinta en lenguas diferentes, en cuanto que éstas tienen, entre sus diversas funciones, la de permitir a sus hablantes dar cuenta del entorno, al menos tal y cual lo conciben. Esto explica que la posición de los sujetos, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades presenten variaciones de una cultura a otra o de un grupo social a otro. La siguiente anécdota ilustra esta situación:

⁴⁶ Cfr. N. Abbagnano. *Diccionario de filosofía*, 1971.

⁴⁷ Cfr. M. Lamas, *op. cit.*

Hace años, cuando mis hijos eran chicos, tuvimos que irnos del pueblo para que ellos estudien la secundaria, es que tenemos cinco hijos, tres varones y dos mujeres; nos fuimos en un pueblo cerca de aquí, y como nosotros lo único que sabemos hacer es tejer sombreros, pues yo averigüé ahí dónde hay una cueva y la pedí prestada, y así mi esposa y yo nos entramos en la cueva y estamos tejiendo todo el día y a veces hasta de noche, y los chicos cuando vienen de la escuela y los días que no hay clase, nos ayudan. Cada semana yo vengo al pueblo a entregar la mercancía y a llevar más *wano*... hasta que un día, le dice una señora a mi mujer que ahí todos dicen que yo soy maricón, que porque estoy tejiendo, que eso es trabajo de mujeres... (Beto, marzo/95).

En la anécdota anterior se constata que entre los dos pueblos a que se refiere el informante hay diferencias entre lo considerado masculino y lo femenino. Existen espacios, tareas, ocupaciones asignadas socialmente a hombres y a mujeres, pero la ocupación en sí no tiene género. En Bécal, tejer sombreros es una tarea que pueden realizar tanto hombres como mujeres y en el otro pueblo (como se presenta en el testimonio), es una tarea exclusiva de mujeres, en cuanto que “tejer” remite a la realización de manualidades basadas en hilazas y estambres con ganchillo o dos agujas. Por lo tanto, el trabajo “de tejer sombreros” no forma parte de la experiencia de los habitantes del pueblo citado. En este sentido, la ocupación de “tejer” no está por sí vinculada con el hecho de ser hombre o mujer (por lo biológico, por el sexo), sino por lo que culturalmente se define como propio, como lo correspondiente a uno u otro sexo, es decir, por una construcción de género.

La oposición hombre/mujer no es significativa si no es en relación del uno con el otro, es decir, son complementarios: lo femenino sin la existencia de lo masculino no es posible; son evidentes las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, pero lo que marca la oposición fundamental entre los sexos es el género, como hecho sociocultural, no natural, que se aprende y que señala una gama de distinciones en diferentes situaciones.

Con el afán de relacionar identidad sociocultural y género es pertinente señalar que estos dos fenómenos son parcialmente innatos y mayormente adquiridos mediante la identificación de los meca-

nismos que los permiten y generan; por ejemplo, es diferente el acto de nacer al acto de identificarse con quienes nacieron en el mismo lugar, en el mismo país o en la misma fecha. Por su parte, el género se asigna en el momento de la caracterización de la apariencia externa de los genitales; desde esta identificación, el nuevo ser estructurará su experiencia de vida. En estos dos actos hay una acción cultural que le confiere una significación y un sentido, como la de conformar sujetos con identidades propias. No existe un proceso único de formación de identidades, pues éste implica una relación con diversos significantes, pero ya asumida la identidad de género es casi imposible cambiarla.

La identidad y el género se recrean en Bécál cotidianamente en múltiples manifestaciones. Para su análisis se toman en consideración tres actividades fundamentales en la vida del pueblo: tejido, migración y agricultura. Al igual que en los casos anteriores, en la construcción de este punto se toman en cuenta los testimonios vertidos por habitantes del pueblo, principalmente tejedores, así como los discursos autobiográficos que constituyen el *corpus* de esta investigación.

El tejido en Bécál es la actividad mediante la cual los habitantes de este pueblo, después de una larga trayectoria, se han especializado como productores artesanales de objetos reconocidos estatal, nacional e incluso internacionalmente. Los ancianos, hombres y mujeres, refieren que cuando ellos eran chicos sus papás les contaban que habían tejido “desde tiempo inmemorial” la palma del *wano bom*, “o sea, lo que se conoce ahora como *chan po*”, y que eso era lo que les enseñaban a tejer a todos. Sin embargo, de principios de la segunda mitad del siglo XIX a la fecha se han propiciado diversos cambios en la realización de la actividad:

- En la manera que se producen localmente las artesanías; por ejemplo, la combinación de técnicas de preparación del material, de pintura y tejido ecuatorianos y becaleños.
- En el incremento de objetos tejidos; actualmente se tejen además de los sombreros de *wano* o de *jipi*, diversos objetos que en la mayoría de los casos están destinados a las mujeres y que pueden dividirse, por su utilidad, en dos grandes rubros: los de adorno personal (aretes, cigarreras, collares, diademas, bolsas, abanicos, cinturones, sanda-

- lias, etcétera) y los de ornato doméstico (lámparas, floreros, cestos de basura, canastas, motivos alusivos a fiestas de bodas, bautizos, etcétera).
- En quiénes son los que producen; a diferencia de lo que sucedía “hasta hace veinte años”, cuando cotidianamente todos o la mayoría de los miembros de la familia tejían; actualmente la producción, en gran medida, corresponde a las mujeres maduras, son ellas principalmente las que abastecen al mercado local y las que responden a las demandas de pedido del mercado nacional. Es poca la población joven de uno y otro sexo que teje, y generalmente lo hace por intervalos: “Mientras me voy a Cancún estoy tejiendo, con esto estoy juntando pa’ mi pasaje”, o los días que “no van a clase”. La mayoría de los hombres maduros se dedican a otras actividades al margen del tejido (la milpa, el terreno, el triciclo, etcétera). Las mamás de hoy continúan tejiendo “pues yo junto mi tejido hasta que me lo compren; él, como anda con su triciclo, junta pa’ la comida y las tortillas”. Estos cambios, que sin duda repercuten en la división del trabajo, obedecen prioritariamente a las necesidades de subsistencia de las familias.
 - En las formas en que se organiza la producción; en los últimos cuatro años surgieron dos cooperativas de mujeres: Bel Ha’ y Cooperativa de Artesanas de Bécal, y cerraron las que conducían los hombres: Cooperativa de Sombrereros y Asociación de Tejedores de Bécal. Cada una de las organizaciones de mujeres cuenta con un número superior de 100 socias y aun podrían captar a más, pues son muchas las mujeres que por diversos motivos no están vinculadas a ninguno de estos grupos, y
 - En el tipo de sombreros, ya que se ampliaron en estilos, calidad y formas: sombreros de diversas medidas para hombres y mujeres, con o sin visera, calados o lisos, con o sin nombre, de *wano* o de *jipi*, de palma pintada o de color natural, con técnica ecuatoriana o becaleña, de variada cantidad de hilos, al estilo español, americano o texano, etcétera.

El desarrollo de esta artesanía, como se ha visto, ha sufrido una serie de modificaciones, desde la producción de las palmas hasta la producción de objetos, el cambio de sujetos productores y el surgimiento de

nuevas organizaciones para la distribución y venta de los productos; estas modificaciones han incidido de alguna forma en que hasta hace unos veinte años, Bécál se distinguiera de varios pueblos de la región por su escasa emigración.

Por ejemplo, de Hecelchakán y de Calkiní, todos los que estudiaban para maestros rurales tenían que emigrar, y si su deseo era retornar tenían que ir acumulando méritos durante varios años o, en su lugar, contar con una recomendación especial (profesor Pérez, marzo/95).

El becaleño tenía, mediante el tejido, asegurada una fuente de trabajo que lo arraigaba a su pueblo, a su familia; pero también le concedía una especie de libertad basada en lo económico.

Ganaba uno más tejiendo que de profesor, y no tenía que estar encerrado tantas horas; si quieres trabajas de día, si quieres, de noche; no tienes que entrar a una hora y salir a la que te dicen; yo por eso me renuncié de ser maestro y me vine a seguir tejiendo (Rolo, marzo/95).

Aunque no se han encontrado testimonios de mujeres ancianas que refieran situaciones vinculadas a la emigración, cabe suponer que si los hombres se resistían a dedicarse a otra actividad que los alejara de su pueblo, las mujeres ni siquiera se planteaban la posibilidad de salir. En el cuadro 18 se resumen las principales actividades económicas actuales de las familias de tejedores y a cargo de quién está su realización.

En una familia completa (hombres/padres, mujeres/madres e hijos), los hombres generalmente son los encargados de cultivar la milpa y las mujeres de atender el hogar básicamente; además, ambos pueden tejer o bien el hombre emplearse en cuestiones de albañilería, de construcción, de transporte, y la mujer alternar las responsabilidades del hogar (cuidar hijos, preparar alimentos, asear la casa y la ropa) con el tejido y empleo por día, en tareas de servicio doméstico (asear casas, lavar, planchar).

Por las condiciones económicas actuales es raro encontrar a hombres y mujeres, adultos y jóvenes, dedicados exclusivamente al tejido. Cuando esto acontece es porque no tienen otra alternativa, no pue-

CUADRO 18

TRABAJOS QUE SE REALIZAN EN BÉCAL						
Actividades	Hombres			Mujeres		
	Anc.	Ad.	Jóv.	Anc.	Ad.	Jóv.
Milpa	X	X				X*
Terreno/unidad	X	X				
Hogar				X	X	X
Artesanía (tejedores)	X	X		X	X	X
De la construcción		X	X			
Servicio doméstico				X	X	X
Estudiante			X			X
Militar			X			
Comercio ambulante		X	X	X	X	X
Modista/sastre	X	X			X	X
Tricicleteros	X*	X*	X*			

* esporádicamente/por temporadas
Anc. Persona mayor de 60 años

Ad. Persona entre 30 y 50 años
Jóv. Persona de 18 a 29 años.

den salir del pueblo o no consiguen otro trabajo; por ejemplo, en el caso de las mujeres, lavar y planchar ropa ajena por docena, cuidar niños, asear casas por día; en el de los hombres, manejar un taxi o un triciclo; y para ambos, hacer el aseo de escuelas y lugares públicos, desempeñarse como vendedores ambulantes, representan alternativas del tejido.

En general, la situación económica de los tejedores es muy difícil, viven en condiciones precarias y sus opciones de educación, salud, alimentación, etcétera, son muy limitadas.

Lo que se gana con el tejido, no alcanza pa' nada; los comerciantes lo pagan muy barato y ellos ponen las condiciones (becaleño, agosto/1994).

Este hecho ha propiciado e incrementado la emigración, "ahora encuentras becaleños por donde quiera"; los hombres, jóvenes y adultos parten a las ciudades cercanas (Cancún, Mérida, Chetumal, Campeche) para integrarse a tareas vinculadas con la construcción y/o con los servicios; las mujeres, jóvenes y adultas, solteras y abandonadas, salen principalmente a distintos lugares de la república como empleadas domésticas. Sin embargo, éstas tienen limitaciones

que condicionan su movilidad social. El siguiente testimonio ilustra este hecho:

Cuando yo me fui a trabajar lejos tengo varios enamorados por allá, me dicen: –Vamos a casarnos–. Yo no me caso, yo pensaba en mi mamá y en mi papá, no pensaba en mí; en mi mamá y mi papá que no lo vuelvo a ver. A veces digo: –¿Por qué no me casé allí? No estuviera yo tejiendo–, digo. Se arrepiente uno... pero hoy no, hoy ya tengo mis hijos, ya están grandes, son mis hijos... (7. SAME, 34 años).

La dinámica económica actual y la pérdida de trabajo del hombre, como consecuencia de las dificultades que enfrentan para la producción agrícola, ha obligado a las mujeres a incorporarse de manera más activa al mercado de trabajo y a emigrar en muchas ocasiones, modificando de esta forma prácticas que tradicionalmente habían sido masculinas. Las mujeres (migrantes y no migrantes), como se observa en el cuadro anterior, se emplean fundamentalmente como trabajadoras domésticas. Quienes han desempeñado este trabajo no se avergüenzan de ello, no se consideran esclavas como lo fueron sus abuelas, ni se sienten inferiores en relación con las otras mujeres, se reconocen como sirvientas y son conscientes de que esta actividad les aporta más ingresos que el tejido de sombreros o similares.

Para mostrar esta situación se transcribe el siguiente fragmento de un discurso autobiográfico:

Mi esposo teje, pero de palma, no sabe de esto (me muestra un manojo de *jipi*); pero ya tiene rato, ¡Dios mío, ya tiene rato que dejó de tejer él, él se fue a Cancún quince años, once años nos tenía dejado, nos tenía dejado porque era velador, cada año, año ocho meses, seis meses, al año le dan permiso venía, pero quince años estuvo así, están estudiando mis primeros hijos entonces y yo me quedaba a trabajar acá; él sí sabe tejer pero de *wano*, pero te digo ¿con cuánto lo compraban? Ciento cincuenta, trescientos pesos, ¿qué vamos a hacer con trescientos pesos? Pagamos colegiatura cuarenta pesos mensuales, ya no lo ganábamos, ya no se puede y se fue él, dejó el sombrero y se fue él en Cancún (13. VITA, 62 años).

La escasa migración en las generaciones de ancianos e incluso de adultos, se daba a pesar de que la producción agrícola siempre ha sido

precaria debido a las condiciones de los terrenos laborales, de ínfima calidad y sin agua; sin embargo, una amplia gama de las actividades de las familias campesinas se ha desarrollado en torno al maíz (preparación del lugar, siembra de las semillas, deshierba, doblar la caña y cosecha). El ciclo anual de esta actividad en la que actualmente participan principalmente los hombres, sobre todo ahora que se cuenta con medios de transporte como el triciclo que les permite ir y venir diariamente de la milpa, puede variar ligeramente de acuerdo con la temporada de lluvias, pero en general se presenta así:

- Noviembre/diciembre. Se realiza la tumba del monte que se ha dejado descansar aproximadamente quince años, “desde la última vez que sirvió el monte como milpa en su segunda cosecha”.
- Marzo/abril. Es la temporada de quema de los árboles caídos y secos, así como de la cañada o restos de la milpa que servirá para su segunda cosecha.
- Mayo/junio. “Ya deben de haber caído las primeras lluvias, si no, no puedes sembrar.” Se siembran las semillas de dos clases; el *mehen na'al* y el *nuk na'al*. “También se siembra alrededor de la milpa: frijol, calabaza, yuca, chile, tomate.”
- Julio/agosto. Se deshierban las milpas y si es necesario “se vuelven a sembrar semillas de maíz y de calabaza, que pudo haberse echado a perder por la sequía, los pájaros o la calidad de las semillas”.
- Septiembre. Se cosecha maíz tierno del *mehen na'al* o maíz criollo.
- Octubre. “Se cosecha maíz sazón para preparar atole y la masa de los pibes, *chanchak'*, *hanal pixan*; también se cosecha el frijol tierno, *xpelón* o *sa'ma'*.”
- Noviembre. Cosecha de yuca, jícama, cacahuete y deshierba de la milpa.
- Enero/febrero. Cosecha de las mazorcas de maíz seco para desgranar, del frijol seco y el chile rojo.

El anterior es el ciclo agrícola del complejo de milpa –que comprende maíz, frijol, calabaza, tomate y chile– que atienden cotidianamente estos pobladores, el cual representa la base de la alimentación familiar; pero esta enumeración no significa que todas las familias tengan milpa, semillas, posibilidades de tiempo y de inversión en nuevas semi-

llas, fumigantes, etcétera, ni que todas, en el caso de sembrar, cosechen en la misma proporción o, cuando menos, lo suficiente para solventar las necesidades del hogar.

Obsérvese que el trabajo agrícola tiene amplia relevancia en este pueblo campesino y artesano, en el que el establecimiento de un ciclo agrícola dibuja las nociones de tiempo y espacio que se vinculan a las realizaciones de los rituales,⁴⁸ que los becaleños llevan a cabo en relación con la geografía y el medio ambiente (vientos del norte y del sur, lluvias y secas); el imaginario en el que sitúan la vida del hombre (influencia de los dioses del monte para la obtención de cosechas y la protección de las mismas); la Fiesta de la Espiga y la celebración del día de los muertos.

Agricultura no tecnificada y en pequeña escala de la que se desprenden términos como tierra y milpa, tumba y quema; monte y deshierba; siembra y cosecha son constantes de la cotidianidad becaleña, y las ceremonias que los acompañan expresiones de la vitalidad y dinámica de una tradición cultural que tiene sus propios referentes históricos y su especificidad.

También existen en el pueblo pequeñas parcelas privadas que destinan sus dueños a huertos de árboles frutales, a cuya sombra pueden sembrarse plantas de *jipi*, o al cultivo del *wano bom*; al igual que tres unidades de riego supervisadas por la SARH, en las que se cultivan (cuando es posible) cítricos, aguacate, coco enano, mango, etcétera. Al respecto, una informante afirma:

También a nosotros nos tocó allá en la unidad pero no, en la unidad como dicen no se puede sembrar nada porque ahorita es mucho dinero para invertir; para que empieces tus sembrados, hmmm, se necesita mucho dinero para empezar, y antes nomás el finado de mi papá sembró *wanos* así para la casa. El *wano* de la casa no lo compró, es del terreno; en cambio este así, sí lo compró, este es *jipi*; en cambio el de la casa es *wano*, el que dicen de palma; eso sí también no lo sé trabajar, no sé trabajar esa clase de material, puro *jipi* (13. VITA, 62 años).

La mayor parte de los productos que se cultivan son para el autoconsumo, ya que la productividad es muy baja, y si bien la mujer ya no

⁴⁸ Véase capítulo 2.

participa regularmente de las actividades propias del ciclo agrícola, sí se encarga de preparar en la madrugada el bastimento que los hombres llevan a la milpa, principalmente el pozole; de vigilar que las semillas de calabaza y los chiles se sequen al sol adecuadamente; de desgranar el maíz, pelar el frijol e incluso de vender pequeñas cantidades de los productos cosechados para completar los ingresos familiares. Bécal es un espacio evidentemente campesino, sus pobladores comparten la preocupación por la posesión y el trabajo de la tierra; es por ello que aún persisten los rituales y ceremonias en honor a los dioses de la naturaleza.

En este pueblo las unidades domésticas organizan y aseguran su producción y reproducción con base en la combinación de diversas actividades: artesanales, agrícolas, de la construcción y de servicios.

Otra actividad, también frecuente, sobre todo en el grupo de los jóvenes, es el estudio, el cual también en muchos casos es alternado con la actividad artesanal y, en otros, con actividades del hogar. Al respecto, una madre dice:

Mis hijos así, éste es tejido del muchacho, cuando venga de clase ahorita ya le escogieron su *wano*, ya se lo inhilo; hace uno cuando no tiene tarea. Y las niñas, pues casi ellas no tejen porque son ellas las que se encargan de hacer la limpieza. El sábado es cuando hacen uno, uno nomás pueden hacer, porque terminan de arreglar la casa (9. GUDA, 44 años).

Este testimonio no es una excepción en el contexto actual, es un indicador preciso del papel que día a día va ocupando el tejido en la vida de las nuevas generaciones.

Para que vivas un poco bien tienes que buscar por todos lados, y si no hay nada pues ni modos, te pones a tejer; yo así le digo a mis hijas (Geni, diciembre/95).

Los jóvenes que concluyen la normal o que optan por el ejército u organismos policiacos, se trasladan a los lugares que sus respectivas dependencias les asignan y regresan a Bécal, generalmente, en sus periodos de vacaciones o en casos de emergencia familiar (enfermedades, muertes); estos sujetos representan casi siempre satisfacciones para sus pa-

rientes, en cuanto que envían aportaciones económicas, ya sea regularmente o cuando es necesario sufragar situaciones imprevistas; traen regalos como electrodomésticos, ropa, etcétera.

Los elementos expuestos en este apartado se vinculan con el tejido, el desarrollo migratorio y la agricultura; todos ellos han dado lugar a que en este pueblo las mujeres, desde hace dos décadas aproximadamente, vayan asumiendo cada vez con mayor fuerza la responsabilidad económica inmediata de las unidades familiares; este hecho las ha llevado a implementar una serie de estrategias de organización (como las cooperativas) que les permitan sobrevivir.

Se ha apuntado que en Bécál hay familias completas, lo cual quiere decir que hay otras que no lo son. De ninguna manera se ha intentado realizar un censo sobre este hecho, pero salta a la vista en los discursos autobiográficos que no son pocos los casos de familias incompletas; es por ello que se aborda esta cuestión para dar cuenta del rol de la mujer, dé su punto de vista en relación con el hombre (en las narraciones de la vida de los hombres este tema no se presenta con regularidad, como en el caso de las mujeres), tanto en situaciones en las que comparte la responsabilidad con su pareja, como en las que tiene que enfrentarla sola. El siguiente es un fragmento del discurso autobiográfico de una anciana, casada hace más de 60 años, madre de cinco hijos, que siempre ha vivido con su pareja y no conoció las consecuencias de la emigración.

Yo, en esa hora que estoy trabajando no tejía, pero tejía de noche; ay mamacita, si te llego a contar mi vida, es triste; esta época, mamacita, no había corriente, prendo mi lámpara, si no una vela, lo prendo, me siento a tejer así, con mis hijos en el *tup* de la hamaca, a mi lado; lo estoy tejiendo, lo estoy meciendo para que no despierte. Yo hago un sombrero cada día de los de *jipi* grueso, ordinario. Yo tengo que hacer un esfuerzo de hacerlo por mis hijos, como a esa hora yo no me puedo ir a la cueva, yo lo meto en el agua caliente, lo remojo, cada tiempo lo voy negociando con el agua caliente, se ensuaviza, estoy dale y dale. Entonces diario me acuesto a las tres, cuando ya está amaneciendo me acuesto un ratito y me duermo, y luego me levanto a hacer mis cosas y luego jálale, me voy con don Rolo a trabajar (14. PAMA, 83 años).

En las líneas anteriores se refleja una constante en la vida de la mujer de este pueblo, que trasciende cuando menos a la segunda generación, “mi vida es triste”. Definición que recrea el rol de la mujer y enmarca una secuencia de carencias, “en esa época no había”; responsabilidades que requieren un supremo esfuerzo, “entonces diario me acuesto a las tres, luchaba yo por mis hijos”; fatigas excesivas con su consecuente desgaste físico, “trabajaba yo mucho”; incomunicación con la pareja, “no le digo nada”; problemas con la familia política, “creo que le tiene más cariño a su hermana”.

En el mismo sentido de sacrificio se ubica la vida de otra becaleña, casada, adulta, madre de seis hijos y esposa de un migrante temporal, quien al relatar su vida impregna tal fuerza a sus palabras que pareciera la estuviera viendo proyectada en una pantalla. El fragmento que se transcribe se refiere a la primera vez que su marido se fue a trabajar lejos.

Le voy a platicar mi vida, que fue muy triste también... Quince años, quince años tengo cuando me casé... pero cuando me casé se me acabó todo. Me fue muy mal, así al principio de mi matrimonio fue muy mala mi suegra conmigo así, no dejaba que me compraran mis ropas y se me acabó todas mis ropas buenas. Se fue mi marido de bracero, a mí no me mandaba dinero él, se lo mandaba a mi suegra, mi suegra no me daba mi dinero... A los dieciséis años ya tenía yo mi primer hijo, y sola, sin dinero y sin mi marido (13. VITA, 62 años).

Por los testimonios anteriores se puede inferir que quienes se quedan en las cuevas, quienes continúan con la actividad sombrerera y artesanal que confiere identidad a todos los becaleños, son principalmente las mujeres. Sólo se ha encontrado un caso en el que se invierten los hechos: la mujer casada y con familia es la que ha tenido que emigrar y el hombre se ha quedado a cuidar de los hijos adolescentes; sin embargo, en esta tarea cuenta con la ayuda eficaz de una abuela.

En fin, son las mujeres quienes inmersas en un ámbito económico sujeto a las condiciones del mercado continúan desarrollando la actividad del tejido, día a día, noche a noche, cual si estuvieran arañando el tiempo para asirse a la vida y a la vez dejarla pasar. Pero como ya se ha apuntado, hay mujeres que enfrentan la situación en compañía y otras que la resuelven solas.

Es más probable que las ancianas no hayan tenido experiencias relacionadas con la migración, y que en el grupo de las adultas se presenten las dos situaciones: con y sin experiencias migratorias; pero en ambos casos es de suponer que “la vida es triste”; sólo se ha encontrado a una anciana de 95 años que al relatar su vida insiste en que ésta ha sido “muy bonita”, a pesar de que los acontecimientos que la conforman disten mucho de serlo.

Entre las mujeres solteras o dejadas/abandonadas existen quienes han sido migrantes por temporadas y quienes nunca han salido del pueblo. El siguiente es el testimonio de una mujer adulta que ha tenido experiencias como migrante; se define como dejada/abandonada, lo cual significa que está sola y que sin pareja enfrenta el compromiso de atender cinco hijos, entre cuatro y catorce años, hijos que son resultado de su relación con tres parejas, a los que sostiene con una módica pensión que le otorga el papá de tres de ellos y de lo que obtiene del tejido.

Yo una temporada cuando lo vi así, cuando yo era muchacha, pues no tenía dinero, lo poquito que ganaba del tejido no me alcanzaba para nada, fue cuando me fui a trabajar allá con doña Ali (en Hecelchakán). Fue que empecé a trabajar, pues allá tenía un hijito. Primera vez, me fui... me dejaron, me fui, me dediqué a trabajar, a trabajar, a trabajar... vivía yo re bien, cuando me volví a casar y tuve esos otros chiquitos así; la vida está dura. Es un hijo del primer marido, los otros es lo que tengo ahorita, por eso digo 'ta duro la vida. Y él es maestro, el que me dejó es maestro; creo que lo conoces, es de apellido Guti (9. GUDA, 44 años).

Se han expuesto elementos que permiten comprender la situación de las mujeres y sus principales actividades a través de tres generaciones. Con estos datos se demuestra cómo el rol de género se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dicta la sociedad y la cultura sobre el comportamiento masculino y femenino, esto sin negar las variaciones que se presentan de acuerdo con el grupo social, el grupo étnico y el nivel generacional.

En Bécál (al igual que en muchos otros pueblos), las mujeres son las que velan por sus padres ancianos, son las que crían a los hijos, actualmente las mujeres adultas tienen un promedio de cinco hijos y

por lo tanto los tienen que cuidar; su ser femenino se ubica en lo doméstico, en lo maternal, en contraposición con lo masculino que es más abierto, más libre; el hombre se puede ir, cambiar de pareja, abandonar a los hijos. Son muchos los casos en los que el rol de género, vivido como algo natural, limita y condiciona las posibilidades de los sujetos al potenciar o reprimir los comportamientos, según si son acordes o no con el género.

La mujer, en apariencia, presenta una gran capacidad de resistencia al pesado trabajo y a la escasa alimentación. Se enfatiza la apariencia porque aunque hablan de “tristezas” en general, se muestran contentas, tranquilas, ríen, bromean entre ellas, con sus hijos; también porque su aspecto físico no corresponde a su edad biológica, las mujeres madres de más de treinta años, aun siendo de estructura robusta, ya no tienen la dentadura completa, su piel está ajada y reseca y el cabello luce maltratado y quebradizo.

De igual forma, estas mujeres presentan gran capacidad de adaptación al cambio de situaciones, ya sean familiares o laborales, sin eludir responsabilidades; hoy tienen pareja y enfrentan la vida de una forma, mañana ya no la tienen y se lanzan solas, improvisan, crean, resuelven. En ellas no hay lugar para los estados depresivos, sólo hay muchos sacrificios y tristeza, alternados con pequeñas dosis de alegría. Sobre algunas de estas contradicciones presentes en el discurso se continúa el análisis a lo largo de este trabajo.

Algo más llama la atención, actualmente las madres les inculcan a sus hijas que estudien “porque si llega a irles mal en el matrimonio, puedan salir adelante solas y no sufran todo lo que a nosotras y a ellas les tocó sufrir”. Por supuesto que ésta no es una recomendación para los hijos, pues queda fuera de la lógica de estas mamás que a los varones les vaya mal; esto no quiere decir que en un momento dado no haya habido un dejado/abandonado en el pueblo o que no pueda presentarse una situación similar; pero lo cierto es que en caso de suscitarse se trata de algo excepcional.

En cuanto a las posibilidades de desarrollo personal de las mujeres y hombres de este pueblo, en varios testimonios se destaca que algunos han aprendido a leer (lo cual no quiere decir que se hayan convertido en lectores) asistiendo a la escuela nocturna; han cursado la primaria e incluso la secundaria en el Sistema Abierto del INEA, que

tiene una subsección en Calkiní; ampliado sus conocimientos de tejido asistiendo a los talleres que eventualmente organiza el municipio o el DIF.⁴⁹

De manera particular en el caso de las mujeres, sin duda alguna, su participación en las dos cooperativas de mujeres artesanas les brinda la oportunidad de adquirir nuevas técnicas, de salir en comisiones a distintos pueblos de la región, a la capital del estado y de realizar algunas tareas de interés común como limpieza de terrenos, recolección de firmas, asistencia a juntas, etcétera.

En síntesis, en relación con el género en este pueblo son constantes los testimonios de mujeres que, por un lado, dan cuenta de su lucha por sacar adelante a sus hijos desempeñando múltiples actividades, tanto dentro como fuera del hogar, y que al mismo tiempo refieren los malos ratos que pasaron por la irresponsabilidad del marido o por la influencia de la familia política.

También se mantiene constante la diferencia entre lo masculino y lo femenino, en la cual se definen actividades, posibilidades y limitaciones propias para cada género, acordes con sus manifestaciones socioculturales. La mujer en Bécál se encuentra en una situación de subordinación en relación con el hombre, manifestada en el cúmulo de responsabilidades que se le asigna, lo cual en muchos casos inhibe sus deseos de realización personal.

Comentarios finales

En este capítulo, además de presentar una caracterización general del estado de Campeche y de ubicar la región de los Chenes a partir de los datos aportados por el INEGI,⁵⁰ se intenta un retrato de Bécál y de los sujetos de estudio considerando primordialmente las relaciones que los habitantes de este pueblo sostienen con los otros pueblos de la región y las relaciones internas que se desarrollan entre las generaciones existentes en esta sociedad. De esta tarea es posible desprender los siguientes comentarios:

⁴⁹ Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia.

⁵⁰ Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

- En la primera parte del capítulo se muestra que Campeche es un estado con un alto grado de marginalidad, y que de las tres regiones que lo componen la de los Chenes es la más afectada por esta situación.
- En la región de los Chenes se encuentra el menor porcentaje de población en general, pero el mayor en cuanto a indígenas se refiere; también, el índice más alto en relación con la falta de servicios en las viviendas: luz, agua entubada, drenaje, excusado y piso de material distinto de la tierra; y el mayor índice de analfabetismo.
- Este análisis somero del pueblo que incluye las características demográficas y algunos aspectos de su organización social permite ratificar que sólo se distingue un objeto de los demás si prevalece en el tiempo, y sólo es posible decir que un objeto prevalece si es factible de singularizarse frente a los demás. En otras palabras, dos pueblos son uno mismo si no es posible adjudicarles características que permitan distinguirlos. Si de Bécal no se pudiera decir ninguna cosa distinta de las que se puede adjudicar a los otros pueblos, entonces por su situación en el tiempo y en el espacio Bécal sería los otros pueblos.
- Bécal es un pueblo campesino, muchos de sus pobladores se comprometen con el ciclo agrícola de la milpa, practican la siembra de hortalizas y de árboles frutales para el consumo familiar. Pero también, de manera paralela, un alto índice de la población —principalmente las mujeres—, realizan el tejido de artesanías.
- Los tejedores también viven en función de un ciclo comercial que se relaciona con la época de lluvias y de secas. Ellos resienten el impacto, las presiones del mercado en relación con la oferta y demanda de los productos artesanales; ellos son quienes apenas ganan para subsistir y quienes cansados por las condiciones de marginación a que se encuentran sometidos buscan opciones que los alejen del mundo del tejido.
- En un primer acercamiento para hacer un reconocimiento de la estructura básica del pueblo, la identidad se entiende como lo que singulariza a un pueblo frente a los demás, este hecho no excluye los caracteres universales que comparte con los otros pueblos. En este sentido, la identificación de Bécal implica señalar los puntos

que lo distinguen de todos los demás pueblos de la región y determinar las pautas que permiten afirmar que es el mismo pueblo en distintas secuencias de tiempo.

- Bécál, pueblo maya, tiene mucho en común con los otros pueblos del camino real, lengua, instituciones sociales, etcétera; pero también mucho que lo distingue de los demás territorios, por ejemplo, composición de su población en relación con el tejido, fuente de trabajo, etcétera.

La identidad actual de este pueblo se funda en el hecho de ser tejedor, ésta fue constituida en el pasado; en consecuencia, actualmente presenta características duraderas que no son estáticas pero que permiten su autoidentificación y reconocimiento frente a los demás.

- Las relaciones que se presentan en un pueblo, externas e internas, constituyen una trama intrincada de la cual es necesario distinguir las relaciones primordiales para el desarrollo de la sociedad y también las secundarias. Es por ello que en este capítulo se considera pertinente reconocer los recursos naturales, así como los que permiten el desarrollo de la fuerza de trabajo, los conocimientos y las prácticas sociales que dan lugar a la organización social del pueblo.
- Hay en Bécál un proceso de pérdida de algunos aspectos de la identidad sociocultural. Por ejemplo, se presenta una disminución en el número de hablantes de maya. Las personas que reconocen hablarlo son mayores de veinticinco años, e independientemente de que tengan dominio de la lengua, no son pocos los becaleños que niegan su conocimiento. Muchos jóvenes, por el uso que sus familiares mayores hacen del maya en el ámbito familiar, tienen conocimiento de ella, pero se niegan a usarla.
- Los tejedores en Bécál son víctimas de condiciones de dominación, que se traducen en la falta de acceso a los recursos naturales; en la carencia de materiales que permitan potenciar el desarrollo de su fuerza de trabajo y en el agotamiento de sus organizaciones sociales originales.
- En sí y en sus condiciones y aspectos objetivos, el pueblo de Bécál no está en peores condiciones que otros pueblos del municipio y de la región; por lo tanto, la referencia a su situación

desde un punto de vista prioritariamente objetivo no es suficiente para el conocimiento de la identidad sociocultural de sus habitantes. Por ello, en el siguiente capítulo se continúa con la presentación y definición de rasgos que permiten una comprensión más amplia de su fotografía.



CAPÍTULO 2

COTIDIANIDAD, CULTURA E IDENTIDAD EN BÉCAL

*Oyendo el llanto de los suyos, los muertos de siempre regresan
para hablar palabras de guerra, escuchan a los ancianos
y van traduciendo a los jóvenes la misión que trae el viento de abajo.*

Subcomandante Insurgente Marcos

Introducción

La identidad sociocultural como proceso de constitución y de reconstitución de diferencias y semejanzas abarca el contraste con los otros que suelen ser tan semejantes, tan cercanos, que puede permitir el reconocimiento de la dependencia y de la interdependencia. “Éste es sólo uno de los sentidos de la identidad, es el aspecto exterior de la identidad.”¹ Otro aspecto del funcionamiento de la identidad se refiere a la continuidad de un pueblo a través del tiempo. Desde esta perspectiva, signos identitarios son aquellos que a los sujetos les permiten evidenciar, afirmar, que se trata del mismo pueblo en distintas secuencias de tiempo. Esta noción de identidad implica una memoria colectiva y una capacidad de interpretación, de reconocimiento a los acontecimientos pasados, a lo comúnmente denominado tradición.

En Bécal la gente afirma que son tradicionales muchas cosas; por ejemplo el *hipil*, la fiesta del pueblo, algunas comidas, el ritual a los muertos o el de la fiesta de la espiga, etcétera. Sin lugar a dudas que están en lo cierto, pero tal vez el verdadero sentido del término *tradicional* se encuentre en los motivos que permiten la vigencia de estas acciones, aunque no se recuerden las razones que los originaron o el momento en el que surgieron. Cuando la gente dice: *lo hacemos por tradición o es nuestra tradición*, está reconociendo que así lo hicie-

¹ H. Velasco. “Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad”, 1990.

ron sus antepasados, o que así se hizo siempre, aunque las formas de realización pasadas presentan diferencias con las prácticas actuales.

Desde esta perspectiva la identidad se relaciona con la reproducción cultural y la reproducción social. Y en este sentido, la tradición es un signo identitario que condensa tanto la reproducción de comportamientos como la de formas de organización social.

En consecuencia, los aspectos abordados en el primer capítulo están íntimamente ligados con los de éste, en cuanto que sólo se distingue un objeto de los demás si prevalece en el tiempo, y sólo es posible decir que se mantiene si tiene posibilidades de singularizarse frente a los demás.

El reconocimiento de la continuidad de un pueblo a través del tiempo involucra dos categorías profusamente utilizadas en diversos campos del saber humano, pero de manera especial en la antropología: *cultura e identidad*.

A través de la historia de la antropología el concepto de cultura ha dado margen a múltiples definiciones, por ejemplo, ha pasado: 1. por posiciones evolucionistas, desarrolladas en el siglo XIX en las que se le consideró como sinónimo de civilización; éstas postulan “que la organización dualista es un estadio necesario del desarrollo de una sociedad”,² 2. por orientaciones funcionalistas, a las cuales Lévi-Strauss criticó porque tendían a hacer generalizaciones a partir del estudio de una sociedad particular y por su intento de comprender determinada cultura prescindiendo de la historia; 3. por concepciones estructuralistas que se centran en la determinación de los universales de la cultura; 4. por asociaciones relativistas que privilegian el estudio de las particularidades culturales, es decir, una reorientación de los elementos interactuantes de la cultura en oposición a la búsqueda de los universales de la misma, y 5. por concepciones en las que se le ubica como sistemas de símbolos y de conocimiento.

Vistos desde el campo epistemológico, los estudios culturales se dividen en dos grandes líneas: a) la positivista u objetivista, la cual postula que la cultura es un conjunto de cosas o fenómenos susceptibles de observación directa, de medición, de comparación y de cuan-

²J. Haidar. *El estructuralismo. Las teorías antropológicas*, 1989.

tificaciones estadísticas, y b) la posición simbólica y semiótica que considera la cultura como un conjunto de formas simbólicas, factibles de comprensión e interpretación, a la cual se relaciona la posición hermenéutica.

En la segunda línea sobresalen los estudios de Lévi-Strauss, Turner, Bourdieu, Thompson, Lotman y Geertz.³ Sus aportaciones teóricas en los últimos años pusieron sobre la mesa de discusión una concepción de cultura que tiende a imponerse y que en términos generales plantea que “la cultura postula pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas (que comprenden acciones, expresiones y objetos significantes de la más variada especie), en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias”.⁴

La problemática de lo simbólico y su relación con la cultura ha preocupado a muchos estudiosos (antropólogos, lingüistas, semiólogos, sociólogos, etcétera), quienes lo han concebido con diversas dimensiones: 1. comunicativa; 2. cognoscitiva; 3. cultural; 4. ideológica (en un sentido amplio), y 5. inconsciente. De acuerdo con la concepción de lo simbólico, los objetivos y problemas de estudio también varían; sin embargo, muchas veces estas dimensiones suelen presentarse mezcladas, por ejemplo la comunicativa ideológica.

Para Lévi-Strauss lo simbólico es una relación inconsciente de carácter lógico-racional, a la vez que acepta la dimensión comunicativa cuando apunta que los sistemas simbólicos establecen un macroproceso de comunicación social. Este autor plantea que entre lo simbólico y la realidad existe una determinación causal, en la que lo simbólico determina el orden del mundo y la realidad.

Geertz también parte de los símbolos y de los significados, sintetiza la idea de una antropología interpretativa y de una semiología de la cultura propuesta por Lotman,⁵ en la cual se centra el interés por

³ C. Lévi-Strauss. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, 1979; V. Turner. *La selva de los símbolos*, 1980; P. Bourdieu. *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, 1981; J.B.Thompson. *Ideología y cultura moderna*, 1993; J. Lotman. *Semiótica de la cultura*, 1976, y C. Geertz. *El antropólogo como autor*, 1989.

⁴ G. Giménez. “La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos”, 1994.

⁵ Cfr. J. Lotman, *op. cit.*

los elementos simbólico-formales que se presentan como la manifestación particular de reglas universales; sin desatender el significado de los símbolos en relación con la visión del mundo, con la cosmovisión y con los sistemas de valores.

Para él, el estudio de la cultura tiene más afinidad con la interpretación de un texto que con la clasificación de la flora y la fauna de una determinada región; según su punto de vista, lo que se requiere del investigador no es que observe, clasifique, compare y cuantifique, sino la capacidad de interpretar, de comprender y explicar mediante el análisis; es decir, que discierna significados, distinga matices, etcétera; que lea la vida que ya tiene sentido para los que la viven. Al respecto y acorde con el proceso de esta investigación, cabe señalar que los diferentes tipos de análisis formal, ya sean estadísticos u objetivos, resultan apropiados, importantes y necesarios en las investigaciones sociales y culturales. La combinación y complementación de estas dos formas analíticas incidirá sin duda en los resultados que se obtengan.

Cada una de estas propuestas ha jugado un papel importante dentro de la dinámica de las ciencias humanas, pero también han sido cuestionadas; de ahí que una alternativa sea la integración de diferentes elementos teórico-metodológicos para la constitución de definiciones operativas acordes con las características del objeto de estudio.

La concepción de cultura que aquí se maneja considera que ésta está constituida por el conjunto de sistemas de significación y de estructuras simbólicas mediante las cuales un pueblo, un grupo social específico, a partir de su experiencia entiende (*intus-legere* = a leer por dentro) lo real, representa su mundo, lo interpreta, le otorga sentido y lo organiza y lo constituye conceptual y simbólicamente. En esta perspectiva, no se trata sólo de prestar atención a las características formales de los símbolos, sino también de atender su contenido, la variedad de significados que son compartidos por una colectividad.

De acuerdo con Alejandro Figueroa,⁶ la cultura “se ubica en una dimensión de la realidad, la que está constituida por la relación entre los significantes y los significados que se encuentran presentes en todas las prácticas sociales y que se objetiva en ellas”. En otras pala-

⁶ A. Figueroa. *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, 1994.

bras, la cultura no es independiente del contexto de las relaciones sociales en las que se produce y se reproduce, es la dimensión simbólica de lo social, en consecuencia es un instrumento para la acción en cuanto que la visión del mundo, los valores, etcétera, están íntimamente vinculados con la interpretación que los sujetos hacen de su mundo, así como con sus aspiraciones y utopías.

Partir de una definición de cultura en la que se le concibe como la dimensión simbólica de la sociedad es reconocer que los elementos materiales, de conocimiento, organizativos, emocionales, sólo son culturales en cuanto poseen una significación. En este sentido, lo propio y lo autónomo en una cultura no remite a la presencia de elementos culturales indiscriminados, sino a “la presencia de códigos simbólicos cuya producción, reproducción y uso están bajo el control de una colectividad”.⁷

Bonfil, en su artículo “Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural”,⁸ se refiere a la continuidad histórica de las sociedades, pueblos o comunidades, y expresa que la continuidad sólo es posible cuando existe un “núcleo de cultura propia en torno a la cual se reinterpreta el universo de la cultura ajena”. Una matriz cultural, núcleo o código, a partir del cual es posible asimilar los elementos ajenos, resemantizarlos, darles un tratamiento acorde con los lineamientos de la propia cultura.

Continuidad y diferencia en términos de análisis cultural son conceptos ligados. Este mismo autor apunta que las diferencias culturales están en la cultura propia, en algunos de sus componentes, pero principalmente en la matriz que les da sentido y que es exclusiva y única de cada cultura y sobre la cual se funda la identidad social propia.⁹

Resulta útil distinguir tres dimensiones para el análisis de los hechos culturales, en esta delimitación se expone la capacidad creadora e innovadora de la colectividad, su facultad de adaptación y su voluntad de actuar sobre sí mismo y sobre su entorno.

a) El conjunto de conocimientos y de criterios con que ven, juzgan y valoran los acontecimientos, como las creencias, la intuición, el sentido común, sus conocimientos prácticos, la observación, etcétera.

⁷ *Ibidem*, p. 316.

⁸ G. Bonfil. “Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural”, 1983.

⁹ *Ibidem*, p. 253.

b) Las formas y códigos colectivos de expresión, considerados como sistemas semióticos, es decir, la cultura como comunicación, que incluye el lenguaje, las costumbres, las manifestaciones artísticas, las fiestas, ritos religiosos, mitos, leyendas, con que hacen comunicable e inteligible su experiencia a los demás, y

c) Las modalidades de configuración social, como las estructuras e instituciones de convivencia, su visión del mundo, que abarca la filosofía, la religión, la ideología, hechos que implican un sistema de valores que dan sentido a la acción y a la interpretación en y del mundo.

En el proceso de análisis estas tres dimensiones tienen particular importancia, se presentan vinculadas entre sí y no son separables, una implica a la otra; por ejemplo, la fiesta encierra una visión del mundo, un conjunto de conocimientos y también modos de comunicación. Para cumplir este acercamiento, la cultura presenta tres modos básicos de existencia:¹⁰

1. La objetivada en forma de instituciones y de significados socialmente codificados y preconstruidos, que son los elementos emblematizados que permiten definir lo propio de lo ajeno.

2. La subjetivada en forma de *habitus* por interiorización, éstos son los elementos que delimitan las formas particulares de ver el mundo, de valorarlo y de interiorizarlo como comportamiento distintivo, y

3. La actualizada por medio de prácticas simbólicas puntuales, en la que adquieren relevancia los objetos, hechos, prácticas y restricciones que el contexto social e histórico impone.

Existe, por supuesto, una relación dialéctica entre estas formas de la cultura. Por ejemplo, las formas objetivadas o materializadas sólo tienen sentido si pueden ser apropiadas y permanentemente reactivadas por sujetos dotados de capital cultural,¹¹ es decir, por sujetos que posean los elementos suficientes para leerlas, interpretarlas y evaluarlas.

Vista así, la cultura es la poseedora de los emblemas (sentencias, lemas) identitarios; es la fuente de sentido de las prácticas sociales y define los significados y valores que los miembros de una comunidad dan a las cosas que les rodean, a las relaciones y a las formas de comportamiento con los objetos y entre ellos.

¹⁰ Cfr. G. Giménez. "Territorio y cultura", 1996, y A. Figueroa, *op. cit.*

¹¹ Cfr. P. Bourdieu, *op. cit.*

De acuerdo con lo expuesto, de la cultura (objetivada, subjetivada y actualizada constantemente mediante prácticas simbólicas) surgen los referentes de la identidad, que los miembros de una colectividad utilizan para establecer sus límites étnicos, su identidad distintiva; es decir, la cultura se encuentra en los cimientos de todo sistema de identidad.¹²

En el campo de las ciencias sociales, cultura e identidad son fenómenos interrelacionados, ya que el funcionamiento de uno da cuenta del otro, pero cada uno presenta problemáticas diferentes. Como ya se apuntó en líneas anteriores, cultura es el conjunto de formas simbólicas, esto es, comportamientos, acciones, objetos y expresiones portadoras de sentido, inmersas en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, dentro y por medio de las cuales dichas formas simbólicas son producidas, transmitidas y consumidas.

Dentro del ámbito de la cultura, la noción de identidad de los pueblos remite a un funcionamiento peculiar de su propia cultura. Cada grupo humano se constituye como tal a partir de una forma particular y propia de organizar su práctica social.¹³ Sus atributos, símbolos y emblemas identitarios son tomados de la cultura; es decir, de ella surgen los referentes de identidad que los miembros de una colectividad utilizan para establecer sus límites étnicos, su identidad.¹⁴

Es evidente, pues, la relación de identidad con las prácticas culturales, de ahí que con mucha frecuencia se recurra al término “identidad cultural” propuesto por Barth¹⁵ para referirse al grupo que comparte valores culturales fundamentales, integra un ámbito de interacción y comunicación y se constituye por miembros que se identifican a sí mismos, son identificados por otros y forman una categoría distinguible entre otras del mismo orden.

En este sentido, la identidad es un proceso mediante el cual se enfatiza el yo/nosotros y lo nuestro ante el “otro”; pero ese “otro” al igual que el “yo” no es idéntico en cada situación, lugar o momento, se

¹² Cfr. A. Figueroa, *op. cit.*

¹³ Cfr. J.C. Aguado y M.A. Portal. *Identidad, ideología y ritual*, 1992.

¹⁴ Cfr. F. Barth. *Los grupos étnicos y sus fronteras*, 1976.

¹⁵ *Idem.*

manifiesta a través de una persona, un espacio y un tiempo; en consecuencia se establece en una relación intersubjetiva (que permite comprender el sentido que los sujetos confieren a sus acciones), en la que cuando menos debe estar presente un “otro”.

Este proceso de autopercepción y de autorreconocimiento, por definición, supone el punto de vista del yo/nosotros, es decir, subjetividad de los actores sociales, acerca de su unidad y fronteras simbólicas, de su persistencia en el tiempo, de su ubicación en el mundo, entendido éste como espacio social.

Pero ¿cómo y dónde emerge la subjetividad? Mead¹⁶ apunta que el individuo regula su participación en el acto social teniendo dentro de sí los papeles de otros involucrados en la actividad social: “el individuo toma algo que es objetivo y lo torna subjetivo. Hay un proceso real de vivir juntos por parte de todos los miembros de la comunidad, que tiene lugar por medio de gestos”. En otras palabras, la subjetividad surge y se afirma únicamente cuando se confronta con otras subjetividades en el proceso de interacción social, es decir, en el plano de las relaciones sociales.¹⁷

Desde esta perspectiva comunicativa, el fenómeno identitario se caracteriza por la presencia de un juego de autodefiniciones y heterodefiniciones; autorreconocimientos y heterorreconocimientos; autoadscripciones y heteroadscripciones, en el que se confrontan dialécticamente con un sistema de relaciones de poder y de representaciones; además, en este juego frecuentemente subyacen juicios de valor que se derivan de la cultura, raíz de la que brotan las marcas y los elementos con los que se percibe, se distingue y juzga lo propio de lo ajeno.¹⁸

La construcción y definición de la identidad a partir de la diferencia, oposición, confrontación, complementación, reconocimiento, adscripción y representación del yo/nosotros en relación con el otro no puede marginarse del carisma personal de cada sujeto, de ahí que una dimensión del fenómeno identitario sea la identidad personal

¹⁶ G.H. Mead. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*, 1990.

¹⁷ Cfr. G. Giménez. “Territorio y cultura”, 1996.

¹⁸ Cfr. A. Figueroa. “Organización de la identidad étnica y persistencia cultural entre los yaquis y los mayos”, 1992.

cuyo carácter pluridimensional es producto de la inserción de cada sujeto en una diversidad de grupos concéntricos e intersecados.

El conjunto de estas identidades personales constituye la identidad social, la cual es producto del modo en que sus miembros se relacionan entre sí dentro de un grupo, dentro de un colectivo social; es decir, no es ajena totalmente a las características identitarias de cada uno de sus miembros.

En esta investigación se utiliza la categoría de identidad sociocultural como la expresión de los procesos de autoidentificación, de auto-reconocimiento y de autoadscripción en oposición a los otros; es decir, de la confrontación con lo que los otros piensan acerca de ellos, de la forma como son, deberían ser y por último desean llegar a ser. La identidad sociocultural, como proceso de identificación, es activa y compleja, históricamente situada y resultado de conflictos, luchas y negociaciones por las clasificaciones sociales.

En esta perspectiva el objetivo del capítulo es mostrar cómo se manifiesta la identidad sociocultural de los becaleños a través de formas objetivadas, subjetivadas y actualizadas de su cultura. Para ello se recuperan elementos de la cotidianidad y se presentan algunas formas de la organización social en Bécal, como concreciones del sentido de pueblo, de una realidad dada o construida; de una herencia que preservar y de un ideal por alcanzar.

En este capítulo se considera que es en los contextos de interacción específicos donde cada colectividad define intersubjetivamente los atributos de su particularidad, de su identidad como persistencia a lo largo del tiempo, como signos que a la gente le permite mostrar, afirmar su continuidad, su permanencia como pueblo, y que “Esta noción de identidad implica por parte del pueblo una especie de memoria colectiva y una capacidad de interpretar, de reconocerse en hechos y acontecimientos a lo largo de la historia”;¹⁹ es decir, se define una colectividad frente a otra.

También es posible definir una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad, que está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su mera pertenencia a él. Esta

¹⁹H. Velasco, *op. cit.*., p. 37.

realidad colectiva interna es el exponente de un modo de sentir, comprender y actuar sobre el mundo que se manifiesta en instituciones, comportamientos regulados, normas y valores compartidos, manifestaciones artísticas, conocimientos transmitidos, etcétera.

En este desarrollo se aborda el funcionamiento de la identidad sociocultural desde tres grandes líneas íntimamente vinculadas: 1. vida cotidiana; 2. reproducción del comportamiento cultural, en la que se exponen los siguientes elementos: mitos y ritos, costumbres, creencias y leyenda acerca del origen del pueblo, y 3. reproducción de grupos sociales, en la cual se hace referencia a las principales manifestaciones de su organización social, en cuanto a la participación de los pobladores en las distintas cooperativas relacionadas con la producción de tejido, la organización de gremios para las festividades del novenario que se realiza anualmente en honor de la virgen de la Natividad y en una asociación cultural.

Descripción de los procesos cotidianos

En este apartado se presentan en primer lugar aspectos teóricos sobre vida cotidiana, en segunda instancia se describe de manera general un día en la vida del pueblo; por último, se formulan conclusiones analíticas que permiten establecer la relación entre el desarrollo de la vida cotidiana y la identidad sociocultural.

El acontecer de la vida cotidiana supone la construcción del yo y del otro, ya que es en ella en la que se manifiesta la pertenencia a una sociedad; el sujeto es esencia de su cotidianidad, la cual supone un estilo de vida que comparte con otros semejantes a él.

La vida de todos los días, la práctica cotidiana, la realización diaria de la gente común y corriente está sujeta a una cultura, a condiciones socioeconómicas muy particulares, a pesar del interés de los medios masivos de comunicación (MMC), radio, televisión, cine, de presentar una imagen donde los conflictos fundamentales tienden a reducirse o a minimizarse, a dar una impresión de integración, de unidad, dentro del sistema social.

Vida cotidiana es un tema que desde diferentes enfoques ha sido abordado por distintos autores: Heidegger; Berger y Luckman; Bruce

Brown; Lukács; Baudrillard; Bourdieu; Séller.²⁰ Comprende el espacio de las relaciones inmediatas, la familia, los sitios más cercanos a lo íntimo, las experiencias personales, la historia propia y la de quienes la comparten. De Prieto²¹ se toman algunas características generales de ese espacio.

a) *La inmediatez*. En diversas situaciones de la vida diaria, la interacción con uno mismo y con los otros (pareja, padres, hermanos, hijos, amigos) se encuentra limitada al cumplimiento de roles y funciones. Lo mismo puede suscitarse en la observación de lo que cada sujeto realiza. Los seres, las cosas, están tan próximos que los involucrados, en el orden de la reflexión, pueden perder el contexto y lo más cercano se torne lo más lejano.

En la vida cotidiana a menudo se vive el momento, sin indagar por la existencia, por el contexto, por los otros; ante esta posibilidad, los seres humanos se enfrentan a la necesidad de abrirse camino en la vida, ésta depende de su capacidad de adaptación y de solución de los problemas. Una vía alternativa (a la excesiva cercanía), que también ponen en práctica en mayor o menor grado los integrantes de los grupos sociales, es el interaprendizaje, el intercambio de experiencias, la organización; mediante estas prácticas es factible abrir contextos más amplios de comprensión de la propia situación, de la vida.

b) *El conocimiento práctico*. Los sujetos se apoyan en el conocimiento práctico, funcional, de la realidad, que ocupa un espacio dentro de la vida. La práctica obliga a resolver problemas, a proyectarlos; pero como señala Lukács,²² también en la vida diaria se teoriza; se hacen preguntas, principalmente, sobre diferentes aspectos de la situación en la cual se enmarca el trabajo, cultivo de la tierra, nuevas formas de tejido, nuevos estilos, nuevos objetos; esto último es lo que da lugar a un conocimiento no estático sino corregido y aumentado.

²⁰ Heidegger. *El ser y el tiempo*, 1951; P. Berger y T. Luckman. *La construcción social de la realidad*, 1972; B. Brown. *Marx, Freud y la crítica de la vida cotidiana. Hacia una revolución cultural permanente*, 1975; G. Lukács. *Estética* (tomo I), 1966; J. Baudrillard. *Crítica de la economía política del signo*, 1974; P. Bourdieu, *op. cit.*; A. Heller. *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*, 1992.

²¹ Cfr. D. Prieto. *Vida cotidiana y comunicación. Producción de materiales para neolectores*, 1991.

²² G. Lukács, *op. cit.*

c) *Determinadas experiencias*. La vida diaria es el espacio privilegiado para ellas; éstas, independientemente de la clase social del sujeto y de que sean positivas o negativas, determinan las formas de reacción ante situaciones semejantes. A partir de experiencias vividas con intensidad, los sujetos quedan preparados para otras similares, constituyéndose éstas en el elemento de comparación para sacar conclusiones; por ejemplo, confiar o desconfiar, rechazar o aceptar, perder o ganar, etcétera. Pueden suscitarse en el plano personal y también en el colectivo.²³

Las experiencias decisivas se manifiestan con mayor fuerza y constancia en el ámbito del afecto, del trabajo, la salud, la ancianidad; de ahí que sean referencia constante de los sujetos las carencias, la soledad, el abandono, la enfermedad, los conflictos familiares.

d) *Rutinas y hábitos*. Éstos se refieren a las formas y modos especiales de proceder y conducirse, adquiridos por la repetición de actos iguales o semejantes. Son diferentes al concepto de *habitus* concebido como la interiorización de las reglas sociales, como el conjunto de disposiciones que orientan la acción; se definen como “un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas que son esquemas de percepción, de concepción y de acción”.²⁴ Pero entre ellos existe una estrecha relación, ambos suponen la socialización de la subjetividad y rigen el comportamiento de los sujetos en sus prácticas concretas.

Este conjunto sistemático de principios es constitutivo de la cotidianidad, permite al ser humano enfrentar la incertidumbre, inventar múltiples soluciones, caminar sobre seguro. La alimentación, el cuidado de los niños, la organización del espacio, las relaciones íntimas de la pareja, el trabajo, la música, los juegos, el encuentro con conocidos y con seres queridos son formas básicas de la sobrevivencia. F. Fanon, en sus trabajos sobre el colonialismo en África, apunta que cuando una cultura decide destruir o invadir a otra, comienza por descalificar sus formas de vida, por confrontar sus rutinas y hábitos.

e) *El orden y el poder*. En la vida cotidiana los sujetos ocupan un lugar determinado, se someten a tipos de organización; por ejemplo, en una familia unos trabajan en la casa y en la cueva; otros, fuera de la

²³ Véase más adelante lo referente a la aparición de la virgen en Béal.

²⁴ P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 101.

casa, en el monte, en la calle con el triciclo o como vendedor ambulante; los más pequeños van a la escuela, etcétera. El caos y las crisis son enemigos de la cotidianidad, para combatirlos se llega a ejercer con fuerza el poder, pudiéndose adoptar incluso formas autoritarias.

Los primeros años de vida del ser humano son un acercamiento a ese orden social; también la división del trabajo dentro de una sociedad, el papel de la mujer, el del hombre, el asignado a los niños, se inscribe dentro de ese orden y las rupturas pueden suscitarse como consecuencia de la integración al mercado, por migraciones o por otros factores que comprometan la vida de los participantes. En este sentido, es la familia la que confiere los primeros signos identitarios. No hay sociedad en la que la familia no cumpla con el acto de nominación y de asignación a cada sujeto.

f) *El espacio de la contradicción.* La vida cotidiana va desde las conductas más rutinarias hasta las más inesperadas, en ella también se encuentra lo incomprensible, pasando por la trivialización del mundo, chistes, juegos de palabras, hasta una lectura profunda de la propia situación, relatos, recuerdos; desde una presentación del mundo misterioso y de la fantasía (vinculado a manifestaciones religiosas, cuya presencia tiene un sentido), hasta una exposición de las certidumbres y las vacilaciones.

A partir de los constituyentes de la vida cotidiana expuestos, a continuación es posible observar cómo los becaleños y de manera particular los tejedores tratan de mantener un cierto tipo de prácticas sociales que les son propias y que, a veces, entran en contradicción con la cultura hegemónica. Pero, finalmente, no pueden escapar de la influencia que irradian hacia ellos tanto las programaciones sociales de los sectores medios (incluso del mismo pueblo), como las programaciones sociales que imponen los medios masivos de comunicación.

Un día en la vida del pueblo

El día para los habitantes de este pueblo empieza muy temprano, desde las cuatro de la mañana ya hay gente en las calles, unos a pie, otros en triciclos. Algunos van hacia el centro para tomar el camión que los lleve a Mérida, a Campeche o a cualquier punto intermedio;

los campesinos se encaminan hacia sus sembradíos, ¡tienen que ganarle al sol!; los abastecedores, al rastro.

A las cinco y media suenan por primera vez en el día las campanas de la iglesia, llamando a misa de seis, a la cual asisten en promedio unas veinte personas, generalmente mayores. A partir de esta hora y hasta las ocho, aproximadamente, es el lapso de mayor actividad en el mercado; la gente llega en bicicleta o a pie a realizar sus compras, sea de carne de res (sólo tres veces a la semana), de pollo o de cerdo; sea de verduras y frutas. Todo fresco, los primeros recién sacrificados, los segundos recién cortados.

De seis a siete es continuo el tránsito de estudiantes y de profesores de la secundaria y del bachillerato; de siete a ocho, el de niños y educadores de preescolar y primaria, así como de algunos empleados, pues las oficinas del municipio, correos, telégrafos, consultorios médicos, etcétera, inician labores a las ocho de la mañana.

Las tiendas abren a las seis de la mañana y no es raro encontrar en las puertas de éstas a tejedores, principalmente mujeres, esperando para ofrecer o cambiar su tejido por mercancía para el desayuno de la familia.

Durante el transcurso de la mañana, después de efectuadas las compras de alimentos, el movimiento de la población disminuye. En las calles se encuentran algunos vendedores ambulantes que ofrecen sus productos (pozole, papas, escobas, *iswa'*, *wayas*, ciruelas...) de casa en casa e indistintamente en maya y en español, y quienes tienen una tarea muy particular que realizar, ir al médico, viajar a otro pueblo, arreglar algún asunto en la presidencia, llevar algo a un familiar, acudir a un citatorio de la escuela o de la presidencia, etcétera.

Las mujeres, después que los hijos se van a la escuela, asean sus viviendas y en seguida se meten a las cuevas a tejer; una a una van llegando a estos espacios de trabajo y de esparcimiento. El acceso a ellas no es fácil, hay que bajar un promedio de siete escalones inclinados e irregulares, de tierra y piedra, sin delimitaciones precisas, que cuando llueve se tornan resbalosos. Los tejedores los descienden con gran habilidad, pero siempre que llega una visita insisten en ayudar y recomiendan: *tenga cuidado, no se vaya a caer, agárrese de mí, porque esto está un poco peligroso.*

Generalmente, a la hora del recreo de las escuelas primarias, de 10:30 a 11 de la mañana, los escolares acuden a sus casas a tomar pozole, a pedir dinero para *la gastada*, a buscar algún objeto e incluso a *gustar caricaturas*. Las madres sin interrumpir sus labores dan órdenes, interrogan sobre determinados asuntos, previenen a los niños para que les rinda el tiempo de receso. Cuando éstos regresan al aula, las mujeres suspenden el tejido y vuelven a poner en primer plano sus quehaceres domésticos:

Yo ahorita vengo, voy a ver si no hay mucha gente para que me muelan mi masa y me saquen mis tortillas (Chela, 42 años).

Ay, Dios mío, yo no sé qué voy a comer; en la mañana no tenía ni un centavo, ahorita pues con lo que vendí voy a ir a ver si hay un poco de chicharrón (Guti, 44 años).

Yo puse frijoles tempranito y ya se cocieron; con eso nos da (Iris, 39 años).

En la mayoría de los hogares de los tejedores rara vez se tortea: *ya ni banqueta tenemos; sólo cuando se va la luz*, y es común encontrar estufas de gas de dos quemadores, refrigeradores chicos, ventiladores de mesa, licuadoras de sólo una velocidad y planchas eléctricas; todos estos artículos, signos de la modernidad, generalmente están sucios y destartalados, y han sido adquiridos por abonos o son regalos del hijo(a) que es profesor(a), o del que se fue a trabajar a Cancún; sin embargo, esta mecanización del hogar aunque incipiente, constituye un valioso auxiliar para el desarrollo de las tareas domésticas:

El frijol colado es más rápido hacerlo en la licuadora, también el chocolate; con decirte que ya ni batidor tengo (Guti, 44 años).

Desde que tengo el refrigerador, ya no tengo que andar de casa en casa buscando un pedazo de hielo para el refresco (Mari, 33 años).

Cuando nosotros crecimos tenías que calentar tu planchita de carbón; bueno, hay de dos, una que se calienta y otra que se le pone la candela adentro, ésa sí que pesaba. Ahora, en un ratito ya planchaste un montón (Esme, 50 años).

A mí sí me tocó ir a leñar, la difunta de mi *chichí* todo lo hacía en leña; después, mi mamá empezó a usar carbón, pero no para todo. Para el *k'um* y para sancochar, no, para eso la leña. Yo también así lo hacía, pero ahora con la estufa... nomás cuando no hay gas, ni modos (Mimi, 40 años).

Así, entre comentarios, cuentos, anécdotas, chismes y bromas; preocupaciones económicas y labores domésticas, la interacción se suscita entre quienes comparten el trabajo en la cueva, el ciclo del tejido se inicia, avanza, crece y se concluye, para renovarse día con día.

Los niños de preescolar salen a las doce; en la mayoría de los casos una mujer va por los de todas las vecinas y amigas; los de la primaria llegan a la una y los de la secundaria, a las dos. En los tres niveles de educación básica, preescolar, primaria y secundaria, el recreo es de media hora entre diez y once. Durante este tiempo, en la puerta de las escuelas hay vendedores de panuchos, empanadas, granizados, saborines, merengues, chinas con sal y chile, frutas de temporada, etcétera. En relación con estos horarios una mujer comenta:

Con estas horas de salir de la escuela muchas cosas ya cambiaron, cuando nosotros éramos chicos salimos a las once de la mañana y a las doce o doce y media, ya estamos almorzando; no que ahora hasta las dos y media, pobres niños, si no tiene uno dinero para darles su gastada se tienen que aguantar así, ¿te imaginas? (9. GUDA, 44 años).

De dos a cuatro de la tarde casi todas las cuevas están vacías, los becaleños después de la comida del mediodía se acuestan en sus hamacas a disfrutar de una siesta; cuando se levantan, las mujeres remojan, tallan, enjuagan o tienden el lavado. Actualmente, algunas (muy pocas) se auxilian con lavadoras semiautomáticas que, como en el caso de los otros aparatos electrodomésticos, han comprado por abonos.

Las abuelas generalmente se encargan de remendar y doblar la ropa limpia; es común verlas debajo de un árbol o a la entrada de la casa, sentadas en un banquillo, cosiendo las prendas de vestir de la familia.

Otra actividad que se realiza, principalmente por las mujeres, después de la siesta es la de darles de comer a los animales; en la mayoría de las casas hay cuando menos una o dos gallinas, pavos y cerdos; éstos, que casi siempre son alimentados con mucho esfuerzo con

hierbas, masa y desperdicios que les regalan, representan pequeñas alcancías que en momentos difíciles ayudan a solucionar problemas.

Hoy por ejemplo, le digo a mi mamá ¿qué vamos a comer?; no tengo ni un quinto. Pues no lo pensé mucho, fui al patio y maté una gallina; ya tengo comida para tres días (Rosi, 33 años).

Ese cochino que ves, lo estoy cebando para la clausura de la secundaria; es pa' que yo les compre sus vestidos a las chiquitas pa' que vayan al baile (9. GUDA, 44 años).

Concluido este trajinar por el patio, se bañan y reinician la tarea del tejido, la cual van a interrumpir entre ocho y media y nueve y media de la noche, para preparar y servir la cena y ver que los niños se acuesten. Después regresan a la cueva, pues generalmente velan hasta la medianoche o hasta concluir el objeto.

Los niños, al terminar de almorzar juegan o ven televisión. Como a las cinco, se bañan y cuando tienen tareas escolares las realizan. A esta hora es frecuente encontrar en las aceras del frente de las casas de la calle principal a adultos y ancianos, sentados en sillas y sillones, que en muchas ocasiones son exclusivos para sacar a la calle. En relación con esta práctica que aún se mantiene en Bécal, llama la atención que los asientos actualmente se colocan de frente al interior de la vivienda, de tal forma que sea posible ver la pantalla del televisor de la sala

La gente ya no piensa, sólo de las novelas hablan los grandes y los niños de caricatura. Todavía en las tardes ya ves que se acostumbra salir a sentarse en la puerta, sobre todo cuando empieza a soplar el aire... sale la gente, sólo que su sillón lo pone al contrario de como lo ponía antes, ya no ve a la calle, a los que pasan, sino que ahora ve para adentro de su casa, ve su televisión... ya no conversan en la puerta, siguen gustando (Vik, 40 años, noviembre/95).

También a los parques del centro del pueblo, y de cada barrio, acuden en las tardes niños a divertirse en los juegos infantiles que se encuentran en buen estado, y jóvenes a practicar algún deporte en las canchas.

Son pocos los hombres que se dedican exclusivamente al tejido, como 3. SANO, 34 años; 4. REGIO, 40 años, y 5. NELI, 53 años; la mayoría realiza una jornada, ya sea como tricicletero, trabajador agrícola, albañil, vendedor, etcétera, y retorna a su casa a la hora del almuerzo. Alrededor de las cinco de la tarde se asean y salen a hacer algún mandado, a *dar la vuelta*, a conversar con los amigos. En las noches pueden tejer un rato, pero en general se dedican a esta actividad sólo cuando no tienen otro tipo de trabajo.

Los fines de semana entre las siete y las once de la noche hay movimiento en el centro, la gente va a misa, se sienta en el parque, consume los antojitos que se venden en los puestos o refresquerías

El niño chico, él cuando sale en la plaza, aunque ya cenó aquí –Mamá– dice –¿no me compras una bevy? (refresco embotellado de leche con cocoa), compra mis panuchos–... Yo también, cuando salgo quiero... aunque ya cené quiero comprar algo; a veces salgo con ellos, como yo me voy mucho a misa, cada ocho días, salgo con ellos –Mamá, quiero esto–, y a mí no me gusta andar sin dinero (6. MANA, 33 años).

A grandes rasgos, éste es el panorama de la vida diaria en Béal. Cotidianidad en la que el sujeto aprende a percibir y a leer su contexto social y natural, y que es posible relacionar con el fenómeno identitario, pues éste expresa las semejanzas y las diferencias de las acciones de estos sujetos:

- Para la mayoría de los sujetos, lo prioritario en el pueblo es cumplir el rol o la función asignada; en términos generales, todos realizan lo que les corresponde, la cual se correlaciona con el mantenimiento del orden sociocultural. Esta afirmación no niega las incertidumbres, contradicciones y rompimientos e incluso los hechos incomprensibles que pueden suscitarse; desde una manifestación de violencia hasta la presencia de hechos misteriosos no exentos de sentido, por ejemplo, *la aparición de la virgen*.
- De manera constante los sujetos tratan de perfeccionar sus conocimientos prácticos, como tejer cada día más y mejor, realizar diseños más atractivos, combinar los colores de tal forma que sean más llamativos para los compradores, inventar una nueva

- curiosidad, etcétera, de tal forma que la mercancía tenga mayor demanda.
- La vivencia de experiencias especiales; por ejemplo, la visita de turistas a las cuevas suscita una inquietud especial en los becaleños, e independientemente de que les compren algunos de sus artículos, están dispuestos a responder de manera reiterada las preguntas que les formulen con respecto a su actividad laboral; a posar para la foto. Los adultos acceden a pronunciar algunas frases en maya para que escuchen los otros, etcétera. Y cuando la visita termina, siempre se quedan con la ilusión de recibir una carta en la que les envíen la foto tomada, o que tal vez algún día volverán y entonces, además del rato agradable, les comprarán todo lo que tengan tejido; les harán encargos, no sólo les tomarán más fotos sino película también y les regalarán las que les tomaron en el viaje anterior.
 - La existencia de rutinas y hábitos se manifiesta a través de la práctica social permanente y generadora, que confiere una dinámica particular a la vida cotidiana, y aunque los sujetos no siempre procedan de manera consciente, éstos se hacen evidentes cuando se presenta alguna situación que los cuestione, altere o rompa. La amistad tiene en el pueblo un lugar importante, hay casos que dan cuenta de esta relación a través de encuentros diarios, por ejemplo en las cuevas, y que se prolongan durante años. Se manifiestan con mayor énfasis en las fiestas, en las enfermedades, en los velorios, en las situaciones difíciles en que se llega incluso a los préstamos de dinero o de víveres. En ella se mezclan conocimientos y estereotipos, experiencias decisivas, alegrías y sufrimientos, amores y rencores que definen a los seres humanos como sujetos históricos, sean o no conscientes de ello.
 - La manifestación de situaciones inesperadas, en las que pueden estar presentes hechos del mundo misterioso vinculado a expresiones de fe, situaciones que generan una serie de acciones que confieren sentido a la vida, permite a cada uno exponer sus titubeos, dudas y certezas. Por ejemplo, en la aparición de la virgen a finales de 1995 a uno de los pobladores en su vivienda, al ser sorprendido éste por tal fenómeno se puso a rezar en voz alta, fue escuchado por dos mujeres que pasaban por la calle y tuvo la oportunidad de compartir la experiencia con ellas.

Al correrse la voz del milagro, durante días y noches mucha gente acudió como testigo. Las flores, las velas, el agua y los rezos se propagaron; los milagros no faltaron, los peregrinos se multiplicaron, las limosnas escasearon y la virgen dejó de ser visible para todos. *Sólo la pueden ver los que de verdad creen, los que se lo piden con todo su corazón, los que no están en pecado.* En mayo de 1997 se realizó la última etapa de trabajo de campo, en ese lapso la virgen aparecía esporádicamente, *a veces tarda quince días, a veces un mes, pero siempre vuelve... cuando avisan, toda la gente sale corriendo pa' allá.*

- Las relaciones sociales establecidas responden a un orden y a una estructura de poder, se manifiestan por las imposiciones propias de la división del trabajo, y se traducen en un conocimiento por analogía (similitud, semejanza, comparaciones) y por tipificación (conjunto de los rasgos característicos), basado en el principio de la economía que hace visibles los roles y las funciones. Los otros se presentan como absolutamente previsibles en función del rol que desempeñan, abarcando incluso las relaciones interpersonales como el amor conyugal, el paternal y la amistad.

En este pueblo, en general, el amor conyugal no es expresivo; no es común encontrar manifestaciones de afecto (abrazos, besos, palabras cariñosas, diálogos fluidos) entre las parejas. El hombre es atendido principalmente por la mujer en la preparación y presentación de alimentos, aseo de la ropa, limpieza y organización del hogar. Después de su jornada de trabajo, él puede llegar a casa a la hora que desee. Ante el posible retraso, la mujer infiere que está tomando con los amigos.

Don ANTI tomaba mucho, no toma lo que no le asienta ahorita al lado de él; yo hasta ahora creo que si a se lo dan, a se lo toma. Si don Rolo sí lo sabe: —Ay el máistro, que máistro ya agarró su dinerito—. Me dice: —Tú estás luchando la vida aquí con tus hijos... él gozándose con otras mujeres—. Es terrible este señor, así que ve... (14. PAMA, 83 años).

No son pocos los hombres que al llegar a la casa, después de tomar o de visitar a sus amantes, arman escándalos y golpean a sus esposas.

Cuando estoy, nunca me digas nada. Que si vengo a gritar, vengo a exigir, es el trago el que lo hace... (3. SANO, 34 años).

- El amor paternal, padre/hijo/hija, también tiene manifestaciones particulares: el hombre generalmente se relaciona más con el hijo varón, al cual induce en las tareas masculinas. Se han presentado casos en los que al manifestar el hijo conductas afeminadas, el padre lo saque de la casa e incluso se rompan las relaciones entre ellos, por ejemplo:

Cuando murió su papá él no pudo ir porque no se llevan, es que el difunto no está de acuerdo que sea así y lo sacó de su casa (JOSÉ, diciembre de 1996).

Yo prefiero ver a mi hijo muerto que maricón (becaleño, diciembre de 1996).

Pero no se llega a estos extremos si el hijo se embriaga o es mujeriego. Con la hija las cosas son distintas, cuando son pequeñas la relación puede ser un poco más calurosa, pero a medida que la niña crece el trato se reduce a la atención y al servicio doméstico que la hija le pueda brindar al padre, y al apoyo económico que el padre le otorgue a la hija. Además, casi siempre la madre juega el papel de intermediaria entre ellos. La hija, por su parte, expresa temor a su padre así como a sus hermanos mayores, sobre todo cuando es adolescente y mientras no se case.

Porque más que la verdad (le da un acceso de tos), mi papá no quiere que yo siga estudiando (continúa la tos); es que, mi papá me dice así que a las mujeres no les hace falta el estudio, que cuando se casen de qué les sirvió el estudio... (1. BALA, 17 años).

La madre sí externa su cariño a través de mimos y manifestaciones de afecto tanto a hijos como a hijas; en el caso de los primeros, más cuando son pequeños; pero también van disminuyendo dichas manifestaciones a medida que crecen, aunque de manera paralela las atenciones hacia ellos se van incrementando, mientras en el caso de la hija son las exigencias las que aumentan.

Sí, bueno, yo no sé, ese día estoy lavando, no tejo; todo el domingo estoy lavando toda mi ropa, entre semana no lavo, estoy estudiando, tejiendo... el domingo me paro a lavar toda mi ropa, cuando yo regrese de la escuela entro a tejer para mi gastada para mañana; después sí voy hacer mi tarea, lo voy hacer... a veces cuando vengo ya está mi tejido *nok cha'*, a las cuatro ya está terminado; me baño y me voy hacer mi tarea, después me duermo y ya...
(1. BALA, 17 años).

La cotidianidad en Bécál, al igual que en todos los pueblos, al menos de Latinoamérica, no es algo acabada sino buscada, forjada día a día; en ella no impera la satisfacción porque la lucha de todos los días está signada por la diaria sobrevivencia, no de un individuo sino de un pueblo.

Como se puede observar, la vida cotidiana es producto de una gran complejidad social en la que se concentran experiencias de diversas generaciones a través de los años, y en la cual los sujetos están tan involucrados que llegan a percibirla como algo natural. Pero en ella hay un espacio para la creación, es decir, cada sujeto día a día tiene la posibilidad de escapar de lo previsto y caer en la incidentalidad por la complejidad a que se ha aludido.

Yo he resuelto mi vida tejiendo, lavando, lavando ajeno, planchando ajeno; y no solamente por mis hijos, por mi madre, por mi sobrino; no, no ha sido una vida muy muy fácil la que he llevado. A veces amanece y no tengo ni un peso. —¿Qué voy hacer?—. Yo soy la que me tengo que movilizar, yo tengo que solucionar. Si pido prestado... como sea, pero ellos no se quedan sin comer...
(2. BEBE, 28 años).

A través de los testimonios que ilustran este punto, es posible concluir que en relación con la conducta son impuestas actitudes rígidas, según determinadas convenciones, que tratan de dar un cauce previsto a la vida de cada sujeto y sentido a la vida social, pero al lado de esta rigidez y normatividad está la posibilidad de una respuesta espontánea o de iniciativa para crearlas.

Es como le dije: —Por amor a ti o por amor a mis hijos tuve un error más—, le digo —porque si tú me mantenías, no tenía por qué dar un mal paso pa' tener

otro hijo-, le digo -porque tú me estás manteniendo, pero si no me mantienes cómo le hago, ni que yo trabaje.

Trabajaba con una maestra cuando me quité con doña Lala, trabajé con una maestra, con todo y con pancita yo trabajaba; trabajaba para que yo me alcance los gastos que yo tengo, porque las niñas tomaban leche, ¿cómo le voy a hacer?

Me dice ese señor... -Vamos-. Es señor que lo abandonaron por su esposa, su esposa se volvió a casar; me dice: -yo te ayudo.

Pero a mi familia no le gusta, a mi familia nadie le gusta; no voy a decir que mi mamá está de acuerdo, mis hermanos están de acuerdo, porque me dicen: -Acabas de dejar otro y ya tienes otro, pero ¿qué quieres?-, yo como le digo, si me estuviera manteniendo yo no tengo que dar un mal paso, pero se va... (9. GUDA, 44 años).

A manera de síntesis, los campos en los que primeramente se desarrolla la cotidianidad son: a) *la familia*, que se maneja en el tiempo cíclico de las edades biológicas de sus miembros; es por ello que los roles de éstos se estructuran a partir del sexo y de la edad; b) *el trabajo*, que responde a la necesidad de proveer el sustento y se concentra en la producción de objetos, y c) *la recreación*, que se encamina al goce de gustar, a la creación del juego y a la participación en la fiesta.

Observar la vida de Bécal durante varios días, deja la sensación de estar ante hechos armónicos, previamente ensayados. Sin embargo, los pobladores no tienen que ponerse de acuerdo para actuar diariamente de la misma manera. Cada sujeto actúa acorde con su criterio personal, pero al mismo tiempo se sincroniza y participa en un aparente acuerdo con los otros sujetos que piensan, sienten y proceden de modo similar a él. De la misma forma, las prácticas colectivas también están definidas por orientaciones sistemáticamente enseñadas y aprendidas.

En este sentido, si la vida cotidiana es producto de un proceso de percepción y autopercepción de las prácticas sociales y culturales, está íntimamente ligada a la identidad sociocultural en cuanto que ésta se define como una autoimagen, como la autopercepción de un sujeto en relación con otros tomando como marcas de identificación elementos culturales como las costumbres, las creencias, los valores, etcétera, aspectos relevantes en la constitución de los discursos autobiográficos.

Reproducción del comportamiento cultural

Un pueblo es un territorio con historia, es la sucesión de generaciones sobre un espacio concreto y delimitado, es una construcción cultural. El sentido de identidad sociocultural como continuidad en el tiempo, vincula al pueblo con las generaciones pasadas. Se asienta sobre su permanencia en un mismo territorio y sobre la continuidad reproductiva de sus pobladores.

El vínculo entre los pobladores y el espacio que habitan no es sólo resultado de un proceso de adaptación, sino que es una articulación simbólica muy compleja. Por ejemplo, el hecho de que aun dentro de la dinámica que impone la situación económica y los movimientos migratorios, haya siempre grupos que les den continuidad y permanencia a las actividades generadoras de elementos reproductivos de su comportamiento cultural, con todas las limitaciones que puedan incidir en las representaciones simbólicas, explica la interpretación y el mantenimiento de conocimientos, valores y significados.

La relación entre sociedad y cultura es una problemática que aún no se resuelve; en principio, es posible señalar que la primera se refiere a un conjunto de sujetos que se mantiene junto como grupo de interacción; sus miembros son, en términos generales, permanentes y están organizados; entre ellos existe una conciencia de pertenencia mutua, por ejemplo, “la conciencia de clase” que se desarrolla de acuerdo con la cultura, la cual es resultado de la invención social y en un sentido muy amplio de herencia social, en cuanto se transmite por precepto a cada nueva generación. La creación, extensión y mantenimiento de la cultura implica la posesión de memoria y el uso de símbolos verbales y no verbales existentes antes del nacimiento del sujeto, y persistentes después de su muerte.

La configuración de la cultura en Bécal, acorde con los lineamientos de la macrocultura maya, presenta al sujeto la filosofía de un universo ordenado, en el cual el hombre es un elemento de la armonía y el equilibrio que se establece entre todas las fuerzas naturales. Subyace la idea de que si todos y cada uno desempeñan los papeles que les corresponden de modo tradicional encontrarán la prosperidad; así, los dioses de la lluvia propiciarán el agua, los de la milpa, la fertilidad de la tierra y buenas cosechas; los muertos los protegerán de los proble-

mas de la vida cotidiana, etcétera. Por el contrario, el incumplimiento o el fracaso en el desempeño de los papeles dentro del modo tradicional, acarreará una serie de problemas que afectan a la sociedad.

En consecuencia, la cultura está constituida por el conjunto de representaciones colectivas o formas de conocimiento compartido y saberes comunes producto de las interacciones sociales; los sistemas de significación y las estructuras simbólicas, mediante las cuales un pueblo o un grupo social específico a partir de su experiencia entiende lo real, representa su mundo, lo interpreta, le otorga sentido y organización y lo constituye conceptual y simbólicamente. En este proceso, tiene particular importancia el conjunto de criterios con que se juzgan y valoran los acontecimientos, los códigos y formas colectivas de expresión: lenguaje, costumbres, manifestaciones artísticas, fiestas, ritos religiosos, mitos, leyendas, etcétera, con que hacen comunicable y legible su experiencia a los demás, y las modalidades de configuración social, como las estructuras e instituciones de convivencia en las que se reproduce el comportamiento cultural.

Mitos y rituales en Bécal

En este apartado se tratan algunos aspectos correspondientes a la realización de mitos y ritos en Bécal; de ninguna manera se pretende agotar los problemas analíticos que plantea esta temática, que se origina de la voz griega *mithos*, la cual en las lenguas modernas relacionadas con la cultura occidental significa una relación de historia legendaria, producto de la fantasía con fundamento más o menos histórico. Sin embargo, en los diversos campos disciplinarios que lo han abordado, tradicionalmente se entiende por mito al conjunto de leyendas en el que intervienen dioses, semidioses y seres humanos con características sobrenaturales; así, se habla de mitos griegos, tepehuas, etcétera.

Su mensaje puede ser verdadero o falso, y puede abarcar una amalgama de estas dos dimensiones; en él se destacan desde actitudes antropológicas muy imprecisas hasta contenidos religiosos, triviales, folclóricos o simplemente anecdóticos, que son aceptados no con una voluntad consciente, sino con espontaneidad acrítica; en otras pala-

bras, el relato mítico no es más que la expresión de un momento, de una faceta de la realidad que por su amplitud y profundidad va más allá de la comprensión racional.

A pesar de constituir una realidad antropológica y lingüística de fundamental importancia, el concepto de mito no ha sido aún suficientemente precisado ni unánimemente establecido, lo cual no quiere decir que no haya puntos en relación con el mito sobre los que exista consenso; por ejemplo, el mito traduce a lenguaje plástico (descripciones y narraciones) una realidad que rebasa la racionalidad humana y que, por lo tanto, no cabe en meros conceptos analíticos.²⁵

Cada sociedad tiene sus propios mitos, los pueblos proyectan sus propias costumbres en sus relatos míticos; esas imágenes explican la plasticidad del mito, no su significado. Los mitos sobre el origen del mundo que ofrecen los diversos pueblos pueden clasificarse en muy pocos tipos de explicaciones, aunque parezcan éstas adornadas con muy variados pormenores, “en todos los mitos de la creación propios de Mesoamérica, el punto culminante no es la aparición del hombre, sino el momento de la aurora”.²⁶ De igual forma, los mitos sobre el origen de los pueblos se confunden con la leyenda e incluso con la historia precrítica.

Es por ello que el pensamiento mítico es vivencial, intuitivo y simbólico; es complementario, no opuesto, al pensamiento racional —que se caracteriza por ser analítico y preciso—, y expresado en conceptos y definiciones. El mito es creído y no admite demostración; si fuera rechazado, dejaría de ser tal para convertirse en fábula o ficción. Se impone al hombre, bien sea porque refleja una realidad superior o porque brota del inconsciente individual o colectivo. Responde a una necesidad antropológica de expresar simbólicamente una realidad percibida por el hombre como superior, sin que él pueda dominarla, ni entenderla con la mera razón.

“En todos los pueblos el mito ha precedido a la filosofía”,²⁷ esta expresión, con la que se puede estar o no de acuerdo, remite a una

²⁵ Cfr. E. Jensen. *Mito y culto entre pueblos primitivos*, 1965; J.G. Frazer. *La rama dorada*, 1974; G.R. Williams. *Mitos tepehuas*, 1972.

²⁶ J.B. Thompson, *op. cit.*, p. 329.

²⁷ A. Ma. Garibay. *Mitología griega*, p. IX, 1964.

de las primeras utilidades del mito; a través de él es posible conocer la evolución mental, las ideas, las cuestiones que de manera permanente preocupan al hombre en cuanto a su origen, destino y explicación del mundo vinculado a un tiempo y un espacio. Una función sustancial del mito es que presenta de forma abreviada la historia de la cultura del pueblo en cuestión. No se sabe quién lo crea, pero sí a qué pueblo pertenece.

Desde la antropología en el estudio del mito destacan Malinowski y Lévi-Strauss.²⁸ El primero, lo considera un precedente ideal del pensamiento y de la acción de las sociedades sencillas o técnicamente poco desarrolladas. Para este autor, el mito es una resurrección mediante el relato de lo que fue una realidad primordial, que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales y reivindicaciones. En la extensa obra bibliográfica del segundo, la problemática mítica aparece de manera constante. Este autor define el mito como un lenguaje en el que existe la dimensión de la lengua y del habla; estas dos dimensiones justifican la doble estructura de los mitos, la histórica y la ahistórica, la diacrónica y la sincrónica. Considera que realiza en la vida social una función ordenadora, porque instituye modelos lógicos que permiten superar las contradicciones y dificultades del convivir cotidiano de los grupos sociales; es decir, el mito es una racionalización de la vida en común. Para su análisis establece la categoría de mitemas, que no son relaciones aisladas, sino un conjunto de las mismas que se combinan para materializar la significación de los mitos.

En algunas religiones en las que los mitos se hallan muy relacionados con sus rituales, se ha considerado la función y origen de éstos como explicación de la relación mito-rito; sin embargo, esta hipótesis no ha sido universalmente aceptada porque no explica de manera amplia la formación de los rituales, y porque existen mitos que no tienen una correspondencia en sentido estricto con ningún ritual. En este trabajo no se profundiza en esta polémica, se presentan *mito* y *rito* en un mismo apartado por dos razones: primero, porque en conjunto expresan una dimensión del vínculo pensamiento-palabra-ac-

²⁸ B. Malinowski. *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, 1974; C. Lévi-Strauss. *Antropología estructural*, tomo II, 1974.

ción; es decir, establecen una relación convencional entre lo que se dice (emisión de palabras con cierta entonación y ritmo, derivadas de determinados campos semánticos, expuestas en construcciones sintácticas especiales y que además tienen asignados sentidos particulares) y lo que se hace al decirlo (suplicar, prometer, bautizar); y segundo, porque en Bécál se encuentra de manera explícita la realización de una serie de rituales que, sin duda alguna, son la objetivación de un conjunto de ideas y valores sobre la concepción de la vida, del ser humano, de la enfermedad, de la muerte, del pasado, del presente y del futuro también. Si no fuera porque encierran un sentido especial, no se realizarían.

Sin embargo, no está de más apuntar que actualmente muchos mitos ya no tienen el cuerpo de un relato completo, la justificación del origen se ha perdido y la realización del ritual se ha modificado a tal grado que se presentan como hechos naturales, ahistóricos.

En Bécál, por ejemplo, el mito de la creación no se expresa explícitamente desde el punto de vista cristiano, excepto cuando se prepara a los sujetos para el rito de la primera comunión, a pesar de que la mayoría de los pobladores se definen como cristianos, principalmente católicos; esto quiere decir que creen en un ser supremo, un dios creador y dador de vida, de apariencia semejante a la humana, que tiene conocimiento de todo lo habido y por haber, al cual acuden para solicitarle favores, para darle las gracias por los bienes recibidos y para expresarle aceptación y resignación cuando la circunstancia lo amerita; pero a este dios también le temen, y en consecuencia tratan de seguir su doctrina y de no faltar a sus mandamientos. La presencia de este dios se objetiviza en el pueblo en la representación de la virgen de la Natividad, a quien agradecen que los haya elegido como sus siervos.

Otra cosa que está en el libro de Juan de la Cabada, es lo de la virgen que dicen que es muy milagrosa, que son tres vírgenes que traían, que una se quedó en Tepakán, me parece. La otra, la bajaron debajo de los robles, porque dicen que en esa época así de cerca del cenote queda puro roble, y que la bajaron pa' (que) descansaran los cargadores, que descansaron y todo; pero que a la mañana siguiente cuando la quisieron cargar, que nadie puede, no podían; entonces, acudieron pues a los mandamás de aquí, a los jueces:

—¿No nos prestan a más gente?

—¿Por qué no?—, que llamaron, salen los robustos jovencitos ahí, y dicen:

—Pues la misión es ésta: ayudar.

—Cómo que no— y que fueron pero que nadie, ni entre todos los que fueron, que no se pudo. Entonces, que cuando oyeron que no se podía ya cargar, que decidieron dejarla en la iglesia (10. GODO, 65 años).

La virgen escogió a Bécal, los adoptó y ellos la aceptaron gozosos, orgullosos. Actualmente ocupa el lugar principal en un templo construido en el siglo XVI, y dentro del ciclo de vida del pueblo es objeto de una fiesta y de un novenario. En torno a su belleza de rasgos europeos y a sus poderes, surgen muchos comentarios.

Dicen que era tan bonita, tan perfecta de todo, que parecía una mujer... que hasta los hombres se enamoraban de ella; por eso, un cura que no me acuerdo cómo se llama se molestaba mucho de eso... de que los hombres estén viendo así a la virgen. Y un día entonces, mandó traer un ebanista de Mérida y le dijo que le quite su *chuchu'* a la virgen, que se lo corte... Ay, dicen que cuando el hombre levantó el serrucho pa' cortarlo, cayó muerto del corazón... (Gelo, 65 años).

En el relato anterior, la virgen ejerce un castigo ejemplar a quien pretende mutilarla; un castigo terrenal, porque también puede dejar sentir su fuerza en la otra vida, en el espacio de los muertos.

La fiesta anual en su honor se vincula con el ciclo agrícola. Ésta se lleva a cabo a finales de abril, cuando las milpas ya han sido limpiadas, preparadas para la siembra que ha de realizarse en mayo. Este encuentro popular condensa la súplica por un buen ciclo de siembra, deshierba y cosecha.

De manera paralela a esta concepción de dios, relacionada con la doctrina cristiana, los becaleños conciben la existencia de los dioses del monte, de la milpa, a quienes también hay que halagar, pedir, respetar, tener contentos; pues de lo contrario su poder puede causar la muerte.

La objetivización de estos dioses del monte se encuentra en los *aluxes*, cuya estructura es muy parecida a la humana, sólo que en miniatura; es decir, como pequeños enanos o duendes

Están desnudos, su piel es muy morena, casi como negra, y brilla por el sol... no se presentan así delante de uno a conversar, no... bueno, a veces son traviesos, te tiran pedradas, o te silban... pero si tú los insultas y te molestas, entonces sí te enfermas; en cambio, si no les haces nada y otro día les llevas algo, entonces no pasa nada... (Juli, 61 años).

Mi abuelo nos contaba que son como hombres chiquititos... Hace mucho tiempo, cuando ellos iban a la montaña a trabajar lo del chicle... que a veces en la madrugada les jalaban las hamacas... que cuando despiertan las personas, los *aluxes* se ríen y se van corriendo... sólo lo hacen de pura vacilada, son juguetones cuando están contentos... o que, cuando creen que estás dormido, se agachan junto al fogón y ahí se quedan un rato; que también les gustan los cigarros... (Chela, julio/96).

Estos enanos juguetones y traviesos, como se observa en el testimonio anterior, pueden llegar a ser familiares en la vida de los sujetos; tienen como función primordial proteger de los animales y del hombre la milpa, propiciar la caída de las lluvias a tiempo, y en general procurar una buena cosecha; pero también ejercen castigos sobre los hombres que transgreden, por ejemplo, robar en la milpa del vecino, no realizar las ofrendas necesarias, etcétera. El perdón se obtiene cuando a tiempo se reconoce la culpa y se pide clemencia a través del *hmen*, quien generalmente inicia la ceremonia con santiguadas seguidas de oraciones para culminar con el ofrecimiento de una comida de monte.

Porque aunque no lo creas cargas el viento, y si es que no lo llevan con un *hmen*, ese *hmen* es el señor que conoce de la milpa, hasta que no te lleven y te santigüen... uno no lo cree, pero ya después empiezas con los vómitos y el dolor de cabeza y todo eso... hasta que llegues a ese lugar y te hagan todas las cosas y ves que tú sientes alivio... es un médico, por decirlo así, de los montes (4. REGIO, 40 años).

Los fenómenos míticos en los que se manifiesta la existencia del dios de la tierra, de la lluvia, de la milpa, de la naturaleza en general –al que hay que hacerle una serie de ofrendas, pues de lo contrario se enoja y puede ocasionar enfermedades e incluso la muerte– se remontan a vivencias que tienen en la relación entre el hombre y la realidad fun-

damentos racionales, mediante los cuales no se pregona ni se oculta nada, ni se miente, ni se confiesa, solamente se deforma una realidad y se transforma la historia en naturaleza.

Al referirse a estos dioses, los becaleños siempre los ubican como pertenecientes a un grupo; sin embargo, no aluden a la presencia de mujeres, siempre son los *aluxes* (hombres), ni a datos que indiquen la edad, no hay *aluxes* ancianos o *aluxes* niños; tampoco les adjudican rasgos de pelo largo o corto, claro u oscuro, alto o bajo, etcétera. Todos se presentan con características homogéneas.

Actualmente, las diferencias más marcadas entre estos dioses que conforman el pensamiento de los becaleños, están en que la acción de los dioses cristianos, que fueron los creadores del universo, trasciende después de la vida, y la de los de origen prehispánico que no crearon al hombre, pero tienen poder sobre él y son dueños de la naturaleza, se limitan a la tierra; y en que los dioses del monte establecen una relación directa, de carácter informal y de cercanía, con los hombres: corren, se ríen, hacen bromas, etcétera.

Como conjunto de signos, estos mitos constituyen un sistema de comunicación en los que el contenido principal es la opción entre el bien y el mal que el hombre ejerce ante dioses de diferente naturaleza, que comparten el gusto por la oración y las ofrendas y cuyas acciones tienen un límite simbólico. “El sentido del mito tiene un valor propio, forma parte de una historia.”²⁹

Para estos hombres, existen dos tipos de dioses de los cuales dependen: “el concepto restablece una cadena de causas y efectos, de móviles e intenciones”.³⁰ A través de estos mitos se instauro una historia que distingue por medio de líneas de generaciones y de segregación social a los participantes, así como la dimensión lingüística que permite conceptualizar el sentido de los hechos míticos como peculiaridades o atributos dignos de ser llevados a la práctica. El sentido de estos mitos está completo, postulan un saber, un pasado, una memoria, un conjunto ordenado y comparativo de ideas y de hechos; contiene un sistema de valores, una geografía.

²⁹ R. Barthes. *El grado cero de la escritura*, 1991.

³⁰ *Ibidem*.

La relación entre mito y rito ha sido ampliamente tratada por diversos autores como Lévi-Strauss y Geertz;³¹ de las aportaciones de estos estudiosos es posible desprender que los pueblos ritualizan sólo lo que es fundamental en una cultura; en otros términos, los pueblos configuran como rituales aquellos comportamientos con los que muestran su continuidad en el tiempo, su identidad sociocultural.

Los rituales son tradición andante, viva, son conmemorativos, festivos, parte de un ciclo: “Marcan a la vez el tránsito de los tiempos, de los estados, de los estatus, de las situaciones y la continuidad de los individuos y de los pueblos a través de ellos.”³² Durante el trabajo de campo, sólo se obtuvo un mito que se refiere al origen del pueblo de Béal, y que incluso se relaciona con la significación de su nombre; también se observó que la gente participa en los rituales convencida, satisfecha, es decir, con un amplio sentido de pertenencia.

Los ritos que destacan por su importancia y vigencia en la vida del pueblo son los que se realizan en honor de los dioses del monte, de la lluvia y del viento; el *Ch'a chaak* y el *Hanli k'ol*; la Fiesta de la Espiga, que es una integración particular de este pueblo a las manifestaciones anteriores. El ciclo regular becaleño se complementa con el carnaval, la fiesta anual en honor de la virgen de la Natividad y la celebración de los días de muertos, *hana' pixanes*³³ o todos los santos.

Acerca del origen del pueblo

La leyenda que allega datos del origen del pueblo de Béal es un relato prioritariamente oral sobre sucesos míticos, fabulosos o históricos pertenecientes a la tradición popular. De autor anónimo, constituye una de las escasas fuentes de creación literaria popular que aborda el origen de este territorio; materia sobre la cual los becaleños no tienen mucha información. Los datos transmitidos en la escuela han cubierto de forma mínima esta temática, y en las conversaciones con las personas mayores no escolarizadas es frecuente escuchar: “no sé,

³¹ Cf.: C. Lévi-Strauss, 1992, y C. Geertz, 1990.

³² H. Velasco, *op. cit.*, p. 39.

³³ Véase el glosario en el tomo II de esta obra.

mi mamá nunca nos contó de eso...”; quienes cursaron tres o cuatro años de educación básica es probable que conozcan la historia de los Ah Canul, y compartan las incógnitas, de si a la llegada de éstos o de los europeos, Bécal ya existía; al igual que el conocimiento de la fecha de su fundación.

En las siguientes líneas se hace una síntesis de la única leyenda que se ha encontrado sobre el origen del pueblo. Pareciera que no son muchos los becaleños que la conocen, pues no es común oír que se refieran a ella. Durante los periodos de trabajo que se realizaron en el pueblo sólo dos informantes tejedores, cuyos discursos autobiográficos forman parte del *corpus* de esta investigación, la comentaron de manera explícita en alguna ocasión.

Esta leyenda fue recuperada por una profesora de educación básica, que en la década de los cuarenta se desempeñó como inspectora escolar y se interesó por recoger algunos materiales que dieran cuenta del origen, de las costumbres y tradiciones de diferentes pueblos de la zona escolar y del estado.³⁴ Estos testimonios fueron contados por pobladores de las distintas comunidades y transcritos por ella. Gracias a su pluma se pueden encontrar hoy registros de la tradición oral, que sin duda corrían el riesgo de desaparecer. Este acervo lo reunió en un libro que se encuentra en la biblioteca de este lugar, es por ello que cuando se trata del origen del pueblo o de las raíces mayas que componen su nombre, es posible que se haga referencia a la “*historia/cuento que está en un libro que está en la biblioteca*”. Lamentablemente, la ya citada recopiladora no mencionó en su trabajo a sus informantes, hecho que limita el seguimiento de este conocimiento.³⁵

La leyenda se titula “El Box winic y la princesa Kilchpam”. A continuación se presenta una síntesis de la misma³⁶

El pueblo se llamaba Bel-Ha (camino de agua) porque de norte a sur era recorrido por un río, en cuyas márgenes crecían las palmas de jipi. Que ahí vivía un hombre enano, Box winic, de aspecto repugnante, que se ocultaba siempre de la gente con el fin de esconder su fealdad.

³⁴ Cfr. E. Medina. *El alma de Campeche en la leyenda maya*, 1974.

³⁵ Tal vez explorando, con más tiempo, entre los más ancianos pueda recuperarse esta veta del origen del pueblo.

³⁶ Véase la versión completa en el anexo de este capítulo, mismo que se incluye en el tomo II.

Acudía por las noches al río, a donde iba a bañarse la princesa Kilchpam, que tenía que ocultarse de los hombres, pues los oráculos habían predicho que el primero que la viera debía casarse con ella. El rey la guardaba para cuando llegara un príncipe, que vendría de Aztlán. El Box winic, vio a la princesa y se enamoró de ella.

De acuerdo con el oráculo él debía ser su esposo –Mía será, es mandato de los dioses... soy rico, muy rico, será mi mujer–. El enano fue a la casa del hechicero y le dijo:

–Soy Box winic. Vengo a pedirte un favor. A cambio de ello te daré toda mi fortuna.

–Bien –dijo el brujo–, mañana vendrás por él. Ve tranquilo, tu enemigo no vivirá. Al otro día, el hechicero se precipitó sobre el oro, y después dijo: –Te entrego en este cántaro al genio más poderoso del mal; pero no puede tocar el agua, porque entonces nos destruirías a todos.

El enano murmura: –Me las pagarás, mundo maldito. ¡Mía será la princesa! Los dioses así lo desean. He sido el primer hombre que la ha visto y ha contemplado sus desnudeces.

Esa noche apareció Kilchpam, el intruso corrió hacia ella, que comenzó a gritar. No se aturdió el enano, con rapidez la tomó del talle, y ya llegaban sus labios a los de ella, cuando a sus gritos acudió gente que vio cómo se desmayó en los brazos de él.

Todos trataron de arrancársela; pero él retrocedió y les dijo: –¡Atrás! ¡Soy el dueño del mundo! ¡Ella es mía! Y en el momento que la gente iba a cogerle, lanzó el cántaro al río y se produjo una explosión que sacudió a más de diez ciudades.

Pasados los siglos, unos caminantes dieron con una llanura y bajaron a ella. En el camino un anciano les informó que ahí había existido un río y les contó la historia. Serpenteante era el camino, y relacionándolo con el alma del enano, llamaron al lugar Bel-Kan (camino de culebra). Se establecieron allí y formaron otro pueblo. Cuando los españoles pasaron por allá, les informaron que el poblado se llamaba Bel-Kan y ellos pronunciaron Béal.

Bel ha', *camino de agua*, se presenta como nombre original del pueblo, nombre que después de la catástrofe originada por la acción inconsciente del enano y de la llegada de los españoles se transforma en Bel kan, *camino de culebra*. Actualmente, las dos formas son conocidas y aceptadas por los nativos de este pueblo, aunque hay pre-

ferencia por una de ellas. Los becaleños reconocen las diferentes posibilidades que las raíces de este topónimo ofrecen, pero se inclinan por aceptar Bel ha'; éste les resulta poético al tener como componente principal el agua, elemento mantenedor de la vida que circula a través de toda la naturaleza en forma de lluvia, savia, etcétera; además de ilimitada, es inmortal, principio y fin de todas las cosas; asimismo, carece de la carga semántica que se le adjudica a la serpiente/víbora de Bel kan, que en general se presenta como inspiradora de destrucción, cuya lengua amenazante encarna la agresividad con la cual da muerte a sus víctimas. Éstas son algunas de las razones que permiten explicar por qué los becaleños se inclinan por Bel ha', enunciado que por añadidura, según ellos, coincide con las características naturales que el pueblo presentaba antaño.

En la leyenda, se ubica la presencia de la palma de *jipi* en un tiempo sin fecha, y se le sitúa en las márgenes de un río que se encontraba en este lugar. Río que en el momento de esplendor del pueblo encierra la fuerza creadora de la naturaleza y del tiempo, "ahí crecía el *jipi*", servía de resguardo a la princesa mientras llegaba quien sería su esposo, y fue en él donde se originó el principio del fin. Pero pasados los siglos, se convirtió en algo similar al alma del enano y en la evidencia del olvido y el abandono.

Box winic (*hombre negro*), uno de los principales personajes, es un enano, un signo de la anormalidad, de la inferioridad y de la deformidad; es la personificación de los poderes que quedan virtualmente fuera del campo consciente; además, se le endosan rasgos de carácter maléfico.

La princesa Kilchpam, hija del rey, es una forma rejuvenecida del padre, como el nuevo sol lo es del sol crepuscular; aparece rodeada de belleza y poseedora de virtudes, elemento clave para la realización de alianzas.

El hechicero personifica al padre/dios malo, terrible; es el artífice del mundo. Lo crea-transforma a semejanza de una realidad ideal utilizando una materia informe y resistente que termina destruyendo el todo que se transforma en nada.

El oráculo representa a la divinidad, es la condensación de las respuestas que daban los dioses a las preguntas de los humanos. Sus

órdenes no se cuestionan, son la voluntad de los dioses y los terrestres deben acatarlas para su continuidad en armonía.

En la leyenda se muestra cómo el enano y el hechicero, representantes del mal, en alianza tratan de imponer su voluntad sobre la mayoría que ha hecho una interpretación particular de las órdenes del oráculo: la princesa se ha de casar con alguno de su rango.

La unión de la anormalidad con la encarnación de la belleza no podía ser permitida por el pueblo al servicio del rey, por lo tanto se disponen incluso a contravenir lo dictado por los dioses. El contrahecho, tratando de imponer su razón y su fuerza contra todos, siembra el caos y la destrucción, poniendo fin al primer surgimiento del pueblo.

La leyenda ubica la existencia del *jipi* en un tiempo sin fecha, pero –de acuerdo con lo expuesto en líneas anteriores– fue a finales del siglo XIX cuando dos hermanos costearon la expedición que permitió traer y adaptar la palma de *jipi* a las condiciones climáticas de la región, antes sólo se cultivaba y tejía la palma de *wano*. En cuanto a la asociación con el agua, actualmente son muchos los becaleños que narran que en el centro del pueblo existía un cenote muy grande³⁷ que por descuido se secó y sobre el cual posteriormente se construyó parte del actual palacio municipal.

El color de la piel del enano, explícito en su nombre, es aún hoy rechazado, sólo es aceptado con resignación cuando no queda otro camino, dado que se opone al *ch'el*, al blanco, al güerito, al prototipo europeo. Aún hoy, los sujetos que tienen piel blanca y pelo de color claro, por ese solo hecho, tienen ganada una mayor aceptación dentro del grupo y son considerados como *curiosos* y agradables. El color de la piel, mientras más oscuro es, más se presta para hacer bromas y poner apodos, por ejemplo “box pato”, *pato negro*. Los vicios y defectos se magnifican o diluyen en el marco del color.

En los discursos de los becaleños, es constante la referencia al anciano que de manera inesperada llega y cuenta un hecho pasado o predice determinadas situaciones para en seguida desaparecer sin que nadie vuelva a saber nada de él. Estos ancianos son descritos de cabello largo y blanco, vestidos de manta; son viajeros eternos, incansables; “no comen, sólo toman un poco de pozole”. Personifican el

³⁷ El cual puede ser relacionado con el río de la leyenda.

saber ancestral de la humanidad, nadie sabe de dónde vienen, ni hacia dónde van.³⁸

Este relato en la reconstrucción de la historia de Bécal no puede pasar inadvertido; encierra elementos que dan cuenta de la forma de concebir el mundo por los becaleños de antes y de ahora; sin duda, a través de los siglos se han presentado cambios, sin embargo, persisten rasgos indiciales de la continuidad de mecanismos de esta concepción en la vida cotidiana del pueblo. Estudios posteriores que involucren de manera amplia la relación mito e ideología podrían arrojar datos acerca de este proceso de transformación y en qué aspectos generales o particulares se conserva.

Ch'a Chaak y Hanli K'ol

Actualmente existen grupos de campesinos que realizan, en honor de los dioses del monte, prácticas antiguas, propias de la cultura maya, ahora mezcladas con elementos de diferentes religiones, principalmente cristianas. Éstos han sido registrados por estudiosos de las ciencias sociales en diferentes épocas y poblaciones,³⁹ por ejemplo, la ceremonia del *Ch'a Chaak*, que consiste en una veneración a los dioses del cielo para pedirles la lluvia, el agua. Se considera que existen cuatro *chaakes* establecidos en los cuatro puntos cardinales, ellos son los que envían la lluvia mediante la salpicadura de un poco de agua que toman del *ch'u* que siempre llevan consigo. Si estos recipientes fueran volteados, se produciría una inundación mundial.⁴⁰

Realizan el *Ch'a Chaak*, que es la petición de la lluvia, cuando la lluvia no cae para las sementeras; aquí intervienen elementos de magia imitativa en donde los niños realizan el croar de los sapos alrededor del *ka'nche'* y los machetes son golpeados imitando a los relámpagos y a los truenos. El personaje principal de esta ceremonia, en la que se ofrendan comidas y bebidas especiales, es

³⁸ Recuérdese el papel profético de Enoc en una amplia parte del territorio de la península de Yucatán, durante las primeras décadas de la centuria pasada.

³⁹ Cfr: A. Villa Rojas, *Estudios etnológicos, los mayas*.

⁴⁰ Tal vez similar a la que se destaca en la leyenda del origen de Bécal.

el *hmen*, el hacedor, quien para dirigirse a los dueños de la naturaleza maneja un lenguaje especial y esotérico, difícil de captar hasta para los hablantes de maya. El *hmen* se comunica con los dioses del monte: *Chaaak*, dios de la lluvia; *Balono'ob*, aluxo'ob, dioses que cuidan el monte; *Yun ik'o'ob*, dioses del viento.

Los alimentos que se preparan son especiales para estos días; por ejemplo, el *saka'*, atole de maíz sancochado; *balche'*, bebida que se saca de la corteza de este árbol y que luego se fermenta con agua y miel por varios días; éste se considera licor sagrado (Ceci, marzo/1995).

Cabe recordar que para los antiguos mayas, los dioses podían tener aspectos buenos y malos. El *chaaak* manda la lluvia, pero también el granizo, al igual que los largos periodos de humedad en los que se deteriora la mazorca; puede ser tanto benéfico como ocasionar la muerte; en este sentido, el *Ch'a chaaak* tiene como finalidad atraer la buena voluntad de los *Yumts'iloob*, los personajes que participan representan a las deidades cuyos favores se invocan, los animales que forman parte del elenco se vinculan con la lluvia y los efectos que se realizan propician la evocación de este fenómeno.

Esta ceremonia de carácter mimético tiene un amplio sentido simbólico; únicamente se lleva a cabo en el monte, en la milpa, y para ello se instalan altares de forma rectangular adornados de ramas, troncos y bejucos, los cuales se desmontan después de la terminación del ritual. Obsérvese el papel relevante del sacerdote en la conducción de estos actos, que si bien no tienen un impacto emocional de manera homogénea en todo el pueblo, como puede suscitarse con el carnaval, sí son ceremonias espectaculares y elaboradas que todavía se practican de manera constante y que comprometen a familiares y a amigos cercanos, principalmente del género masculino, pues la participación de las mujeres es limitada, sobre todo cuando son extrañas.

El *banli k'ol*, comida del monte, es otro ritual que realizan los campesinos y que expresa en sus propios términos significaciones específicas de las nociones de tiempo y espacio de un amplio sector de los becaleños. Expresión de la identidad sociocultural vinculada al ciclo anual de la lluvia-humedad-frío, y de la seca-calor. Generalmente es una acción de gracias a los dioses, que permitieron tener buenas cosechas.

Pero también se puede hacer para que los dioses del monte curen a una persona o un terreno del mal viento (13. VITA, 62 años).

Esta informante refiere que en el terreno de sus papás, antes que lo *curaran*, aparecían unos animales: un toro negro y una gallina con sus pollitos; un arco iris que salía junto a una mata de siempreviva. Ella explica que se presentaban porque en dicho espacio hay un *chultuk*, es decir, una cueva en la que antiguamente tiraban a los muertos en las guerras.

Eso sí, sí lo curaron porque mi mamá treinta y dos años padecía de dolor, treinta y dos años de dolor tenía mi mamá; se vino a curar con un comel, pero en lo que curaron el terreno, así es que dicen que eso es el viento que cargó ella; pero lo tuvieron que curar el terreno y así sanó mi mamá...

Vino el *hmen*, trabajó el terreno, le rezó y preparó *sakab* y *hanli k'ol* y hasta la fecha nada; cuántos años hemos estado aquí y no hemos visto nada, no hemos escuchado nada... (13. VITA, 62 años).

Desde el punto de vista de VITA, la larga enfermedad de su madre estaba relacionada con la enfermedad del terreno, por eso la acción de curar que el *hmen* ejerce sobre este espacio repercute en su mamá. Estos rituales que tienen como objetivo rendirles culto, ofrendarles alimentos, hacerles peticiones, suplicarles a los dioses del monte, son evidencia de formas culturales. Es posible que sus significados hayan variado mucho en el tiempo; tal vez si se pudieran comparar con lo que en un principio fueron, actualmente serían irreconocibles. Pero sin duda, el sentido de tradición cubre estas diferencias y confiere a cada ritual los elementos básicos para que su realización sea justificada.

Ahora los dioses del monte, esos *aluxes*, el *hmen* los hacen de barro, cuando lo termina aquel que lo está haciendo que lo lleva en la iglesia, pa' donde da la misa el cura; que después de nueve misas, creo, ya se los entregan... cuando se termina lo de la iglesia, entonces se lo entregan al que paga que lo hagan y lo lleva en su milpa, que busca una oquedad donde no se moje, debajo de una raíz, algo así... Se pone y le dejan sus tortillitas de masa, con un poco de miel de la *melipona*, que es su alimento; entonces todo lo que es la milpa, la milpa lo tiene que cuidar entonces... (Juli, 61 años).

Obsérvese la relación entre estas prácticas prehispánicas y la religión católica como matriz productora de sentido, uno de los esquemas ordenadores de mayor importancia en el pueblo. La afiliación a esta religión posibilita adaptar conductas que el grupo considera indispensables en su relación con los dioses del monte, de la milpa; así como desarrollar un sistema significativo capaz de asignar sentidos a las prácticas culturales tradicionales. No se trata de suplantarlo o de sustituir a unos por otros, sino que se da una amalgama acorde con su concepción del mundo.

Con estos rituales se pretende prever situaciones críticas que pongan en riesgo su subsistencia ante fenómenos naturales, además de fortalecer su identificación sociocultural, aunque los propios becaleños lo ignoren o no hayan reflexionado sobre el hecho.

Fiesta de la espiga

En Bécal, al igual que en toda la región de los Chenes, el maíz tiene sin duda una significación que trasciende la base económico-alimenticia de las familias; para ellos, el maíz y sus derivados son algo sagrado; por ejemplo, es una transgresión tirar un pedazo de tortilla, y si a alguien se le cae accidentalmente, los mayores siempre dicen: “levántalo, es la gracia de Dios”. Este cereal se consume día a día en cada uno de los alimentos, en consecuencia, para los sembradores no alcanzar una cosecha suficiente para el autoconsumo es una catástrofe que se refleja en todo el pueblo, “no se pone buena la fiesta”. En este contexto, no es nada extraño que se realicen ceremonias alusivas a su importancia.

La fiesta de la espiga se celebra a finales de octubre. Como a las 6 de la tarde sale la procesión de la iglesia, que integrada aproximadamente por cien personas formadas en dos filas de uno en fondo, avanza a los lados de la calle. Al frente de las columnas unos diez acólitos vestidos de sotana blanca con cintas verdes, ceñidas a la cintura, flanquean al sacerdote que vestido con ornamento de fiesta (color rosa con adornos amarillos y rojos) camina en el centro llevando el “Santísimo”. Caminan hasta el final del pueblo (por la salida a Campeche) y, alejándose de las calles adoquinadas, se desvían unos tres kilómetros por un camino de tierra suelta, piedras y lodo, hasta llegar a un terreno en campo abierto.

A partir del último poste de energía eléctrica, se encuentra tendido un cable como de cien metros y a cada diez colocan un foco. Más adelante, algunas personas apostadas en los lugares más escabrosos del camino alumbran con linternas de mano. En las albarradas hay veladoras, incrustadas en las paredes; también unos mecheros improvisados en latas grandes llenas de petróleo encendido mitigan la oscuridad y guían a los pobladores.

A pesar de las dificultades de esta última parte del camino, los participantes no dejan de rezar ni de entonar cantos como los siguientes:

De nuestra patria es nuestro suelo y es de María la nación...
Soy la oveja que andaba perdida lejos, lejos de ti, mi Señor...

Después de larga caminata, la procesión arriba al lugar donde se realiza la ceremonia eclesiástica. Antes de ésta, el cura inicia un nuevo rosario; al concluir, se retira a un confesionario improvisado; mientras él realiza este sacramento católico, siguen los rezos dirigidos por los pobladores pertenecientes a diferentes grupos: Adoradores del Santísimo, Hijas de María Auxiliadora, etcétera. Cuando terminan las confesiones, el cura oficia la misa. Al finalizar este acto, casi a medianoche, se reparten alimentos tradicionales: tamales, vaporcitos, atole y tortillas de *iswa*'.

Esta fiesta es la oración de las primicias, porque se ofrecen y se comparten los mismos dones de la tierra... ellos mismos ofrecen las primicias, para dar gracias a Dios de lo que tienen. Su mismo altar es una expresión misma, porque hay dos cosas en el altar: el altar es la expresión de la actitud de gratitud que ellos le dan a la tierra, y de acción de gracias a Dios por la misma tierra.

Lo que ponen en el altar es una simbología tan preciosa porque no sólo ponen colgadas las mazorcas, la calabaza; ponen colgada toda la espiga, todo el camote, todo lo que se da... y es cuando vemos una expresión de gratitud a Dios por la cosecha, por la espiga.

Y no es sólo eso, sino que a partir de allí toda la gente comparte y da lo que es la primicia, y eso se comparte y se hace que llegue a toda la gente; por ejemplo, atole en jícara; se toma el atole en jícara, así como los indígenas (cura del pueblo, febrero/96).

Por sus objetivos originales, dar gracias a la tierra por la cosecha, y por su forma de realización, participación y colaboración colectiva, es factible aceptar que esta fiesta es de origen prehispánico; recuérdese que el maíz según la literatura maya es un presente que los dioses concedieron al hombre sólo después de múltiples esfuerzos.⁴¹

Algunas personas aún recuerdan y comentan la forma en que esta ceremonia se celebraba en años anteriores, pero en general han aceptado los cambios que los párrocos han promovido.

Esta fiesta antes se hacía en la casa de cada campesino, así era cuando era yo chico; mi papá cortaba su maíz tierno o su frijol y escogía un día para hacer la acción de gracias a los dioses, entonces, ese que le dicen el *hmen*, iba a mi casa y rezaba.

Ahora eso ya no se hace, porque desde que estaba el otro cura dijo que en lugar de que cada uno lo hace solo en su casa se va a hacer un día, ya sea sábado o domingo, en la iglesia. Y ahí cada campesino va a llevar lo que quiere ofrecer a Dios. Entonces cuando se terminaba la misa, quedaba el altar lleno de todo lo que la gente lleva, y el cura hace con eso lo que él quiere, lo puede vender, regalar, lo que quiera.

Hasta que llegó éste y entonces dijo: –La fiesta de la espiga, que es dar gracias a Dios por la cosecha, se va a hacer en el campo–, y así se empezó a hacer en Tanchí' (becaleño, octubre/95).

Pues esto se hace así desde hace tres años, éste es el cuarto; desde que llegó este padre, cada uno tiene su forma; él fue el que lo empezó hacer así, por eso íbamos a Tanchí', una ex hacienda que queda a ocho kilómetros de aquí, para llegar allí caminábamos tres horas (becaleña, octubre/96).

En esta celebración religiosa de acción de gracias, a medida que se acerca la hora de la misa, se va incorporando gente que no participó en la procesión; hay ambiente de fiesta, el espacio es amplio y alrededor se encuentran unas cabañas, cocinas improvisadas, en las que arde la leña y de las que se desprenden gratos olores que se mezclan con los de la noche campirana. Los participantes están contentos y refieren su experiencia con gusto.

⁴¹ Cfr. *El libro de Chilam Balam de Chumayel*.

Desde muy temprano, cuando diga las siete de la mañana, ya estamos aquí; limpiamos, acarreamos agua, encendemos las candelas, hacemos café y tortillas, para que comamos nosotros y después empezamos los tamales y todas las cosas que se van a repartir... Unos hacen una cosa, otros otra; hay que matar la gallina, desplumarla y cortarla; desgranar el maíz, preparar la masa... El maíz, las gallinas, el frijol, la manteca... lo traen los campesinos, es parte de sus cosechas, siempre hay suficiente comida para todos, la gente se va contenta... (becaleña que pertenece al grupo religioso Hijas de María Auxiliadora, octubre/96).

Es muy bonito esto porque todos hacen algo, principalmente los adoradores y las adoradoras del Santísimo. No importa lo que puedas traer, porque no es de cuota sino cada quien lo que quiera, y cuando falta algo así como jabón o hielo para el agua al mediodía que hay mucho calor, la gente dice: -yo tengo un peso, yo sólo cincuenta centavos, yo diez pesos-; lo que quiera o pueda cada uno, así se va asentando sobre la mesa hasta que se junte para lo que se necesita (adoradora del Santísimo, octubre/96).

En las citas anteriores se encuentran elementos lingüístico-discursivos que describen análogas la posición social y étnica de los sujetos; que manifiestan sus semejanzas y diferencias y remiten a los signos y símbolos distintivos de su posición social. Los relatos nutridos del entorno cultural, a través de una puesta en escena de los emisores, dan cuenta de la intensidad de la experiencia: trabajo colectivo organizado; alimentos ofrendados por los campesinos; distribución entre todos los participantes en la fiesta, todos ellos rasgos simbólicos de elementos ostentadores de fe, como la cruz, la espiga de maíz, la tierra, el fuego, etcétera, que muestran la relación entre los hombres, la naturaleza y un dios.

Las definiciones que el grupo vierte de sí mismo y de los otros en los fragmentos discursivos anteriores, son producto de situaciones y circunstancias concretas que se construyen en función de necesidades e intereses estratégicos, propios de su cultura. Estas enunciaciones se inventan y recrean mediante recursos múltiples, cadenas de significantes que engarzan y materializan el destino del hombre con una definición del orden social y cósmico; están determinadas por la relación que en las sociedades se establece: entre *nosotros* inclusivo, y exclusivo con los *otros*; al igual que por las exigencias de represen-

tación y de autorrepresentación; por ejemplo, “nosotros los que participamos de esta experiencia” y los que no; “nosotros los creyentes que no ofrendamos las primicias de la milpa”, que permiten comprender el sentido que los sujetos confieren a sus acciones.

La noche enmarcada en la luminosidad de un cuarto menguante y de un cielo estrellado extendía una suave brisa que prometía hacer este encuentro inolvidable. Entre los asistentes hay niños, jóvenes y ancianos, tanto hombres como mujeres. Poca gente del centro, la mayoría son personas “de entre el pueblo” humilde, indígena. Era la madrugada de un nuevo día y no se veían dispuestos a romper los pequeños círculos; conversaban, hacían bromas, recordaban encuentros pasados, hacían planes.

Esta festividad de la espiga en Bécál, que data de muchos años atrás, en sus últimas realizaciones ha sufrido una serie de transformaciones. Una vez más la Iglesia encuentra el terreno propicio para apropiarse y modificar una práctica tradicional, una expresión de la cultura popular, dándole un giro acorde con sus lineamientos y su filosofía.

Ahí está ciertamente la inculturación del evangelio; por ejemplo, yo no soy de aquí, pero entiendo que es una expresión muy rica, riquísima; yo la encontré completamente evangelizadora (cura del pueblo, octubre/96).

Esta fiesta de la espiga es un ritual por el cual el hombre se postra ante la divinidad de la tierra, de Dios, en señal de agradecimiento, reconocimiento y sometimiento por su excelencia y superioridad. Mediante ella se fortalece la solidaridad social, resalta la religiosidad del ser humano, el encuentro del hombre con lo sagrado, expresado a través de un lenguaje simbólico.

Llama la atención el significado de la procesión, esta palabra que se encuentra ligada a la idea de una marcha encuentra su máxima expresión en las manifestaciones y peregrinaciones litúrgicas como la expuesta. Es un rito que da corporeidad a un ciclo, a un tiempo transcurrido. Los himnos, cánticos en honor de la divinidad o de los santos, que se entonan durante el tiempo que dura esta marcha son un complemento importante de la misma, muestran la fuerza de la voz colectiva que comparte un sentimiento, una emoción o, como en este caso, la fe.

Esta actitud hacia la tierra y los bienes que de ella se reciben es fundamentalmente reveladora de la identidad sociocultural de este pueblo esencialmente agrícola y en el cual el aspecto religioso es un factor complementario.

Carnaval

Es muy probable que los antiguos mayas en función de su calendario solar hayan realizado, durante el tiempo que ahora se conoce como carnaval, una serie de festividades. Actualmente, de acuerdo con el almanaque litúrgico, el carnaval se festeja en los días anteriores al inicio de la cuaresma, que inicia el miércoles de ceniza, cuarenta días antes de la Pascua.

El día que inicia el carnaval, a partir de las nueve de la noche, muchos becaleños se concentran en el local de la presidencia, que es adornado e iluminado de manera especial y en el que se instala un templete para los músicos, el trono de los reyes y su corte; en él sobresalen con letras grandes y doradas los nombres de los soberanos; el de la mujer es el mismo, es decir, no cambia, sólo se le agrega el complemento de primera, por ejemplo, "Martha I". El del hombre se suele modificar de manera fársica, o incluso hasta cambiarlo o adoptar un apodo, por ejemplo, "Chabelo I". A manera de teatro a la italiana se distribuyen las sillas para el público, las primeras se destinan para los jueces y personalidades del pueblo que participan de la coronación de los reyes. Con este primer acto se inician dichas festividades. Como un homenaje a los soberanos y un anticipo al público, en él se presentan todas las comparsas⁴² que durante los cuatro días siguientes recorren las calles ataviados con llamativos y elegantes disfraces (rumberos, hawaianos, brasileños, etcétera) para bailar, deleitar y animar a quienes los inviten a sus domicilios.

El atuendo de la corte femenina, reina, princesa y dama, es muy elegante, acorde con la moda y confeccionado para la ocasión. Destacan las coronas, diademas y cetro de cristal cortado; las telas bordadas,

⁴² Grupos de diez a quince parejas.

tafetás, tules, organzas con lentejuelas, canutillos y chaquiras multicolores; los accesorios complementarios y el calzado armonizan en color y estilo con el vestuario; los maquillajes y peinados son realizados por personas especializadas. El rey feo también va muy elegante, pero en un sentido fársico, lleva bigotes y patillas postizas. Su traje es acreedor de más o menos elogios, según la originalidad del mismo.

El carnaval forma parte del ciclo anual de festividades. Actualmente, la gente desconoce su origen y el momento en el que éste empezó a celebrarse en el pueblo.

Yo creo que eso nadie lo sabe, desde que yo era chico ya había, siempre ha habido, sólo que algunas cosas no son como de antes; ahora todo está muy bonito... mire usted los trajes de las niñas (se refiere a las participantes en las comparsas), y cuánta luz... ahora, por ejemplo, ya no salen los *chikes*, eso no hace mucho que dejó de salir (don José, 65 años, febrero/96).

Los *chikes*, eso es maya... tejón, eso es... no sé por qué así dicen... son unos hombres que no tienen camisa, sólo pantalón y su sombrero; todo su cuerpo y su cara está pintado de *kankab* y llevan una soga para lazar a los mestizos, salen el día de la vaquería... lazaban a los mestizos. Cuando agarran a uno lo llevan a la cárcel y lo hacen pagar una multa, es poco dinero, es como juego... Si no pagas, el *chik* no te suelta; cuando pagues te pinta tu *tuch* con ceniza; así, si otro *chik* te agarra otra vez, sólo le muestras tu *tuch* que ya está quemado y ya te suelta... (doña Mari, 64 años, febrero/96).

Le ven su *tuch*, ya pagó, lo sueltan... sólo a los hombres que van a bailar la jarana, que tienen su traje de mestizo, lazan; a las mujeres no... (Mara, 38 años, febrero/96).

Cuando juntan su dinero, compran su cerveza o su trago... nadie dice quién es *chik*, todo el que quiera puede ser, pero casi siempre son los mismos; ya la gente sabe quién es *chik*... (don José, 65 años, febrero/96).

Ahora yo creo que ya no hay, porque todos los que salían así ya se murieron o ya están viejitos; pero cuando yo era chica, sí salían... hasta hace unos diez o cinco años habían... (Meme, 30 años, febrero/96).

Al igual que en la mayoría de los pueblos del estado, en Bécal hay varias reinas con sus respectivos reyes. Un estudiante de secundaria de quince años, dice al respecto:

Creo que son... cuatro, la del kínder, la de la primaria, la de la secundaria y la del pueblo; sí, son cuatro... el martes coronaron a la del kínder, también hicieron una velada;⁴³ el otro día, la de la primaria; después, anoche, la de la secundaria, y hoy ésta... (Pepe, febrero/96).

El sábado en la tarde se inicia *el paseo del bando*, atraviesa la calle principal, en la cual se concentra la gente para verlos pasar; se trata de un desfile presidido por el carro alegórico de los reyes, detrás de él van otros carros y triciclos, llevan música de fanfarrias o tropical y están adornados de acuerdo con el motivo de los disfraces de sus integrantes (zoológico, Chespirito y el Chavo del Ocho, circo, etcétera); todos ellos van bailando y tirando durante todo el paseo dulces, chicles, silbatos, confeti, serpentinas e incluso muestras de propaganda de productos comerciales, como sobres de champú, jabones, cremas para el cuerpo, etcétera.

En la noche, en los corredores del palacio municipal empieza a tocar la orquesta, se inicia así la vaquería; algunas muchachas y señoras lucen sus ternos blancos, con encajes y bordados de mil colores, que pueden ser elaborados a máquina o de *xotbichuy*.

Alrededor del área de baile se concentra mucha gente, hombres y mujeres, de todas las edades, de pie conversando entre sí, pero son pocas las parejas que entran a bailar la jarana. Las mujeres bailadoras son, en general, jóvenes, no así los hombres, quienes casi siempre son ancianos, verdaderos maestros de este ritmo tan peculiar.

A mí sí que me gustaba bailar la jarana, cada vez que hay, en el carnaval, en la fiesta, en el novenario... y hasta hay veces en otros pueblos, en Halachó, en Nunkiní, en Tepakán... hasta en Hecelchakán voy a bailar (anciana, febrero/96).

⁴³ Presentación de bailables y declamaciones.

No es difícil remover la mina de recuerdos de los ancianos. Pareciera que identifican a quien quiere conocer ese antes precursor del hoy, a quien está dispuesto a escucharlos, para encontrar a través de su palabra la historia, las formas de vida, la identidad.

En ese tiempo hay un bastonero, él es el que recibe a las muchachas y las acomoda, él dice con quién baila cada una; no es que llevas a tu pareja y no lo dejas, no, no es así; por ejemplo, si hay mucha muchacha y poco hombre, salen a bailar diez parejas o según los bailadores. Después de un rato, la mujer debe de dar las gracias y se va a sentar; así, el bastonero dice que bailen las que faltan.

Hasta que todas las mujeres ya bailaron y ya se sentaron, el bastonero saca su pañuelo blanco y le da la orden a la orquesta de que pare la música. No se debe parar la música si hay gente bailando; si te paran la música, al otro día todos lo cuentan, todos hablan de ti, es algo que en ese tiempo no puede pasar. Hoy eso no es así, te paran la música y nadie dice nada... También si el señor te pone su sombrero, es que te invita a ir a las mesas a tomar cerveza o sidra... Antes las jaranas son muy largas... pero ahora no, óyelo... son cortitas como cualquier canción... todos están bailando, ya no hay bastonero... (anciana, febrero/96).

El tema de la vaquería, baile tradicional en toda la península de Yucatán, amenizado por las jaranas y motivado por el desplazamiento de las parejas que, con los brazos en alto, zapatean al ritmo de la música, motiva la participación de más ancianos que quieren exteriorizar lo que a ellos les tocó vivir en relación con este acontecimiento, que con diversos cambios ha logrado trascender a través del tiempo.

Yo no soy de aquí, yo soy de Hecelchakán; de lo que yo me acuerdo cuando era joven, que hacían ahí... aquí nunca lo vi, aunque a mí desde chica me traían. Aquí vivía mi *chichí*, la mamá de mi papá... Bueno, es que ahí, cuando va a haber baile, pasa un señor de la presidencia con unos músicos a todas las casas donde hay muchachas, y pregunta: -¿Cuántas vaqueras hay aquí?-. Quiere decir bailadoras... si hay una, tocan una diana y un volador; si hay tres, también tocan la diana y lanzan tres voladores; así en cada casa... eso sí que era bonito... (anciana de aproximadamente 70 años, febrero/96).

Los bailes en los pueblos de la región, y por consiguiente en Bécal, se terminan cuando ya no hay bailadores; si la gente continúa bailando a las cinco de la mañana del día siguiente, la orquesta o el conjunto sigue tocando. Lo mismo acontece en las vaquerías, pero éstas nunca se extienden tanto. Independientemente de que la orquesta esté tocando desde las nueve de la noche, se animan alrededor de las once, cuando empiece un grupo o una pareja valiente que se decida a ser el centro de la atención de todos.

Como el baile de la jarana no es una práctica de la cual participe como ejecutante la mayor parte de la gente, las parejas se animan cuando asisten como invitados del ayuntamiento, grupos de danza de las casas de cultura de los pueblos vecinos, o de diferentes instituciones gubernamentales. Estos grupos casi siempre llegan en autobuses contratados por determinado número de horas, tres o cuatro, y al retirarse éstos la vaquería concluye.

Yo creo que... la jarana va desaparecer; si no es porque el gobierno le paga algunos pa' que lo enseñen, ya nadie bailarían la jarana... bueno, algunos de los más viejos, esos sí, hasta cuando se mueran.

Es que son muchas las cosas que pasan; mira, un terno cuesta mucho dinero, un rebozo, ni se diga; también una guayabera, ahora hasta las alpargatas que les dicen chilladoras, hasta éstas son caras; una mestiza que no tiene sus alhajas buenas, no queda bien... y mira, ya son pocas las que tienen su rosario o sus aretes de filigrana, todo eso ya casi no hay...

Eso es por un lado, pero por otro, es más fácil bailar esas cumbias y esas otras cosas que bailar la jarana; y mira, entre poco se va poner más difícil porque ya ni siquiera hay orquestas que lo saben tocar; ya no hay, ahora todas tocan puro de esa música moderna (Profr. Pérez, febrero/96).

Durante el día, las comparsas recorren todo el pueblo, cada grupo ejecuta de cuatro a cinco bailables de música tropical moderna. Es de resaltarse el énfasis que ponen en el desarrollo de la coreografía y en la mecanización de la misma y de los pasos.

¿Que cuánto tiempo estuvimos preparando esta presentación?, pues como desde el 15 o el 20 de enero; las dos primeras semanas ensayábamos sólo los sábados y domingos, pero desde que empezó febrero, todos los días.

Un maestro que da danza en la normal de Calkiní, él nos ayudó, nos escogió la música y nos puso los pasos; después, nosotros solos seguimos... cada uno le pagó treinta pesos... también nos ayudó, a... ¿cómo se dice?, a... dibujar los trajes...

Los trajes, casi todos los hizo una señora que costura, pero el que no podía o no quería, pues no... lo importante es que todos estuvieran iguales. Una muchacha del grupo se fue a Mérida a comprar la tela para todos; para los zapatos de las mujeres, le encargaron la pintura a una señora que vende en el mercado...

Las comparsas se forman con personas que tienen más o menos la misma edad, pueden ser mixtas o sólo de mujeres. Los bailarines que ya llevan varios años participando pueden, de manera fluida, dar cuenta de algunas de las diferencias que a través del tiempo se han ido presentando en estos grupos, en cuanto a su organización y realización:

Cuando era joven, yo también salía en las comparsas; antes no eran igual que ahora, eran distintas; por ejemplo, ahora pagamos para que nos enseñen, antes no, una maestra, cada año nos reunía cuando ya falta poco para el carnaval. En las noches, después de que cenas y terminas todo, nos juntábamos en la puerta de su casa y empezamos a hacer los cantos; lo primero es el pasacalles, yo me acuerdo de uno que decía... (empieza a cantar)

Por la calle cantando vamos, / buscando a dónde entrar

Para bailar y brindar / En estos días de fiesta

Que viva la alegría, que viva el carnaval...

Ya no me acuerdo qué seguía, pero así había que inventar todos los cantos, el del saludo, en el que les dabas las gracias a los que te recibían en su casa; porque antes no bailas en la calle como ahora, sino que entra todo el grupo a la casa, quitan los muebles y bailamos y cantamos... después del saludo, unas movidas, o sea, eran parodias; decían cosas de las que pasaban en el pueblo o cosas chistosas, así como...

Tenía que haber una jota, también cantada y bailada, y ya para terminar la despedida. Nos acompañaban uno o dos señores con guitarra y nosotros

llevábamos panderetas, maracas, tambores... lo que se podía. Pero desde hace como ocho o diez años, desde que empezaron las grabadoras portátiles y todo eso, pues ya nadie se pone a pensar nada; sólo se ponen de acuerdo con la música del caset y ya...

Eso sí, después de todo, en cada casa nos daban un vaso de sidra, a veces de cerveza, y tacos de cochinita, de pavo... de lo que sea, o si no, alguna botana con galletas de soda; ya hasta sabíamos dónde nos daban mucho y sabroso, y entonces decíamos: —no coman mucho, si no, no vamos a llegar a casa de...—. Con decirte que en algunas casas, además de la comida, nos daban unos centavos; con eso te digo todo. Ahora, ya lo viste, nadie te deja entrar a su casa; no quieren que se les ensucie, o no quieren mover sus muebles que pesan mucho... te dicen que bailes en la calle y desde la puerta de su casa te ven; nadie te da comida, todos te dan algo de dinero, lo que quieren... (comparsista, febrero/96).

Cuando los bailarines terminan sus danzas, los dueños de la casa les dan entre diez y veinte pesos. Al final del día, el dinero se reparte entre todos. Con lo que reúnen se ayudan para los gastos de los trajes y cubren el salario correspondiente a la persona que dirigió la puesta de los bailables.

Las noches del domingo y del lunes, en el local de la presidencia, se realizan bailes de disfraces. Al ritmo de dianas ejecutadas por el conjunto musical, entran grupos de disfrazados en alusión a diferentes situaciones y personajes del pueblo, del país, del medio artístico, etcétera (en esta ocasión, fue muy llamativa la representación del correo: la valija, el cartero, los sobres, las estampillas...), que son la diversión de chicos y grandes. La gente trata de adivinar quién está detrás del traje, en caso de que tenga oculto el rostro, y aplaude el ingenio y la creatividad de los participantes.

Durante el día del martes de carnaval, además de las comparsas se realiza la pintadera; ésta consiste en embarrar a la gente que se anima a salir a la calle de pintura azul de metileno,⁴⁴ de carbón en polvo o de un polvo rojo. La última actividad de estas festividades es el baile “de etiqueta”, que se efectúa la noche del martes; éste es el cierre de

⁴⁴ Se vende en polvo y cotidianamente se utiliza como blanqueador de ropa.

los actos en honor del dios Momo, la culminación del reinado de los soberanos del carnaval; la pauta que señala el tránsito a la cotidianidad.

Por ser el carnaval una celebración que forma parte del conjunto de acontecimientos que rompen la rutina del pueblo y que se diferencia de otras festividades, es posible presentar a manera de síntesis algunas funciones de este ritual que se relacionan con la identidad sociocultural:

- Disfrazarse, cambiar, transformarse durante tres días y tres noches, con la probabilidad de ser el mejor disfrazado, el más creativo, original, etcétera. Esto significa recibir reconocimientos como aplausos, dianas, elogios, por la presentación de una vivencia que incluso puede llegar a ser la maximización del caos; por ejemplo, un grupo de ancianas disfrazadas de bebés que en biberones gigantes llevaban cerveza.
- Bailar en la calle y en el salón de baile durante tres días y tres noches con una pareja segura. Este hecho encierra la posibilidad de una gama de complicidades con los miembros del grupo y con la pareja, que pueden incluso llegar a trascender en la vida de algunos participantes; por ejemplo, se inician noviazgos, se acuerdan fugas, principian relaciones sexuales, etcétera.
- Pintarse, pintar a la gente en la calle, reírse del aspecto propio y del de los demás sin ser sancionado es un acto grotesco de diversión con límite de tiempo (cuatro o cinco horas) y de espacio (sólo en la calle), que permite burlarse de sí mismo y del otro. Es un lapso en el que se ocultan las diferencias, en el que se reducen los valores materiales, en el que es mejor reírse, porque el que se enoja pierde; lapso en el que se juega a ser iguales.

Es de suma importancia destacar el entusiasmo con el que mucha gente espera el carnaval, se prepara y se dispone a disfrutarlo, independientemente de los sacrificios económicos (generados con violencia, a partir de los constantes bombardeos de los medios de comunicación masiva en torno a modas, estilos, modelos...) que tenga que cubrir para cumplir con todos los requerimientos sociales que la participación en él implica.

Como se puede observar, son muchos los cambios que la modernidad económica y política ha impuesto; es innegable el grado de

represión que encapsula a esta fiesta en una serie de vivencias moderadas (borracheras, cantos, bailes, disfraces, pintadera) para unos, y de espectáculo visual para otros. Pero la esencia de esta fiesta, como experiencia grupal, en la que se vive y se disfruta el caos como una forma de presentar cambios en contra del orden, de burlarse de lo pasado y de iluminar un nuevo comienzo (testamento y quema de Juan Carnaval), continúa como elemento importante en el ciclo de las festividades del pueblo.

Fiesta del pueblo

La fiesta del pueblo es un ritual que se celebra anualmente, es en honor de la Virgen de la Natividad, patrona de Bécal en general, pero específicamente de los católicos, lo cual no quiere decir que de la fiesta no participen quienes profesan otra religión.

Los becaleños desconocen cuándo fue la primera vez que se hizo esta fiesta que cada año se realiza a finales del mes de mayo, y que originalmente se relacionaba con el ciclo anual de la lluvia y la seca. Para estas fechas ya deben de haber caído las primeras lluvias para que los campesinos empiecen a sembrar; si este fenómeno ya se suscitó, la fiesta será prioritariamente una acción de gracias; de lo contrario, una petición colectiva para que el preciado líquido descienda.

Ni en los archivos de la presidencia ni en los de la iglesia se encuentran datos sobre el origen de la fiesta; su objetivo inicial se ha diluido en el tiempo, y ahora son pocos los pobladores que la relacionan con el ciclo anual, la tierra y los productos que de ella se obtienen. Actualmente se realiza una serie de actividades que por su carácter pueden agruparse en dos grandes rubros: las religiosas (misas, rosarios, procesión, etcétera), y las no religiosas (corridas de toros, comidas, bailes, entre otras actividades).

En la noche de un jueves, los acordes de los *Aires del Mayab* inundan el salón de baile pregonando *Ya está comenzando la fiesta del pueblo / ya los voladores lo están anunciando y toda la gente se está preparando / a la vaquería se van a bailar...*

En este baile de jaranas es común escuchar cuartetos octosílabos, conocidos como *bombas*, que una persona anuncia cuando la or-

questa hace un corte en la música y tanto bailadores como público prestan atención. Algunas ya son conocidas, pero muchas veces los jaraneros hacen gala de sus dotes de improvisadores y a través de nuevas *bombas* dan cuenta de sus emociones o impresiones del momento. Generalmente son mensajes de doble sentido, y para decirlas se necesita gracia y picardía. Los concedores dicen: “hay bombas de tono fuerte, subido, y otras que son normales”. A continuación se presentan unos ejemplos:

*Cuando el sombrero me pongo
y le hago su quebradita,
le digo a mi morenita:
vámonos hombro con hombro
tocando en la jaranita.*

*Bomba me pides, bomba te doy,
sí no me lo pides, no te lo doy.*

Durante esta fiesta, desde hace unos veinte años, se corona a “la flor del jipi y la concordia”, es por ello que algunos pobladores se refieren a ella como la fiesta del sombrero. Se convoca a varias señoritas del pueblo para concursar en el certamen denominado “Flor del jipi”. Mediante el voto de las autoridades y de diversas personalidades, de entre las participantes se elige a la que por sus relaciones, simpatía, etcétera, merece ser embajadora de la fiesta; ella presidirá todas las actividades que se realicen durante los cuatro días festivos.

Viernes, sábado y domingo, desde las doce del día hasta las tres de la tarde, hay *matiné* en el salón de baile, grupos de jóvenes del pueblo, visitantes de las poblaciones vecinas, se reúnen para bailar y tomar cerveza con botanas. A partir de las cuatro se inicia la corrida de toros, traen reses de las principales ganaderías de Tabasco y se contrata una cuadrilla de novilleros. Los mayores cuentan que antes que construyeran la monumental plaza del sombrero, esta fiesta brava se llevaba a cabo en el centro del pueblo, que era un inmenso zacatal y en el cual se improvisaba cada año un ruedo. “Pero ahora, lo hacen en el campo de béisbol; ya no es igual.”

En las noches, desde las nueve, comienza el baile; toda la gente procura ir muy acicalada y con sus mejores galas; sábado y domingo la mayoría estrena alguna prenda. El baile amenizado por uno o dos conjuntos de moda en la región o en el estado, concluye cuando ya no hay bailadores.

También se hacen concursos (de sombreros y artesanías), lo mismo de siempre; el de los premios se puede decir que no es muy jugoso que se diga, es algo así como doscientos pesos; no se le ha dado el impulso, pero se hace así y casi nadie quiere participar porque a veces se presentan y al trabajo menos indicado a él le dan el premio, y ya como (que) le matan la moral a todos y ya no quieren participar... (4. REGIO, 40 años).

Todos estos días, las campanas del templo católico suenan constantemente anunciando que hay misas, rosarios y otra serie de actividades. La gente aprovecha para realizar bautizos, primeras comuniones y confirmaciones (si tienen la suerte de contar con la presencia del obispo). El domingo, después de la misa de once de la mañana, se realiza bajo un sol candente la procesión, alrededor del parque central; entre cantos, flores y velas se pasea a la virgen, que durante todos los días de fiesta ha estado en una especie de trono al alcance de todos los visitantes. Concluida la fiesta, la instalan en un altar en el que permanecerá hasta finalizar el mes de mayo. Después, la vuelven a subir al lugar en el que la mantienen a lo largo del año.

Este mismo día, por ser el último de fiesta, en muchas casas se prepara comida especial: *cochinita*, *pavo en relleno blanco o negro*, *chirmole de pava*, *gallina kabax*, *papadzules*, etcétera. En muchas casas, el animal que se sacrifica en esta ocasión ha sido cebado a lo largo de varios meses. En la preparación pueden intervenir varias personas, los hombres que lo matan y lo limpian, en el caso del cerdo; las mujeres que lo dividen y preparan, en ocasiones de distintas formas.

Después de la procesión se reúnen familiares, invitados, vecinos y amigos; entre la nostalgia por el ausente y la alegría por el encuentro, surgen recuerdos, comentarios y confidencias. Comparten, saborean y halagan las viandas típicas y las bebidas, que pueden ser alcohólicas, pero que sin duda han sido preparadas para la ocasión. Al atar-

decer, los visitantes foráneos emprenden el regreso prometiendo volver para la próxima fiesta, expresando de manera espontánea su certeza de que el tiempo es circular, que siempre hay un comienzo y un fin. El pueblo con el baile de la noche cierra con broche de oro otra interrupción de su vida cotidiana.

Esta fiesta en relación con el ciclo agrícola se realiza después de la quema y antes de las primeras lluvias; con la quema se destruyen los despojos del ciclo pasado, es un antecedente del surgimiento de lo nuevo. Dentro del ámbito religioso, en sus orígenes está vinculada a una forma de pedirle a Dios que las lluvias caigan a tiempo, pues de lo contrario no podrán sembrar. También por medio de ella se rinde culto al tejido; a una mujer joven y con los atributos físicos propios de la belleza de la región, se le confiere el título de “flor de jipi”, embajadora, representante de la significación que esta planta tiene en el pueblo. Estos hechos hacen explícita la relación tejedor-agricultor que permea el ambiente, que instaura en Bécál una atmósfera distinta de la de los otros pueblos.

En general la comida, y a pesar de la situación económica, es abundante en estos días. Son varios los sacrificios de animales que se realizan, por ejemplo: las reses de las corridas, cuando menos dos por día; a éstas se les da muerte mediante un ritual específico en la plaza de toros y con la aprobación del público; por otro lado, también se sacrifican aquellos animales que han sido criados en los corrales particulares para consumirse durante estas festividades.

Esta fiesta anual propicia encuentros generalmente agradables en todo el pueblo, es como una especie de macrorritual dentro del cual se generan otros rituales en los que destacan lazos afectivos derivados y alimentados por la devoción a una virgen.

Todos los santos

Como en toda la zona maya, en la región de los Chenes y por consiguiente en Bécál la relación entre la vida y la muerte adopta diferentes expresiones y permea la cotidianidad. Una de sus manifestaciones más explícitas es la relacionada con la celebración de los días dedicados a los muertos, todos los santos o finados (31 de octubre, 1 y 2 de

noviembre de cada año); durante éstos se lleva a cabo una serie de costumbres vinculadas con el respeto a la muerte.

Los pobladores desde días antes desyerban los patios de las casas, lechan las albarradas, asean y ordenan sus casas con más esmero que de costumbre.

No hay que dejar ropa sucia ni nada remojado en la batea, que cuando lleguen las almas no encuentren nada sucio, nada que los moleste porque si no se ponen tristes, preocupados... o se ponen a hacerlo; así me cuenta mi mamá que un día, una muchacha dejó su *k'um* (nixtamal) ahí junto al pozo; pues cuando oyó, así como a las tres de la mañana, ruido, se paró y fue a ver... y ahí vio que varias señoras muertas están lavando lo que ella dejó... dicen que porque lo vio, a los pocos días se enfermó de calentura y se murió... (Pati, diciembre/94).

También es común que con bastante anticipación los habitantes guarden y procesen productos que en la época de celebración de finados no hay; por ejemplo, la ciruela, este fruto se cosecha cada año durante los meses de julio y agosto, pero casi en todas las ofrendas de muertos se encuentra. Para ello tienen que bajar el fruto en un momento determinado de su proceso de maduración, extenderlo en costales y sacarlo a asolear todos los días; tienen que cuidar que no se moje, pues si esto llegara a suceder la fruta se pierde. Cuando ya está completamente seca, se envasa hasta que llegue el momento de hacer el dulce de ciruela *ku'lin*.

El 31 de octubre es el día de los chicos, los *chan pixanitos*, personas que murieron siendo niños; las ofrendas son dedicadas a ellos. El 1 de noviembre es día de los grandes, y se les consagran las ofrendas. El día 2 en la mañana todos van al cementerio, ahí escuchan misa y/o rezan, y después en las casas se levantan los alimentos ofrendados. Hasta la semana siguiente, en la cual todo se repite exactamente igual, es el *bix*. En todas las casas se cumple el ritual a los muertos, pero las familias que por alguna circunstancia no pudieron hacer su ofrenda en la primera semana, pueden hacerla durante el *bix*.

Los días 30 y 31 de octubre, durante la noche, se ofrecen en el mercado –además de las flores, veladoras, velas blancas y de colores, silbatos de barro, recipientes para quemar el incienso– todos los ingre-

dientes para la comida de muertos (los tradicionales *pi'bes*), carne de cerdo, de pollo, achiote, rollos de hoja de plátano, jitomate, cebolla, naranja agria, chile habanero, frijol tierno: *xpelón* y *sa'ma'*, pan dulce, arepas, dulces regionales, merengues, buñuelos, dulce de pan.

Los molinos de nixtamal trabajan estos días desde las dos de la mañana, pues además de la costumbre de terminar temprano la comida, es mucha la gente que va a moler; inclusive algunas familias que ya no hacen diariamente las tortillas en casa, en esta ocasión retoman la práctica de hacer el *nixtamal*. Son los únicos días del año en los que los hombres llevan el *k'um* al molino, tal vez por la hora (aún está oscuro), por lo pesado de la carga, pues es mayor a lo que se acostumbra cotidianamente; o bien, por el gusto de colaborar en las múltiples tareas que se presentan en estos días, en los que las mujeres hacen la comida y los hombres se encargan de hornearla, casi siempre en hoyos cavados en la tierra y preparados en cada casa.

El *pib'*, platillo especial de los finados, es una tortilla de aproximadamente cuarenta centímetros de diámetro que puede estar rellena de carne de puerco y/o de pollo, aderezada con jitomate, cebolla, epazote, achiote y bastante manteca, “no aceite, porque quedan duros y entonces ya nadie se los quiere comer...” O bien, puede ser sólo de frijol con masa, “pero el frijol tiene que ser del *sama'* o del *xpelón*... frijol nuevo, de ése que todavía tiene su cáscara verde y lo tienes que pelar...”

Para cocer el *pib'* se envuelve en hojas de plátano, se pone en latas o láminas y se mete al horno, casi siempre hecho en la tierra. Actualmente en algunas casas se cuecen en los hornos de las estufas, “aunque la verdad, nunca los podrás comparar con los de la tierra...”

A las ofrendas que cada familia realiza se les conoce con el nombre de *mesa*. En las mesas se coloca la foto del (los) difunto(s), algún objeto de él (ellos), sobre todo cuando la muerte es reciente; flores, veladoras, velas –las cuales generalmente se encienden durante el rezo–, dulces de ciruela, de pan, de calabaza, merengues, etcétera. La diferencia entre las mesas dedicadas a los chicos y las de los grandes, es que en las primeras se ponen juguetes de barro y las velas son de colores; en cambio, en las segundas no faltan los cigarros, el vaso de aguardiente, de cerveza, o ambos, así como los *pi'bes* con chile.

Cuando están horneados los *pib'es*, se pone uno o una porción de uno en la mesa. La comida que forma parte de la ofrenda no se

puede tocar sin antes rezar. A la hora del rezo se reúne toda la familia y se avisa a los vecinos y familiares. Concluida la parte religiosa:

La comida se reparte entre los participantes; no es correcto despreciar lo que se te ofrece, la gente ya lo sabe, puede llevar su bolsa si quiere; si ya no puedes comer más, te lo llevas a tu casa, eso es lo que se llama *ma'ta'an*, juntar lo que te dan en cada casa... Como las casas están muy juntitas, es muy fácil cruzar de una a otra; cada persona puede acudir a tres, cuatro o cinco casas (Pati, diciembre/94).

Esta costumbre de la ofrenda a los muertos no es exclusiva de Bécal, ni de la región, es una práctica propia del territorio mesoamericano y en México adopta diferentes manifestaciones. En la península de Yucatán encarna peculiaridades significativas, así como matices particulares, acordes con las condiciones socioeconómicas de cada pueblo y tal vez de cada generación. De igual forma, el conjunto de acciones que los pobladores realizan durante esta semana encierra aspectos simbólicos que se relacionan con la filosofía de la religión católica.

No solamente es el signo del *pibipollo*, sino lo que significa la expresión del *pibipollo*; es una comida, una comida que no expresa ninguna actitud de muerte, sino una actitud de vida.

¿Por qué se entierra? Hay una simbología muy relacionada con la actitud del difunto. El difunto se entierra, también el *pibipollo* se entierra; el *pibipollo* se saca como una actitud de vida para dar vida. También en esa misma simbología, quizá, el sentido de inmortalidad que tenemos desde la Iglesia se exprese de una manera estrictamente simbólica, en el hecho del *pibipollo*... (cura del pueblo, febrero/96).

Entre los cambios que ha promovido el cura y que los fieles aceptan sin discusión es que esta práctica, que hasta hace tres años era prioritariamente familiar, se realice ahora de manera colectiva en la iglesia.

Y eso se cristianizó un poquito y se evangeliza aquí; por ejemplo, que cada familia traiga algo, un *pibipollo*, dulce, fruta, pan, lo que quiera. Se hace con esta ofrenda una celebración por los muertos en la que todos participan;

algunas personas hasta marcan lo que traen... No se les quita nada porque es una actitud muy bonita; al contrario, se les encauza, no se quita absolutamente nada.

Ya que se ha puesto la ofrenda en la iglesia, se hace la celebración y después lo que la gente quiere, algunos se lo llevan, otros lo dejan para los ancianos, para los pobres, para los que no tienen nada... (cura del pueblo, febrero/96).

La comida principal de las ofrendas que se preparan con la finalidad de rendir culto a los muertos está relacionada con el ciclo agrícola, con la cosecha. En esos días aún quedan maíz y frijol nuevo para hacer los *pi'bes*, y algunas familias tienen maíz tierno para preparar el atole de *iswa*; además de las jícamas y cacahuates que también forman parte de los productos que se recogen de la tierra en esta época del año.

Los *pi'bes* son una expresión de la culinaria de la región; este alimento se prepara con mucho respeto, y se disfruta y comparte anualmente con vivos y muertos; tal vez el motivo de encuentro en torno al cual se recuerda a los familiares y amigos que ya forman parte del mundo de lo desconocido sea la parte más importante de este ritual. Para estos sujetos son símbolos, mediante los cuales por asociación evocan a los muertos dentro del proceso social relacionado con una concepción cíclica del tiempo.

Todas las actividades que giran en torno a los difuntos permiten ratificar la convicción de que éstos vienen en estas fechas a visitar a los vivos, y que deben encontrar condiciones agradables en las que prevalezcan el orden, la limpieza y la vigencia de sus enseñanzas. Estas actividades son una expresión de la historia compartida, nadie sabe cuándo inició, ni cuándo desaparecerá; además, es evidencia fiel de que todos los rituales que se llevan a cabo en la sociedad tienen un significado, y que es éste el que posibilita su continuidad.

Otra costumbre vinculada con la muerte, vigente en el pueblo, consiste en que después del fallecimiento de alguien y de las acciones inmediatas propias de este suceso, que por ahora no se van a describir, se reza el novenario; éste concluye con más rezos o bien con una misa, sin faltar la visita al cementerio, y se invita a los asistentes el tercero y el noveno días a compartir tamales con chocolate.

Cuando se cumplen las siete semanas, también se vuelve a hacer su rosario o su misa, y después que se termina de rezar se come uno lo que la familia pueda ofrecer... luego pa' los seis meses, y luego hasta el cabo de año; el primero de éstos (el segundo), cuando cumple un año que se murió, es el que se dice así que el alma ya se va de esta tierra; sólo los que *chan*, tiene así algo pendiente, se quedan; pero dicen que hay que rezarles mucho pa' que pronto se vayan a descansar y no estén penando... Después sólo cada cabo de año se le reza y se hace algo, lo que cada uno quiere, si tienes dinero, bueno, si no pues... yo cada su cabo de año le hago a mi mamá y a mi papá sus tamales, aunque sea de *chen* frijol... (Vivi, 52 años).

Después de esta breve descripción de algunas costumbres relacionadas con la salud, la enfermedad y la muerte, para finalizar este apartado se apuntan algunas más vinculadas con la moral de los becaleños, es decir, al fuero interno, al respeto humano.

- Al caminar por la calle, es costumbre saludar a todo el que se encuentren, ya sea en tránsito o en la puerta de su casa.
- Cuando los católicos pasan frente a una iglesia y frente al cementerio, se persignan; los que profesan otra religión, sólo inclinan la cabeza frente al segundo espacio.
- Los tejedores acostumbran no trabajar los domingos y los días de fiesta religiosa católica, como el 12 y el 24 de diciembre.

Yo no soy muy religioso, pero los domingos como hoy, yo no trabajo; este día no es bueno entrar en la cueva, hay que descansar (Remi, 44 años).

- Si fallece un comerciante, todas las tiendas (comercios) cierran una hoja de la puerta; cabe aclarar que las puertas de las casas son generalmente de dos hojas.
- En los bailes y en las fiestas se forman grupos separados de mujeres y de hombres. “Así, cada uno puede hablar de lo que quiera.”
- Durante el cortejo y el noviazgo, el hombre no entra a la casa de la mujer; pueden conversar en la puerta, y sólo cuando la relación ya es formal tiene acceso a la habitación que cumple las funciones de sala.

— En la mesa de la celebración de finados se acostumbraba que los trastos en los que se ponía la comida fueran nuevos, es decir, que nadie antes los hubiera usado y que no fueran de cristal.

Antes así era, ahora como sea, cada quien lo hace como quiere; la difunta de mi mamá decía que nuevos pa' que las almas estuvieran contentas, y que en jícaras pa' que no se reflejen, porque si se ven, se asustan y se van, ya no vuelven... También las velas tienen que ser de cera porque éstas duran más alumbrando, sólo que ahora pues de éstas ya no hay... (becaleña, noviembre/95).

La presentación de algunas de las costumbres de los pobladores permite obtener una serie de elementos que entran en juego en la realización de las formas de vida y en el caleidoscopio de la identidad sociocultural en Béal. Actualmente se desconoce el origen de las costumbres citadas, pero siguen siendo válidas, sin que los pobladores se preocupen en lo más mínimo del sentido en cuestión.

Como puede desprenderse del desarrollo de este punto, ser miembro de una sociedad implica participar de sus símbolos, el dominio de éstos es lo que permite que un sujeto sea reconocido como parte de un grupo; la apropiación de un sistema simbólico encierra la capacidad y posibilidad de identificación y acción en relación con una realidad. En consecuencia, en todos los grupos sociales existen formas determinadas, como los rituales para dinamizar y actualizar estos sistemas; de esta forma las sociedades refuerzan sus mecanismos de identificación y muestran la situación de su proceso de producción y reproducción simbólica.

En los rituales descritos es especialmente significativa la relación que éstos guardan con el ciclo anual de la lluvia y la seca, la siembra y la cosecha; de la misma forma que con la dimensión de lo sagrado y lo divino, que en consecuencia les confiere matices particulares. Éstas son prácticas que permiten a los sujetos el reencuentro con su pasado, la actualización del presente y la proyección del futuro.

El papel de los rituales en la definición y actualización de la identidad sociocultural es de vital importancia, porque: a) la memoria histórica se expresa y se renueva a través de ellos; b) despiertan la conciencia de pertenencia a un *nosotros* frente al *otro*; c) motivan el reconocimiento de ser pueblo y de que continúan como tal. Durante el tiempo

del ritual todos los sujetos, las familias, los grupos se transforman en pueblo aun cuando son conscientes de sus diferencias.

En síntesis, los becaleños poseen un núcleo cultural, una matriz que se produce y se reproduce en la vida ritual y proporciona significados concretos a las diferentes prácticas que ellos realizan. Es por ello que existe la posibilidad de la permanencia de su cultura a pesar de encontrarse bombardeados por los medios masivos de comunicación. La importancia de la vida ritual de Bécal no consiste en la pureza de los elementos con los que se desarrolla; aquélla radica en que la repetición constante de los códigos posibilita su permanencia. Y estos códigos presentes en la vida ritual dan cuenta de la visión del mundo, de sus valores morales, estéticos, etcétera.

Creencias

A lo largo de todo el territorio mexicano existe una serie de creencias en relación con diferentes aspectos del mundo y de la vida. Consisten en conferir crédito, o bien tener por verosímiles o posibles a determinados hechos que el entendimiento no alcanza a comprender, que no están comprobados ni demostrados. En Bécal como en la mayoría de los pueblos estas formas de tradición circulan de boca en boca, de familia en familia y de generación en generación.

Al margen de la ficción y del sustento histórico, se refieren a hechos sobrenaturales que dan cuenta del retorno esporádico, espontáneo y circunstancial de los muertos; de la existencia de apariciones, especie de avisos de seres sobrenaturales en relación con la presencia de dinero enterrado, de enfermedades, de muerte, etcétera. También existen creencias que se vinculan con la dimensión onírica: “Si sueñas que se te caen los dientes, eso es muerte segura”; y otras que se relacionan con la presencia o manifestaciones de los animales: “Te lo juro, si entra un *turix* es que hay visita”, “Oye al *tzots*... ya está que se va a morir su mamá de José.”

Desde el punto de vista de la pertenencia a un grupo, compartir una creencia es un acto de identificación entre los integrantes, es mostrar que se comparte la memoria histórica.

Aparecidos

Producto de la cultura popular, las creencias de aparecidos y apariciones sintetizan opiniones, ideas y pensamientos que se vinculan con la fe e inspiran respeto por su sinceridad, aun a quienes duden o expresen cierta desconfianza. Se hace referencia a aparecidos cuando el relato se centra en la caracterización de una figura humana, y se habla de apariciones cuando se trata de otras manifestaciones (animales, arco iris, piedras, etcétera) que sirven como testimonio de la presencia y del poder del muerto. El análisis se limita a tres textos que se centran en la presencia de aparecidos. A excepción del de PL,⁴⁵ los otros dos se obtuvieron de agosto de 1994 a marzo de 1995. En la segunda parte de este punto se presentan testimonios relacionados con la creencia de diversas apariciones, todas ellas vinculadas con la muerte.

Del primer texto es 13. VITA, de 62 años, la narradora; es tejedora y ama de casa, casada, madre de seis hijos y abuela de veinte nietos. Del siguiente, es PI; campesino de setenta años, casado, padre y abuelo de varios descendientes; nació en Bécal pero durante muchos años, hasta su muerte, radicó en Villa Madero, un poblado de esta entidad, en el que encontró trabajo y medios para criar y educar a sus hijos. El último texto corresponde a 9. GUDA, de 44 años, cuyo discurso autobiográfico, al igual que el de VITA, forma parte del *corpus* de esta investigación; sin embargo, la narración que permite apuntalar el contenido de este punto no forma parte de dicho discurso. GUDA es tejedora y ama de casa; abandonada por tres maridos, es madre de cinco hijos, a los cuales da educación y sustento. Ninguno de los narradores concluyó la educación primaria, todos tuvieron como lengua materna el maya (el español es su segunda lengua) y los tres profesan la religión católica.

Es pertinente resaltar la heterogeneidad de la población en cuanto a creencias de aparecidos se refiere, éstas se han ido modificando en función de la religión que se practica. Ciertamente existe un consenso en torno a ellas, lo cual no quiere decir que todos los becaleños las compartan.

⁴⁵Recuperado por M. Gutiérrez E. "Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas", 1988.

Las creencias que se refieren a la muerte, no sólo alaban y enaltecen a los no vivos, sino que refuerzan la solidaridad familiar, vecinal y comunal, cumpliendo por lo menos tres funciones: fomentar el respeto a la muerte; establecer pautas de conducta posibles y positivas, y regir la transgresión en su nexa con la sanción. Para el análisis de estas creencias se parte de las siguientes consideraciones:

- a) La narración de creencias y vivencias sobre aparecidos aporta rasgos específicos y elementos comunes para la constitución de una identidad sociocultural que se encuentra plasmada en sus prácticas sociales. En este trabajo sólo se aborda la discursiva, de la que se destaca: cómo son los becaleños ante la muerte, cómo es su vida en relación con ella y qué los hace ser similares y diferentes en sus apreciaciones y acercamientos, manifiestos en estos discursos.
- b) Las creencias de aparecidos al expresarse en anécdotas, pasajes de la vida en los que se concentran símbolos y rituales, recrean personajes, tiempos y espacios con características particulares no exentos de las peculiaridades de la operación discursiva narrativa.

Desde los dos puntos anteriores es pertinente considerar que en estos discursos están presentes un *yo/nosotros* y un *otro* que al interactuar ya sea de manera inclusiva o exclusiva, adquieren un sentido especial en la construcción de la identidad sociocultural. Sobre todo, si se toma en cuenta que el *otro* (el muerto) participa de un *nosotros* que conjuga componentes de la dimensión de lo vivo y lo muerto; es decir, el *yo*, más aquello que ya no pertenece a este mundo, que ha cambiado de materialidad, pero con el que se comparten elementos propios de la historia y de la cultura.

La creencia sobre aparecidos entre los becaleños remite al concepto operativo de identidad sociocultural desde el discurso de los que, sin estar vivos, participan de diversas situaciones comunicativas que posibilitan la expresión de la cultura y la identidad como fenómenos íntimamente vinculados. En la primera se encuentran tanto los elementos que son representativos para definir lo propio de lo ajeno, como aquellos que permiten delimitar las formas particulares de ver el mundo, de valorarlo y de internalizarlo como comportamiento distintivo.

Desde este encuadre, es posible comprender la existencia de centros espiritistas en la región y en el estado (especie de consultorios públicos que se sostienen con aportaciones voluntarias de los pacientes; en los que los muertos se incorporan en el cuerpo de los *hmen* y desde ahí operan, curan, resuelven conflictos familiares, amorosos, etcétera) a los cuales asisten sujetos de diferente clase social con la expectativa de encontrar solución a problemas de índole física o moral, así como a pedir un consejo o implorar la ayuda de un muerto en particular.

Como preámbulo de una narración sobre espiritistas VITA refiere que ella va al *hmen*, porque cuando tenía veintidós años padeció unos dolores que la obligaron a consultar a muchos médicos, sin que le hicieran efecto las medicinas que le suministraban, ya que todos ellos adjudicaban el dolor a sus nervios, y que el remedio para su enfermedad lo encontró a través de una revelación que tuvo en un sueño que le confió a su mamá:

–Fíjate, mamá, yo soñé una persona...–, y empecé a platicar como es... y me dijo que era una espiritista antigua que hace treinta años se quitó de acá...

–Pues fíjate, mamá, yo soñé que me estuvo atendiendo, pero primero me habló el nombre de mi hermana... y que yo le dije: no soy Cari, soy VITA... y ella me contestó:

–Ahorita te voy atender, espera que yo atienda a este borracho–, me dijo así. Pues como lo soñé pasó... pues ella, ella me dijo que yo tenía pura úlcera en el estómago, ella me dijo, ella me curó. Tenía yo un mes de embarazo de mi última niña... me curó con garantía, porque yo no comía muchas cosas porque me daba dolor... (13. VITA, 62 años).

El acoso de la enfermedad, la imposibilidad de la curación después de varios intentos, la dimensión de lo onírico como vía de solución que confirma la existencia de lo desconocido, y la pertinencia de lo premonitorio; lo atinado del diagnóstico del muerto a través de la espiritista, y la validez del tratamiento que elimina la enfermedad son elementos que se conjugan para expresar una realidad social peculiar, en la que los hombres establecen relación con seres pertenecientes al universo sobrenatural. Estos otros muertos implican un escenario

particular, organizado por la presencia de fronteras construidas simbólicamente.⁴⁶

Como ya se apuntó, la identidad es el fenómeno que está presente en la forma en que los miembros de un grupo se definen y son definidos por los otros. Los vivos construyen una imagen del muerto, pero añan a ésta el punto de vista que el muerto emite acerca de ellos.

Estas definiciones son producto de situaciones y circunstancias concretas, que se construyen en función de necesidades e intereses estratégicos: alianzas, afinidades, relaciones de parentesco, etcétera, propios de cada cultura, que se inventan y recrean mediante recursos múltiples; que están sobre todo determinados por la relación entre un nosotros, inclusivo o exclusivo, con los otros, y por las necesidades de representación y de autorrepresentación ante los otros. Son recursos múltiples, cadenas de significantes que materializan y engarzan la vía de acceso y de transferencia del poder y de la autoridad con el origen de la vida y la definición del orden social y cósmico.

En este sentido, en el conjunto de creencias que suponen una fuerza sobrenatural inmanente a la naturaleza interaccionan elementos del contexto: de este mundo y del otro; esto es, de la vida y de la muerte. En otros términos, el tratamiento que se le confiere a la otredad en este punto se refiere a una dimensión con la cual se tiene relación; no se trata de dos grupos sociales que están en interrelación y que se identifica cada uno en términos del otro, sino de sujetos pertenecientes a un grupo social (los vivos) que interactúan con una categoría social de individuos (los muertos), construida a partir del hacer del vivo y sobrentendidamente del hacer del muerto, enmarcados ambos en los parámetros de la cultura que permite la formulación de las siguientes interrogantes: ¿quiénes son los vivos que ven a los muertos?, ¿quiénes son los muertos que se aparecen?, ¿cómo son los muertos que se aparecen?

Es pertinente recordar que en antropología social se suele tomar al otro como un ser vivo que se encuentra y confronta en el proceso de identidad/alteridad. A lo largo del desarrollo de este punto, el otro está en relación con la vida y la muerte, el otro es el muerto, el aparecido. Es posible contrargumentar que en este caso la existencia del otro (del aparecido) no implica la existencia del vivo, en términos del cual se

⁴⁶ Cfr. F. Barth, *op. cit.*

identifica por oposición al sujeto. Pero la existencia del aparecido es posible porque lo construye el vivo dentro de parámetros de oposición manifiestos en un proceso discursivo que se desarrolla en el marco de una creencia socialmente compartida.

En el proceso de interacción entre el yo/nosotros (vivos) y el otro (aparecido-muerto), se encuentra como hecho específico que el aparecido participa (habla y oye), cual si estuviera suscitándose el acto de comunicación entre vivos; se refieren a cuestiones y objetos que ambos conocen y forman parte de la vida cotidiana de los vivos. Obsérvese el siguiente cuadro.

CUADRO 19

CARACTERÍSTICAS DEL APARECIDO					
Texto	Informante	Aparecido	Diálogo		
			Sí	No	Sup*
Testimonio	VITA	Espiritista		X	
Testimonio	VITA	Mamá	X	X	
Testimonio	PL	Suegra	X		
No Testimonio	GUDA	Papá		X	

Fuente: Archivo de investigación.

* Supuestamente.

El aparecido bien puede hablar o no hacerlo, como se muestra en el cuadro anterior; en los casos que se exponen los narradores dicen que hay ocasiones en las que hablan y otras en las que no, “esta vez no me habló, pero yo me di cuenta que estaba muy triste, que no le gusta verme así...”. De las situaciones que se presentan en el texto, la informante no refiere la interacción verbal que sostuvo con el espíritu; de las dos ocasiones que narra, sólo en una existe diálogo entre ella y la aparecida; en el texto de PL, él sí dialoga con su suegra, y en la vivencia que relata GUDA no se realiza este tipo de comunicación. En este caso, el otro pone en funcionamiento una serie de mecanismos no verbales, que permiten que el vivo comprenda lo que él quiere comunicar; por ejemplo:

Ella está sentada en una silla, cuando de pronto le vuelven a pegar en su cara, pero fuerte; sólo que esta vez con las cachetadas le forman una cruz...

En los casos en los que existe comunicación verbal es interesante observar que el aparecido generalmente interroga: “Hijo, ¿qué te pasa?”. O se compadece: “Ay, hija mía, pobre hija, nunca pensé que te va a suceder esto así...”, o hasta ordena: “Tienes que buscar mi sartén, lo oíste, lo tienes que buscar.” “Mira, hijo, mañana busca el valor de una vela, enciéndelo al Señor de la Salud y salte de aquí...”, y alienta al vivo para que resuelva el problema que está enfrentando: “Así enfermo, vas a empezar a trabajar poco a poco.”

A diferencia de los actos de habla que el aparecido realiza, el vivo expone su situación: “¡Ay, mamita!, estoy luchando, con necesidad... Mira cómo, cuánto vale todo”, y se compromete a cumplir con lo que el aparecido le ordena, “Está bueno, mamita.”

Existe una actitud de obediencia, de respeto hacia la posición jerárquica que ocupa el muerto-aparecido en relación con el vivo, dentro de la cultura. La posición que ocupa el muerto está vinculada al hecho de pertenecer al mundo de lo desconocido, de retornar a este espacio de los vivos a hacer el bien, a las relaciones de parentesco: papá, mamá, suegra (sólo en el caso del espiritista se ignora esta relación); y al lugar que ocupaba en la familia: jefe, guía.

En las narraciones se encuentran presentes las relaciones de parentesco entre familiares cercanos: yerno/suegra, hija/madre, hija/papá, y son los que en las familias del pueblo encarnan los lugares de máxima autoridad, quienes investidos del poder (y de la autoridad moral) que les confiere el estar muertos, vuelven a este espacio de los vivos con una función específica, que casi siempre se vincula con el campo de la religiosidad; a Pl, su suegra le pide que le encienda una veladora al Señor de la Salud; GUDA cuenta que a la muchacha le formaron una cruz con las bofetadas.

El ambiente en el que se produce este discurso inspira respeto; se crea una atmósfera especial en la que domina el silencio, sólo afectado por la voz del narrador; los participantes no realizan desplazamientos ni movimientos bruscos. No se aborda en cualquier lugar ni en cualquier momento, es decir, puede ser tema de una charla de sobremesa después de la cena, previa concertación: “Oye, *Chichí*, el viernes en la noche ¿nos cuentas unas de tus historias?”, o de circunstancias especiales como las siguientes:

Uy, si hubieras venido anoche, te hubiera gustado; nos quedamos a velar, pero estábamos cansadas y teníamos que terminar los tejidos... el sombrero era encargo... le dijimos a *Chichí* que nos cuente de aparecidos, ella sí que sabe un montón... unas le pasaron a ella, otras son las que la gente de aquí cuenta...

Cuando vamos caminando a Tanchí, vamos contando muchas cosas que han pasado, hasta de muertos; eso no sé si tú lo creas, a lo mejor a te ríes de lo que decimos, pero sólo quien lo ha visto puede decir si sí o si no...

En fin, el asunto de los aparecidos no es tema para tratar en un encuentro casual o de manera espontánea. Para que fluya el discurso con menos rodeos, sin mucho preámbulo y de manera más espontánea entre los interlocutores, es necesario que exista cierto grado de confianza, que se conozcan, que manifiesten interés y respeto por el tema. Los sujetos participantes en la interacción no cuestionan si la narración se apega estrictamente a la realidad (si se está transmitiendo cual sucedió), si es verdadera o falsa (si sucedió o es invención); si lo que ordena el "otro" es correcto o incorrecto. En estas ocasiones son los mayores los que ejercen la función de narradores; éstos saben que poseen un conocimiento que transporta a un pasado, al cual sus interlocutores quieren tener acceso, un conocimiento que quizá ya ha sido compartido en otras ocasiones.

En los contextos de interacción cada grupo presenta de manera objetiva y subjetiva las características fundamentales que conforman su identidad, sus ideas, sus creencias; en ellas se realizan sistemas simbólicos y estructuras mentales, se observan reglas y principios endógenos de reproducción; nada existe que no esté en relación con el todo cultural, del cual es parte integrante la identidad.

En estos discursos también se presenta una forma particular de manifestación del yo/nosotros (vivo) en oposición al otro/aparecido (muerto), que también se identifica en los discursos por la construcción de la deixis personal; es decir, por medio de las unidades lingüísticas cuyo funcionamiento implica tomar en cuenta algunos elementos constitutivos de la situación de comunicación que involucran la descripción de la actual condición del fallecido.

VITA estudió hasta tercer año de primaria, "pero ya casi todo se me olvidó"; como parte de su autobiografía relata dos situaciones de apa-

recidos (personas que pasaron por este mundo) y dos de apariciones (animales, objetos). En la primera —que se refiere a los espiritistas— presenta la situación, expresa credibilidad, “yo ya lo vi, por eso digo que sí es cierto”; describe las acciones del otro (curan, hablan, pelean). Como ya se expuso, no relata la interacción verbal que establece con el otro, aunque es claro que sí la hubo: “lo malo de que yo no conozco todas las medicinas que ella me recetó y no volví a ir”.

La otra narración de esta señora es en relación con la presencia de su mamá. Introduce su relato expresando tristeza por la ausencia del otro quien al presentarse le prodiga caricias, se compadece y le encarga un objeto: “yo le prometí que sí lo busco, pero no sé cuál es la que ella quiere...”. Aparentemente, VITA no le presta atención a lo encomendado, pues aunque expresa su falta de conocimiento no evidencia preocupación por no cumplir la orden.⁴⁷ A través del relato, afirma que siempre que es invocado este otro, vuelve (reiteradamente); su presencia es una señal positiva

Yo creo que el día que ella no venga a darme una señal, ese día sí mi problema no va a tener salida; quién sabe qué va a pasar ese día...

Pl es un campesino pobre, analfabeto, que en el momento de la grabación del texto ya era un anciano; pero cuando se comunicó con su suegra ya muerta aún era joven, casado y con varios hijos. En los tiempos que él vivió la experiencia no tenía trabajo y estaba enfermo, “pero vino, lo vi, hablé con ella. Me dice...”. A lo largo del discurso esta persona se presenta sin dinero, sin comida, sin ropa; le habla con respeto al otro (su suegra) y acepta lo que le manda convencido de que lo ordenado es lo mejor para él.

Por su parte GUDA, mientras teje en la cueva, comenta su situación económica, las actividades y avances de sus hijas en la escuela, su orgullo de ser madre, etcétera, y casi de forma simultánea empieza a desenredar los hilos de sus recuerdos y a manera de advertencia expresa:

⁴⁷ Éste es el único caso que se ha encontrado en el que un vivo confiere poca importancia a lo ordenado por un muerto, tal vez por la relación tan estrecha entre madre e hija.

Para que así cuando yo esté muerta se acuerden bien de su mamá, y no les vaya a pasar lo que le pasó a una muchacha que vive aquí a la vuelta...

Esta mujer contextualiza el relato, narra el hecho, justifica lo sucedido, manifiesta creer en las causas que dieron lugar al mismo, expone las posibles formas de expiar la falta y evalúa la situación.

Dicen las señoras que fue el difunto de su papá el que le pegó, para que se le quite la maldición que su mamá le había echado; es que esta muchacha se casó con un señor que no le gusta a su mamá...

Al referirse en su narración a la apariencia física del otro (del papá), quien se presenta dos veces y en ambas golpea a su hija, al parecer por librarla de las consecuencias de una transgresión que originó una maldición de la madre: “y la maldición de una madre siempre se cumple,” GUDA dice que no habla y que “tiene la mitad de hueso y la mitad de pellejo”; descripción que según ella coincide con la forma en que se encontraron los restos “del difunto cuando lo sacaron”.

A través de los textos es posible observar que no siempre coincide *yo* (pronombre de primera persona del singular, o los pronombres con función de objeto *me* y *mí*) con el sujeto que vivió la acción: “yo sí lo creo”; “lo veo muy duro”; “me vio”; “no volví”; “a mí sí me han curado”. Cuando se da esta coincidencia el discurso es un testimonio y es de destacarse que el narrador, en estos casos, interactúa con el otro en términos de *tú* (pronombre de segunda persona del singular), por ejemplo: “nunca pensé que te va a suceder”; “si lo busca tu hija...”; “mira cómo está tu cabello”.

En las narraciones también se presentan las acciones del otro, enfatizando el concepto de reciprocidad explícita en todos estos discursos, desde el *nosotros exclusivo* (los vivos) “nadie conoce esas clases de yerbas”; el *nosotros inclusivo* (vivos y muertos), “lo único es que no podemos platicar”, hasta los *otros* (los muertos, los aparecidos), “se acostó mi mamá al lado de mí y mientras acariciaba mi cabeza...”; “dicen las señoras que fue el difunto de su papá el que le pegó, para que se le quite la maldición que su mamá le había echado...”.

Estas creencias constituyen una estructura de significados, de acciones y representaciones múltiples, complejas y diferenciadas. Signos

“que no existen sólo como una parte de la realidad, sino que reflejan y refractan otra realidad”,⁴⁸ la de lo desconocido, la de lo inaccesible.

Todos los narradores adjudican una corporización material a los referentes de sus relatos, confirmando que el universo simbólico que soporta la construcción de la identidad sociocultural es propio del tiempo y del espacio, del vivo y del muerto.

En los casos de VITA y PI, que hacen explícita la forma física de persona, ella destaca: “tiene puesto su *hipil* y su rebozo en su cabeza”; él no la describe, se concentra en la exposición del diálogo que sostiene con ella, el cual se adecua al entorno y a las circunstancias de la vida. GUDA narra que después de los últimos golpes que le dieron a la muchacha, ésta describió al autor de la agresión.

En síntesis, los tres narradores refieren su experiencia desde el plano visual hasta el contacto material de forma acústica y táctil; todos escucharon, una a los espíritus que curan, él a su suegra que le habló, la otra la onomatopeya de los golpes que le propinaron a la muchacha, esta última sintió el dolor de los golpes y los testigos comprobaron la afección en la piel.

Que de pronto un día que está tejiendo en la cueva le pegan un *la'po*, pero bien fuerte, hasta suena; le queda su cara roja y no hay nadie.

Desde este acercamiento a los discursos en el que se destaca la constitución del yo en relación con el otro, en el entretejido social que vincula a los sujetos entre sí, se observa que:

1. La marca de persona se presenta en el caso de los narradores como pronombre personal de primera persona del singular, yo; en los verbos, tanto en tiempo presente como en tiempo pasado y en los pronombres personales con función de objeto, me y mí. Ejemplos: cursé, creo, vi, hablé, alcanzo, soñé, me desperté, me dice, me va a, me acariciaba, me habla, a mí.
2. A través de las diferentes acciones que en las narraciones llevan a cabo los interlocutores es posible advertir el *continuum* que existe

⁴⁸ Cfr. V. Voloshinov. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, 1975.

en la construcción de las dos personas: yo-vivo, tú-aparecido, en la cual puede estar involucrado directamente un miembro de la familia (vivo o muerto), Pl y su suegra se refieren a la esposa de éste e hija de la aparecida; VITA y su mamá se concentran en el dolor de ésta y en las preocupaciones que le generan los problemas de sus hijos; la muchacha y su papá se encuentran con la finalidad de liberar a ésta de un castigo asignado por la madre (muerta).

3. Entre los interlocutores (yo-vivo y tú-muerto), por las relaciones familiares que los involucran, existen elementos de afecto y de conocimiento común que se traducen en referencias a personas/objetos/situaciones (hija, sartén, yerbas, enfermedad, transgresión-castigo), a espacios y a tiempos (el dormitorio, la cocina, el patio, la cueva) que forman parte del entorno, tanto del vivo como del muerto, cuya presencia en la contextualización del discurso es justificada y necesaria.

Esta creencia, como expresión de la identidad sociocultural, se centra en la aceptación y respeto a la muerte, que se manifiesta en los rituales que enmarcan su presencia, tanto en el momento en que ocurre como en la costumbre de rendirle culto, de manera especial a finales de octubre y principios de noviembre; sin embargo, pareciera existir la certeza de que el otro en cualquier momento puede retornar, aunque sea de manera transitoria: “la veo a veces sentada en su cocinita, o parada ahí en el patio junto a su batea...”, con algunas limitaciones, por ejemplo, “no siempre habla”.

La creencia sobre aparecidos se vincula de manera específica con la identidad sociocultural que se manifiesta en la interacción que se da entre vivos y muertos; estas manifestaciones peculiares confieren características específicas a la interacción que se realiza entre dos polos de diferente magnitud, y que vincula a los que están aquí –pero algún día ya no estarán– con los que ya no están –pero un día estuvieron.

Cuando se señala que los aparecidos en el pueblo de Bécal son seres que existen para estos sujetos que comparten una realidad social e histórica, no se hace referencia a la existencia de una masa social compacta que piensa y actúa estrictamente igual. La realidad histórica ha mostrado en todos los pueblos la existencia de un sentido contradictorio y ambiguo, el cual posibilita diferentes tipos de acciones. De ma-

nera similar a lo que acontece en el mundo de los vivos, en el mundo de los otros, los aparecidos, se presentan diversos tipos de acciones; de ahí que los informantes se refieran a “los espíritus buenos” y a “los espíritus malos”; al respecto, VITA afirma: “A veces hasta se pelean con el mismo espíritu, cuando dicen que es un espíritu malo...”⁴⁹

La vida en Bécal, al igual que en muchos pueblos mayas, está marcada por la ambivalencia que resulta de la aceptación/rechazo a la muerte, “es algo natural; a todos nos tiene que suceder, pero mientras más lejos mejor”. Si la vida está íntimamente ligada a la muerte, también la muerte es fuente de vida; ésta simboliza la transformación de todas las cosas, pues a pesar de que hay una materialidad acústica, visual, táctil, en los testimonios y relatos se expresan cambios fundamentales que señalan las diferencias entre el yo/nosotros exclusivo y el otro/aparecido, en torno a la apariencia física, presentación del “muerto” (mitad hueso, mitad pellejo); a través de la corporeidad de un vivo y en acciones como hablar/no hablar; presencia espontánea/ausencia indefinida, que limitan con la desmaterialización.

En síntesis, la creencia de los aparecidos en este pueblo encierra una marca relativa de lo que no tiene retorno (salvo circunstancias especiales y en contadas ocasiones), a través de ellos (los otros) es posible identificar a la muerte, ahí está; desde estas manifestaciones no se le teme, su presencia responde a la necesidad de hacer el bien, de ayudar, y cuando ésta ya no tiene sentido se diluye en el mundo del silencio.

La identidad sociocultural propicia que los sujetos involucrados, actores comunitarios de una historia común, de un estilo colectivo de vida y de creencias, expectativas y proyectos de vida compartidos, crean y vean una clase de aparecidos y no otros; hombres y mujeres acordes con las costumbres del pueblo, en cuanto a su lengua, vestimenta, preocupaciones; que tienen el sello de pertenencia a su entorno cultural.

Estas creencias que a primera vista pudieran parecer un conjunto más o menos fragmentado y anárquico de conocimientos, de sentimientos y pasiones, por el contrario llevan consigo un peso histórico y constituyen una activa estructura de producción simbólica que se

⁴⁹ En relación con la oposición bueno/malo, este comentario de VITA es el único que se ha encontrado, no sólo en este pueblo sino en la región.

reproduce a sí misma creando y recreando, preservando y modificando, pero sobre todo reforzando una manera especial de ordenar y asumir las formas socialmente aceptadas de pensar y actuar. Por ejemplo, los aparecidos dan cuenta de significados latentes y explícitos, forman parte de un proceso mayor de reproducción del comportamiento cultural que crea y refuerza esta identidad sociocultural.

Costumbres

Éstas se representan por el conjunto de hábitos propios de un pueblo. La fuerza de la costumbre es considerable, en cuanto son los usos e inclinaciones más comunes que permiten un acercamiento a la definición del carácter. En Bécal, de manera similar a lo que acontece en muchas partes de México, existe una larga serie de acciones que dan respuesta a situaciones relacionadas con el origen, etapas de transición, enfermedades y muerte de los sujetos, a las que los pobladores denominan costumbres, “Eso lo hacemos así porque es costumbre”.

En las conversaciones, entrevistas e incluso en los discursos autobiográficos, la enunciación de las costumbres se relaciona con la enfermedad, los padecimientos y los daños a la salud; éstos constituyen algunos de los hechos más frecuentes, continuos e inevitables que afectan la vida cotidiana de las personas y los grupos sociales; por lo mismo pueden aparecer como amenazas permanentes o circunstanciales, como real o imaginario. En respuesta a estas preocupaciones se desarrollan dentro de un proceso histórico explicaciones causativas y específicas de los padecimientos, formas de atención y sistemas ideológicos relacionados con los mismos que operan de manera particular en una sociedad.

Por lo tanto, todos los grupos sociales necesitan producir técnicas apropiadas a los padecimientos que reconocen como propios; de ahí que no haya grupo social ajeno a la producción de médicos, curanderos y hasta de centros espiritistas. Todos son reconocidos y autorizados para atender un determinado espectro de daños a la salud individual y colectiva; es decir, ejercen una determinada manera de intervención concerniente a las enfermedades y por consiguiente sobre el enfermo. Estas actividades van más allá del plano eminente-

mente técnico y se adjudican significados subjetivos y sociales, en otras palabras, socioculturales.

Medicina popular

En Bécal coexisten el saber popular y el saber científico, esta conjunción expresa la presencia de procesos que no pueden verse aislados. Los discursos nos remiten a prácticas y representaciones en las que se relacionan ambos saberes para encontrar solución a los estragos ocasionados por las enfermedades.

En este pueblo existen dos curanderos, una yerbatera retirada, que aún aconseja y diagnostica, pero ya no cura “porque ya no tengo fuerzas ni para sobar, ni para ir al monte a traer las yerbas que necesito”, y dos parteras empíricas.

Las condiciones de pobreza y de explotación en las que se encuentra la mayoría de los tejedores, los obliga a desarrollar una serie de actividades de supervivencia que posibilita una síntesis de prácticas y representaciones apropiadas de los grupos con los que se relacionan. De tal forma que estos sujetos lo mismo tienen que ver con el uso de medicamentos alopáticos (analgésicos, antibióticos, vitaminas), como fármacos que ya han sido integrados a sus sistemas ideológicos.

El vaporrub es el remedio mágico, yo siempre tengo mi latita (Gelo, febrero/96).

Ahora hay muchas medicinas que anuncian pa' el catarro y pa' la calentura, pero lo mejor es el mejoral; hasta don Ángel (se refiere al curandero) lo receta (José, diciembre/95).

Antes, cuando son chicos mis hijos y nos vamos a la milpa tengo que llevar sinobirasis; con eso rápido se les quita la diarrea, y si les salen granos, mitigal (Tita, 74 años, febrero/96).

El uso de estos medicamentos de patente o el acercamiento a las instituciones de servicios médicos de salud, que en muchos casos se han logrado como reivindicaciones sociales de los grupos étnicos, no significa que estos sujetos se opongan a la utilización de su propio

saber tradicional que, sin duda alguna, es el primero que entra en juego cuando la situación lo requiere, es decir, cuando se presenta el problema.

En la población infantil hay enfermedades frecuentes como el *empa-cho* o gastroenteritis. En estos casos, un alto índice de madres acude primero a los curanderos; uno de ellos no cobra, “lo que le quieras dar; el otro sí, pero nomás cinco pesos”. Sólo cuando la enfermedad no cede, acuden al médico. Pero también hay situaciones, como la del siguiente testimonio, en las que los recursos médicos son excluidos por no estar al alcance de los pobladores; por necesidad centran todas sus esperanzas en el saber popular (el cual es diferente al conocimiento experimental del curandero o al conocimiento supuestamente científico del médico).

Yo sin dinero, sin dirección, y ese niño el más chico que te digo se le tranca el orino; no puede orinar, está con gritos del dolor... Fui a Calkiní, me dicen: –Necesita una operación el niño para que orine–. Y vea, con calambres, no me alcanzó el dinero en que yo empeñé el pulso (el reloj). Lo llevo al Seguro Social de Hecelchakán; como es viernes, me dicen, que es día de descanso de los doctores; que yo vuelva el lunes... Me dice un mi tío –dale la pepita del tamarindo sancochado.

Y una señora que me ve, que –dale ruda, sólo así machucado, le sacas su jugo un poco en una cuchara y se lo das.

Otra me dice que –dale perejil sancochado, que el agua quede verde.

Le di todo al niño pa’ ver si orina... pero como a la media hora empezó a orinar, a orinar, a orinar y no paraba; era mucho, y el pobrecito tenía unos calambres terribles... y así como lo ves hasta ahora, no lo llevé al doctor... (9. GUDA, 44 años).

Para los dolores musculares, enfriamientos, reumatismo, luxaciones, etcétera, también son los curanderos los primeros en tener contacto con el enfermo.

Mire usted, yo soy honesto, yo cuando veo que la cosa es de algo que necesita de otras medicinas, yo se los digo: –vayan a ver al doctor, a ver qué les dice– (Ángel, 72 años, febrero/96).

En los casos descritos, al igual que en el tratamiento de la diabetes, problemas renales y hepáticos principalmente, operan procesos de

síntesis, de yuxtaposición e inclusión de exclusión en las prácticas y representaciones de los saberes puestos en juego en la dinámica social de este pueblo.

Nacimiento, placenta y ombligo

Los grupos sociales no permanecen adheridos por siempre a sus saberes, a sus prácticas y a sus representaciones. Como consecuencia de distintas innovaciones relacionadas con la tecnología y la modernización es normal que se propicien transformaciones. En este sentido, en Bécal se están perdiendo algunas costumbres, por ejemplo, las que se vinculan con el nacimiento, principalmente con la placenta y el ombligo.

Entre las embarazadas, las recién paridas y los recién nacidos tienen papel importante las comadronas (parteras empíricas), independientemente de su participación durante el parto. Las sobadas, los baños de hierbas rojas, guayaba, y las fajadas después del parto, así como la quemada del ombligo y la fajada de éste con una moneda para que no se salte, siguen siendo vigentes, por ejemplo:

Durante todo el embarazo, los nueve meses, hay que sobar una vez cada mes a la mujer para garantizar la buena posición del nené (Ceci, agosto/95).

Si el parto se realiza en la casa, lo cual cada vez es menos frecuente, llegado el momento la comadrona prepara una bebida con la corteza del *pixoy* y se lo da a beber a la parturienta.

Yo realmente no sé qué efectos tenga, pero lo que sí es que están relacionando el efecto de la planta con la placenta; por eso la comadrona dice así: *-pixoy uti'al u lu'sik u pix le champalo-* (*pixoy* para que se caiga la cubierta del nené) (Ceci, agosto/95).

Aquí todavía la placenta es considerada como el compañero o par. La quemada y las cenizas las utilizan para preparar el agua para lavar el cabello de la parturienta, después de los ocho días del alumbramiento; este tratamiento se da para evitar la caída del cabello; además te queda suave, bonito... (Ceci, marzo/95).

En efecto, cuando el parto se realiza en la casa la partera toma la placenta y la coloca sobre un comal, la asa hasta que se reduce a cenizas con las que posteriormente prepara la lejía, pero cuando el parto acontece en el hospital esta práctica ya no es posible realizarla. Entre los mayas, la placenta remite al origen de la vida, simboliza el alimento, el calor y la protección que la madre brinda a los hijos aun antes del nacimiento y se prolonga hasta la muerte. Y cuando es expulsada del cuerpo se utiliza, según el testimonio anterior, para proteger y nutrir una de las partes que más se resiente durante el embarazo, el cabello. Esta acción se lleva a cabo mediante un ritual en el que prevalece el deseo de recuperar parte de la belleza arriesgada durante la maternidad, es decir, de regresar al cuerpo una parte de lo que se le quitó.

Hay una señora que estaba muy preocupada por su placenta, y que entonces le dijo al doctor que por favor se la diera, y le dijeron que no, que estaba prohibido en el Seguro, que porque todas las juntan para mandarlas a Japón. Yo creo que las venden para que hagan las cremas y los champús que ahora están de moda (Yoli, agosto/95).

Sin embargo, a pesar de la importancia que la placenta tuvo en este pueblo, las mujeres por cuestiones vinculadas con lo económico y con la atención que reciben durante y después del parto prefieren acudir al IMSS, y cada vez son menos las que se plantean el asunto de esta membrana. Este hecho, sin duda asociado con la situación económica y las condiciones sanitarias de la atención materno-infantil, conlleva la pérdida de una práctica cultural.

En cuanto al ombligo, *tuch* en maya, aún se sigue llevando a cabo una serie de hechos que van relacionados con el sexo del infante y con su futuro.

Mira, con su *tuch* de mis hijos, yo lo que hice, y así se sigue haciendo, es que el de los varoncitos lo lleve a enterrar al monte, para que cuando sea grande y tenga que ir a leñar, o si se queda a dormir en la milpa no tenga miedo ni a los animales ni a nada. Ahora sí que como dicen, pa' que sea macho... el de mis hijas, eso no; eso lo enterré allá en el fogón, debajo del comal, dicen que pa' que sea de su casa, pa' que cuando sean grandes sepan hacer de todo, nadie tiene que decir nada, ellas lo saben hacer (Guti, agosto/95).

Hay otra forma que también algunas lo hacen, cuando ya está *chuchul* el *tuch* lo meten en una bolsita y se lo pones al nené con un alfiler, así, en su ropita; así, todos los días hasta que ya esté un poco grande; dicen que con eso no agarra mal de ojo, ni mal viento, nada; porque hay veces, aunque no lo creas, hasta una gallina puede traer mal viento o hacer mal de ojo, pero si tiene su bolsita no le pasa. Y ya cuando no lo necesita entonces sí lo entierran (Teté, agosto/95).

Yo, el de mis hijos, después de que ya están grandes, entonces lo levanté, lo tengo guardado, dicen que eso es bueno porque cuando son grandes si se van lejos a otro lugar, tienen que regresar, que su *tuch* los llama. (Yoli, agosto/95).

Los ritos del ombligo en Bécal están relacionados con el destino del sujeto en relación con dos aspectos: a) con las funciones y actividades propias de su género; por ejemplo, en el caso de los hombres, con la audacia, la valentía, etcétera, que requieren en el trabajo del monte, y en el de las mujeres, con las tareas domésticas; estas funciones y actividades se refuerzan y confirman con el ritual del *hetzmek*,⁵⁰ en el que se les otorgan a los sujetos de cuatro a seis meses de edad pequeños instrumentos de trabajo, propios de su sexo, y b) con la relación indisoluble que los nacidos ahí deben establecer con su tierra: “de aquí eres y aquí te debes de quedar, o cuando menos debes regresar”.

En la realización de estos rituales vinculados al origen y al destino del hombre están presentes de manera implícita expresiones vinculadas con el tiempo de la vida: ¿de dónde vengo o de dónde venimos?, ¿quién soy y quiénes somos?, ¿y adónde voy o adónde vamos? Preguntas y respuestas que los sujetos asumen inconscientemente, pero que son marcas de su identidad sociocultural.

En el desarrollo de la primera parte de este capítulo se han abordado en el marco de la identidad como dimensión importante de la cultura, pero también como condición necesaria para que ésta exista, diferentes aspectos de la cotidianidad, los mitos y los ritos, las creencias, las costumbres. Todos éstos se inscriben en el marco de la historia y del conocimiento compartido por un conglomerado heterogéneo

⁵⁰ Actualmente en proceso de desaparecer.

de sujetos y grupos sociales, que tienen en común el hecho de enfrentar diversas situaciones de subordinación.

En consecuencia, las culturas se definen por el sujeto que las crea, las vive y desarrolla; es decir, el sujeto de las mismas es el pueblo como ejecutante comunitario de una historia compartida, de un estilo colectivo de vida y de aspiraciones y perspectivas históricas comunes, características que refuerzan y crean la identidad sociocultural.

Reproducción de organizaciones sociales

La identidad sociocultural se define por una serie de marcadores o indicadores acordes con las características del grupo social; en el caso de los tejedores su autoadscripción se caracteriza por las condiciones de dominación, por su falta de acceso a los recursos materiales y al poder; así como por su organización social. Estos elementos muestran que a pesar de las carencias y dificultades que este grupo enfrenta tanto social como económicamente, posee formas particulares para contrarrestar las condiciones impuestas.

Las organizaciones sociales en las que participan tejedores: cooperativas, gremios y una asociación cultural, se apoyan en la memoria colectiva, en la tradición oral que permite la continuidad del sentido entre las generaciones. Los mayores narran sus experiencias y éstas se adecuan a las nuevas circunstancias. Los espacios como expresión de la organización no desaparecen, se modifican constantemente, pero prevalecen a través del tiempo.

En este punto se describe el funcionamiento de tres elementos constitutivos de la organización social de Béal, los cuales por su desarrollo a través del tiempo confieren a este pueblo características identitarias que le permiten autodefinirse como tejedor prioritariamente. Se trata: 1) de la pertenencia y participación de sujetos de diferente nivel educativo, género y edad en el surgimiento y desempeño de grupos cooperativistas en relación con la producción y distribución del sombrero y de diversas artesanías; 2) de la realización anual de un novenario en honor a la virgen del pueblo en el que participan diferentes gremios, y 3) de la existencia de una asociación cultural de becaleños, integrada principalmente por profesores de educación básica jubilados. Es-

tos tres elementos dan cuenta de manera especial de la reproducción y organización social de los becaleños.

Cooperativas

Para la obtención de sus medios de vida, las familias de ascendencia campesina de Bécal recurren a diversas estrategias de ingreso ya que ninguna de ellas por sí sola les permite la subsistencia.

Como ya se ha expuesto, las principales fuentes de empleo y en consecuencia de ingresos económicos son la elaboración de artesanías, la producción agropecuaria (maíz, frutas, hortalizas, cría de cerdos y gallinas), orientada al consumo interno, y la venta de su fuerza de trabajo para diversas actividades, ya sea en el pueblo o fuera de él.

La elaboración de sombreros es una tradición que ha distinguido a los becaleños. A través de los datos que existen no es posible precisar el origen del tejido de *wano*, el del *jipi* sí. Por asociación con la producción de esteras o petates que se realizaba en Nunkiní, pueblo de la región, se considera que esta práctica es anterior a la conquista. Los tejedores afirman que a la palma de *jipi* se le conoce con este nombre

porque se dice que en Ecuador existe una ciudad que se llama Jipijapa y que éste es el lugar donde por primera vez se manufacturaron sombreros con este material, pero aquí nadie sabe mucho de eso (Profr. Lara, agosto/94).

La producción artesanal a lo largo de este siglo ha dado lugar al desarrollo de tres cooperativas de producción constituidas en torno a la actividad sombrerera; en ellas los socios desempeñan las funciones de miembros de la sociedad, agentes productores y clientes de la misma. El surgimiento de cooperativas como asociaciones de personas para producir y distribuir con un fin común: abolir el intermediarismo, es una característica de Bécal, en ningún otro pueblo de la región existe esta tendencia y menos en la cantidad y con las peculiaridades que actualmente han adquirido las dos últimas experiencias que se presentan.

La primera cooperativa surgió en la tercera década del siglo pasado, y su nombre es Sociedad Cooperativa de Sombreros Becaleños, S.R.L. de C.V.

Desde hace unos cincuenta años, los tejedores de los sombreros están agrupados en cooperativas de producción y consumo para la defensa de sus intereses y la comercialización directa de sus productos artesanales en mercados de todo el país. Una de ellas es la sociedad cooperativa denominada Sombreros Becaleños (becaleño, operador de una plancha hidráulica, para moldear los sombreros. Agosto/94).

Según el acta de su fundación se originó en 1930, tres años después obtuvo un terreno propio para sus instalaciones. Su sede está ubicada en el barrio Carlos Rivas y todavía la frecuentan personas mayores que dan cuenta de la importancia que tuvo en la vida social del pueblo.

En esa época empezó a funcionar la cooperativa con poco dinero, nadie tiene. No hay dinero porque en primer lugar los ricos están haciendo propaganda contra la cooperativa; no les gusta que haya cooperativa, porque nomás ellos compran el sombrero barato; entonces ellos creen, por la forma que ven como empieza a trabajar la cooperativa para recobrar el precio del sombrero, que ellos no van a seguir ganando con el negocio del sombrero y por eso ellos hacen propaganda...

Entonces empezó todo, llegó como setenta compañeros. De eso para lo de la campaña de don Lázaro Cárdenas, cuando pasó el señor para su gira por ahí de Mérida; entonces el gerente con unos profesores hicieron un documento para el presidente, donde piden una ayuda para la cooperativa, para el pueblo, no para una persona, para todo el pueblo; el que quiera vender un sombrero que lo venda, primero lo van a anotar, para el final del año, aunque sea no es socio a le dan un poco de mercancía, un poco de centavo. Ahora, los que tenían su aportación creo que tiene un diez por ciento... (12. VANO, 93 años).

El objetivo de estos tejedores era formar una cooperativa local de crédito y producción, cuyo fin consistía en obtener y facilitar crédito a sus miembros para fomentar sus pequeñas industrias, principalmente la del sombrero de *jipi* y demás similares de palma, desarrollar el hábito del ahorro entre éstos y organizar el comercio de sus productos.

Los socios fundadores que actualmente viven coinciden en que la idea de fomentar una cooperativa nació porque veían la problemática de la venta de sombreros que existía en ese entonces, pues

sólo había un comerciante en la localidad que los compraba y la gente sufría muchos atropellos y dificultades de parte de los empleados del patrón para poder vender sus productos.

Si vas a vender tu sombrero allá con don Sixto García, que es el comerciante más rico, que compra más sombreros, se va uno a las cinco de la tarde a vender el sombrero, tienes que esperar uno o dos horas, pa' que te lo compre. Desde que llegue uno hay muchos vendedores esperando. Se aprovecha este señor de la oportunidad, porque, bueno, el que va a vender su sombrero tiene necesidad, necesita el dinero para comprar lo que va a comer (Lili, noviembre/95).

Durante muchos años fue el núcleo en torno al cual giraron la producción y distribución del sombrero en el pueblo. Posteriormente operó con muy poca actividad en la compraventa de sombreros, pero prestando los siguientes servicios a sus aproximadamente sesenta socios: fábrica de tortillas, molino de granos, tienda de abarrotes y servicio de mesa para el abasto de cerdos y reses. Durante el desarrollo de esta experiencia cooperativista sólo participaron hombres, y su administración o gerencia estuvo a cargo de personas que no eran tejedores, por ejemplo, profesores jubilados, a los cuales los socios contrataban por un sueldo; a estos sujetos no tejedores se les confirió suficiente poder en el manejo de las finanzas y administración de las propiedades de la cooperativa.

Esta asociación realizaba sus asambleas mensualmente para informar del estado económico de cada uno de los rubros en los que participaba. Contaba con un consejo administrativo integrado así: Gerente, Control de Inventario, Comisión de Vigilancia, Suplente del Consejo de Vigilancia, Comisión de Conciliación y Arbitraje, Comisión de Prevención Social. El fallecimiento y envejecimiento de muchos de sus socios originales, la administración al margen de los tejedores, los problemas que acarrea la necesidad de migraciones temporales y la cada vez menor cantidad de hombres dedicados exclusivamente al tejido, propiciaron el agotamiento de esta primera experiencia de organización social en el pueblo.

La segunda cooperativa que también sólo consideraba la posibilidad de socios de género masculino se fundó en 1963, y es La Socie-

dad Cooperativa de Producción de Sombreros de Jipi y Palma de Bécal, S.C.L. Llegó a contar con aproximadamente cien socios. Está registrada en el Departamento de Artesanías del Instituto Mexicano de Comercio Exterior. En el momento de su fundación proponía de alguna forma ser la contraparte de la primera, en cuanto que la administración la realizarían los mismos socios y sus acciones serían producto de las asambleas que se realizarían continuamente con el fin de tomar decisiones en conjunto, es decir, “hay que hacer lo que las mayorías digan”.

Al igual que en el caso de la cooperativa anterior, muchos de sus fundadores ya fallecieron, otros ya no tejen, los hombres jóvenes de hoy generalmente emigran en busca de mejores oportunidades, antes que dedicarse al tejido; en consecuencia, esta cooperativa de producción y consumo que representó una segunda búsqueda de organización de los tejedores para la defensa de sus intereses y la comercialización directa de sus productos fue mermándose hasta desaparecer.

Como ya se ha expuesto, actualmente son más las mujeres que tejen y menos los hombres que se dedican a esta actividad; por lo tanto era de esperarse que en el pueblo ante el desgaste de las experiencias cooperativistas anteriores, emprendidas por hombres, surgieran cooperativas nuevas a partir de la iniciativa de mujeres. La primera fue la cooperativa Unión de Artesanas Bel Ha’.

Éste es el nombre antiguo de Bécal, quiere decir *camino de agua*, y cuando se lo pusimos pensamos en algo que representara a Bécal...

Ésta, como su nombre lo indica, está integrada exclusivamente por socias. Las mujeres, ante el peso de la carga económica que como ya se ha expuesto soportan cada vez con mayor presión, se organizaron y solicitaron un préstamo a una institución oficial, al Instituto Nacional Indigenista, en la subsele de Calkiní, para trabajar en forma revolvente; es decir, comprar y vender, de tal forma que se acapare y recupere el trabajo de las socias, con la finalidad de contar con una base que les permitiera cierta autonomía.

Nos organizamos por el problema de que en la época de lluvias... ahorita sí se vende el sombrero en la época de sol, pero una vez que caigan las lluvias

ya... nadie quiere comprar... y eso fue lo que nos obligó a trabajar unidos... para que no nos quedemos sin trabajo... (presidenta de la Asociación de Artesanas Bel Ha', marzo/96).

Esta cooperativa fue fundada en 1992 con la participación de cincuenta y ocho socias.

Bueno, ésas son las verdaderas socias, pero en verdad son más, porque hay gente que es beneficiada y que no está en la organización, pero que ve la necesidad de que ya no le compren su trabajo en otro lado y se acerca a pedirnos pues que... la apoyemos y ya... se incluye con nosotros a trabajar...

Ahorita sobre todo no hay material, está muy difícil, no lo consiguen y si lo consiguen a un costo muy alto; ahorita la gente que consigue el material lo está comprando en diez pesos, el rollito de diez madejas de *jipi*; entonces, nosotros vimos a un señor de Tabasco que nos había propuesto que nos vendía material, hicimos trato con él... y pues en la sociedad tenemos el material a bajo costo, le diré, porque está a siete pesos, tres pesos de diferencia con lo que se compra afuera; y así que ellas no tienen el problema de quedarse sin material, porque antes que se acabe nosotros tenemos el compromiso de buscar otro, porque ellas necesitan trabajar... (presidenta de la Asociación de Artesanas Bel Ha', marzo/96).

Actualmente posee un local de exposición y venta de aproximadamente veinte metros cuadrados. En los anaqueles se exhiben artículos variados, tanto de *jipi* como de *wano*, de palmas pintadas y de color natural, y de dos técnicas: la becaleña y la ecuatoriana. Además de este local de venta permanente al público, esta asociación realiza operaciones en el mercado nacional.

El mercado es lo más difícil, qué más quisiéramos nosotros que darles (a las socias) el mayor costo posible para que se beneficien; pero pasa que cuando viene el comprador, es un poco difícil que nos acepte el precio que nosotros queremos que nos paguen... Ahorita, por qué le voy a engañar, ahorita sí en la época de sol cuanto pida por un sombrero seguro se lo pagan, pero eso es por decir mes y medio, lo mucho la fiebre del sombrero; pero una vez pa-

sando ese tiempo, al precio que ellos quieran comprar (presidenta de la Asociación de Artesanas Bel Ha', marzo/96).

En diferentes momentos de la historia de las cooperativas en Bécál se ha intentado, de parte del gobierno o de instituciones oficiales, la consolidación de programas tendientes a la distribución de las artesanías. En el sexenio 91-97, la Casa de las Artesanías del Estado de Campeche realizó estudios y pruebas que le permitieran conocer cuánto es lo que puede producir una agrupación mensualmente, con la finalidad de recabar los datos suficientes que posibilitaran cumplir con las cantidades acordadas para la exportación internacional.

Por esa razón nos hizo la prueba; nos solicitó 100 sombreros de cada modelo, le entregamos la semana pasada los de ala grande de *jipi* natural y ahora sólo nos falta cumplir el pedido para entregar éstos de color... (presidenta de la Asociación de Artesanas Bel Ha', marzo/96).

Mientras se encuentra solución al problema de la distribución y venta de las artesanías que incluye al intermediarismo, la presidenta de esta asociación se desplaza a diferentes lugares de la república con su cargamento de sombreros y de curiosidades.

Ni modos, tenemos que hacerlo, de otra forma no hay venta y no podemos responderle a la gente... claro que es muy duro dejar la familia, te vas de tu pueblo, abandonas todo... pero aunque ya sabemos que no vas de paseo, que vas a trabajar y duro... siempre que nos invitan, que hay feria en lugar, allá vamos... (presidenta de la Asociación de Artesanas Bel Ha', marzo/96).

Las opiniones de las socias en relación con la organización y el funcionamiento de la cooperativa no siempre coinciden con las de su presidenta, por ejemplo:

A ella la escogimos como presidenta, pero aunque no lo ha hecho muy bien no le conviene renunciar, ella es a la que mejor le va. Debemos treinta y cinco millones (de viejos pesos); bueno, a ella se le entregó el dinero, por nosotras le entregaron el dinero, ahora ella maneja el dinero con su marido y no nos dice pues cuánto de ganancia hubo, cuánto de pérdi-

da hubo o cuánto pedido se hace, nada; sólo ellos saben, nomás nos compra y ves de que ella nos debe de comprar más caro, porque según nos dieron con esa condición, que nos iba a comprar más... es ella que nos está comprando más barato, le llevas esto por ejemplo (muestra un sombrero), catorce mil pesos, ella lo vende más caro; ella, por ejemplo como aquel uno que terminaron lo compra a cuarenta y cinco y ella lo vende hasta cien, ciento cincuenta, y el otro que es de veinte hilos lo vende en setecientos; fíjate cuánto le gana y nunca paga el rédito.

Eso es lo que queremos nosotros, que pague el rédito para que podamos tener otro crédito, y así si son treinta y cinco cuánto tiempo falta así. Somos creo que cuarenta, según nos dijo: –Si ustedes se retiran, yo me comprometo a que son setecientos lo que nos corresponde a nosotros pagar–; pero nosotros no podemos pagar, porque nosotros no tenemos el dinero, porque nosotros vamos entregando pues la ganancia del sombrero; a ella se le está quedando, y ¿cómo vamos a pagar nosotros? Nunca, por eso muchos se quieren retirar, hay otros que se quieren retirar y hay otros que no se deciden retirar; quién sabe cómo vamos a acabar (Guti, noviembre/95).

Varias mujeres se unieron para solicitar a través del INI un estado de las finanzas de la cooperativa, así como un informe en el que se dé cuenta de la situación actual de la misma. De esta forma se enteraron que su adeudo no se había reducido, y que no tenían posibilidades de formar subgrupos financiados por esta institución; sin embargo, la opinión entre las socias está dividida, algunas tratan de rescatar las ventajas de su organización y de la administración de la presidenta.

Eso que dicen que no rinde cuentas ni hace lo de la repartición de las ganancias... es cierto, pero ella hace otras cosas que antes nunca hemos tenido... el día de Navidad nos preguntó a varias qué queremos, si fiesta o regalo, muchas dijimos que fiesta y sí la hizo, mató no sé cuántos pavos y nos dio tacos de relleno negro y de cochinita y refrescos; comías todo lo que quieras y no sólo así, las mujeres podemos llevar a los chamacos... También el día de los santos reyes les hizo sus cantaritos a los niños y les dio dulces y horchata, sacó su sonido y hasta baile hubo... Yo por eso, yo no voy a decir que no sirve ella... (Chela, marzo/95).

Yo no sé ni qué decir, porque mire, sí es cierto que la presidenta de la cooperativa se volvió rica con nuestro dinero; ella y su marido viajan a Mérida, a Campeche, a Villahermosa, a Cancún... a todos lados, que a entregar los pedidos, pero nosotros no sabemos ni cuánto entrega, ni cuánto cobra, a quién se lo entrega... nada, nada sabemos, a nadie le dice nada, sólo ellos lo saben; pero mire, ahora que los comerciantes no quieren comprar el tejido que porque están bajas las ventas, la presidenta nunca dice que no, si ella no está lo compra su mamá, aunque sea mil pesos (de los viejos), más barato, que porque ese dinero es para ir abonando la cuenta del INI; si nosotros nos peleamos con ella, ¿quién nos va a comprar? Porque los del INI eso sí, ya dijeron que no nos dan otro préstamo hasta que no paguemos lo que debemos... yo no sé, sólo Dios sabe... (Cari, marzo/95).

Estos comentarios reflejan la situación por la que está atravesando esta cooperativa, en la que pueden encontrarse varones tejedores pero representados por sus mujeres, es decir, sólo hay socias. En ésta el poder está lejos de las mayorías, se ejerce principalmente por una mujer que de buena voluntad, pero de manera autoritaria e incluso con formas paternalistas, controla a las socias de la empresa, sin cuya participación y responsabilidad no hubiera alcanzado la cooperativa el estatus que actualmente posee.

Los hechos indican que la imperiosa necesidad de cubrir los gastos del hogar, tarea que en términos generales recae con mayor peso en la mujer, permite y refuerza a quien ejerce el poder en experiencias como ésta, en la que las bases carecen de mecanismos que les permitan tomar decisiones, aumentar la explotación, la plusvalía y la acumulación de capital.

La administración y el funcionamiento de la cooperativa Bel Ha' ha dado lugar a una serie de inconformidades e incluso de deserciones. A mediados de 1995 algunas mujeres que se salieron de la cooperativa y otras que no se habían integrado a ningún grupo se unieron y formaron la Unión de Artesanas Becaleñas. En principio, los mecanismos de funcionamiento difieren de los de la cooperativa Bel Ha'. Apoyadas por el presidente municipal del pueblo y por la representante del DIF, así como por algunas relaciones entre trabajadores del INI y del gobierno del estado iniciaron sus actividades sin la existencia de ningún fondo económico.

Y por eso como dicen, nosotras nos organizamos pero que no se empiece con dinero, para que así demostrarles que sí se puede trabajar sin dinero; hasta de la comida, yo digo: nos juntamos entre todas, compramos comida.

Muchas van a dejar sus casas, pero allá donde vayamos se puede cocinar en leña y después de la venta regresar o mandar la comida de los chiquitos. Yo así pienso; por ejemplo, que una señora no tiene para su frijol, pues poner frijol hasta dos, tres ollas, cuando se quite son su olla de frijol...

Ojalá que esto sí salga, y ya después, por ejemplo, si nos hacen un pedido fuerte, pues entonces ahí es donde acudiríamos a un crédito para poder surtir ese pedido... (8. IRDA, 39 años, julio/95).

A este grupo, las autoridades municipales le entregaron un terreno que está a orillas de la carretera Campeche-Mérida, en un lugar conocido como el Paradero, para que lo limpiaran e instalaran ahí su local de exposición y venta.

Así es, así estamos ahorita; le digo a esta muchacha que es secretaria ahorita de la presidencia, le digo: -Sí se puede, todo comienzo es duro, pero si queremos llegar a lo del Paradero, debemos de hacer todo lo posible para que salga.

Ahí no nada más una debe o puede vender, sino que todas; lo que sí como le digo, el que tenga suerte. Es poner el precio, un solo precio para todas; ahora, la que venda es la que tenga suerte, ¿verdad?... Pero que tenga un solo precio y no que tú pones un precio y ves que no vendes y tú vas a bajarle a tu mercancía; entonces qué, entonces allá van a empezar los problemas (8. IRDA, 39 años, julio/95).

Como se puede observar no se proponen que la mercancía se concentre en una persona, sino que todas sean productoras y vendedoras. En un principio, al obtener un pedido grande, el ritmo de trabajo, así como el tipo de artesanía que se realice, dependerá de cada tejedor. En el caso de las familias en las que varios miembros tejen, tal vez de manera rotativa, uno de ellos podría encargarse de vender lo que sus parientes producen.

Porque allá la presidenta hizo todo, las señoras le daban mercancía y lo iba a vender y después que venga viene y si quiere se lo paga, y si no hasta la otra

salida que tenga ló paga... Ahora, cuando hay que salir a vender a otro lugar, por ejemplo a las fiestas, ahí debemos de ir entre tres o entre cuatro, para que así también vean que no nada más es y pasear... así debe de ser pa' que cada quien conozca y vea cómo está... (8. IRDA, 39 años, julio/95).

Otra de sus intenciones se relaciona con el precio de los productos, por el momento se proponen que éste sea en el pueblo lo más bajo posible, incluso más que el que imponen los comerciantes, pues lo importante es que salga la mercancía. Sin embargo, no abordan el tema de la adquisición de la materia prima, aún no es claro si cada una la seguirá consiguiendo de manera particular o si se harán adquisiciones colectivas. Tampoco han discutido si se aplicará una especie de cuota o impuesto de venta que quede como fondo de la Unión, si nombran un comité directivo que tenga el reconocimiento de todas, etcétera.

Por último, es innegable que algunas socias después de vivir las diferencias que se han presentado en el interior de las organizaciones se encuentran desanimadas para emprender otras experiencias de este tipo.

Y muchas de las señoras que la ayudaban no les compra su tejido, así le pasó a doña Lili; nosotros la invitamos y dijo ella que no quiere estar en ningún grupo porque ya vio lo que le pasó con ella. Pero le digo: –No todos los grupos funcionan así, y pues con tal de que nos ayudemos entre ambas–. Yo siempre eso le digo, pero dice: –No, no quiero, a veo quién me vende mi tejido–. Pero si no se trata de vender el tejido, sino de que... se trata de que tú tejas, juntes tu mercancía, porque aquí todos sus hijos (tejen) y de que lo vendas bien... (8. IRDA, 39 años, julio/95).

En síntesis, la Unión de Mujeres Artesanas es una organización que comienza, muchos de los cambios que presenta en torno a la producción y distribución colectiva son consecuencia explícita de las dificultades que enfrentaron en otros intentos de asociación para tratar que la palma y el tejido dejen de ser signo de explotación.

Alfonso Villa Rojas⁵¹ apunta: “En Bécal... existe la única industria de sombreros de *jipi* y palma que hay en el país; a ella se dedica una parte

⁵¹ Alfonso Villa Rojas, *op. cit.*, p. 143-144.

considerable de sus pobladores. Sus problemas inmediatos son dos: 1. falta de materia prima, y 2. falta de una organización eficiente de los productores... Mientras no se corrijan estos defectos, la industria citada no pasará de ser una simple artesanía doméstica de proporciones muy limitadas; y esto es una lástima, porque el producto tiene demanda y podría resolver en buena medida la pobreza de la gente.”

Sin lugar a dudas que en los testimonios vertidos en este inciso se muestra la vigencia de esta problemática expuesta por el citado autor; de igual forma, la trayectoria que los tejedores han seguido con miras a liberarse del yugo de los comerciantes y de los intermediarios acaparadores, que los han sometido a una explotación sistemática que los mantiene sumidos en la miseria; también, a través de ellos se exhibe que han optado por formas de organización alternativas con la finalidad de mejorar sus condiciones de marginalidad, y que por ende han acumulado experiencia para enfrentar las formas de distribución; pero hasta el momento de la recuperación de este material etnográfico no habían incursionado como grupo de artesanos en la búsqueda de mecanismos que posibiliten la ampliación del cultivo de la materia prima.

Gremios del novenario a la Virgen de la Natividad

Anualmente en la tercera semana de julio, aproximadamente, se realiza un novenario en honor de la Virgen de la Natividad, patrona del templo parroquial y del pueblo. Esta fiesta, cuyo nombre es un término común en la religión católica, al igual que su práctica en los pueblos de la entidad, es un ejercicio devoto que se practica durante nueve días y que en los rezos incluye oraciones particulares para cada día. En sus orígenes pudo estar relacionada con la oración de cada uno de los días correspondientes a cada una de las nueve partes en las que se divide el cúmulo de los diezmos, para distribuirlos según la disposición pontificia. Actualmente tiene una serie de manifestaciones particulares en este pueblo.

El novenario en Bécal consiste en la entrada de gremios a la iglesia con abundancia de cohetes, voladores, solemnes misas y rosarios, salida de gremios y convivencia entre los socios, familiares e invitados; retreta frente a la iglesia y quema de fuegos artificiales.

Los empresarios propietarios de juegos mecánicos: carrusel, rueda de la fortuna, pulpo, aviones, etcétera, también aprovechan la oportunidad y se instalan en la plaza del pueblo durante estos días; completan el ambiente los puestos de juegos de azar como la lotería, canicas, aritos, tiro al blanco, etcétera, así como puestos de artículos diversos.

Esta novena, al igual que la fiesta del pueblo y el carnaval, se inicia con la tradicional vaquería. Generalmente, todos los días hay baile popular en los corredores de la Presidencia Municipal, en el Comisariado Ejidal o en la casa donde se organiza el gremio, lo que depende de los recursos económicos de los socios a quienes corresponde la noche.

No se sabe cuándo y por quién fueron establecidos en Bécál los gremios participantes, es decir, las corporaciones formadas por los maestros, oficiales y aprendices de un mismo oficio; prevalece el de señoritas y señoras catrinas (las del centro); el de señoritas y señoras mestizas; el de campesinos, de artesanos, de comerciantes y de acción católica.

Cada uno nombra entre sus socios a un presidente, un secretario y un tesorero para coordinar las actividades que se han de realizar a lo largo del año; con el fin de reunir fondos establecen una cuota para cada uno de sus socios, además organizan rifas, bailes, etcétera, de tal forma que el día que le corresponda en el novenario se luzcan, es decir, que la iglesia esté llena de flores, velas, veladoras, y preferentemente que la virgen estrene ropa. Que los actos religiosos sean de la mayor solemnidad, incluso con misas concelebradas; que en la casa del presidente del gremio, a la cual se llevan las velas y los estandartes de los gremios participantes, se dé de comer a toda la gente que llegue, y de manera especial a los invitados; que en la noche los juegos pirotécnicos sean muchos y originales; que el baile sea amenizado por un buen conjunto, etcétera.

Sin embargo, actualmente el novenario no despierta en los pobladores emociones semejantes a las que se generan durante el carnaval o la fiesta del pueblo; tal vez la excepción sea el domingo, día en el que se lleva a cabo la procesión de la virgen. Este aparente desinterés puede estar relacionado con la situación económica; con la cercanía que estas celebraciones tienen con la fiesta del pueblo; o bien, porque

su origen de inspiración religiosa básicamente, que consistía en prometer a cambio de la buena cosecha el cumplimiento del diezmo, para muchos ya no tiene significado, es decir, se ha perdido. En relación con este hecho, es posible escuchar entre los pobladores comentarios como el siguiente:

Aquí ya casi no se entienden de las cosas de la Iglesia, que de la Virgen esa de la Natividad, mayormente no... nomás se hacen... ¿cómo se dicen? la entrada de los gremios... y ahorita en que cobra caro la misa el padre, que a ochocientos mil pesos iba a ser la misa cada noche y habían dicho de que no se va hacer, y de repente...

Habían dicho los socios pues que no le pagan, que mejor se quedan en la puerta de la iglesia, hacen un rosario y se quitan... pero después creo que se pusieron de acuerdo y en la iglesia se hizo los rosarios (becaleña, julio/95).

A la salida y la entrada de velas son entre cincuenta y cien personas las que asisten, principalmente mujeres ancianas y adultas; una de ellas expresa:

Es necesario, niña, hay que pedir a la Virgen que las semillas de *mehen na'al* y de *nu'uk na'al* que se acaban de sembrar o que se están sembrando en la milpa, ahora que están las lluvias de oriente, se logren y se den bien, y de pedirle por todos...

No son actos que involucren a muchos, sobre todo porque no hay suspensión de labores escolares, ni de burócratas, es decir, la gente continúa con sus actividades diarias; pero a las misas y a los rosarios, principalmente de los dos últimos días, así como a la procesión, sí hay una asistencia mayor, incluso nutrida con becaleños que radican en otros pueblos del estado.

Aunque no haya una amplia participación en las actividades de los gremios, ni aporten sus cuotas, es decir no sean socios, la mayoría de la gente sale a “dar la vuelta a la plaza“, “*chen tu ximba*”, niña”,⁵² en la noche; atraída por los panuchos, los juegos mecánicos y las vendi-

⁵² “Sólo a pasear, niña.”

mias, los juegos pirotécnicos y el baile, de alguna forma la gente del pueblo se involucra en la festividad.

Yo no te sé decir cómo está eso de los gremios, porque por ejemplo las que participan del gremio de nosotras, las tejedoras, las verdaderas, eso dicen que son artesanas, pero no lo son, porque ellas nunca lo tejen; ellas son las que tienen dinero y son personas que sólo el nombre de artesanas lo tienen puesto, no sé cómo lo entienden ellas, son las que son las esposas o las hijas de los socios de las cooperativas de antes... (Chela, julio/96).

Ser socia de un gremio implica erogaciones económicas que sin lugar a dudas no están al alcance de las familias de los tejedores; sin embargo, aún persisten diversas formas de expresar la fe; por ejemplo, para algunos su participación como organizador puede estar vinculada a una promesa o a una petición-súplica. También es común oír que se asiste a la procesión, o que se regala el traje de la Virgen, flores, velas, etcétera, porque se había prometido como retribución a un favor divino recibido.

Así como en el pueblo se ignora el origen de la constitución de los gremios, también se ignora cuándo se realizó el primer novenario; pero de lo que sí hay memoria es de las huellas del “antes”, huellas que permiten comparar el pasado con el presente y expresar diferentes puntos de vista.

Pero es que ya se perdió mucho aquí, ya no es lo mismo; dicen muchas señoras que ya no es lo mismo, dicen que antes estaba muy bonito, se hacían mejor las entradas de gremio y ahora ese cambio que ha habido, ya lo modernizaron... (becaleña, julio/95).

Llama la atención que en Bécál no sea identificada la palma como signo religioso; a la procesión que se realiza a las doce del día, a pleno sol, suele llevarse como ofrendas o para “untarle” a la Virgen velas, ramitos de flores adornados con ruda y albahaca, que después los fieles guardan en sus casas por considerarlos benditos, pero no existen como objetos de estas advocaciones cruces estilizadas o adornos hechos con palma de *wano* o *jipi*, similares a las que se realizan en otros estados.

En algunas casas, al igual que en muchas de la región e incluso del estado, se encuentran en las partes interiores de las puertas de entrada cruces de *wano*, las que se bendicen el domingo de ramos, pero elaboradas de la manera más simple y rudimentaria; contrario a lo que podría suponerse en un pueblo tejedor de palmas. Las cruces se hacen sin deseos de expresar creatividad o sentido estético y no se han encontrado en las cuevas. En consecuencia, y a manera de síntesis, es posible apuntar que en Bécal la palma y el tejido de ésta es un signo de explotación, pero no religioso.

Asociación cultural

Actualmente Bécal cuenta con una organización cultural, formada principalmente por profesores jubilados. Se llama Asociación Civil Cultural y Musical Atenea de Bécal, y aunque sus participantes tienen interés en obtener el registro legal, aún no lo logran por el alto costo que implica. Realizan reuniones quincenales en las que intercambian sus creaciones y comentan los acontecimientos sociales y políticos del pueblo.

Hay otro maestro jubilado que se nos regaló, es de Guerrero, es Lulo, tiene más de cien canciones también a su estilo; ya ese compró su casa aquí, dice: –Cuando ustedes me saquen, no me voy; les guste o no, aquí me muero–. Él cada vez que hay reunión lleva una o dos canciones nuevas, para que todos la oigan y le den su opinión... (10. GODO, 65 años).

Una de las tareas que este grupo se ha impuesto es su participación semanal en un programa de la radiodifusora local. De las creaciones artísticas de sus miembros seleccionan materiales para presentar en éste, mas por cuestiones de política económica de este medio de comunicación, esta iniciativa ha ido decayendo.

Sí, porque nos daban chance en la radio, sí participé varias veces allá; pero de últimas entonces, pues que había que pagar y todo; pues da pena, francamente da coraje. Si nosotros estamos trabajando por la cultura, nadie de nosotros... Hay que perder tiempo, ir allá... (10. GODO, 65 años).

Esta asociación de profesores jubilados no tiene una proyección amplia en el pueblo, sólo es conocida por un sector de becaleños; sus integrantes participan en ceremonias oficiales, escriben en pequeñas revistas y periódicos de circulación local y regional y también llevan a cabo otras actividades de difusión de sus creaciones, poemas, canciones, cuentos, etcétera.

El domingo hay reunión, van a grabar un vidocaset, después lo pasan aquí en el centro pa' toda la gente, pero nomás de este pueblo. Bajo el palacio van a grabar ese video..."

En el pueblo viven personas que tienen facilidades para desarrollar alguna manifestación artística, por ejemplo, GODO de 65 años, quien a pesar de no haber concluido la educación primaria y de dedicar su vida al trabajo de abastecedor y al tejido, escribe poemas y los declama, "Cuando yo recito digo las dos, maya y español, bilingüe." Si los integrantes de la asociación expresan deseos de conocer la obra artística de sujetos del pueblo que no tienen el perfil de los socios fundadores, pero que son reconocidos como creadores en el pueblo, se les invita a formar parte de la asociación. Sin embargo, para quienes no tienen una entrada económica fija es difícil cubrir los gastos que implican las actividades que la pertenencia al grupo trae consigo.

Ellos son máistros, estudiaron... ellos que sí fueron a la escuela, que sí saben las cosas... tienen la obligación de enseñar la cultura a otros; yo soy un pobre... yo no... Eso digo, todo está bonito, todo, pero a veces faltando formas, dinero, pues yo como digo, (es)tá un poco difícil la vida, pues cómo no es molestia, nomás me separé; pues llegado el momento vuelvo otra vez, me aceptan otra vez... (10. GODO, 65 años).

Por último, llama la atención que en las obras de estos autores se encuentra presente el tema del amor a la mujer y el de Béal como pueblo; en este segundo destacan las alusiones al trabajo y al tejido, como formas culturales acordes con la percepción de la realidad en la vida cotidiana; citamos como ejemplo el siguiente fragmento de un poema titulado "Becal":

*Bécal, fuiste, eres y serás ¡la primera!
 Con tu gente y tu noble industria sombrerera
 permíteme llevarte a donde quiera
 como rincón bendito de la tierra*

(Profra. Teresita Durán V.)

Estos profesores becaleños, al margen de los efectos de la exposición a los medios de comunicación, seleccionan los temas por tratar en función de los códigos populares locales, es decir, de un repertorio de posibilidades preconcebidas y representaciones prefabricadas⁵³ correspondientes a la visión del mundo que impera en el pueblo. Obsérvese el concepto de territorialidad no sólo en su condición espacial física, sino como una proyección simbólica del escenario en el que se presenta la recreación de la cultura y la vida cotidiana, no únicamente de quienes viven en Bécal, también de quienes tienen necesidad de emigrar.

El trabajo de esta organización documenta y refuerza la existencia de una tendencia localista que revaloriza la dimensión de la convivencia social del territorio de Bécal, al mismo tiempo que refuerza los sentimientos de vínculo territorial y el sentido de pertenencia, definiéndolos en términos simbólicos, expresivos y emocionales. También confirma que la identidad sociocultural es una construcción subjetiva valorativa en cuanto asigna a las entidades sociales un conjunto de características relacionadas con juicios de valor, “todo está bonito”, y es clasificatoria porque establece las diferencias, “ellos son máistros”.

Comentarios finales

En este capítulo se presenta un panorama del pueblo de Bécal en el que se destacan elementos culturales significativos, rasgos de su vida cotidiana y formas de organización social; esto con la finalidad de retratar la reproducción del comportamiento cultural, así como de la repro-

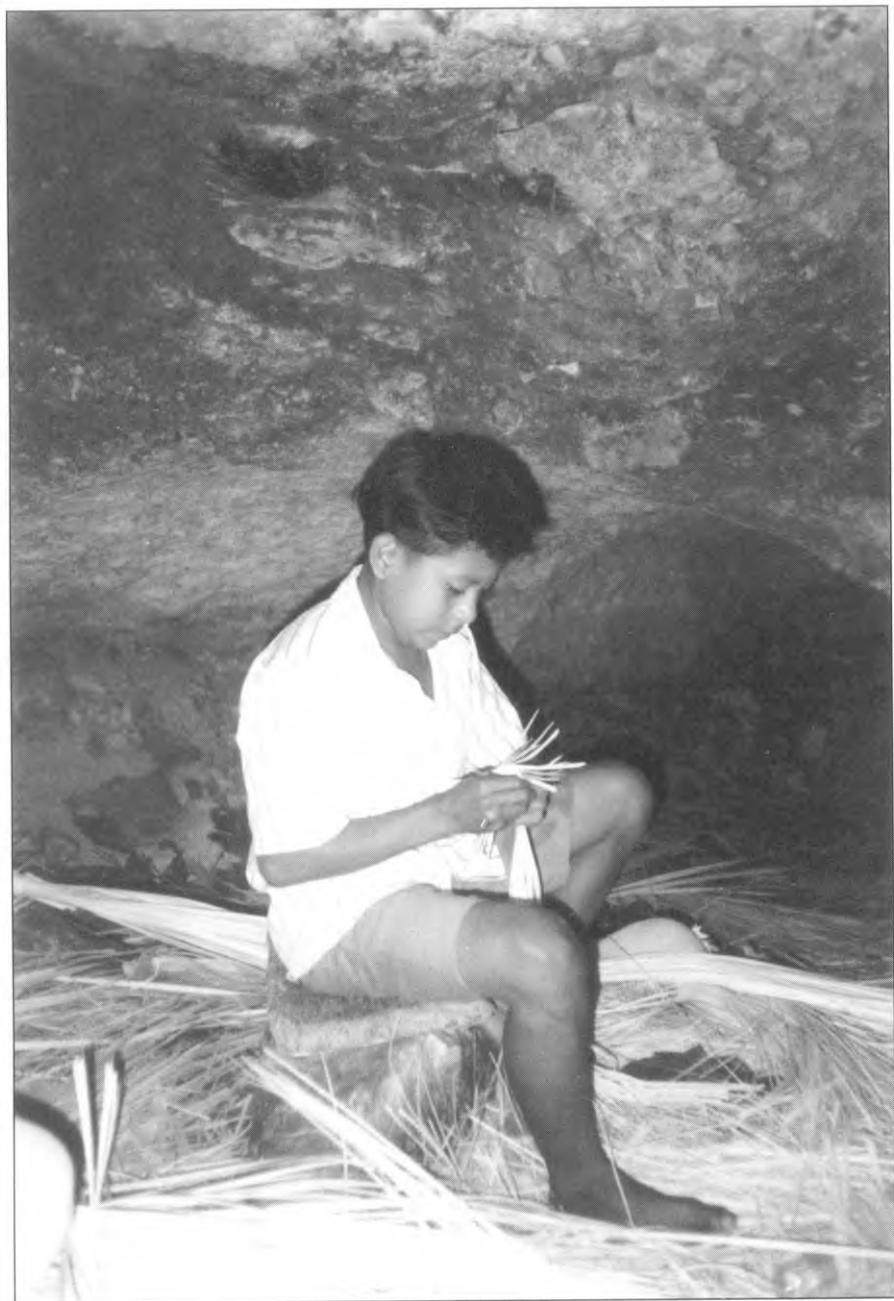
⁵³ Cfr. R. Jakobson. *Fundamentos del lenguaje*, 1973.

ducción de sus principales organizaciones sociales que posibilitan un acercamiento a la constitución de la identidad sociocultural de los becaños. A partir de lo expuesto es posible realizar los siguientes comentarios:

- A través de los testimonios de hombres y mujeres de distintas edades y nivel de educación se filtran prácticas, símbolos, representaciones, valores, normas colectivas y compartidas por los pobladores de este pueblo en distintos momentos de sus vidas; todos ellos evidencian su movilidad, es decir, la posibilidad de cambio de las formas de relación, de reproducción y de construcción de sentido, tanto social como cultural. Estas prácticas discursivas, pedazos de vida seleccionados y recortados, recuerdan que la realidad supera a la ficción y que son más las tensiones sociales que los momentos placenteros.
- Las culturas cambian constantemente. El cambio es su forma de ser. Hay constantes modificaciones, a veces imperceptibles, en las prácticas culturales cotidianas, que a primera vista parecen ser siempre las mismas, recurrentes, idénticas, perdurables.
- La construcción de la identidad sociocultural es dinámica y cambiante. Es y está en el desarrollo de la vida cotidiana, en ésta se produce la internalización de los roles del grupo que conlleva la autoconsideración como miembro del mismo y la adquisición de una membresía.
- Los tejedores de sombreros forman un grupo social cuyos miembros se identifican entre sí por el empleo de un conjunto de rasgos culturales a los cuales dan un sentido propio, pues tienen formas particulares de producción y consumo de bienes culturales.
- Los tejedores de Bécál se identifican como sujetos sociales: por las condiciones de explotación en que se encuentran y porque no tienen posibilidades de acceso a los recursos y al poder, y por una serie de atributos, símbolos y emblemas (sombrero, cueva, etcétera) que se traducen en formas particulares de organizar sus prácticas sociales; por ejemplo, el surgimiento de las cooperativas.
- Es posible identificar la pertenencia a un pueblo por un conjunto de signos exteriores, distintivos que pertenecen a su cultura; éstos pueden ser accidentales, como la manera de hablar, las preferencias musicales, los gustos culinarios, iconos locales, etcétera; estos da-

tos se cruzan con otros más elaborados que se obtienen de las expresiones culturales, como ciertos rasgos que pudieran ser más característicos de la cultura, que se prolongan desde un pasado histórico, por ejemplo, expresiones del habla, gestos habituales, entonaciones poéticas, comportamientos mágicos o religiosos.

- Bécal, pueblo maya, tierra de campesinos, posee una matriz histórica, una tradición cultural que lo provee de una particular concepción del mundo; ésta se funda y reproduce en el trabajo agrícola que se desprende y articula con la de los pueblos mayas y mesoamericanos.
- Según como sean aquellos con los que el sujeto en un momento dado se está relacionando, según como los esté representando, de esa forma también se construye a sí mismo su identidad correspondiente. Y por tanto, son siempre identidades absolutamente precarias y circunstanciales; dependen siempre de las circunstancias.
- La identidad sociocultural entendida como diferencia, como continuidad en el tiempo y como representación es una realización de los diversos sentidos de la significación que el concepto de pueblo tiene para los habitantes de un determinado espacio; pero también es la expresión de las discontinuidades que permiten a estos pueblos transformarse.
- La identidad sociocultural se genera, se desarrolla, se manifiesta, se torna relevante en una posición de y para relaciones sociales. En ella se involucran la subjetividad y lo subjetivo, pues permite comprender tanto los motivos como el sentido que los sujetos dan a sus acciones.



CAPÍTULO 3

DISCURSO AUTOBIOGRÁFICO: AUTOFIGURACIONES DEL SUJETO, REPRESENTACIONES DE LA VIDA

Mucho oído para lo que las palabras callan...

Subcomandante Insurgente Marcos

Introducción

En este capítulo se trabaja esencialmente con el concepto de discurso autobiográfico como una autofiguración del sujeto en un tiempo y un espacio determinados y como una representación de la vida. De este concepto se desprenden los mecanismos que permiten articular la narración oral producida y recibida en un contexto específico y determinado por sujetos insertos en condiciones de producción y recepción discursivas específicas.

Tiene como objetivo proponer formas de análisis de discurso autobiográfico que presenten, describan y expliquen algunos de los elementos identitarios de auto y heteroidentificación que expresan el sistema de relaciones y de representaciones del sujeto.

Dentro de la narrativa biográfica se reconocen distintos tipos de textos: 1. *Biografía*, que puede ser oral o escrita y da cuenta de la vida de alguien; es recuperada, con fines de difusión, como en el caso de los héroes y artistas; durante la vida del sujeto o después de muerto, contada por él o producto de la recuperación de testimonios humanos y/o materiales. 2. *Autobiografía*. Se denomina así al recorrido, selección y recorte que hace un sujeto de su propia vida, ya sea de manera oral o escrita; responde al objetivo de dar a conocer a otros sujetos específicos acontecimientos vividos; en ella destacan elementos de la identidad personal y colectiva. 3. *Biografía de presentación*. Gutiérrez¹ la considera como un relato abreviado de la vida que se

¹ Cfr. M. Gutiérrez E. "Alteridad étnica y conciencia moral, el juicio final de los mayas yucatecos", 1992.

ofrece al comienzo de relaciones entre desconocidos, ya sea de una cultura ajena o entre iguales; tiene como objetivo narrar hechos de la vida personal que funcionan como elementos de presentación. 4. *Episodios biográficos*. Las manifestaciones que componen este material van del chisme a la noticia, de la anécdota a la confidencia; su objetivo es servir de apoyo o negación al tema general que se aborde. 5. *Confesión*. Es un acto en el que la mayoría de las veces están involucrados dos sujetos, el confesante y el confesado. Mediante ésta se reconoce un hecho o acontecimiento, o se externa una declaración. Puede realizarse como parte de la profesión de un credo, por voluntad propia o por coerción ante una autoridad religiosa, jurídica o con una persona de la confianza del confesado.

Las diferencias entre todos estos tipos de la narrativa biográfica, en cuanto acto interlocutorio, están configuradas por los objetivos y las características de la interlocución y señalan un distinto significado en la trama de las relaciones sociales. La convergencia de las características de estos cinco tipos de la narrativa biográfica permite analizar el discurso autobiográfico en cuanto a su estructura y funcionamiento.

Para el análisis de discurso autobiográfico, en este capítulo se consideran los puntos siguientes:

- *Tipología y estructura del discurso autobiográfico*. Este discurso es un material mediante el cual el hablante, yo, sujeto de la enunciación, da cuenta de sí mismo y de sus procesos específicos de atribución de sentido identitario. Para el reconocimiento de estos discursos se presentan algunas categorías que permiten establecer su tipificación y describir su estructura, es decir, que posibilitan explicar y definir la constitución del discurso autobiográfico, su patrón textual: para tal fin se seleccionaron las formas estilísticas y los acontecimientos autobiográficos.
- *Condiciones de producción discursiva. Situación comunicativa*. En este punto se parte de una definición de los elementos teóricos que permiten considerar los procesos discursivos en su generalidad. El funcionamiento discursivo autobiográfico requiere, para su análisis, la colocación de los sujetos autores y del objeto del discurso en el plano de las condiciones de producción, es decir, es el planteamiento

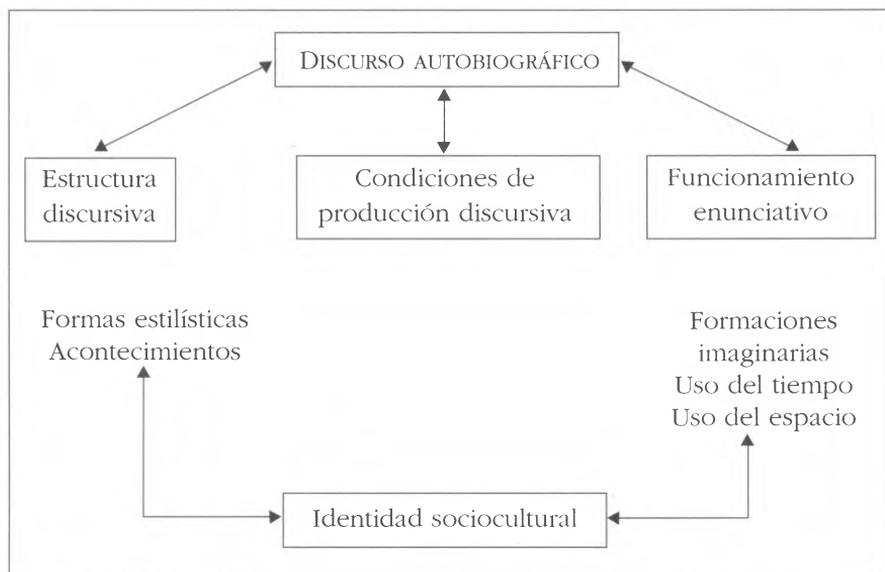
to de una situación comunicativa en la que se traduce una imagen de sus interlocutores y del referente.

- *Funcionamiento enunciativo*. Este campo de estudio ha sido abordado de maneras diversas, las contribuciones de la filosofía y de lingüistas como Benveniste han permitido consolidar las bases del aparato formal de la enunciación. Un análisis del discurso autobiográfico debe otorgar al sujeto del discurso un estatus más amplio que el de la subjetividad autónoma o sólo individual. En consecuencia, la recuperación de los elementos lingüístico-discursivos permiten reconstruir cómo es el sujeto y quién es él, mediante lo que él mismo dice. En este punto, primero se aborda lo que corresponde a la formación imaginaria del sujeto, se concede un amplio espacio al estudio de la deixis personal y se destaca la importancia del sujeto enunciativo y la relación que establece consigo mismo y con el interlocutor; posteriormente, a partir de los planteamientos de la deixis temporal y espacial se revisan las concepciones y usos de estas dos coordenadas de la enunciación para establecer mediante el reconocimiento del sujeto su relación con lo extralingüístico.

El análisis de discurso autobiográfico a través de las categorías propuestas se engarza con la identidad sociocultural de los sujetos, en cuanto una dimensión importante del funcionamiento de la identidad pasa por las formaciones imaginarias de los sujetos, las cuales son condiciones de producción discursivas. En otras palabras, abordar la identidad sociocultural desde las condiciones de producción entendidas como formaciones imaginarias permite aterrizar de manera más concreta y exhaustiva en el fenómeno identitario que abarca, como ya se señaló, procesos de autodefinición y heterodefinición, de auto-inclusiones y de heteroexclusiones.

El desarrollo de este capítulo se puede resumir de la forma como se plantea en el esquema 3.1.

ESQUEMA 3.1.



Tipología y estructura del discurso autobiográfico

Dado que en esta investigación los discursos autobiográficos son los materiales de análisis de los cuales se obtendrán los elementos lingüístico-discursivos de la identidad sociocultural, es necesario definirlos, ubicarlos y reconocer su estructura en la complejidad del campo de estudios de análisis de discurso.

A partir del siglo XVI comenzaron a aparecer biografías escritas de personajes de la época, desde ese momento se inicia un importante giro en la concepción del género biográfico, el cual se ha modificado en función de intereses y recursos.

Actualmente las biografías lo mismo pueden servir como auxiliares didácticos en diferentes niveles educativos, que como instrumento de poder y prestigio propio de sujetos de una elite que voluntariamente escriben su vida o sus memorias. Una variante del acervo biográfico es

el que se conoce como discurso autobiográfico, el cual se caracteriza porque el sujeto biografiado interviene en la reconstrucción y recuperación de “su vida”, él es primordialmente quien hace el recorte y la selección de lo que quiere dar a conocer.

Hace ya varios años que desde diferentes disciplinas se aborda el discurso autobiográfico en educación, psicología, literatura, comunicación, etcétera. Ha constituido una de las modalidades de la escritura etnográfica predominante en la antropología y en no pocas ocasiones la recolección de este tipo de discurso ha tenido como finalidad rescatar la voz de los llamados “sin voz”. A través de este tipo de estudio, los sujetos anónimos de una comunidad y la vida cotidiana de la misma se han convertido progresivamente en objetos de conocimiento relevantes para las ciencias sociales.

En general, el discurso autobiográfico es la narración en la que se relata la vida de una persona; además del retrato, del perfil humano del biografiado, cabe destacar que este tipo de relato tiene un importante contenido histórico que recrea la época, la cotidianidad, las costumbres, los valores, mitos y rituales en los que se inscriben los hechos sociales de mayor importancia.

En las ciencias sociales los usos de la autobiografía han sido múltiples: 1. Para ilustrar o mostrar una función cardinal, por ejemplo, las biografías de los héroes y religiosos. 2. Para destacar la importancia de prácticas e instituciones, por ejemplo, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*.² 3. Para rescatar la historia de un grupo estableciendo el diálogo entre diversos testimonios o relatos, por ejemplo, *Los hijos de Sánchez*,³ y 4. para conocer la vida de personajes importantes, por ejemplo, *Fui soldado de levita de esos de caballería*,⁴ y *Hasta no verte, Jesús mío*.⁵ Para la difusión de estos materiales autobiográficos se han utilizado técnicas que van de la transcripción literal de la entrevista a su reelaboración literaria.

Al igual que el discurso histórico, el autobiográfico está constituido por contratos, rupturas de contratos, pruebas y negociaciones. La vida

² Cfr. J. Vasconcelos. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, 1983.

³ Cfr. O. Lewis. *Los hijos de Sánchez*, 1996.

⁴ Cfr. F. Urquiza. *Fui soldado de levita de esos de caballería*, 1983.

⁵ Cfr. E. Poniatowska. *Hasta no verte, Jesús mío*, 1985.

para cada sujeto, cada vez que se cuenta, aparece con la consistencia y la coherencia que le da el hecho de haber sido vivida, pero también el hecho de ser una narración; posibilita que sea contada como una sucesión de contratos establecidos con uno mismo, con los otros, con la sociedad, con la naturaleza. También se hace explícito cómo los contratos se rompen, cómo se presentan nuevas pruebas, nuevas convenciones, nuevas negociaciones. Esta dinámica de negociación y construcción del sí mismo y del otro en contextos específicos y particulares es la que convierte a esta narración en una expresión extraordinaria de construcción del yo.⁶

En el proceso y construcción del discurso autobiográfico son muchos los factores que entran en juego: una situación comunicativa a la cual se articula un ambiente escénico determinado; el tipo de interacción que se realiza entre los sujetos participantes y las formaciones imaginarias, entre otros; por ejemplo, en relación con el investigador es significativa y sin duda compromete al producto la imagen que éste proyecta, el lenguaje utilizado, las expectativas recíprocas.

En este sentido, el discurso autobiográfico es un todo significativo portador de reglas de: a) cohesión, o sea, de procesos de secuencialización que propician una relación lingüística eficiente y/o significativa entre los elementos que se presentan en la superficie textual; b) coherencia, lo que es igual a la exposición de la información relevante y a la organización de la estructura comunicativa, de una manera determinada, es decir, acorde con el orden que se quiere o requiere utilizar, y c) adecuación, en otras palabras, la presentación de una variedad dialectal estándar y de un registro general/específico, así como informal/formal que se requiere usar. Desde esta perspectiva, el discurso autobiográfico es un instrumento que permite desentrañar las formas, mecanismos y funcionamiento de la identidad sociocultural que se materializan en los elementos lingüístico-semióticos.

En cuanto a su estructura, en la mayoría de los casos las narraciones, independientemente de la presencia de tonos de ficción o realidad, presentan la siguiente organización o *dispositio*, tal como puede apreciarse en los casos estudiados:

⁶ Cfr: M. Gutiérrez, E., *op. cit.*

a) Presentación/introducción, primera parte del discurso en la que se evalúa la magnitud de la tarea que se solicita y en la que el sujeto concentra los elementos que le permiten arrancar.

Ay, ¿mi vida...? ¿Desde que yo era chica? ¿Todo lo quiere saber?... (1. BALA, 17 años).

Mi vida... para mí la etapa más bonita de mi vida fue cuando... (2. BEBE, 28 años).

¿Desde chiquita?, ay madre... (se ríe) qué te cuento, que estaba yo de sirvienta... (6. MANA, 33 años).

Yo siempre he tejido, yo nací aquí, yo soy becaleña, mi esposo es yucateco; yo desde niña aprendí a... (8. IRDA, 39 años).

Mi vida es muy triste y es muy larga, no vas a terminar nunca, ¿no ves que ya estoy vieja? ¿Para qué quieres saber mi vida?... si fuera bonito, ta' bueno, pero te vas asustar si te lo digo... (9. GUDA, 44 años).

Pues mi vida no tiene nada, digamos de otra forma, porque aquí en el pueblo todos estamos en un solo nivel... (10. GODO, 65 años).

Yo soy PEILA y tengo noventa y seis años, ah no, noventa y tres, noventa y tres, casi todo el siglo y nací aquí en Bécál el diez de noviembre... (15. PEILA, 93 años).

A través de los ejemplos anteriores es posible observar cómo los sujetos, al enfrentarse a la empresa de contar su vida, inician refiriéndose a ella como ese espacio de tiempo que ha transcurrido desde su nacimiento hasta el momento en que se les pide inicien esta tarea: “¿Desde chiquita?”, “¿Toda mi vida?”. Lo cierto es que en todos los discursos autobiográficos el sujeto ubica su origen en un lugar y en un tiempo cronológico, pero no en todos los casos se comienza con esta presentación. En cada vida hay una serie de hechos importantes que marcan nuevas rutas. En otras palabras, el narrador puede desprenderse de los datos vinculados a su nacimiento, o bien puede tomar como punto de partida un hecho significativo para empezar a contar su vida, las condiciones en las que

se ha desarrollado, los factores y circunstancias que más han influido en ella, así como sus experiencias y expectativas más relevantes.

b) Nudo/conflicto. Es una parte existente en todas las vidas en la que la situación se complica para el sujeto, quien se ve obligado a tomar determinaciones que afectan su posterior desarrollo; estas determinaciones son el preámbulo del desenlace del mismo. Por ejemplo:

Le mandaron hablar a mi mamá para ver por qué no sigo yendo a la escuela, y fue hablar mi mamá la otra semana... le dijo mi mamá (al maestro) que porque no tiene valor para mi inscripción... Yo no les dije a mis amigas que... yo les dije que a mí no me gusta, pero no les dije que porque no tiene el valor de mi inscripción mi mamá... (1. BALA, 17 años).

Conocí a este su papá de mi hijo Ray y me empecé a llevar con él... cinco años fue mi novio... Tenía yo, a ver, cuatro meses de embarazo cuando nos separamos... ya había embarazado a la otra... Yo me decepcioné bastante... Y la familia de él, lo que a ellos les importa es que uno tenga profesión y así siempre me traen de menos... que si soy una india, que si soy esto, que si soy lo otro.

Pasó el tiempo, como uno es joven y todo, cometí un error... es Juy pensando que el chavo pues sí se casaba conmigo... Tuvimos relaciones dos veces y ya quedé embarazada... Y así cuando supo que estaba yo embarazada se hizo a un lado; que no era de él.

A los dos años conocí a Jomi... era un borracho... (2. BEBE, 28 años).

Y me escapé con ella un treinta y uno de enero... Como su abuelita estaba de acuerdo en que... o sea, creo que le caí bien... me dice: –Pues si ya está así la muchacha, tienes que llevártela pa' que se puedan casar; no queda otra–. Dejamos la escuela los dos... ya metimos la pata, pues ni modos... (3. SANO, 34 años).

En los ejemplos anteriores es evidente que los momentos narrados marcan cambios significativos en la vida de los sujetos; uno deja de estudiar, otro inicia relaciones sexuales, etcétera. En algunos casos se citan los factores que inciden en la situación: carencia de recursos económicos, de profesión, ubicación social. A partir de los nudos anteriores, cada uno de estos sujetos se ubica en nuevos espacios, enfrenta

otras responsabilidades, encuentra también nuevas perspectivas de negociación y de rompimiento.

c) Desenlace/final. Momentos de estabilidad, de resignación, de satisfacción y de espera que se presentan en todas las vidas, una vez que se desata el nudo o se resuelve el conflicto. A cada nudo/conflicto corresponde un desenlace. El discurso autobiográfico generalmente concluye con la presentación del mismo. Ejemplos:

Pues así ha sido mi vida... ahorita estoy contenta, quiero a Jomi y siento que él me quiere, quiere a mis hijos, ayuda a mi mamá... Si Dios quiere no vamos a tener más hijos, nos estamos cuidando. -Ya con dos tenemos suficientes-, dice él (2. BEBE, 28 años).

Así es la vida, uno se fastidia uno, eso le digo a mis amigos: -¿Qué me quedo hacer? ¿Por qué Dios ya se olvidó? Ya no estoy en la lista...-. Hay señores que están jóvenes se mueren, yo que tengo años ¿dónde acabó la lista? Entre tanto muerto no sabe dónde vivo, quién sabe por qué me castiga con la vida... (12. VANO, 93 años).

No, es mejor sólo mujeres; así puedes hablar de muchas cosas, una empieza a decir algo y le sigue otra, cuando veas todas estamos conversando de puras cosas de mujeres... pues ya, ya conté toda mi vida... (6. MANA, 33 años).

En los ejemplos anteriores se nota que en el discurso autobiográfico se presenta un final moralizante que sintetiza la tarea realizada, contar la vida; lo cual involucra, cuestiona y excluye a otro y por lo tanto apunta hacia la construcción de la identidad sociocultural.

Como se puede observar a través de la ejemplificación de la estructura básica del discurso autobiográfico, las celebraciones, los actores, el tiempo y el espacio constituyen conjuntamente este material que presenta una organización particular en cada historia.

Aunque la vida comience con el nacimiento y en términos generales siempre se haga mención a este hecho y al lugar en el que se suscitó, en la presentación de estos discursos los acontecimientos pueden ordenarse en una secuencia que difiere de la cronológica; además, se dota a los actores de rasgos distintivos, de esta forma se individualizan y convierten en personajes al yo y a quienes lo rodean (mi mamá, mi

hermano, mi abuela, mi suegra); los espacios en los que se suscitan los acontecimientos siempre aparecen vinculados a los juegos, castigos, encuentros, y se caracterizan de manera precisa para convertirlos en lugares específicos, la casa, el parque, la cueva, etcétera, que confieren una particular realización a estas celebraciones.

En consecuencia, esta forma de organización define el objeto nuclear de estos discursos, es decir, la vida, y en términos de Van Dijk,⁷ la macroestructura, “una representación abstracta de la estructura global de significado del texto”. El cuadro 20 es una representación de la macroestructura discursiva autobiográfica; en la primera columna se ubica al sujeto enunciador, en la segunda las instituciones que destacan a lo largo de los relatos, posteriormente los eventos y las celebraciones más recurrentes y por lo tanto de mayor significación para los sujetos; la siguiente columna corresponde al espacio en el que se desarrollan las diversas acciones que narran los sujetos; y por último, el tiempo que se divide en un antes y un ahora/después; obsérvese que esta última categoría no coincide con la estructura del tiempo gramatical, sino que presenta usos de tipo retórico.

De la observación del cuadro se puede desprender que el conjunto de los rubros (sujetos, instituciones, celebraciones, espacios y tiempo) que constituyen éste permite conocer de qué se está hablando, cuál es el objeto de la conversación, qué es lo que los sujetos pretenden mostrar.

Los principios de organización y reducción global de la información operan según el tipo de discurso de que se trate. En el caso de este *corpus*, la ubicación del discurso autobiográfico en la operación narrativa implica el desarrollo de una acción fundamental que funciona como objeto discursivo y permea toda la vida. En este discurso es el trabajo, la actividad, lo que confiere una dimensión especial a la vida de cada uno de los tejedores. *Yo* es el sujeto central del texto a partir del cual se introducen todos los atributos y propiedades que remiten al macroobjeto discursivo, que es la vida. También es posible observar en el cuadro las condiciones habituales para la ejecución del trabajo, o sea, los motivos y las razones de cada uno de los sujetos para realizarlo.

⁷ Cfr. T. A. van Dijk. *La ciencia del texto*, 1978.

CUADRO 20

MACROESTRUCTURA DEL DISCURSO AUTOBIOGRÁFICO

SUJETO	INSTITUCIÓN	EVENTOS Y CELEBRAC.	ESPACIO	TIEMPO	
				ANTES	AHORA /DESPUÉS
1. BALA, 17 años	Escuela Familia Iglesia	Carnaval *f/15 años	pueblo escuela casa iglesia cine cueva	“Cuando estudiaba” “Cuando yo era chica”	“Y trabajando quizá ayude” “Tal vez si estuviera trabajando ya hasta...” “Me voy a ir en Cancún” “Antes quiero aprender a tejer el <i>jipi</i> ”
2. BEBE, 28 años	Escuela Familia	novenario baile	escuela casa cueva	“Antes cuando se enfermaban los niños” “Me trae unas flores, cosa que a mí nunca me han hecho”	“Lo que él quiere es unirse a mí legalmente” “Si Dios quiere no vamos a tener más hijos”
3. SANO, 34 años	Familia	boda f/15 años	cueva casa calle pueblo	“El tejido no es para mí. Bueno, ése era mi pensamiento. Yo ni loco voy a tejer”	“Ya, ya no quiero más problemas, 'ta bien así. Con eso tenemos más que suficiente”
4. REGIO, 40 años	Familia Talleres Gobierno	exposición artesanía	cueva casa escuela pueblo zacatal	“Me llamó mucho la atención la otra clase de material que es el <i>jipi</i> , de ahí comencé hacerlo, los de mi casa ganaban ocho pesos y yo dieciséis”	“Vengan y yo les enseño cómo se hace”
5. NELI, 53 años	Familia Talleres	boda	escuela cueva	“Hace tiempo yo tejía los finos” “Éste es antiguo este trabajo; éste es cosa antigua de antes”	“Lo que no aprendí quiero que aprendan ellos” “A lo mejor me gana...”

*f: fiesta.

(continuación)

6. MANA, 33 años	Familia Escuela Cooperativa	novenario f/15 años boda f/pueblo baile	escuela cueva casa plaza pueblo	"Estaba yo de sirvienta" "Y así me casé con él, nomás en que me fui..."	–"Pero, ¿saben por qué lo hago?–, les digo –por ustedes, así que apúrate a estudiar–
7. SAME, 34 años	Familia	boda baile	calle cueva casa	"Cuando yo era chiquita soy de <i>hipil</i> " "Era repobre, te digo que pobre como no te imaginas"	"Ojalá que nuestros hijos sí puedan salir adelante con el estudio"
8. IRDA, 39 años	Familia Cooperativa	f/pueblo exposición artesanía novenario	casa cueva canchas pueblo	"Cuando yo era chica, yo hablo maya"	"Yo le digo a esos chiquitos –no lo dejen hasta que terminen–"
9. GUDA, 44 años	Familia Cooperativa	boda	milpa cueva casa pueblo	"Y él es maestro, el que me dejó es maestro" "De antes iban mis hijas con sus abuelos" "Ya me iba a casar cuando me puse vestido, yo era mestiza"	"Yo quiero que estudien mis hijos, yo quiero que estudien pa' que salgan por delante los pobres"
10. GODO, 65 años	Familia Cooperativa Asociación		monte casa radiodi- fusora	"Aprendí lo de la apicultura, pues puedo decir que ahí donde aproveché un poco; esta casita fue de la época en la que se podía vender la miel" "Una vez, hace como veinte años, yo no sé qué me pasó así, pero me entra una desesperación en la noche, todos los días me pasa igual... una noche me levanto y agarro un lápiz y un cuaderno y me pongo a escribir"	"al hacer esto tengo la esperanza de que mis nietos no me van a olvidar"

(continuación)

11. ANTI, 84 años	Familia Talleres		cueva casa pueblo	<p>"En ese tiempo me nombraron máistro de taller y me mandaron a trabajar; en ese tiempo se ganaba poco"</p> <p>"Aquí no conocían cómo hacer el sombrero de <i>jipi</i>, nadie lo hacía fino; el de veinte hilos yo lo empecé hacerlo, tardaba un mes tejiéndolo, era como <i>soskit</i>"</p> <p>"Cuando yo era joven me gustaba pasear"</p>	
12. VANO, 93 años	Familia Cooperativa Escuela	encuentro deportivo f/flor del <i>jipi</i>	cueva milpa	<p>"Nací en 1902, ya tiene más de noventa años así. En esa época no se reciben hijos de campesinos en la escuela"</p> <p>"Yo fui maestro de tejido de sombrero, eso fue como en 1937; bueno, en esa época como somos del grupo de la Cooperativa de Sombrereros del Norte..."</p> <p>"Cuando me salí no hablé con nadie. Sólo yo hice mi renuncia"</p> <p>"Ya tiene como treinta años que dejé de tejer"</p> <p>"Antes tomaba yo un poco; eso ahorita ya tiene más de cuarenta años que no tomo"</p>	"Así es la vida, uno se fastidia. ¿Qué me quedo hacer? ¿Por qué Dios ya se olvidó?"
13. VITA, 62 años	Familia	f/pueblo boda	cueva patio	<p>"Pasé muy malos ratos con mis hijos que están enfermos, muy pobres"</p> <p>"Cuando me di cuenta de que me hace falta el estudio, ya tengo catorce años... ya estoy grande, ya aprendí a luchar mi vida"</p> <p>"Yo soy de <i>hipil</i>, nomás que me acostumbré de bata"</p>	"Entonces el día de mañana que yo ya mis dedos no puedan trabajar, entonces sí, digo, eso sí lo voy a llorar..." <p>"Yo sé que llega el día que yo también, que yo no pueda trabajar"</p>

(continuación)

				<p>“Pero cuando me casé se me acabó todo. Me fue muy mal, así al principio de mi matrimonio fue muy mala mi suegra conmigo así” “Yo cuando era niña hablaba pura maya”</p>	
14. PAMA, 83 años	Familia Iglesia		cueva casa pueblo iglesia	<p>“Cuando estaban chicos mis hijos... estoy muy pobre... no tengo nada porque su hermana de éste todo lo que ganaba él, su hermana lo goza” “Esos años fue triste mi vida, trabajaba yo mucho, luchaba yo por mis hijos” “Cuando yo era joven usaba mi <i>hipi!</i>”</p>	<p>“El día que yo me muera no va a tener miedo la persona que lo va a coger, porque no lo tengo puesto”</p>
15. PEILA, 93 años	Familia Iglesia	f/despedita	casa templo pueblo calle mercado	<p>“Yo trabajé mucho, hago mis cochinos, mis gallinas, todo eso, muevo dinero de trabajar” “Cuando tiendo mi lavado, hasta te puedes extrañar tus ojos de tan bonito que está mi lavado” “Alcancé mis alhajas porque trabajaba yo hasta de noche “No sabía enteramente español, pura maya, ése es el idioma que tenemos”</p>	

Fuente: Discursos autobiográficos.

Expuesta la propuesta de Van Dijk para dar cuenta de la macroestructura textual, es pertinente apuntar que otro autor que hace alusión a ella a través de un modelo de análisis es Schmidt,⁸ quien expone que la producción y recepción de textos largos, semánticamente coherentes, presupone la existencia o el reconocimiento de un plan global subyacente a la serie de representaciones semánticas. A esta estructura, que desde el punto de vista de estos autores garantiza la coherencia discursiva y justifica la existencia del discurso como realización esperada y socialmente legítima, se ha decidido nombrarla en este trabajo patrón textual. Para integrarla a un modelo operativo, a partir de los elementos considerados en el cuadro anterior se intenta una ampliación teórica con la inclusión de las formas estilísticas y de los acontecimientos que se estudian en este mismo capítulo.

El patrón textual del discurso autobiográfico presenta una estructura esquemática convencional, constituida por categorías y funciones específicas, jerárquicamente ordenadas y vinculadas a un esquema narrativo. Como ejemplo de este patrón textual, en este documento se analizan dos aspectos relevantes para esta investigación: a) las formas estilísticas presentes en los discursos, y b) la selección y combinación de acontecimientos, como sucesos lógicamente enlazados para constituir el tejido discursivo, los cuales a su vez pueden ser autónomos, desde el punto de vista de la narración.

Formas estilísticas

Los discursos autobiográficos son al mismo tiempo una visión íntima y una evaluación, es por ello que tienden a parecerse tanto a los textos de ficción como a los informes. En algunos de los discursos del *corpus*, los autores se centran en relatos de acontecimientos y de actividades en las que han participado o incluso se proponen participar; plantean un modo concreto de realizar la interacción, así como formas estilísticas clave para lograr la eficacia comunicativa. Bruner y Weisser,⁹ al analizar una serie de soliloquios de una pequeña de tres

⁸ S. Schmidt. *Teoría del texto. Problemas de una lingüística de la comunicación verbal*, 1977.

⁹ J. Bruner y S. Weisser. "La invención del yo; la autobiografía y sus formas", 1995.

años, concentran en un esquema un conjunto de estas formas. Sin embargo, no todas las formas estilísticas pueden relacionarse de manera directa con el fenómeno de la identidad sociocultural; en este análisis de los rasgos planteados el que más se presta para esta vinculación es la canonicidad (véase el siguiente cuadro).

CUADRO 21

FORMAS ESTILÍSTICAS		
De Secuencialidad	De Canonicidad	De Perspectivismo
<ul style="list-style-type: none"> - Conjunciones de ordenamiento - Términos de precisión temporal - Términos causales 	<ul style="list-style-type: none"> - Marcadores de frecuencia - Marcadores de variabilidad - Marcadores de necesidad y de obligación moral 	<ul style="list-style-type: none"> - Términos de duda y certeza - Perspectiva temporal - Repeticiones marcadores de énfasis

Fuente: Bruner y Weisser, 1995.

1. Las siguientes son las formas de secuencia o secuencialidad que se realizan de manera recurrente en estos discursos, las cuales para su estudio estos autores clasifican en:

—Conjunciones de ordenamiento o temporalidad. Éstas se presentan muy frecuentemente y refieren que sucedió A y sucedió B, y luego sucedió C. Por ejemplo.

Falleció mi papá; entonces, me descontrolé toda en el estudio y empecé a tronar las materias. Ya lo dejé, ya, ya dejé de estudiar (2. BEBE, 28 años).

Como se puede observar, *y* y *entonces* son términos propicios para la presentación de la continuidad y del ordenamiento del tiempo.

—El uso de términos de mayor precisión temporal como: *antes*, *después*, *ayer*, *muy pronto*, etcétera, también destaca en el análisis de estos discursos. A manera de ejemplo, se presentan tres enunciados del relato de 2. BEBE, 28 años.

Ora poco, me sucedió una... una, una confusión...

Pero al siguiente día que me llevé la bicicleta...

Antes, cuando se enfermaban los niños, sí no tenía...

—Términos causales que van más allá del mero ordenamiento temporal y cuya presencia es recurrente en estos discursos, son: *porque* y *por eso*. También de la narración de 2. BEBE, 28 años, se toman los siguientes ejemplos:

Ese niño puede nacer deforme, porque tú estás bajo tratamiento

Hace trece años pasó, porque yo tenía quince años...

Me escapé, por eso me casaron así nomás

Los ejemplos anteriores relacionados con las formas de secuencialidad, y en consecuencia con el funcionamiento del tiempo, son muestras de cómo mediante estas formas se engarzan fragmentos de vidas, mediante los cuales el sujeto a través del discurso autobiográfico hace explícita su pertenencia al ámbito simbólico de su cultura; en otras palabras, condiciona su comprensión y evaluación de fenómenos sociales contextualizados. Por ejemplo, para BEBE dejar de ser estudiante significó renunciar a sus expectativas de ascenso social; adquirir nuevas responsabilidades familiares; convertirse en tejedora y en asalariada. Hechos que posteriormente influyeron para que su familia política la menospreciara.

Para esta misma informante, casarse *así nomás* significa que vivió una especie de castigo social, no se casó de blanco en la iglesia, su boda sólo se realizó por el registro civil, como consecuencia de una transgresión. En el pueblo, si alguna mujer casadera “se escapa” y esta acción llega a ser del conocimiento general, pierde el derecho a casarse por la iglesia y tal sanción es aceptada por los involucrados; en cambio, puede suceder que la pareja tenga relaciones premaritales “en secreto”; mientras no haya situación evidente que la delate, por ejemplo, un embarazo notorio, no hay impedimento para la celebración religiosa, acto que le confiere a la unión amplio reconocimiento social.

2. La canonicidad. Es la segunda forma estilística propuesta por los autores citados. Se centra en la adecuación de una secuencia de hechos

que ha sido referida (discurso referido), en la cual entra en juego un conjunto de normas o reglas establecidas por la costumbre como propias para narrar algún hecho, el cual ya había sido narrado por el propio sujeto o incluso por otro. De los discursos del *corpus* se rescatan los siguientes ejemplos, que se relacionan con la identidad sociocultural en cuanto dan cuenta de una multiplicidad de referencias de diversa naturaleza y procedencia, tanto sociales como culturales, que atraviesan al sujeto de diferentes maneras y que dependiendo del contexto en el que se encuentra inciden en él.

Es parte de su tratamiento, y le gusta, se va contento; es que él dice: –Gracias a ellos me curé. Yo no quería quedar así de tomado, pero me perdía. Ya estaba yo enfermo, empezaba y no podía dejarlo, no me importaba nada (2. BEBE, 28 años).

Y la regañaron por el doctor: –Pero, INTA, sabiendo que estás tratamiento, te atreves y aceptas un niño de nuevo; ¿qué vamos hacer con ese niño? (2. BEBE, 28 años).

El sujeto autor de esta biografía se apoya con bastante frecuencia en la narración de secuencias que dan cuenta de sus relaciones con los otros. Obsérvese que en la presentación de estos hechos referidos, el destinatario tiene antecedentes del sujeto de que se trata, la pareja y la hermana de la informante, e incluso, como en este caso, de la significación que le atribuye el emisor a dichos sujetos. Para señalar que lo que está transmitiendo no le pertenece, antepone un marcador de introducción, que en el primer ejemplo se realiza con la expresión *él dice* y, en el segundo, *la regañaron*.

En los dos ejemplos se trata de sujetos que tuvieron problemas de salud y pasaron por un tratamiento; el primero de alcoholismo, padecimiento que en este pueblo afecta a un amplio número de personas, principalmente hombres; el segundo, de tuberculosis, enfermedad que se presenta con cierta recurrencia también, tal vez debido a los efectos de la desnutrición, aunados a las largas jornadas de trabajo y a los constantes cambios de temperatura a que se encuentran expuestos estos sujetos al entrar y salir de las cuevas. Lo dicho por el médico y repetido por BEBE: *te atreves y aceptas un niño de nuevo*, puede entenderse

como “tienes relaciones sexuales y te embarazas otra vez, cuando aún estás bajo tratamiento”; se trata de un llamado de atención por las consecuencias que pueden presentarse a partir de hechos inesperados.

El ejemplo que se refiere a INTA no está narrado en pasado, sino en una especie de atemporalidad, un presente que no cumple su función en relación con el *aquí* y el *ahora*; este mecanismo es frecuente en el caso de discursos referidos. La canonicidad también presenta formas particulares de realización, como las siguientes:

—Marcadores de frecuencia-recurrencia, son los términos más primitivos de esta forma estilística y se manifiestan como: *una vez, a veces, otra vez*. Por ejemplo:

—Es que a veces todos tenemos... a veces estamos de mal humor—, dice (2. BEBE, 28 años).

No le he dicho lo de mi papá, mi papá sí tejía, pero... Y a veces vendía pan, salía a vender pan (2. BEBE, 28 años).

Voy a pedir prestado, unas veces con doña Coco, otras veces con Ceti o con la maestra ANTI —pues, pues págame lo de la quincena, aunque cuando llegue la quincena ya no me des nada...— (2. BEBE, 28 años).

En los discursos autobiográficos se encuentran de manera frecuente estos marcadores, los cuales permiten a los hablantes introducir situaciones que pueden suscitarse con cierta regularidad. BEBE, al referirse a su papá, narra que éste no sabía tejer, por lo que tenía que realizar una serie de actividades de otro tipo, entre ellas la de vender pan. Los becaleños cuentan que en las tardes se oía por las calles el pregón de “pan”, acompañado de una palmada; eran dos señores que con un globo en la cabeza lleno de pan, *algo así como una tina grande de lámina con su tapa*, iban vendiendo de casa en casa. Ésta es una tarea que ya no se realiza en el pueblo; las panaderías entregan el producto directamente a las tiendas y es ahí donde se adquiere.

—Marcadores de variabilidad, son disyunciones como: *y, o, pero*; éstos permiten a los hablantes separar o desunir dos realidades, cada una de las cuales está vinculada a la otra. Por ejemplo, en el discurso de BEBE se encuentra:

Cuando voy a lavar me dan mi bocado y mi dinero, pues esto llevo pa' que comamos todos en la casa; después, en la tarde y en la noche tejo en la cueva, o si no hay lavado, pues puro tejer hago.

Ella me dio trabajo en el kínder, me pagaba cien pesos a la quincena. Yo tenía que ir a barrer y a trapear los salones, los baños, todo así; pues iba temprano lo hacía.

Yo a un principio no quería ir, pero en una ocasión vi que mi hijo de plano se estaba muriendo; digo: —Pues ni modos.

Pues sí, trabajaba como panadero, pero más salía a vender; eso es lo que más hacía, creo que porque no tenía horno.

En primer lugar, estos marcadores permiten diferenciar una serie de actividades que, sin duda alguna, se inscriben entre las más menospreciadas que los miembros de las familias de tejedores pueden realizar. En segundo, muestran su funcionamiento como elemento opcional, BEBE narra que ella no quería ir a pedirle dinero a su suegra, pero ante la inminencia de la muerte de su hijo surge su afecto de madre y su orgullo se doblaga.

—Marcadores de necesidad, como *tener que*, *hay que*, y marcadores de obligación moral, como *deber*, son muy importantes para este estudio, pues mediante ellos es posible la realización del estatus, del rol, del prestigio y del estereotipo en estos discursos. Obsérvense los siguientes ejemplos del discurso de BEBE:

—Sea lo que sea, yo la tengo que recoger, porque es mi hija—, dice mi papá.

Me dice mi mamá: —Ya cometiste ese error, ahora tienes que luchar por él.

Pero eso sí, él lo sabe, no puede faltar; es parte de su tratamiento.

Jomi me dice —Bueno, tu sobrino ya está grande; él debe de trabajar para comer.

En el primer caso, *la tengo que*, léase como “yo debo”. El estatus es el de padre de familia, el rol que juega es el de jefe, de autoridad en su

hogar; su prestigio se asienta en el hecho de mantener y procurar la subsistencia de su familia; y el estereotipo, la imagen aceptada socialmente con carácter inmutable, le indica que él debe responder en cualquier circunstancia por su hija. Ella ya se había casado y tenía un hijo pequeño, no vivía en Bécál sino en Calkiní. Enfermó de tuberculosis y su suegra bajo el argumento de que le temían al contagio, le quitó a su primogénito y fue a devolvérsela a sus padres.

En el segundo ejemplo, al igual que en el anterior, *tienes que* puede leerse como “debes”, lo que se desprende de la narración de BEBE al asentar que dos años después de su fracaso matrimonial tiene relaciones sexuales de nuevo y queda embarazada. Al verla desesperada por su situación, su madre le recuerda las obligaciones que le impone su transgresión; ella no era una mujer casada, por lo tanto, las relaciones sexuales carecían del reconocimiento social y eran equivalentes a un error, y los errores desde su punto de vista tienen un costo, que en este caso se traduce en *luchar por él*, lo cual es igual a más trabajo, más penurias y a responsabilidades mayores.

En los dos últimos ejemplos, a través de *no puede* y de *debe de* es clara la obligación moral que se impone a los sujetos. Pero en muchas ocasiones estas expresiones se establecen lejos de lo que realmente acontece, y se transforman en *debería ser* en el ideal que se anhela alcanzar. En Bécál la relación trabajo/comida se presenta de manera constante y existe un interés muy marcado por que ésta se concrete de manera práctica. Sin embargo, hay excepciones como es el caso del sujeto al que hace referencia el último de los ejemplos correspondientes a este inciso.

El conjunto de reglas establecidas por la costumbre en la narrativa de las historias de los tejedores becaleños posibilita que estos sujetos se definan a sí mismos; definan a otros sujetos; se diferencien de otros, pero también muestren cómo estos sujetos son definidos por los otros con quienes entran en interacción. En consecuencia, estas posibilidades del lenguaje para dar cuenta de la identidad sociocultural establecen una relación intersubjetiva en la que está presente un otro; destacan a ésta como un fenómeno que no se inscribe dentro del aislamiento, y la descartan para referirse a entidades aisladas.

3. El perspectivismo, la posición afectiva y epistémica de uno mismo con respecto a las cuestiones comentadas es la tercera forma estilística

propuesta por Bruner y Weisser.¹⁰ En ella se consideran términos que indican duda y certeza, preferencia, énfasis, perspectiva temporal, como: “quizá”, “no sé”, “me gusta”, “por un ratito”, “todo el día”, como también repeticiones marcadoras de énfasis. Por ejemplo, BEBE expresa:

Me gusta, me gusta la curiosidad; no sé por qué, pero me gusta más que todo.

Me gusta ir con él a comprar porque no saco mi dinero.

Si Dios quiere, no vamos a tener más hijos; nos estamos cuidando.

En estas manifestaciones, la informante muestra preferencia, es decir toma posición en relación con situaciones de la vida cotidiana. Cuando ella expresa que lo que más le gusta son las curiosidades, se refiere al mundo del tejido, en él se encuentran diversas opciones y cada tejedor se inclina por una u otra. Actualmente son bastantes los tejedores que se dedican a la manufactura de abanicos, sombreros pequeños, viseras, cigarreras, adornos para fiestas, portabotellas, etcétera, objetos que se conocen como curiosidades, pues afirman que en relación con el sombrero se venden con mayor facilidad, no requieren mucha materia prima y es menor el tiempo que se invierte en su elaboración. En el último ejemplo, BEBE afirma que ella y su pareja no quieren tener más hijos; sin embargo, la decisión final la sitúa en Dios, lo cual significa que si sus deseos fueran contrariados, a ellos no les quedaría más que aceptar la voluntad divina.

Las repeticiones como marcadores de énfasis. A pesar de las constantes valoraciones negativas en relación con la repetición, ésta tiene presencia constante en la conversación cotidiana, en la interacción con familiares, amigos y colegas; por ejemplo:

Tuve muchas amistades, muchos amigos. No pensaba en nada, no pensaba yo en nada...

Durante cinco años, cinco años fue mi novio, cinco años... nos casamos y nos separamos a los seis meses de casados.

¹⁰J. Bruner y S. Weisser, *op. cit.*, p. 185.

Yo desde que me casé y desde que tuve a mis hijos, me he dedicado sólo a trabajar, a trabajar para mis hijos...

Obsérvese cómo en estos ejemplos tomados del discurso de BEBE, la repetición tiene como función precisar mejor lo que fue enunciado, reiterando la idea básica, tal vez con la finalidad de mostrar la verosimilitud del discurso, así como de lograr la adhesión del interlocutor. Mediante ella esta informante muestra un uso creativo del lenguaje. En el primer caso, la informante se refiere a la época en que fue estudiante de secundaria, la cual interrumpió por el deceso de su padre; en el segundo, a su primera relación de pareja, y en el tercero, a su vida como jefa de familia.

En el discurso autobiográfico la repetición constituye una de las formas que conforma la estructura discursiva, en apariencia su presencia no es muy relevante, sin embargo, si se le excluyera su ausencia sería muy significativa.

En la ejemplificación de esta forma estilística, una vez más se muestra como peculiaridad del discurso autobiográfico que el narrador, al hablar en primera persona, estructura el desarrollo del discurso en torno a sí mismo, al yo, como el personaje central. Este hecho presenta una serie de implicaciones, que se considera importante tomar en cuenta a lo largo del análisis, ya que en este sentido el discurso, como ya se explicó, desarrolla y mantiene sólo el punto de vista del propio personaje-narrador mediante su posición de hablante en primera persona, que además tiene el poder de un narrador indiscutible que define, adjetiva, nombra, interpreta y explica cómo se ve él a sí mismo; cómo ve a los otros y también cómo lo ven a él los otros; es decir, pone en juego el funcionamiento de la identidad sociocultural.

Del análisis de las tres formas estilísticas y sus realizaciones presentadas, es posible destacar que en la superficie del discurso, en efecto, el autor aparece con una autoridad natural, que puede permitirse no argumentar, dar saltos cronológicos, no recurrir a detalles y ser el poseedor de la verdad en la construcción del tejido. Pero en la estructura profunda este hecho significa que el narrador posee un estilo genérico del discurso autobiográfico, que se manifiesta a través del dominio de la atemporalidad, la canonicidad, la causalidad y la perspectiva; en resumen, un dominio del campo interpretativo se ex-

presa como la subjetividad de los actores, sentimientos, afectos, lazos, intereses, no siempre racionales, que dan cuenta de la identidad de los sujetos y constituyen parte de las materialidades sociales y culturales de los discursos.

En síntesis, el discurso autobiográfico posee una sutil red de señales identitarias y de efectos perlocutorios que cubre toda su superficie textual. Está dominado por la primera persona del singular, quien cuenta una serie de hechos que en principio pasan por el criterio de verdad, una especie de contrato que se celebra entre los interlocutores, en el que entran en función, como ya se expuso, elementos de tipo estilístico.

Acontecimientos autobiográficos

En el desarrollo de este punto, se reflexiona sobre la constitución del discurso autobiográfico desde dos ángulos: 1. la presencia de fragmentos de la historia de vida del narrador autor, a los que se denomina acontecimientos, los cuales impregnan el discurso de formas peculiares de contar la vida y se vinculan con la estructura del mundo narrado, y 2. la relación entre estos acontecimientos y la identidad personal y colectiva, pues a través de ellos se manifiesta el paso del yo al nosotros, desplazamiento básico para la construcción de la identidad sociocultural.

En el discurso autobiográfico existe un narrador que se refiere a sí mismo como yo, cuyo objetivo primordial es relatar acontecimientos de su propia vida para propiciar en sus interlocutores un juicio sobre sí mismo, sobre sus ideas y sus acciones y que busca obtener el reconocimiento social a partir de lo que transmite. Tal hecho presupone que el yo es partícipe de lo que narra, pero las constantes relaciones que ha establecido a lo largo de su vida con los otros producen en estos discursos desplazamientos en el objeto de la narración, pues se involucran fragmentos de otras historias, en las cuales el yo ha jugado el papel de testigo o mediador. La selección y presentación de estos fragmentos van configurando no sólo la imagen del narrador, sino también un retrato de él mismo en diferentes momentos, a lo largo de una secuencia que aporta mucho del contenido de su vida y de su identidad.

En consecuencia, es posible apuntar que en el discurso autobiográfico:

- No se presenta la historia de un sujeto, sino que al mismo tiempo que se produce la del autobiografiado se aportan elementos que corresponden a las historias de varios sujetos relacionados.
- Se establece un pacto de autenticidad mediante la identidad entre el *yo* que narra y el *yo* que se convierte en personaje de la historia. Entre esos “*yoes*” hay una diferencia mediada por el tiempo, pero existe una línea de continuidad que se manifiesta de diversas maneras, por ejemplo, ser becaleño, pertenecer a determinada familia, ser tejedor, etcétera.
- La manifestación de lo auténtico, lo propio, se realiza a través de las expresiones que fusionan la historia del sujeto narrador con la de los otros sujetos con los que ha compartido su vida.

Un discurso autobiográfico, en cuanto narración de una vida, responde a una estructura discursiva que se constituye a través de acontecimientos, los cuales el sujeto autobiografiado selecciona y organiza para contar su vida. Se trata de fragmentos biográficos que hacen saber al otro, en el proceso de interlocución, determinados aspectos experimentados, vividos o conocidos, del orden natural, social o moral.

En este análisis se consideran los acontecimientos como partes constitutivas del discurso autobiográfico, el cual en el proceso de su producción responde a las determinaciones de un patrón textual que se desprende de la operación discursiva prioritaria. En otras palabras, en este tipo de discurso se encuentran diversos acontecimientos que refieren pasajes históricos, míticos, etcétera. La narración de acontecimientos puede realizarse al margen de la construcción del discurso autobiográfico, por ejemplo, como relatos cortos que permiten ilustrar diversos momentos de una conversación; en ellos el enunciador puede presentarse como protagonista, testigo u oyente, y en el acto interlocutorio su objetivo puede ser muy distinto al de narrar su vida.

El discurso autobiográfico condensa una vida compuesta de muchos años, meses, días, horas, minutos y segundos en un fragmento de tiempo y espacio determinados, y de ninguna manera intenta ocultar el transcurso de las unidades de tiempo señaladas. El acontecimiento es la expresión de un corte en el tiempo, tal vez de un día o de

unas horas; pero según la competencia narrativa del sujeto, la presentación de este relato, en términos de tiempo, puede resultar más o menos extensa, más o menos detallada, lo que enfatiza la singularidad y las diferencias entre los sujetos; por lo tanto, en estos acontecimientos se encuentran elementos que dan cuenta de su ser, su hacer y su estado, de la misma forma que a través de ellos se define un nosotros frente a un otro, ellos y ustedes, a partir de emblemas, símbolos, atributos, juicios, etcétera, que conducen al reconocimiento de su pertenencia a un grupo social, organización, familia... Estos dos funcionamientos identitarios constituyen la identidad sociocultural.

Por último, el discurso autobiográfico es una metáfora de la vida misma, como representación, en cuanto, como ya se expuso, sustituye la trayectoria, el itinerario recorrido por el sujeto, además de que posee los elementos que permiten descubrir: a) ¿qué es lo que hace que sea ese sujeto y no otro?, y b) ¿a partir de qué condiciones en momentos diferentes de tiempo, es la misma persona A que B? Sin duda que la respuesta a cada una de estas interrogantes es posible encontrarla en estos discursos, pues ellos son contenedores de los recuerdos de estados y experiencias físicas y psicológicas, así como de las relaciones y las convenciones sociales vividas por los sujetos, dentro de la concepción del ser propio de la cultura del narrador; expuesto en otros términos, de la conciencia y la memoria, pero también de la capacidad de preparar el futuro. Estos tres elementos: conciencia, memoria y perspectiva futura aluden a la dimensión social de los sujetos que es constitutiva del yo y de la identidad personal. Visto así, el discurso autobiográfico abarca y encierra una traslación del sentido literal al sentido figurado constituyendo una metáfora de la identidad personal.

Los acontecimientos, hechos o sucesos que revisten importancia para el narrador son fragmentos de la vida de éste, constitutivos de la estructura del discurso autobiográfico, son manifestaciones metonímicas de la vida misma, en cuanto toman el efecto por la causa, el signo por la situación significada. A través del relato de las acciones que los componen filtran juicios, puntos de vista, posiciones, etcétera, que encierran una representación del orden natural y del orden social que el sujeto legitima. De acuerdo con Gutiérrez,¹¹ cuando el sujeto legitima

¹¹ M. Gutiérrez E. "Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas", 1988.

dicho orden busca una explicación de las transformaciones y de las conversiones de su ser que conlleva el reconocimiento para sí y para los otros iguales a él; en este sentido revalida la identidad colectiva, es decir, reconoce unos bienes simbólicos, las creencias, las normas y los valores involucrados que comparten en el pueblo, en el grupo de tejedores, en la familia, etcétera.

El discurso autobiográfico se homologa con una metáfora de la vida del sujeto, de la misma forma que los acontecimientos se homologan con una metonimia de la misma; ambos son representaciones de la vida que muestran una construcción y reconstrucción continua del sujeto, una experiencia permeada de relaciones sociales cuya base la constituye una memoria compartida que contribuye a cohesionar a los actores y permite legitimar sus acciones.

Un discurso autobiográfico presenta una selección de los acontecimientos que el enunciador considera esenciales para transmitir el sentido de su vida; los sujetos de este estudio se sitúan en la posición de indios/no indios, de pobres y de explotados, desde ahí presentan los patrones culturales, las pautas de conducta válidas en su sociedad,¹² de los que destacan el patrón ideal que presupone el deber ser y el patrón real que da cuenta de lo que los sujetos en verdad hacen y dicen. Los acontecimientos seleccionados muestran la transición de un estado a otro, así como la forma en que actuó o experimentó dicho evento. Para ilustrar lo expuesto se presentan dos ejemplos.

2. BEBE, 28 años, inicia su relato con una breve introducción que abarca su infancia y su época de estudiante. Se detiene en su matrimonio, cinco años de novios y seis meses de casados. Este contrato que modifica su ser de soltera a casada se rompe, por causa de la familia de él que no la quiere por ser india y no tener profesión. Pero de esta relación nace un niño por el que ella sola tiene que responder. Como consecuencia del abandono queda decepcionada y en la miseria.

El segundo hecho que considera digno de contar de su vida es que a dos años de la experiencia anterior vuelve a iniciar relaciones con otro hombre y de nuevo fracasa. Ella describe que por su juventud y su afán de tener compañero comete un error, queda embarazada por segunda vez y en su desesperación piensa regalar a su bebé. Gracias

¹² Cfr. R. Linton. *Cultura y personalidad*, 1971.

a la intervención de su madre se convence de que no debe desprenderse de su hijo y consigue salir airosa de esta prueba. Pero para mantener a sus dos hijos y a su mamá tiene que trabajar de sirvienta, humillarse ante la familia del primer hijo y desvelarse tejiendo.

El tercer acontecimiento lo constituye la descripción de una nueva relación de pareja, que en un principio se presenta con muchas dificultades, él era un alcohólico. Sin embargo, después de un periodo de ausencia, él regresa, ya está en tratamiento e insiste en enamorarla. Los obstáculos iniciales paulatinamente los va venciendo. Esta nueva prueba tiene un carácter más decisivo que la anterior, es la posibilidad concreta de iniciar una nueva vida. Es él quien la busca, quien le ofrece un futuro mejor para ella y sus dos hijos, lo que finalmente ella acepta por la insistencia de él y porque quiere tener marido.

El siguiente acontecimiento es el clímax de la narración de su vida. Él le pone casa y le da su diario, le manifiesta cariño, le presenta sus exigencias, le plantea perspectivas para el futuro. Ella cumple como esposa y ama de casa (no vestirse con ropa provocativa, compartir los problemas, hacer la comida que a él le gusta, etcétera) y consigue así garantías de convertirse en la señora de él y de proporcionar a sus hijos un padre adoptivo en términos legales.

El último acontecimiento refleja los beneficios que esta mujer recibe como resultado del cumplimiento del último contrato. Ahora tiene una casa, aunque alquilada, que comparte con su pareja y sus hijos, ya no tiene que ir a lavar o a planchar ajeno, ni quedarse toda la noche velando para poder comprar la comida de sus hijos y de su madre; ya puede darle a ésta incluso unos centavos. Por primera vez tiene la estabilidad y una relativa prosperidad que no tuvo en sus dos anteriores relaciones de pareja. Ella considera todo esto como una recompensa a su sufrimiento y lucha; ha encontrado un hombre que le proporciona cariño, alimento, estabilidad suficiente y respeto social considerable, si bien aún no están casados y sus hijos no han sido legalmente reconocidos por él.

El discurso autobiográfico de 3. SANO, 34 años, está organizado en función de los siguientes acontecimientos:

El enunciador se presenta a sí mismo como un sujeto de búsqueda constante y hasta cierto punto azarosa; un sujeto que a toda costa trató de evitar, sin conseguirlo, lo que en su vida se le presentó como prime-

ra opción: “ser tejedor”. Desde la adolescencia contó con un opositor a sus deseos de superación, la bebida, el alcohol. Papel importante también juega en su vida la figura de su abuela paterna, quien mediante amenazas y castigos le enseñó a tejer y desde pequeño le impuso la responsabilidad de aportar económicamente al gasto familiar.

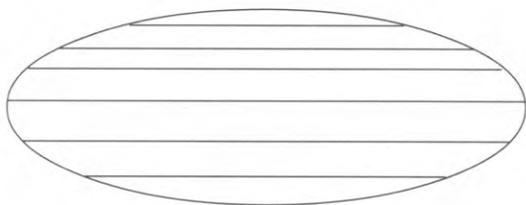
El narrador comienza su autobiografía describiendo la figura de su abuela, quien durante su infancia de manera reiterada le decía: *ma' ta' jit, ma' tu' ja'na* (no tejes, no comes). Esta frase adopta el carácter de un contrato, que le impone la obligación de entregar una cuota semanal de tejido a cambio de los alimentos y las atenciones propias del hogar. Sin embargo, el sujeto se burla del contrato, pues de la práctica diaria adquiere destreza en la actividad de tejer, por lo tanto produce más sombreros y gana más dinero semanalmente; cuenta con la complicidad de unos vecinos y a la familia sigue entregándole la cantidad inicial. El excedente de dinero, al principio, le sirve para gastar en golosinas, pero poco a poco adopta otros cauces, a la edad de catorce años ya ingería alcohol.

En el segundo acontecimiento destaca que cuando tenía dieciséis años dejó el tejido y de ir a la escuela; que en esa época su papá y él se iniciaron como vendedores de sombreros en diversas ferias de la república. Ese mismo año se casó porque su novia y él cometieron el “error” y ella quedó embarazada. Dos años después la situación se puso difícil, las responsabilidades aumentaron con la paternidad; tuvo que cambiar de trabajo, consiguió un aparato de sonido y se dedicó a rentarlo para amenizar fiestas, además de aceptar todas las *chambitas* que se presentaran.

El tercer acontecimiento se centra básicamente en su retorno al tejido como actividad laboral. Durante mucho tiempo dijo que ni loco tejería, pero las circunstancias lo obligaron a pedirle a un compadre que le enseñara a trabajar el *jipi*. Después de año y medio, tiempo en el cual aprendió a hacer curiosidades, se alejó de este señor, “no por separación, sino simplemente económicamente hablando; porque él tiene necesidades, yo tengo necesidades y creo que en ese caso, si no busco otro lado, me voy a morir igual que él”. En esta secuencia de su vida la prueba tiene un carácter más radical que la anterior, su resistencia ha sido vencida por el desempleo, se trata de una prueba decisiva que el sujeto ha sabido vencer.

El último acontecimiento refleja las consecuencias que el sujeto ha recibido por el tipo de vida que ha tenido, cuando niño se burlaba de la familia, dejó de estudiar y desperdició la oportunidad de concluir, cuando menos, la secundaria, y por si fuera poco empezó a beber muy joven. No se trata de un final feliz, ni siquiera esperanzador. El sujeto no alcanza la prosperidad, sino apenas la posibilidad de tener trabajo, no tiene buenas relaciones con su pareja, la situación económica es muy difícil y cada día bebe más. Actualmente es víctima de las circunstancias, parecería que se trata de una sanción aplicada por las transgresiones en las que ha incurrido a lo largo de la vida: “tuve la oportunidad y no supe aprovecharla”.

Con la presentación de los acontecimientos anteriores se muestra el patrón textual de estos discursos que está constituido como se ha expuesto por una secuencia de eventos significativos para el sujeto. Si se representa la vida como una elipsis y ésta se divide en partes irregulares, cada una de ellas puede homologarse con un acontecimiento.



La ilustración de la relación de estas partes del discurso autobiográfico con la identidad sociocultural, se complementa con dos acontecimientos narrados por los mismos informantes, en los que se evidencia un conjunto de valores y normas relacionados con la transgresión y la sanción vigentes en este pueblo. Obsérvese que la selección de éstos no es aleatoria, son narrados porque responden a un intento de reforzar la formación imaginaria del yo frente al otro, respetando los preconstruidos culturales.

Estos acontecimientos están ordenados de tal forma que a lo largo de todo el relato se mantiene siempre la idea de que para el sujeto enunciador es fundamental obtener el reconocimiento social de su interlocutor. Tal vez estos sujetos no tuvieron antes la oportunidad de

contar sus vidas en la forma que aquí se presentan; sin embargo, es indudable que en cada uno existe una idea síntesis de lo que les importa resaltar.

2. BEBE, 28 años, y 3. SANO, 34 años, se presentan a sí mismos como sujetos de una búsqueda compleja y vinculada a la suerte y a la prosperidad, ellos comparten un valor máximo, el de la seguridad física, emocional y económica que los encauza hacia un fin social. El encuentro de la estabilidad y la seguridad confiere valor a la narración de estas vidas. Ambos sujetos destacan condiciones favorables y desfavorables que han tenido para lograrlo. Como desfavorables, BEBE señala el ser india y no tener profesión. SANO, el alcoholismo que irrumpe en su vida desde que era muy joven; como favorables, los dos se definen como trabajadores y honrados. Los beneficiarios en el caso de BEBE son sus hijos; en el de SANO no está muy definido, si es él mismo o son sus hijos.

Las dos vidas tomadas para ilustrar la constitución autobiográfica a partir de la organización secuencial de acontecimientos, son emitidas por sus autores como discursos que se pueden prestar a distintas interpretaciones. Pero sin duda éstos han sido seleccionados de la totalidad de la experiencia acumulada en la memoria, y se han organizado de acuerdo con los cánones establecidos por el mundo narrado. Es importante recalcar que la selección y la organización son las que conducen a que los discursos autobiográficos terminen de una forma y no de otra, con feliz final o sin él, pero siempre en términos moralizantes acordes con las expectativas socioculturales.

BEBE y SANO exponen una representación de sí mismos, en cuanto que sujetos de la enunciación de sus respectivos discursos; ambos ostentan rasgos de luchadores contra la adversidad, incluso en el caso específico de SANO contra sus vicios. Un contrato, una prueba, un nuevo contrato, una serie de sanciones, son los instrumentos narrativos con los que el enunciador del discurso autobiográfico da cuenta de sus relaciones con otros sujetos en contextos específicos de interacción y comunicación que le permiten interpretar, comprender y actuar sobre el mundo; es decir, ir restableciendo continuamente su identidad personal y colectiva.

BEBE, en la secuencia que en líneas anteriores ubicó como el clímax de su discurso, narra:

Ora poco me sucedió una... una confusión. Es que tenía, este, o sea vino un amigo de él a trabajar con él. Y el señor ese deja su bicicleta y me dice:

–Doña BEBE, ¿sabe qué?, si necesita la bicicleta ocúpela.

–’Ta bien.

Y agarro la bicicleta y me fui al mercado. ¿Usted cree que cuando salí, cambié la bicicleta? Cambié la bicicleta; sin querer me robé una, me robé una bicicleta que no era mío (se ríe).

Y yo me fui con Ceti a lavar, de ahí me quité y vine acá. Metí la bicicleta, pues yo no conozco muy bien esa bicicleta y como es parecida...

Y cuando viene con su amigo...

–Doña BEBE, ¿mi bicicleta?

–Ahí está.

–Ésta no es mía.

¿Y ahora, y su bicicleta de él?... ¿Cómo lo hago?

Me sentí mal... ¿Qué voy hacer?...

Y me salí y me fui. Y en el mercado ahí estaba la bicicleta del señor.

–Y ahora, ¿qué hacemos con la otra?-. Esta bicicleta ya seguramente ya está reportada como robada. Y ay, que me voy, le digo:

–¿Sabes qué? Voy a llevar esta bicicleta, se la voy a llevar a Manzanero-. –Vamos a llevarla-. Y fuimos, y de ahí fuimos a la Delegación a decir que yo tengo una bicicleta que no es mía... Pues cuando llegamos a la Delegación y dicen:

–Ay, ya sé de quien es-, dicen y se estaban riendo...

–Vino una señora toda asustada-, dicen.

–Toda asustada, que le va a pegar su marido que porque está nueva su bicicleta y que se la robaron y que no sé qué cosas dice...

Y dice él –pues mi esposa la tiene, la tiene allá; pero no es porque la haya querido robar, porque se confundió, se equivocó-, les dice.

–’Ta bueno, la prestó.

De este acontecimiento, es posible resaltar que el sujeto señala desde el principio que el objeto de su acción es aclarar una confusión: recuperar la bicicleta del amigo y devolver la que se había llevado. Para la adecuada realización de estas tareas requiere el apoyo del amigo, de su pareja y de las autoridades. En el relato también se presenta un momento contractual en el que el sujeto acepta el ofrecimiento que le hacen, utilizar la bicicleta. En este contrato no se fijan condiciones explícitas de ningún tipo.

Es preciso señalar asimismo que en Bécil, e incluso en la región, robar es un hecho altamente sancionado; una de las peores ofensas para cualquiera es que se le llame ladrón, o que se le señale como familiar de quien ha incurrido en esta transgresión. Por ello, una falta grave para el sujeto de este acontecimiento era tener en su domicilio un objeto aparentemente robado. En su relato, BEBE trata de aclarar que el haber propiciado una ruptura del orden social fue consecuencia de una equivocación, que ella no pretendía incurrir en una falta a la conducta moral esperada en la sociedad.

En estos pueblos la presencia de ladrones no es muy frecuente, y cuando llegan a presentarse son detectados y castigados; de esta forma se explica que la bicicleta del amigo permaneciera durante horas en un sitio público sin que nadie la tocara, que los representantes de la autoridad no se preocuparan por la demanda que hacía la mujer respecto al vehículo, y que al saber dónde estaba se hayan reído de la demandante. El acontecimiento seleccionado como ejemplo, muestra cuáles pueden ser los efectos de una conducta social incorrecta.

La secuencia relatada por SANO permite ampliar el significado de estas partes del discurso autobiográfico:

Yo me casé por la Iglesia, todo, aunque pobremente. Y me escapé con ella un 31 de enero. Y le digo a doña Vivi... (su suegra) Como su abuelita estaba de acuerdo en que... o sea, creo que le caí bien, como se dice, a su abuelita de Pini... En eso estaba de acuerdo ella. Y le digo: –No sé qué pienses tú... la escuela–. Ella estaba en segundo año de secundaria. Dejamos la escuela los dos. Le digo: –¿Sabes qué? No queda otra, ya metimos la pata, pues ni modos... Me gustas y vámonos ya.

Entonces vine hablar con su mamá de ella, le digo:

–¿Sabe qué? Más que la verdad, ya está... (pone su mano a la altura del abdomen), pero me voy a casar con ella. No hay problema por eso. Que me den chanza de un mes o quince días, mientras trabajo– le digo –porque yo no tengo dinero para solventar los gastos.

–Ta bueno.

Salimos de la feria y tengo dinero, pues de una vez me voy a casar y listo.

Nos casamos y la suegra no se llevaba con nosotros. –No, que porque fuiste terca; no, cástate si quieres, pero yo no voy a tu fiesta.

Mi suegro le rogó y sí fue. Yo me acuerdo muy bien que hasta la cerveza la guardó bajo el ropero; cuando esta Piya, mi hija, la que pasó ahorita, la más grande, ya tenía seis años... siete años duró la cerveza que ella no tomara, dice: –Ése es el recuerdo de las barbaridades que tú hiciste–, me dice.

SANO parece tener como objeto, en este relato, la satisfacción que puede darle cumplir con su deber en relación con su novia. La abuela es la figura que ayuda al sujeto a lograr su propósito. No se presentan oponentes en el sentido estricto del término, pues la suegra aunque mortificada no impide la realización del casamiento.

En el relato, el sujeto presenta el inicio de un contrato con su pareja y con la familia de ésta; en la secuencia expuesta se expresa la sanción, el disgusto de la suegra durante siete años, así como la ruptura del contrato establecido con la escuela. Se muestra el casamiento como el resultado de determinadas violaciones a un contrato, “ya metimos la pata”, y la consecuencia es el embarazo resultado de un error en el cumplimiento del contrato de ser novios. El sujeto sabía que esta falta tenía la posibilidad de expiarse con el casamiento, acto simbólico que muestra el poder del ritual en esta sociedad y que es la única forma mediante la cual puede legitimarse la unión de un hombre y una mujer. SANO, pasados ya más de quince años, se refiere a este acontecimiento de su vida con cierto orgullo, pues actuó acorde con el patrón cultural de su sociedad; se casó y con este acto logró, primero, conciliarse consigo mismo y, segundo, quedar bien con quienes enterados de la situación esperaban que le cumpliera a su pareja.

Obsérvese que en los dos acontecimientos anteriores BEBE y SANO no son culpables, pues ninguno refiere haber tenido la intención de afectar al otro; al contrario, sin eludir responsabilidades, se presentan como víctimas, la primera de una confusión y el segundo de sus ímpetus juveniles. Ellos son protagonistas de rupturas que afectan el orden social, y ambos vencen las dificultades de la situación hasta que logran restablecer dicho orden. Esto explica que, en sus relatos, insistan en dar cuenta de diferentes aspectos del orden natural y del orden social que rigen las relaciones de su sociedad y que sin lugar a dudas al ser compartidos tienen significación como conformadores de identidad.

Para concluir este punto, se profundiza en el vínculo entre discurso autobiográfico y acontecimientos y la relación de ambos con la

identidad sociocultural, esto con la finalidad de insistir en el *continuum* existente entre dichas categorías; en este sentido, se destaca que en el discurso autobiográfico el sujeto tiene el objetivo de: 1. transmitir un saber relacionado con su ser, su hacer y su estado, y 2. propiciar un juicio sobre sí mismo. De la misma forma, cada uno de los acontecimientos que lo constituyen también tiene un propósito: a) transmitir un saber que refiere diferentes formas de interacción, y b) suscitar un juicio en relación con un determinado aspecto del orden natural o social, es decir, de las formas de convivencia que los sujetos establecen con la naturaleza, y entre ellos.

Los acontecimientos como partes constitutivas del discurso autobiográfico pueden poseer objetivos particulares. Sin embargo, es innegable que entre ellos existe un vínculo muy fuerte, pues el primero no se constituye sin los segundos y siempre que los segundos se presentan se expone un fragmento de la vida del sujeto. A manera de síntesis se presenta el siguiente cuadro.

CUADRO 22

DISCURSO AUTOBIOGRÁFICO E IDENTIDAD	
DISCURSO AUTOBIOGRÁFICO	ACONTECIMIENTOS
OBJETIVO GENERAL. Transmitir un saber que dé cuenta de cómo es el sujeto, y cómo son determinados aspectos del orden natural o social.	
IDENTIDAD SOCIOCULTURAL. Cómo es el sujeto, según el punto de vista de él mismo y según la interpretación que de sus características hacen los otros. Cómo es el mundo, cómo somos nosotros. Qué sociedad es ésta.	

Fuente: Discursos autobiográficos.

En la vida de estos sujetos hay un hecho que marca significativamente al yo frente al otro, “ser tejedor”. Cada uno de ellos posee el conocimiento del tejido del sombrero, hecho que pasó por un proceso de adquisición, en muchos casos durante la infancia y de reelaboración constante hasta convertirse en un elemento relevante en cada una de estas vidas, pero que al mismo tiempo define en estas narraciones un patrón

textual por seguir, un conjunto de pautas, de reglas que guían y aseguran la decisión de contar la vida.

En síntesis, en la estructura de los discursos autobiográficos que se analizan, por el elemento al que mayor énfasis se le confiere en la narración, es posible considerar la existencia de grandes líneas de encuentro:

- Sus principales vivencias se enmarcan en determinadas instituciones como la familia, la escuela, las organizaciones sociales (cooperativas).
- En el relato se consideran celebraciones clave ya sea en el ámbito familiar (bodas, fiestas de quinceañeras, etcétera) local, regional o estatal (fiesta del pueblo, carnaval, encuentro deportivo, visita de personaje importante, entre otras).
- Un elemento imprescindible es la presentación de un lugar físico (la casa, el parque, la cueva, el mercado, la cooperativa, la calle, etcétera).
- En el relato se suceden con un orden semejante elementos constitutivos de cadenas sintagmáticas susceptibles de ser expresadas de forma muy parecida (la vida es triste; dificultades con las familias políticas; no les gustó el estudio, tuvieron la oportunidad, la desaprovecharon).
- Los informantes relatan su vida, concediendo una importancia decisiva a un acontecimiento que transforma su ser y su parecer, que divide su vida en un *antes* y un *después*. El antes a lo largo del discurso puede conformarse por el señalamiento de varios momentos importantes (cuando era niño; cuando estudiaba; cuando me casé). El después puede estar vinculado a ese antes, pero aún lejano al ahora presente que sirve de puente al después en relación con el futuro. También es pertinente apuntar que en siete de estas autobiografías la línea divisoria entre estas dos dimensiones se encuentra marcada por la presencia de la muerte.
- En las narraciones el *antes* se presenta de manera más frecuente que el *ahora* y el *después*, el cual en la generación de los ancianos puede no presentarse de forma explícita y cuando se manifiesta puede ser difuso o en relación con un porvenir no halagador, generalmente relacionado con enfermedades o con la muerte.
- En estos discursos la visión del pasado, del antes, se construye desde el ahora, desde el momento en el que está situado el sujeto; de la

misma forma este punto de partida aporta elementos para la constitución del futuro. Se trata de historias no definidas por la cronología, sino por la producción de sentido.

Como ya se ha demostrado por muchos investigadores,¹³ los integrantes de una comunidad no son receptores pasivos de la cultura sino, al contrario, activos; poseen una capacidad de interpretación que les permite producir una amplia gama de rasgos culturales con características particulares mediante los cuales expresan sus identidades distintivas.

Condiciones de producción discursiva: situación comunicativa

La intención principal de este punto es mostrar que las categorías de “condiciones de producción” y de “situación comunicativa” son idóneas para el análisis de la relación identidad sociocultural y discurso autobiográfico; es decir, para una explicación objetiva y coherente del fenómeno identitario y su realización en este tipo de discurso, es necesario considerar las relaciones de fuerza y de sentido en que el discurso se produce.

La problemática de las “condiciones sociales de producción discursiva” fue planteada y ampliada por Pécheux,¹⁴ se refiere al efecto de las relaciones de lugar en las que se encuentra inscrito el sujeto, es lo imaginario situado en relación con lo real. Las formaciones imaginarias a que se refiere Pécheux en sus primeras obras tienden a incorporar en el estudio del lenguaje la noción de proyección; es decir, que en el discurso lo que acontece es la proyección de datos empíricos relativos a las condiciones de producción no inscritas en el campo de las ciencias del lenguaje.

Desde esta posición las operaciones discursivas de autoidentificación y de heteroidentificación, de autoinclusión y de heteroexclusión propias del discurso autobiográfico, se relacionan con las condiciones sociales de producción discursiva, pues expresan la formación imagi-

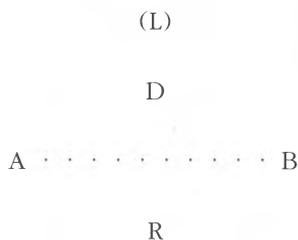
¹³ Cfr. O. Lewis, *op. cit.*, y G. Bonfil, “Nuevos perfiles de nuestra cultura”, 1993.

¹⁴ M. Pécheux. *Lingüística y marxismo. Formaciones ideológicas. Aparatos ideológicos del Estado. Formaciones discursivas* y “Formación social, lengua y discurso”, 1974.

naria que los sujetos tienen de sí mismos y de quienes participan del proceso de interacción. Por su parte, la situación comunicativa se refiere en concreto al entorno material e institucional, a las funciones que se desarrollan de manera más o menos consciente.

De las categorías propuestas por Pécheux en esta parte del análisis, se retoman sólo las de *condiciones de producción* y *situación comunicativa*. En el primer caso, el énfasis se centra en el examen de las relaciones que se suscitan entre los sujetos participantes, a partir de las formaciones imaginarias; en el segundo, se hace referencia al lugar institucional en el que se produce el discurso, ya que éste confiere a la construcción del discurso un conjunto de papeles más o menos conscientes en los cuales se entremezclan significaciones.

En relación con las condiciones de producción, al abordar la descripción extrínseca del comportamiento lingüístico, en oposición a la descripción intrínseca, Pécheux¹⁵ plantea el siguiente esquema:



en el que A es el remitente; B, el destinatario; R, el referente, objeto extradiscursivo del que se da cuenta; L, el código común; la línea punteada, el contacto que se establece entre A y B, y D es el discurso emitido por A en dirección a B.

Por este diagrama es posible destacar los elementos estructurales de las condiciones de producción del discurso. A y B no designan individuos, sino lugares determinados en la estructura de una formación social, marcados por propiedades diferenciales que se pueden observar y representados en los procesos discursivos en los que están puestos en juego. Todas estas representaciones constituyen las formaciones imaginarias que los sujetos construyen.

¹⁵M. Pécheux. *Hacia el análisis automático del discurso*, 1978.

En este sentido, lo que funciona en todo proceso discursivo es “una serie de formaciones imaginarias, que designan el lugar que A y B atribuyen cada uno a sí mismo y al otro, la imagen que ellos se hacen de su propio lugar y del lugar del otro”.¹⁶ En otras palabras, en este polo de las condiciones de producción discursiva los sujetos construyen y reproducen formaciones imaginarias de sí mismos, de sus interlocutores y del referente (R) (entendido éste en sentido amplio), como objeto discursivo. En el tipo de discurso que se analiza este objeto es la vida.

El referente se ha considerado tradicionalmente como esa parte de la realidad que está presente y se percibe en el espacio comunicacional, y de la cual da cuenta el sujeto en la situación discursiva. En este trabajo, de acuerdo con Pécheux,¹⁷ se subraya que se trata de un objeto imaginario, del punto de vista de un sujeto sobre sí mismo y no de la realidad física. En este sentido, las diversas formaciones resultan de procesos discursivos anteriores que han cimentado tomas de posición implícitas, las cuales de alguna forma garantizan la posibilidad del proceso discursivo que se inicia; todos los tejedores saben qué es lo que tienen que hacer en el momento que aceptan contar su vida; en este momento entra en juego una serie de presuposiciones y de implicaciones vinculadas a la imagen recíproca que se forman los participantes en el proceso de interacción.

En cuanto a las marcas que dan cuenta de la relación que los sujetos establecen con R (referente), hay que tener en cuenta las consideraciones de cada uno de los protagonistas en torno a este objeto discursivo. Desde este supuesto se plantean las siguientes interrogantes que permiten un acercamiento a la forma en que la posición de los protagonistas del discurso autobiográfico interviene como condicionante de la producción discursiva. El orden en que se presentan no responde a un desglosamiento lineal del esquema anterior, pero se opta por éste, en cuanto que las dos primeras preguntas se relacionan de manera más explícita con la exposición de la identidad sociocultural en estos discursos; en cambio, la tercera se vincula mucho más con la construcción del discurso autobiográfico.

¹⁶ *Ibidem*, p. 48.

¹⁷ *Idem*.

1. ¿Cuál es la imagen de A/A, es decir, la imagen del tejedor sobre sí mismo?
2. ¿Cuál es la imagen de A/R? Es decir, ¿qué imagen tiene el emisor del R de su vida para narrar esta parte de ella?
3. ¿Cuál es la imagen de A/B? Es decir, ¿qué imagen tiene el tejedor de la investigadora/destinataria para contarle partes de su ser, estar y hacer?

En relación con la primera pregunta es pertinente retomar la siguiente cita: “Todo orador es un oyente virtual de su propio discurso”;¹⁸ esto significa que lo que es dicho por el tejedor transforma también las condiciones de producción propias de él mismo, es decir, que por el principio de reflexividad, el emisor del discurso es al mismo tiempo su primer receptor, lo cual le permite continuar, interrumpir, negar o cortar el hilo de su producción discursiva. Los siguientes son unos ejemplos que ilustran este caso.

Cuando pienso que me voy a ir a Cancún... ya estoy juntando el valor de mi pasaje... me da mucha tristeza... bueno, un poco porque sé que ahí voy a trabajar... (1. BALA, 17 años).

Yo no soy casada por la Iglesia, pero sí estaba yo amonestada, estaba yo a punto de casarme... y me escapé, por loca... me escapé, por eso me casaron así nomás... (2. BEBE, 28 años).

Cuando yo era joven usaba mi *hipil*, yo sí tengo un montón de *hipiles*, pues ya me puse muy floja, creo así. Tengo un montón de *hipiles*, ahora me gusta el vestido porque yo soy floja para lavarlo... pero porque en el vestido no se nota... (ve su vestido y se ríe) (14. PAMA, 83 años).

BALA ha tenido que tomar una decisión importante en su vida, “dejar de estudiar”. Las opciones que se le presentan son quedarse a tejer o irse a Cancún; ha elegido la segunda, presionada por la situación económica; al contarle la emoción se impone y tiene que hacer acopio de una serie de recursos como pausas, suspiros y manejo de expectativas

¹⁸ *Ibidem*, p. 58.

para controlarse y cambiar el rumbo de su discurso. BEBE reconoce como una transgresión social el no haberse casado por la Iglesia, este hecho la lleva a autocalificarse como “loca” y a justificar su situación actual. PAMA, al hacer referencia a las ventajas que implica usar vestido, se da cuenta de que se está contradiciendo y entonces opta por reírse e interrumpir su discurso. En los tres casos, es posible observar la importancia que en la constitución de las condiciones de producción tiene el que el sujeto emisor sea el primer oyente de su propio discurso.

En cuanto a la segunda interrogante, Pécheux¹⁹ señala que el punto de vista que tiene cada uno de los sujetos del referente se presenta en el discurso transformado en una serie de formaciones imaginarias que resultan de procesos discursivos anteriores, y que se traducen en las reglas que establecen la relación entre las posiciones de los participantes y la situación en la que se produce el discurso, por ejemplo:

Mi vida es muy triste y es muy larga, no vas a terminar nunca... (9. GUDA, 44 años).

Todos me aprecian, gracias a Dios; no a cualquiera, ¿verdad?... así es mi vida, niña... (15. PEILA, 93 años).

En los ejemplos anteriores es posible observar cómo los emisores (A), a través de representaciones de R (referente), se anticipan a las posibles respuestas de B (la destinataria), que bien puede sancionar o reafirmar dichas anticipaciones.

A la solicitud de “Cuéntame tu vida”, GUDA responde con las palabras que ahora sirven de ejemplo para analizar el referente. En la primera parte de este enunciado presenta una síntesis de su vida: “es muy triste y es muy larga”; es decir, “yo he sufrido y vivido mucho”. Posteriormente agrega una especie de sentencia, que se relaciona significativamente con la primera parte, e introduce una formación anticipada de la investigadora.

PEILA, con el ejemplo anterior, también presenta una síntesis de su vida, pero no al principio sino al final de su discurso. Ella expresa: “yo soy apreciada por todos”, y considera que es una excepción, una gracia concedida por un poder sobrenatural. Es la única informante

¹⁹ *Idem.*