



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN

FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**MITOS, SÍMBOLOS Y TERRITORIO EN
SANTA MARÍA DE CHINK'A' DZONO'OT
Y LOS DESIGNIOS DEL FIN DEL MUNDO**

TESIS PARA OPTAR AL TÍTULO DE
ANTROPÓLOGA SOCIAL

PRESENTA

BR. GABRIELA MARÍA LICAUSI PÉREZ

**MÉRIDA, YUCATÁN, MÉXICO.
DICIEMBRE 2010**

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no habría sido posible sin la colaboración de una gran cantidad de personas que me apoyaron y aconsejaron durante toda la carrera. Las siguientes líneas son una manera de agradecerles su esfuerzo.

Empezando por mi asesor de tesis, el maestro Carlos Evia Cervantes, por ser un excelente guía a lo largo de toda la investigación, por su paciencia y continuas revisiones. A las profesoras Guadalupe Reyes, Alma Acuña, Cecilia Lara, Eugenia Iturriaga y Margaret Shrimpton por sus numerosos comentarios y recomendaciones.

A Asunción Quintal Pérez quien desempeñó el papel de traductor durante el trabajo de campo, además de ser un gran consejero y amigo.

A mi papá Raúl Li Causi por su apoyo a través de estos cinco años, por lecturas a mi investigación y sus correcciones en cuestiones metodológicas. A mi familia: mi mamá (mi principal inspiración), mis hermanos, tíos, primos y abuela, por el apoyo que me han brindado a pesar de la distancia.

A las personas de Xocén por haberme recibido con tanta calidez y por haberme permitido convivir con ellos, especialmente a Doña Emilia, Don Fermín y la familia Cauich Canul.

A mis compañeros de generación: Alejandra Canto, Thalía Acosta, Aracelly Pereira, Ruby Escalante, Penélope Castillo, Dianela Angulo, Ligia

Suárez, José Luis Fajardo, Víctor Ricárdez y Daniel Bonilla por su amistad y por escuchar hasta el cansancio sobre mi tema de investigación si que su paciencia pareciera agotada.

Un especial agradecimiento al programa de beca PRIORI, a la Universidad Autónoma de Yucatán y a los encargados de la biblioteca del Campus de Humanidades. Por último, solo me queda agradecer a todas aquellas personas que colaboraron directa o indirectamente en la realización de esta tesis. A todos ustedes: muchas gracias.

ÍNDICE

Introducción	7
Capítulo I. La Comisaría de Xocén	9
1. Descripción geográfica	
1.1. Población	
1.2. Ubicación	
1.3. Entorno ecológico	
1.3.1. Suelo	
1.3.2. Hidrografía	
1.3.3. Fauna	
1.3.4. Flora	
1.3.5. Clima	
2. Antecedentes históricos	
2.1. Época prehispánica	
2.2. El linaje Cupul y la conquista española	
2.3. Los mayas macehuales y los cruzo'ob	
2.4. La Guerra de Castas y los pueblos macehuales	
2.5. Dos Cruces de madera junto a la de piedra	
2.6. Levantamientos y Revolución	
2.7. Reforma Agraria	
2.8. Incendio en Valladolid	
3. Infraestructura, servicios y comunicaciones	
3.1. Viviendas	
3.2. Servicios	
3.3. Bienes y comunicación	
4. Situación económica	
4.1. Demografía	
4.2. La Milpa	
4.3. Actividades económicas remuneradas al interior de Xocén	
4.4. La migración y los trabajos fuera de Xocén	
5. Educación	
6. Lengua	
7. Organización social	
8. Religión	
8.1. Religión católica	
8.2. La Cruz Tun	
8.3. Fiestas	

8.4.	Milpa y rituales	
8.5.	Los protestantes	
9.	Tradición oral	
10.	Antecedentes de investigación	
Capítulo II. Metodología.....		58
1.	Origen de la idea y selección del lugar de estudio	
2.	Planteamiento del problema	
3.	Justificación	
4.	Objetivos	
5.	Trabajo de Campo	
6.	Técnicas de investigación	
6.1.	Muestra no probabilística	
6.2.	Guion de entrevistas	
6.3.	Entrevistas en lengua maya	
6.4.	Recopilación de datos	
7.	Marco teórico	
8.	Análisis de Material	

Capítulo III. Los mitos y los símbolos en la antropología		67
1.	Modelos interpretativos del mito y del símbolo	
1.1.	Malinowski, Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard. El funcionalismo	
1.2.	Saussure y Peirce. El estudio de los signos	
1.3.	Propp y la Escuela Formalista Rusa	
1.4.	Eliade. Religión e historia comparada	
1.5.	Freud, Campbell y Jung. El mito y el psicoanálisis	
1.6.	Lévi-Strauss y el estructuralismo	
1.7.	Turner y Geertz. La antropología simbólica	
2.	Conceptos	
2.1.	Mito	
2.2.	Rito	
2.3.	Símbolo	
2.4.	Cosmovisión	
2.5.	Espacio Sagrado	
2.6.	Territorio simbólico	
2.7.	Tradición Oral	
2.8.	Sincretismo	

3. Sistema de Hipótesis	
3.1.Hipótesis base: Relación milpa-mito-rito	
3.2.Hipótesis central: El mito Cruz-Centro	
3.3.Hipótesis derivada 1: El Fin del Mundo	
3.4.Hipótesis derivada 2: La dos mujeres y el diablo	
3.5.Hipótesis derivada 3: El Testamento de Xocén	
Capítulo IV. Análisis de los relatos.....	94
1. Los Narradores	
2. Clasificación y análisis de los relatos. Estructura, variables y símbolos	
2.1. El mito Cruz – Centro	
2.2. El Mito del Fin del Mundo parte I. Lo que pasó: las mujeres y el diablo	
2.3. El mito del Fin del Mundo parte II. Lo que pasará: escasez y sequía por todo el mundo	
2.4. El Testamento de Xocén	
Comentarios finales.....	148
Bibliografía	151

Introducción

Esta investigación trata sobre uno de los grandes temas de la antropología, el mito. Durante siglos, los distintos pueblos de la humanidad han tenido sus propias concepciones del mundo, de su realidad y del porqué de las cosas actuales. Es por esto que este trabajo se centra en el análisis e interpretación de cuatro mitos recabados en la comisaría de Xocén, en Valladolid. El primero, habla de la existencia de una Cruz de piedra milagrosa que se ubica, según sus creyentes, en el centro del mundo; el segundo, se refiere a dos mujeres que atraviesan a otro mundo a través de un cenote y que en ese otro lugar se encuentran con el diablo, quien las obliga a permanecer allí; el tercero nos cuenta la historia de la llegada del Fin del Mundo, todas las aguas se secarán, sólo habrá agua en Xocén; por último, el cuarto mito, nos dice que un libro sagrado y profético ha sido robado debido a su gran importancia, pero regresará cuando llegue el momento final.

Aunado a todo esto están los numerosos ritos practicados por los xocenences, que guardan una fuerte conexión con la Cruz de Piedra y por lo tanto, con los relatos. Es importante notar que en los ritos se manifiestan muchos de los símbolos presentes en los mitos por eso son también abordados en el trabajo.

Por lo anterior, en esta investigación se propone estudiar los mitos, los ritos, las costumbres y las tradiciones del pueblo como un todo interrelacionado que desempeña un papel fundamental en el día a día de los pobladores y en las actividades que realizan, dando paso a su cosmovisión.

El problema de investigación se centra en el análisis del conjunto de relatos con el objetivo de entender qué significan para la población y si cumplen una función social que determine y justifique las prácticas sociales del grupo.

Entre los principales símbolos tratados está presente el de Centro del Mundo, este tipo de simbolismo se manifiesta en muchas de las culturas y es representado de distintas maneras. Este elemento es de gran importancia en el trabajo, ya que le concede al territorio de Xocén el carácter de sagrado y permite la construcción de un espacio simbólico que entrelaza la identidad y la tradición, con lo cotidiano.

Esta tesis se divide en cuatro capítulos: el primero está dedicado a la parte monográfica de la investigación, descripciones y datos de Xocén necesarios para entender el contexto en el que han surgido las distintas narraciones; el segundo capítulo expone en la metodología utilizada para la realización del trabajo, los pasos seguidos para el análisis, planteamiento del problema, métodos y técnicas; el tercer capítulo plantea el marco teórico que consiste en: los modelos interpretativos de los mitos tanto en antropología como en las distintas disciplinas que han influido en el debate, los conceptos utilizados para interpretar los distintos elementos y el sistema de hipótesis que ha sido planteado. Todo esto se ha hecho con el objeto de delimitar el enfoque a través del cual se revisan los relatos; el cuarto capítulo se centra en la clasificación y el análisis de los relatos y los símbolos presentes en éstos, vinculándolos con los conceptos planteados y los datos de la investigación. En este capítulo también serán comparados los relatos con relatos de otras culturas.

Capítulo I. La Comisaría de Xocén

1. DESCRIPCIÓN GEOGRÁFICA

1.1. Población

En el último conteo de población realizado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en el 2005, Xocén tenía una población de 2039 habitantes, equivalente al 1.6% de la población del Estado de Yucatán¹ y entre los cuales se encontraban 1038 mujeres y 1001 hombres (Ver Tabla 1).

Hombres	Mujeres	Población total
1,001	1,038	2,039

Tabla 1 Población de Xocén
INEGI (2005) Conteo General de Población y Vivienda

1.2. Ubicación

La comisaría de Xocén está ubicada en el oriente del Estado de Yucatán a 12 km de Valladolid. Limita, al norte, con la comisaría de Tixhualactún; al este, con la comisaría de Kanxoc; al sureste, con las comisarías de Xuilub y Noh Sujuy Tun y; al oeste, con el municipio de Chichimilá (Ver Figs. 1, 2, 3, 4 y 5).

Anteriormente Xocén pertenecía al municipio de Chichimilá, pero el 28 de enero de 1925, la población se convirtió en una de las comisarías del municipio de Valladolid, aunque se puede decir que ambas poblaciones han contribuido en el desarrollo histórico de Xocén (Gobierno del estado de Yucatán, 1988:514).

¹ Fuente: <http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=10215&c=16851&s=est>



Fig. 1 El estado de Yucatán en México

Fuente: <http://www.fortdodge.com.mx/>

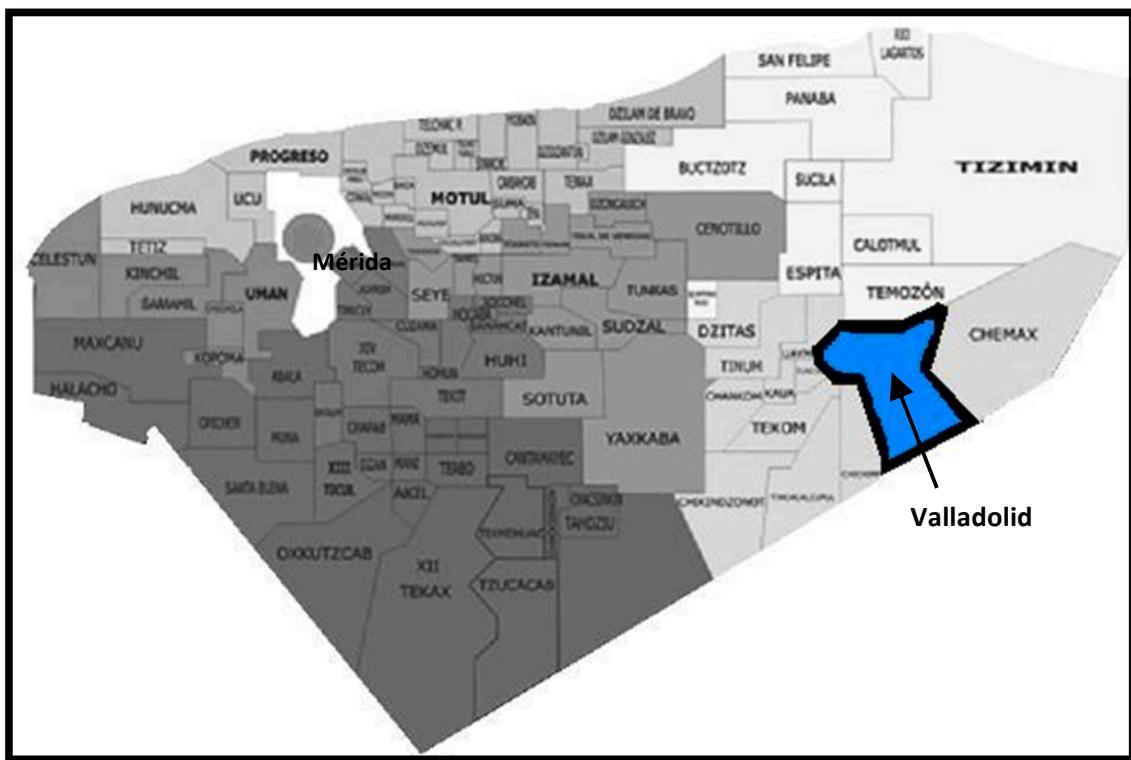


Fig. 2 El estado de Yucatán y sus municipios

Fuente: *Diario de Yucatán* (edición digital)



Fig. 3 El municipio de Valladolid y sus comisarías

Fuente: <http://www.maps-of-mexico.com/>

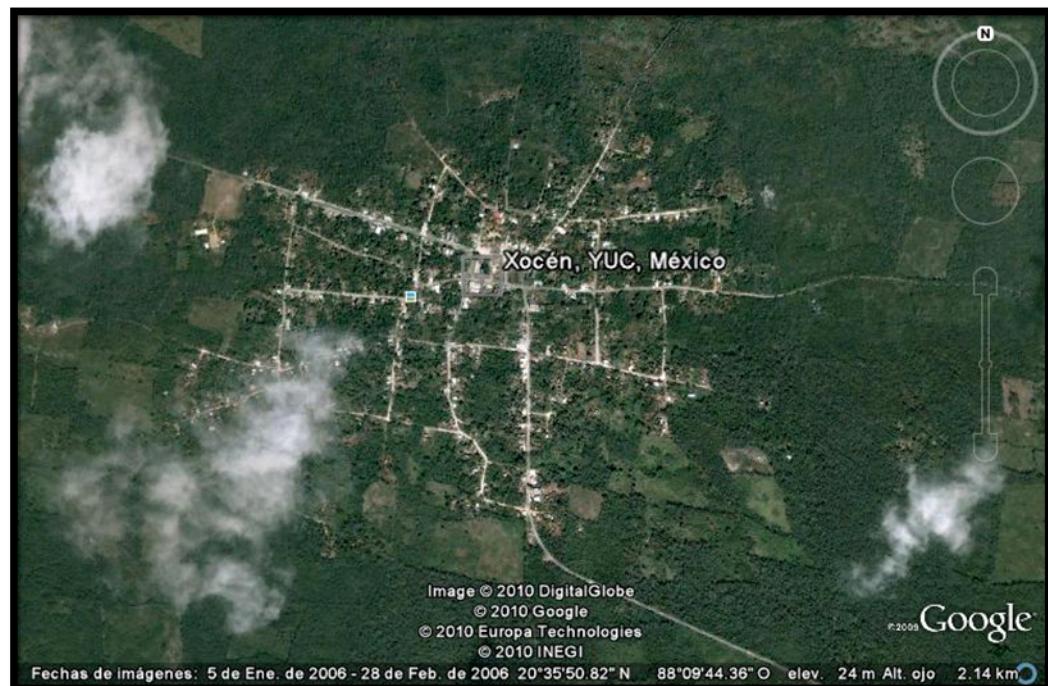


Fig. 4 La comisaría de Xocén

Fuente: *Google Earth*

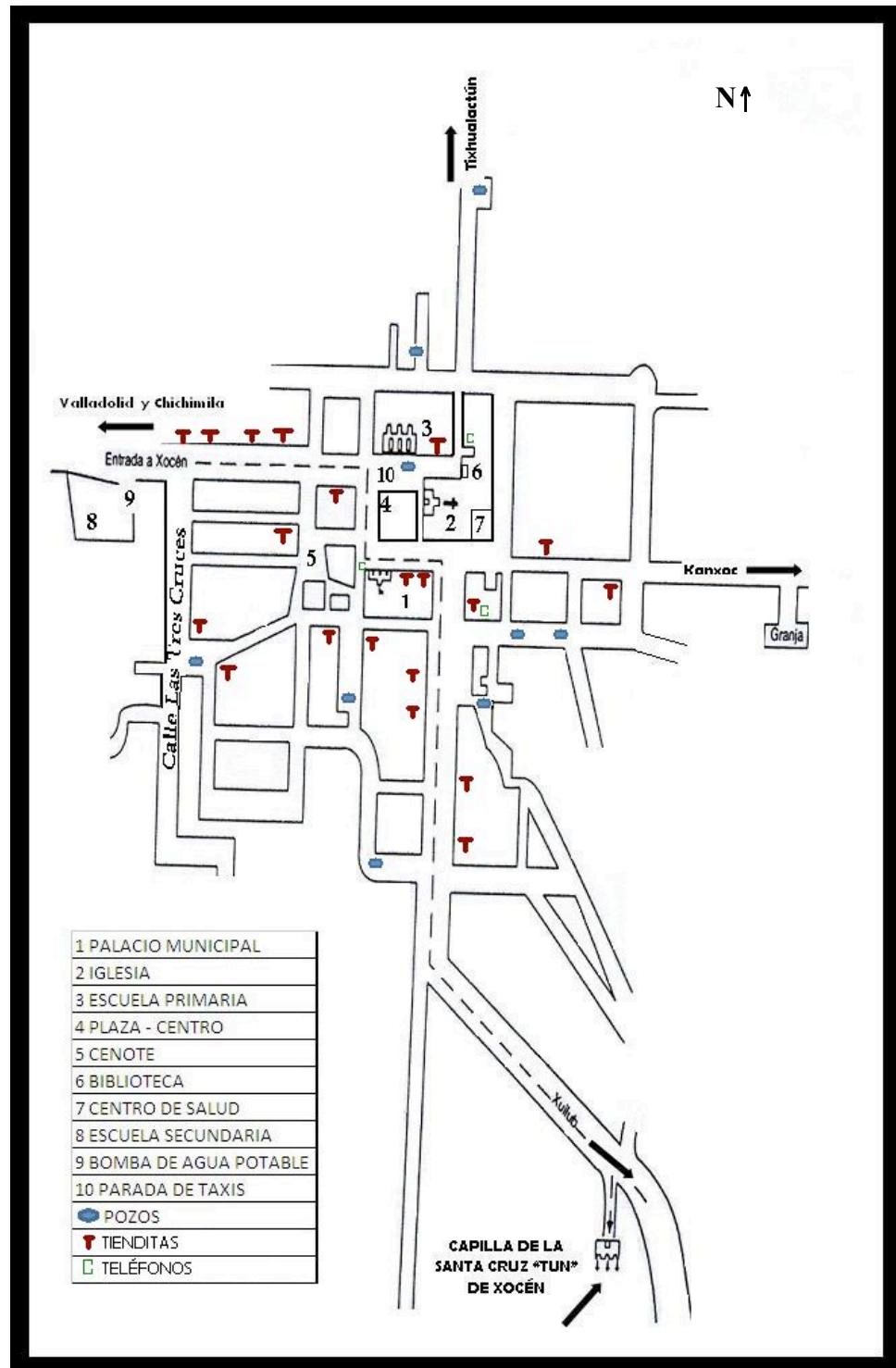


Fig. 5 Plano del centro de Xocén
Basado parcialmente en el plano de Dzib May, 1999:63

1.3. Entorno ecológico

1.3.1. *Tipo de suelo*

La superficie de Xocén es plana y se caracteriza por tener un tipo de suelo calcáreo, al igual que el resto de la península de Yucatán. En esta región existen varios tipos de suelos, así que los agricultores que desean sembrar deben tener conocimiento de ellos, ya que algunos son más adecuados para los cultivos que otros. Los tipos de suelo de esta zona se clasifican de la siguiente manera:

Tipos de suelo	Características
K'ankab	Gran contenido de material orgánico, mayor profundidad. Color rojo claro, buen nivel de drenaje del agua y poca roca.
Ka'kab	Rojo oscuro, capa fértil, de menor profundidad que el K'ankab. Rocas sueltas pequeñas. Buen nivel de drenaje.
Tsek'el	Capa calcárea, poca superficie. Sirve para la siembra de maíz y de algunas hortalizas.
Ak'alché	Poco drenaje, oscura y pastosa. No es utilizado para la siembra, pero sí para la ganadería.

Tabla 2 Tipos de suelo de Yucatán
Fuente: Várguez Pasos, 1981:80-82

1.3.2. *Hidrografía*

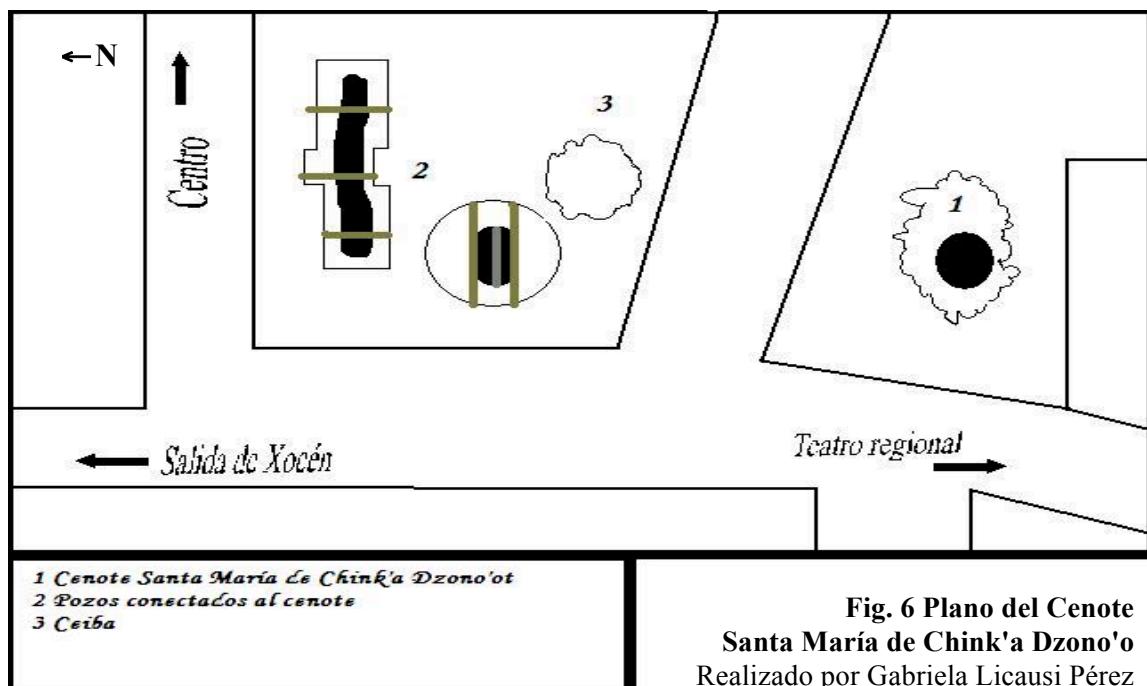
La región no cuenta con ríos, lagos u otro tipo de corrientes superficiales, pero debido a las características particulares del suelo, existen numerosas cavidades subterráneas en donde el agua de lluvia, al atravesar el manto freático, se fue estancando creando un gran número de recursos acuíferos subterráneos llamados, en esta zona, cenotes (Martos López, 2007: 67).

El nombre cenote viene del maya d'zonot: caverna con depósito de agua. “El término cenote denota cualquier espacio subterráneo con agua, con la única condición de que esté abierto al exterior en algún grado” (Beddows, 2007:35). Los cenotes de Yucatán pueden variar según su morfología, a continuación se presenta un cuadro con los tipos de cenotes que hay en Yucatán:

Tipos de cenotes en Yucatán	Características principales
Cenote tipo cántaro	Surgen por el hundimiento parcial del techo de la caverna lo que da paso a una pequeña abertura
Cenotes de caverna con entrada lateral	La bóveda se conserva completa y su acceso desde la superficie se encuentra a los lados.
Cenote cilíndrico (de paredes verticales)	El techo de la caverna se derrumbó completamente, es decir está completamente abierto en la parte superior
Cenote tipo aguada	Se dan cuando en los cenotes cilíndricos se va hundiendo lentamente la zona adyacente, rellenando el fondo

Tabla 3 Tipos de cenotes en Yucatán
Fuente: Beddows, 2007; Manzanilla Haas, 2009

En el centro de Xocén, a una cuadra de la plaza central, se encuentra el cenote se “Santa María de Chink’á’ Dzono’ot²”, también conocido como “Cenote Inclinado” o “Cenote del Centro”. Es un “cenote tipo cántaro”, pero su entrada está, en parte, cubierta por un árbol que surge de su interior, además, está conectado directamente con dos pozos que se encuentran a su lado (Ver Fig. 6).



² *Chiin* de inclinar, *K'a'* de mano y *Dzono'ot* de cenote y quiere decir: inclinarse para sacar agua con la mano del cenote.

Según distintos relatos del pueblo, este cenote nunca dejará de tener agua porque está en el *Centro del Mundo* y está conectado a muchos cenotes: el *Cenote Sagrado de Chichén Itzá* y el cenote *Kambul* de la comisaría de Noc-Ac, en Mérida y a los demás pozos y cenotes del ejido.

Nos mencionaron que existen 8 cenotes más a los alrededores de las tierras ejidales y son: Xkemp, Chan X-kayil, X-Akantún, X-kax, X-K'iutut, X-Pukil y Sa'mula³. Sin embargo, Silvia Terán y Christian Rasmussen nos hablan sobre otro cenote: el cenote de Chocholá que viene a ser el más grande de la zona y del cual se saca agua para regar las milpas (1998:54). Los cenotes y pozos como forma de abastecimiento de agua serán retomados en el apartado de *Infraestructura y servicios*.

1.3.3. Fauna

La fauna de la zona es muy variada, en el caso de Xocén, muchos de los animales son cazados y forman parte de la gastronomía del pueblo. La caza es una de las principales actividades masculinas de la población. A continuación se presenta un cuadro con las principales especies (Ver Tabla 4).

Fauna	Nombre maya	Nombre científico	Utilidad
Venado	Kèej	Ocoileus virginianus thomasi	Cazado, comestible
Jabalí / cochino salvaje	Kitam	Pecari tajacu crassus	Cazado, comestible
Zereque	Tsub	Dasyprocta punctata	Cazado, comestible
Tortuga de tierra	Áak	Terrapene carolina	No especificada
Pavo de monte	Kuuts	Meleagris ocellata	Cazado, comestible
Perro de monte	Jaaleb	Agouti pacificus nelsoni	Cazado, comestible
Zopilote	Ch'oom	Coragyps atratus	Carroñera
Zarigüeya	Oooch	Opussum virginianus	No especificada

Tabla 4 Fauna

Fuente: Martínez Huchim (1993); Manzanilla Haas, 2009: 25-26; Rubio Herrera, 2005:31

³ A pesar de nuestros recorridos de campo, nunca llegamos a ver ninguno de estos cenotes, ya que la mayoría se encuentran en el monte.

1.3.4. Flora

La vegetación de la región suele variar entre selva baja y mediana con una altura promedio de 12 metros. Se encuentran montes bajos a lo largo de la península, Xocén presenta las mismas particularidades que el resto de Yucatán, que se caracteriza por su forma arbustiva (Manzanilla Haas, 2009:21). El uso que le dan los xocenences a la flora que los rodea puede ir desde producción agrícola hasta construcción de casas y medicina alternativa, aunque, como ya dijimos, el desarrollo de cada tipo de planta depende del tipo de suelo (Ver Tabla 5).

Vegetación y agricultura		
Nombre científico	Nombre local	Utilidad
<i>Zea mays</i>	Maíz	Comestible
<i>Citrus aurantium</i>	Naranja agria	Comestible, medicinal
<i>Cucurbita spp.</i>	Calabaza o a kum	Comestible
<i>Phaseolus vulgaris</i>	Frijol o buul	Comestible
<i>Citullus vulgaris</i>	Sandía	Comestible
<i>Capsicum Chinense</i>	Chile	Comestible
<i>Jatropha aconitifolia</i>	Chaya	Comestible
<i>Bixa Orellana</i>	Achiote	Comestible
<i>Panicum maximum</i>	Zacate guinea	Forraje
<i>Cynodon plectostachyus</i>	Estrella africana	Forraje
<i>Cenchrus ciliaris</i>	Buffel	Forraje
<i>Conocarpus erectus</i>	Botoncillo-Kanché	Construcción
<i>Laguncularia racemosa</i>	Tsakolkom-Sakokom	Construcción
<i>Avicennia germinans</i>	Manglenegro-Xtauché	Leña
<i>Caesalpinia gaumeri</i>	Kitamche'	Leña
<i>Bursera simaruba</i>	Chakah	Leña
<i>Gymnopodium antigenoides</i>	Ts'its'ilche'	Leña
<i>Lysiloma bahamensis</i>	Tsalam	Leña
<i>Pithecellobium albicans</i>	Chukum	Leña
<i>Aloe vera</i>	Sábila	Medicinal
<i>Ocimum michanhtum</i>	Albahaca	Comestible, medicinal
<i>Menta piperita</i>	Hierbabuena	Comestible, medicinal
<i>Bursera simaruba</i>	Chaka	Medicinal (corteza)
<i>Malpighia glabra</i>	Nance	Comestible, medicinal
<i>Acrocomia mexicana</i>	Cocoyol o Jun Sool Tuk	Comestible
<i>Ceiba pentandra</i>	Ceiba o Yaaxché	Medicinal

Tabla 5 Vegetación y agricultura

Fuente: Balam Pereira, 2008; INEGI, 2001; Manzanilla Haas, 2009

1.3.5. *Clima*

Es una zona cálida subhúmeda con invierno seco y semi-seco. La temperatura media anual de 25.6 con precipitaciones pluviales desde mayo hasta noviembre y temporada de seca desde diciembre hasta abril (Luna Reyes, 1994:12).

2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

2.1. Época prehispánica

Antes de la conquista y la posterior colonización del continente americano por los españoles, la península de Yucatán, se dividía en tres zonas que eran: Chichén-Itzá, Mayapán y Uxmal. Estos tres grupos formaron una triple alianza que les permitió mantener el poder durante algún tiempo, pero la alianza no duró mucho y las continuas rivalidades provocaron la caída de Mayapán. La región quedó separada en provincias: “...en 1441 Mayapán, la ciudad murada [sic] de los Cocom, fue arrasada y con este acontecimiento quedó dividida la península en cacicazgos en pugna continua” (Campos García, 1987:217). Cada grupo se estableció en una zona diferente de la península, tal fue el caso de los cupules, un grupo maya que se asentó al oriente de Yucatán, región en donde se ubica Xocén.

2.2. El linaje Cupul y la conquista española

En el año 1527, momento en que los españoles llegaron a conquistar Yucatán, la entidad estaba formada por un conjunto de señoríos llamado *cuchcabal*⁴. La provincia entonces estaba unificada por el poder de un linaje: el Cupul.

⁴ Cuchcabal: provincia o región (Bracamonte y Sosa, 2001:375)

Xocén fue uno de los 36 pueblos de la provincia de Cupul (Ver Fig.7). Los miembros de este cacicazgo llegaron a tener una imagen de lucha y rebelión ante los españoles, pues fue difícil someterlos (Quezada, 2001:43).

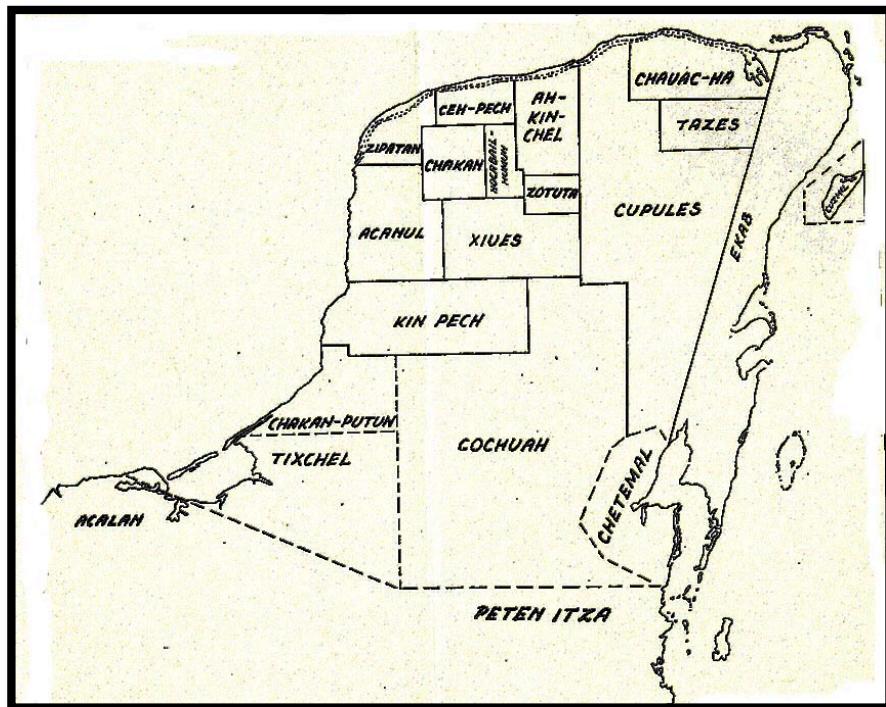


Fig. 7 Mapa de los cupules en Yucatán
Fuente: Fray Diego de Landa (2003:97)

Los españoles llevaron a cabo una de las empresas más sangrientas y destructivas de la historia del continente americano, Yucatán no fue la excepción. Durante siglos se dedicaron a imponer sus propios valores y a desarrollar empresas que proporcionarían impulso económico a la corona española, pero no a la provincia que habían creado, además, la población indígena se vio reducida en número a partir de las enfermedades y los maltratos que recibieron de los españoles.

Los indígenas de la península resistieron durante años y en ocasiones huían al interior de la selva y a los lugares a los que los españoles aún no hubieran llegado (Bracamonte y Sosa, 2001:15-18). Los procesos de evangelización promovidos por los

misioneros católicos buscaban erradicar la religión indígena implantando la católica: “Los mecanismos empleados en el afán de borrar las prácticas indígenas dedicadas a deidades concebidas como paganas, incluyeron diversos métodos tales como la destrucción de códices y estatuillas de barro y cedro tenidas por los cristianos como ídolos...” (Lizama Quijano, 2000:136).

Los grupos indígenas que huían se desplazaban hacia el sur y el oriente de Yucatán, esto permitió el surgimiento de un espacio de libertad idealizado, ya que, la zona que representaba su emancipación era un lugar en el cual podían expresar y recrear sus creencias y costumbres libremente integrándoles elementos traídos por los españoles (Bracamonte y Sosa, 2001: 19).

2.3. Los mayas macehuales y los cruzo’ob

A mitad del siglo XIX, la llamada “Guerra de Castas” se convirtió en uno de los hechos históricos más importantes de Yucatán. Esta guerra se basó, principalmente, en la lucha de las comunidades y grupos maya-macehual, autodenominados los “cruzo’ob”⁵ en contra de los blancos, a quienes llamaban “dzulo’ob”⁶, como una manera de liberarse de la opresión que sufrían desde siglos atrás (Campos García, 1987; Terán Contreras y Rasmussen Heilskov, 2005; Lizama Quijano, 2000).

Durante esta época, el estado de Yucatán se encontraba en disputa por independizarse de México: “El indio que levanta el machete y la tea en contra de la sociedad yucateca de

⁵ Cruz y o’ob del plural maya. Macehual (*máasewáal*) fue la manera en que se autodenominaron los grupos mayas rebeldes y cruzo’ob, eran los seguidores de la Cruz Parlante, esto se explicará más adelante (Lizama Quijano, 2000:133).

⁶ Los Dzules no solamente se definen como blancos, sino que esta denominación también se aplica a todos aquellos que no pertenecen a la comunidad: “los que vienen de afuera”. Según el *Diccionario Cordemex*, Ts’ul (Dzulo’ob) se refiere a dos cosas: 1)Encomendero o hacendado y; 2) extranjero (Barrera Vasquez, 1980:893).

entonces, manifiesta su odio y su reuencia a simpatizar y amalgamarse con los proyectos criollos y la civilización que está contenida en ellos...” (Campos García, 1987:217).

La región en conflicto se fue fragmentando poco a poco: la Península de Yucatán quedó dividida en los estados de Yucatán, Quintana Roo y Campeche⁷, esto significó una separación entre los mayas de la zona, pues el territorio sobre el cual surgieron estos nuevos límites geopolíticos fue precisamente el habitado por los mayas macehuales (Quiñones Vega, 2008: 119).

Para 1861, mientras los grupos yucatecos se enfrentaban a los campechanos, los indígenas rebeldes ya habían logrado establecerse en ciertos espacios y apropiarse de ellos. “En este proceso de diferenciación de la sociedad peninsular van a definirse características étnicas las que de manera central se relacionan con la etnia maya.” (Campos García, 1982:218).

Los grupos mayas de la zona oriente se han caracterizado por su fuerte resistencia hacia las imposiciones culturales, por eso, no es de extrañar que el conflicto haya alcanzado grandes proporciones en esta región cercana a Valladolid. “La resistencia es la reacción humana natural a la degradación a que los quieren someter... el espíritu del macehual se impondrá al de los dzules.” (Balam Pereira, 2008b:11).

Actualmente los grupos indígenas del sur y oriente de Yucatán siguen manteniendo relaciones con los grupos del centro de Quintana Roo, gracias a que mantiene prácticas culturales que “reflejan su autonomía y el reconocimiento de sus antepasados...” (Quiñones Vega, 2008: 120).

⁷ El 3 de mayo de 1858 fue firmada la separación de Campeche del resto del territorio yucateco (Fuente: <http://www.explorandomexico.com.mx/state/4/Campeche/history/>)

2.4. La Guerra de Castas y los pueblos macehuales

Durante el siglo XIX, la lucha campesina de la región se fue fortaleciendo, por eso sus líderes eran asesinados. El 25 de julio de 1847 fue fusilado el cacique Manuel Antonio Ay en Chichimilá, municipio al que pertenecía Xocén en esa época, lo que produjo una sublevación entre los habitantes de la región (González, 1970 en Terán Contreras y Rasmussen Heilskov, 2005:50).

En 1850 se fundó Chan Santa Cruz, considerada la capital de los indios del Oriente del estado (Ver Fig. 8). Para ese año, la resistencia maya se había empezado a debilitar por lo que fue necesario promover el espíritu de lucha entre los rebeldes indígenas. Surge, entonces, el culto a la cruz parlante : “el mestizo José María Barrera, liderando a un grupo de mayas fomenta el culto de la cruz milagrosa, la cual apareció en el umbral de un cenote, en lo que actualmente es la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo” (Góngora Biachi, 2000:242).

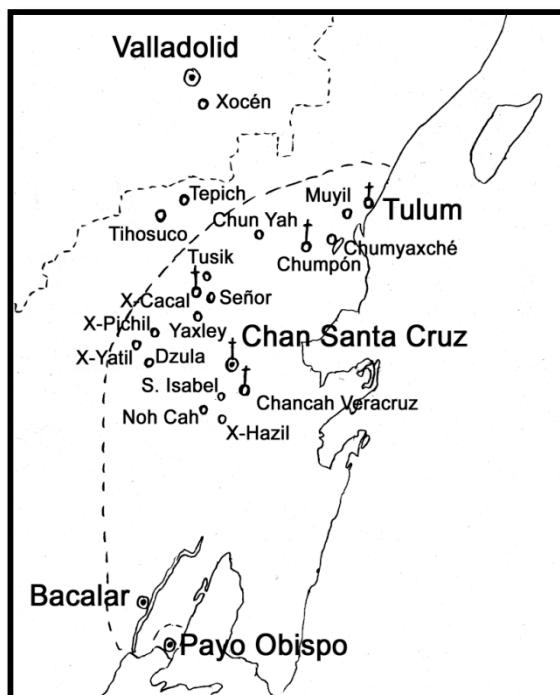


Fig. 8 Mapa de Chan Santa Cruz

Fue así como los mayas, que se habían rebelado, comenzaron a llamarse a sí mismos “cruzo’ob”. Es importante señalar que, a partir de la utilización de la cruz como símbolo religioso, en la que se juntan tanto significados prehispánicos como cristianos, se permitió que el movimiento armado fuera legitimado a través de lo sagrado, ya que buscaba la supresión de las injusticias y los sufrimientos del pueblo elegido (Lizama Quijano, 2000:133).

Según Góngora Biachi, el culto a la cruz existía desde antes de la Guerra de Castas: la Cruz Parlante está ligada a una tradición más extensa y, según diversos relatos, tiene su origen en la comunidad de Xocén (2000:24).

2.5. Dos Cruces de madera junto a la de piedra

La historia de Xocén y la historia de la Cruz Parlante, están fuertemente conectadas al mito de la Cruz de Tun, varios autores han retomado este relato, por medio de la tradición oral, para reconstruir la historia de la localidad (Abán May, 1982; Dzib May, 1999; Góngora Biachi, 2000; Terán Contreras y Rasmussen Heilskov, 2005). El mito fundacional de la Cruz Tun es de gran importancia para entender muchos de los procesos históricos que han atravesado los mayas de la zona y particularmente los habitantes de Xocén, por eso, en este apartado se tomaron las diferentes versiones y se presenta una versión sumaria del relato:

Hace mucho tiempo un cazador, que buscaba monte bajo para sembrar (Abán May, 1982:1), se encontró con tres cruces; dos de ellas eran de madera y una, la del centro, era de piedra (Ver Fig. 9). Estas tres cruces eran en realidad tres deidades, siendo la de piedra la mayor de ellas. Gracias a las cruces se dio un período de prosperidad entre los mayas de la región, todo lo que se sembraba daba frutos en gran cantidad (Abán May, 1982: 51; Góngora Biachi, 2000:240).



Fig. 9 Las tres cruces y el Testamento

Ilustración de Gabriela Licausi Pérez

A partir de ese encuentro los mayas empezaron a alabar a las cruces y se comenzó a dar un intercambio entre las ofrendas, ya que cuando alguien iba a dejarle algo a la cruz, si veía algún objeto o alimento que le servía, podía tomarlo dejando algo que fuese útil a otro. Manifestando así un intercambio interpersonal y de reciprocidad.

Aún así, la población no estaba feliz porque las cruces de madera verde eran muy estrictas, si no se dejaba una ofrenda de gran valor o si no se les mostraba respeto, castigaban con gran maldad. En este sentido, eran las cruces las que exigían esa reciprocidad.

Un día la gente empezó a tenerles miedo y decidieron alejarlas de allí. Llamaron a “Ah K’in” y a los jmeeno’ob⁸, quienes por 7 días y 7 noches realizaron un ritual de permiso en donde, les avisaban a las cruces de madera que las moverían de su lugar (Dzib May, 1999:25). De esa manera las alejarían de allí, rompiendo con el mecanismo de intercambio establecido desde el inicio. Dos de los informantes, expresan esta parte del mito en los siguientes términos:

⁸ “Meen” quiere decir sacerdote maya y “o’ob” se refiere al plural maya según el *Diccionario Cordemex* (Barrera Vásquez, 1980:593).

Comenzó a hacer las primicias, cumplió los siete (7) días, sí, cuando cumplió los siete (7) días y ya lo buscaron una cueva donde lo van a llevar, como que es posible llevarlo, lo llevó, llevó como ocho (8) mecate norte donde está la Cruz y de la iglesia ahorita. Allá lo llevaron en una cueva, pero muy bonito dice mi abuela, así como una casita, sí, como una casita (com. pers. Liborio Noh, 11 de Junio de 2008).

Se dice de que [sic] las dos deidades que fueron llevadas a encerrar en la cavidad subterránea, sólo desaparecieron. Así se ha contado la historia oral a través de los antepasados. Se dice también que a partir de esa época cuando fueron llevadas las deidades a encerrar, empezó a haber malas cosechas, se piensa que fue el hecho haber llevado las deidades a encantar con las semillas; por eso no produce bien las cosas que se siembran en la actualidad, no era como cuando existían las dos deidades. Si es que llega uno a rogar con fe a la deidad Santísima Cruz Tun, sólo así pueden producir las cosas que se siembran en las milpas (Abán May, 1982:51).

Las cruces no permanecieron en las cuevas: caminaron por debajo de la tierra hasta otros pueblos. Una de estas cruces reapareció en el pueblo de “Chan Santa Cruz”, actualmente conocido como Felipe Carrillo Puerto, allí se le llamó la Cruz “Verde” o Cruz “Parlante”, la cual sirvió de guía a los indígenas, dirigidos por Miguel Nahuat y Juan de la Cruz, quienes eran intérpretes de su mensaje y tenían la tarea de transmitirlo durante la Guerra de Castas (Lizama Quijano, 2000:140-14). La otra cruz reapareció en Tixcacal Guardia y por tal motivo se convirtió en centro ceremonial, otras versiones señalan que

aparecieron en Chumpón. Existen dos centros ceremoniales más, uno en Chancah Veracruz y el otro en Tulum. Así como Xocén, Felipe Carrillo Puerto, Tixcacal Guardia y Chumpón, se caracterizan por su devoción a las cruces (Quiñones Vega, 2008: 122).

Hoy en día, los habitantes de estas comunidades se reúnen y realizan una peregrinación desde sus propios santuarios hacia la Cruz Tun, por ejemplo: “en el centro ceremonial de Tixcacal Guardia o Xcacal Guardia, Quintana Roo, siempre se organiza por lo menos una vez al año una peregrinación al santuario de Xocén... para pedir que se logren las cosechas y para conservar la buena salud.” (Quiñones Vega, 2008: 123).

2.6. Levantamientos y Revolución

En junio de 1910 se dio en Valladolid un movimiento armado como consecuencia de la rivalidad que había entre varios hacendados de la zona. En ocasiones este levantamiento se ha querido asociar a la Revolución Mexicana, pero varios autores han refutado esto y lo han considerado solamente un conflicto interno de la región (Betancourt, 1983 en Terán 2005:69).

Otros autores, sin embargo, lo han presentado como el primer acontecimiento que daría paso al movimiento social en toda la nación y lo llaman *La Chispa de la Revolución*, debido a que se dio poco antes de que comenzara el movimiento revolucionario en México (Gobierno del estado de Yucatán, 1988:514).

2.7. Reforma Agraria

A raíz de la Revolución Mexicana, se inició en todo México la Reforma Agraria. En el año 1915 se decretó en México la Ley Agraria en donde eran restituidas a los campesinos las tierras que habían sido tomadas (García Hernández, 2009). Así, la tierra empezó a ser

repartida entre los campesinos para que la trabajaran; estas extenciones de tierra son llamados “ejidos”⁹. Actualmente los ejidos pueden ser colectivos o parcelarios, el primero es trabajado por varias personas de un grupo, mientras que el segundo se trabaja de manera individual (Mena Solís, 1985: 28).

En la zona maicera de Yucatán, la repartición de tierras se dio desde 1920 hasta 1937 y entre los campesinos que recibieron estos beneficios, estaban los de Xocén, con un total de 3,623.32 has, en el año 1931 (Terán Contreras y Rasmussen Heilskov, 1994:45).

Hoy en día, los terrenos siguen estando distribuidos en forma de ejidos y cada campesino tiene, en usufructo, una porción de tierra que trabajar para su propio consumo. Este aspecto será retomado en el apartado de *Situación Económica* de Xocén, de este capítulo.

2.8. Incendio en Valladolid

Para el año de 1979 se presentó, nuevamente, un levantamiento de Valladolid en el que participaron grupos de Xocén y de Kanxoc. Este suceso se debió a la disconformidad de las poblaciones con el gobierno estatal y nuevamente, resalta la resistencia a los cambios sociopolíticos que se le han impuesto al pueblo indígena a lo largo del tiempo (Terán y Ramussen, 2005:72).

El resultado de este levantamiento fue el incendio provocado en el *Cinema Díaz* en Valladolid, por los opositores campesinos y fue narrado de la siguiente manera:

Cuando vieron que ya está llegando esos cabrones que están viniendo.

Prende *Cinema Díaz* y lo agarra los cerillos y “préndelo esa madre”, dice, y

⁹ *Ejido*: forma de posesión de la tierra consistente en que el gobierno otorga en propiedad un terreno a un grupo de personas para que lo trabajen y obtenga el beneficio de su explotación (Moliner, 2007: 1108).

así lo hicieron. Cuando vieron que ta' llegando al mero Palacio: “Allá está el *Cinema Díaz*” dice. Prendieron la pólvora, enseguida se incendió. Después se escaparon. El que prendió la pólvora, dice mi abuelo cuando pasó aquí en la calle, echó su vista, allá está acostado ese soldado, lo tienen abrazado sus (f) riples (com. pers. Liborio Noh, 11 de Junio de 2008).

3. INFRAESTRUCTURA, SERVICIOS Y COMUNICACIONES

3.1. Viviendas

Según datos del INEGI desde el año 2005, en Xocén existen 393 viviendas habitadas, con un promedio de habitantes por viviendas de 5.19, mientras que el municipio de Valladolid tiene un promedio de 4.82 habitantes por vivienda (Cuaderno estadístico municipal, Valladolid. INEGI, 2003), en este sentido las dos poblaciones no difieren demasiado a pesar de tratarse, la primera, de un entorno rural y la segunda, de uno en donde predomina lo urbano.

Los tipos de vivienda son variados y se hacen combinando materiales, por un lado, están las construcciones de bajareque y paja y por otro, las de concreto (Ver Fig. 10). En ocasiones se pueden ver en un mismo terreno dos o más habitaciones separadas y construidas con diferentes estilos, esto se debe, en parte, a las ayudas otorgadas por el Fondo de Desastres Naturales (FONDEN).

Esta institución ha tenido como función principal dentro de la comunidad, proporcionar los materiales necesarios para la reconstrucción de viviendas, luego de que se hayan dado desastres naturales. Este fue el caso del huracán Isidoro, el cual afectó fuertemente a distintas familias de la población.



Fig. 10 Vivienda de Xocén
Fotografía de Gabriela Licausi Pérez

Las casas que rodean la plaza del centro son todas de concreto, de dos habitaciones o más y en las cuales, cada habitación tiene al menos una ventana. Las casas de la comisaría son de un piso y a al adentrarse en la localidad, se puede observar que la cantidad de casas de paja, madera y cartón aumenta, mientras que las otras (FONDEN) aún están en construcción.

3.2. Servicios

3.2.1. *Luz eléctrica y alumbrado público*

En 1982 se instaló, en la comunidad estudiada, el alumbrado público (Acosta Bustillos, 1995:37) y, actualmente, la mayoría de las viviendas en Xocén tienen energía eléctrica. Según datos del INEGI, de 393 casa, 310 tienen luz eléctrica (21,2 % de la población no tiene), aunque el alumbrado público no se ha realizado en todas las calles del pueblo sino en las más transitadas y cercanas al centro (Ver Tabla 6).

3.2.2. *Agua potable*

El servicio de agua potable con tomas domiciliarias fue un hecho, para los pobladores, en 1983 (Acosta Bustillos, 1995:37). De las 393 viviendas, 352 disponen de agua entubada de la red pública, 37 disponen de drenaje (Ver Tabla 6).

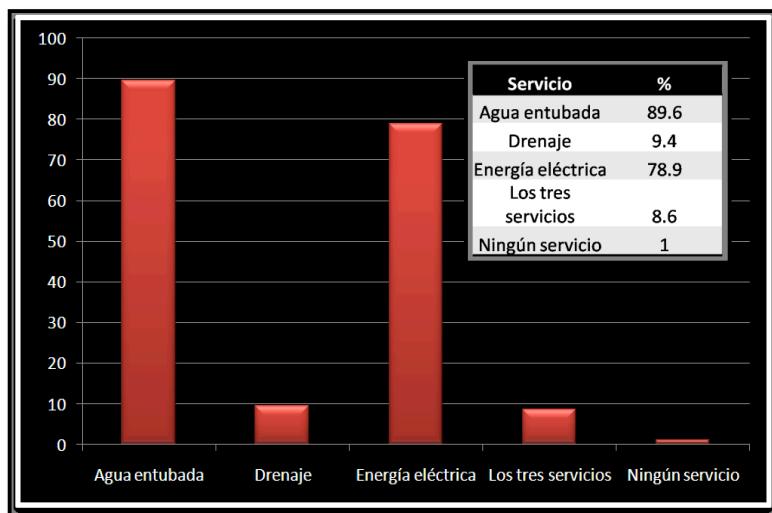


Tabla 6 Servicios en Xocén

Fuente: Conteo General de Población y Vivienda (INEGI, 2005)

3.2.3. *Cenote y pozos*

Antes de la llegada del agua potable y de la electricidad el cenote del centro era utilizado cotidianamente como forma de abastecimiento, al igual que los 9 pozos comunitarios de los alrededores (Terán Contreras y Rasmussen Heilskov, 2005:87). Hoy en día muy poca gente los utiliza para ese fin y el cenote está cercado para evitar accidentes. Aunque, en ocasiones, cuando falta el agua debido a alguna falla eléctrica¹⁰, se puede ver a las mujeres con sus cubetas, sus poleas y sus cuerdas recurrir al cenote y los pozos comunitarios en busca de agua. En este caso, se puede destacar que la tarea de sacar el agua de los pozos es desempeñada únicamente por las mujeres, sin importar la edad o el estado civil (Ver Fig. 11). Algunas viviendas poseen pozos privados, pero solo utilizan el agua para regar las

¹⁰ Sin electricidad no funciona el motor que lleva agua entubada a las casas

plantas o para los animales, no son muchos los pozos privados que existen ya que los comunitarios se distribuyen a lo largo de la población.



Fig. 11 Pozo comunitario al lado del cenote
Fotografía de Aracelly Pereira Patrón

3.3. Bienes

Como consecuencia de la disponibilidad del servicio de energía y agua entubada, los habitantes de Xocén adquieren habitualmente bienes o artefactos electrodomésticos, según datos del INEGI (2005) de las 393 viviendas que hay en la comunidad, 204 tienen televisor, 79 refrigerador, y 37 lavadora.

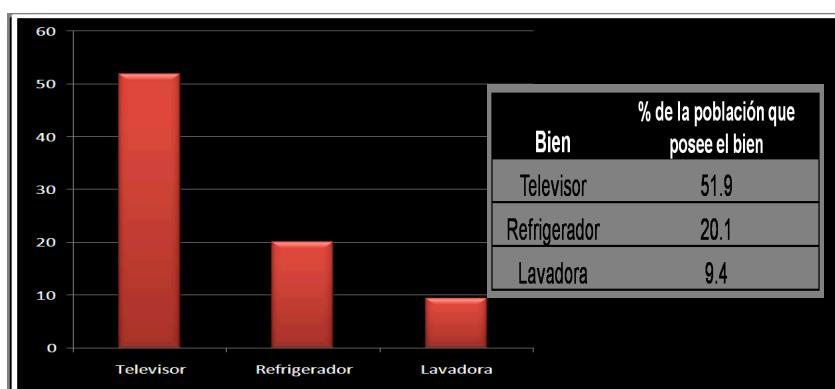


Tabla 7 Bienes en Xocén
Fuente: Conteo General de Población y Vivienda (INEGI, 2005)

3.4. Comunicaciones y transporte

3.4.1. Carreteras y servicios de transporte público

En el centro del pueblo se pueden tomar taxis que van hasta Valladolid, aparte de estos taxis, no hay ningún tipo de transporte público para salir de la comunidad. Aunque los taxis son frecuentes y el pasaje no excede los 10 pesos, además, también ofrecen el traslado hacia la capilla de la Cruz Tun.

3.4.2. Teléfono e Internet

Pudimos observar que algunas casas cuentan con teléfono, computadora e incluso conexión de Internet, pero al parecer, el INEGI no tiene este tipo de datos registrados y son sólo algunas viviendas las que han accedido a este tipo de recursos (Ver Tabla 7).

En el centro del pueblo hay por lo menos 3 teléfonos públicos y una tienda, a una cuadra de la iglesia en la calle paralela a la comisaría, que ofrece llamadas de larga distancia nacional. También hay en el edificio de la comisaría municipal un centro de cómputo con 6 computadoras, impresora y conexión a Internet disponible para toda la población, este espacio es principalmente frecuentado por los jóvenes de la comunidad.

3.5. Salud

A un costado de la iglesia se encuentra el Centro de Salud de la Secretaría de Salubridad y Asistencia (SSA). Es atendido por médicos provenientes de Valladolid o por jóvenes pasantes de las carreras de enfermería y medicina de distintas zonas del Estado. Cuando se da algún caso grave dentro de la localidad, el paciente enfermo es trasladado a la cabecera municipal, Valladolid, en la ambulancia que tiene a su disposición la comisaría.

De forma paralela al Centro de Salud, existen también hierbateros, sobadores y jmeeno'ob que brindan a la comunidad medicina alternativa, la cual está fuertemente ligada a la tradición oral y a las costumbres de la zona. De todas maneras, el Centro de Salud insiste en promover programas de capacitación para las parteras de la comunidad y exige que se cumplan una serie de requisitos además de un registro. Estas parteras tienen la obligación de llevar a las madres y bebés a ser revisados por el médico a cargo, de lo contrario no se expedirá un certificado de nacimiento que le permita a los padres inscribir al niño en la Oficina del Registro Civil —que se encuentra en la comunidad ubicada a un lado del cenote del centro.

4. SITUACIÓN ECONÓMICA

4.1. Demografía y población económicamente activa

Considerando que muchos jóvenes de la comunidad se introducen en el mercado laboral al terminar la secundaria, se ubicará a la población económicamente activa (PEA) de Xocén a partir de los 15 y hasta los 64 años. Esto quiere decir que de los 2039 habitantes, 1173 representan la fuerza de trabajo potencial de la población, lo que equivale al 57.5 % de la población total (Ver Tabla 8)¹¹.

Las principales actividades económicas se refieren a las agropecuarias, cuya producción sirve para el autoconsumo, aunque en los últimos años se ha visto un incremento en la búsqueda de los trabajos remunerados, ya sea al interior o al exterior de la comunidad.

¹¹ No fue posible encontrar esta información en datos censales, por lo que se presenta un aproximado.

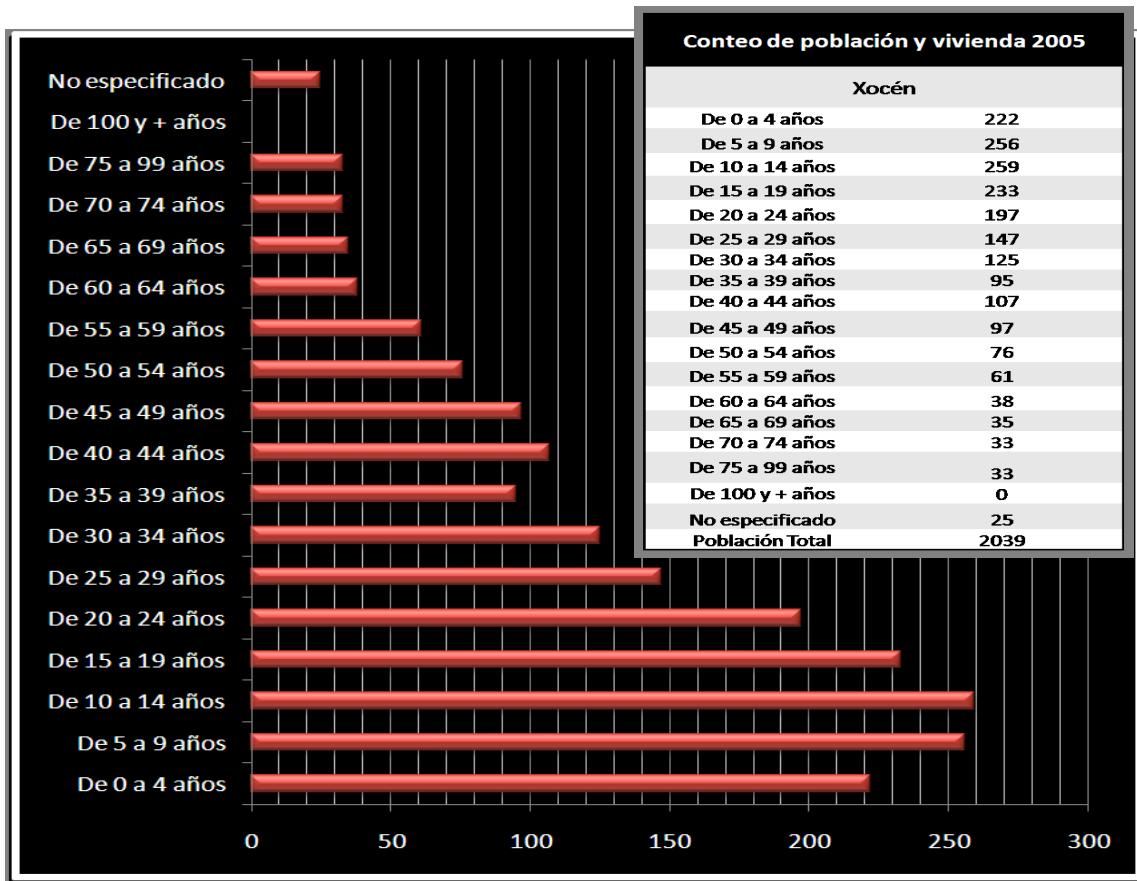


Tabla 8 Población total de Xocén por edades
 Fuente: Conteo General de Población y Vivienda (INEGI, 2005)

Al interior de Xocén, los trabajos remunerados van desde tiendas de abarrotes, venta de hipiles, bordados y hamacas, hasta taxistas. En cuanto a las actividades fuera de la comunidad, éstas pueden ser muy variadas, entre las principales están: albañil, maestro pintor, mano de obra en fábricas o trabajos relacionados con el sector turístico, ya que muchas de las zonas a donde migran los xocenences son zonas de fuerte actividad turística, como Cozumel, Cancún o Tulum. En los siguientes apartados se presentarán con más detalle las distintas actividades económicas realizadas por la población.

4.2. La Milpa

La actividad económica central de la población es la agricultura de temporal, también conocida como “milpa”. Las milpas suelen estar en los ejidos, que son propiedades rurales de uso colectivo. Los principales productos que se obtienen de ésta son el maíz—principal alimento de la zona— los frijoles, la calabaza, el chile, la yuca, el camote, los chayotes y los ibes (Ver Fig. 12).

En su trabajo sobre *La milpa y los milperos del oriente de Yucatán* Várguez Pasos nos plantea que, así como la agricultura milpera es el eje central de la economía de los campesinos de Yucatán, el modelo económico de estas poblaciones visto desde una perspectiva más general, está integrado por diversas actividades productivas basadas en el autoconsumo, es decir, no solamente se centran en la producción agrícola, sino también se desenvuelven otras formas productivas, que tienen como fin satisfacer las necesidades del hogar y la familia (1992:75).

Este modelo se repite en Xocén, pues además de la milpa, actividad predominantemente masculina, se desarrollan también la ganadería, la apicultura, la leñada y la caza (de venado, jabalí o cochino salvaje, zereque, entre otros). En tanto que en el plano doméstico, espacio principalmente femenino, se lleva a cabo la cría de animales de



Fig. 12 Don Teodoro Canul atendiendo su milpa
Fotografía de Gabriela Licausi Pérez

patio y la elaboración de artesanías. Así, las tareas son distribuidas entre los miembros de la familia, permitiendo una mayor diversidad de actividades productivas.

4.3. Actividades económicas remuneradas al interior de Xocén

4.3.1. Las tiendas de abarrotes

Suelen ser pequeños comercios en donde se venden objetos y alimentos de uso cotidiano. En Xocén, muchas personas han improvisado este tipo de negocios en la parte de enfrente o a un costado de sus casas. De acuerdo con la información obtenida el número de estas tiendas se ha ido incrementando en los últimos años, quizá debido a la oferta masiva de productos industrializados provenientes de otras partes del estado y el país. Hoy en día, se pueden encontrar al menos 20 tiendas de abarrotes distribuidas a lo largo del centro de la comunidad.

4.3.2. Servicio de taxis

Hay también personas que proporcionan un servicio de taxis dentro de la comisaría, en su mayoría para aquellos que deseen trasladarse a Chichimilá, Valladolid, a alguno de los poblados cercanos o que deseen visitar la Santa Cruz Tun. La parada de taxis se encuentra en el centro del pueblo enfrente de la escuela primaria. Esta actividad es realizada por adultos jóvenes, todos hombres que suelen ser habitantes de Xocén. Las personas que viajan a desde Valladolid, los pueden encontrar a un costado del centro, en la parada de taxis.

4.3.3. Artesanías

Las mujeres que se dedican a las labores domésticas, suelen aprovechar las festividades y venden sus bordados de hilo contado o máquina, a personas tanto del interior de la comisaría como a visitantes. Algunas de ellas se trasladan a la plaza principal de Valladolid y allí venden junto a mujeres de otros poblados. Los principales bordados son: hipiles, ternos, blusas, bolsas, pañuelos y sudarios. En la población también se realizan hamacas, esta actividad la realizan tanto los hombres como las mujeres, pero las hacen, principalmente, para uso personal.

4.3.4. Los molinos

Al igual que las tiendas de abarrotes, los molinos de maíz se suelen encontrar a lo largo de la comunidad. La mujeres cargan su maíz (nixtamal), obtenido de la milpa o comprado, al establecimiento citado y al molerlo lo convierten en masa que sirve para la preparación de tortillas. En estos establecimientos es común encontrar una persona que se encarga de encender el molino, que es eléctrico, mientras que la persona que lleva a moler su maíz lo introduce por la parte de arriba y luego lo recoge abajo. Los molinos casi siempre son negocios familiares que en ocasiones se instalan al interior o a un lado de las tiendas de abarrotes.

4.4. La Migración y los trabajos fuera de Xocén

En las últimas décadas se ha podido observar un fuerte incremento en las migraciones campesinas de la región. En esta zona en particular, el fenómeno se ha desarrollado de una manera específica. En varias investigaciones el tipo de migraciones que se dan en estas poblaciones han sido llamadas “temporales” (Aguiar Paz, 1992).

Las migraciones temporales son aquellas en las cuales los sujetos salen de su localidad por distintas razones, principalmente en busca de trabajo, regresando cada cierto tiempo y por períodos determinados. Por esto, los lugares a los que se desplazan tienden a estar relativamente cerca de sus comunidades de origen, permitiéndoles regresar de manera seguida y continua (Canche Teh, 2003:91-92).

Sin embargo, una de las razones que contribuye al aumento de este tipo de desplazamientos campesinos se puede deber a que, por su carácter temporal, es fácilmente combinable con la milpa (Rivas Cetina, 2007:57). Rivas se refiere, en su estudio sobre danzas en el municipio de Dzitas (cercano a la región estudiada), a que la economía de la comunidad se centra en la combinación de ambos sistemas, este patrón se repite en Xocén.¹²

Según Luna Reyes, los migrantes de Xocén viajan por períodos no mayores a dos semanas, evitando que sus salidas coincidan con el ciclo agrícola, de tal manera estarán de regreso antes de la temporada de siembra (1994:29). Así, “el modo de vida de las comunidades mayas exclusivamente milperas es desplazado por otro modo de vida mucho más complejo donde se yuxtaponen las tareas de la milpa con los empleos urbanos eventuales” (Dufresne, 1994 en Aguiar Paz, 1992:18). En el caso de Xocén, el regreso de los migrantes temporales se ve marcado por las fiestas del pueblo, en especial, aquellas que tienen que ver con la Santísima Cruz Tun. Se pudo observar que durante las fiestas hay una fuerte afluencia de este tipo de habitantes intermitentes, los cuales cumplen con promesas a la Cruz al igual que el resto de los pobladores.

¹² Rivas Cetina utiliza el término “migraciones pendulares”, explicando que en el caso de Dzitá, la población masculina se emplea en construcciones o servicios turísticos de la Riviera Maya.

4.4.1. *Las migraciones en el desarrollo histórico de Xocén*

Históricamente se puede decir que el crecimiento demográfico de la población en Xocén, se ha dado de una forma inconsistente, en algunos períodos de dio una disminución considerable de la cantidad de personas que han habitado el pueblo. En los años 1920 a 1970 se evidencian incrementos y descensos de la población según los censos realizados; a partir de 1980 el crecimiento parece estabilizarse y se ve un ascenso continuo en años posteriores (Ver Tabla 9).

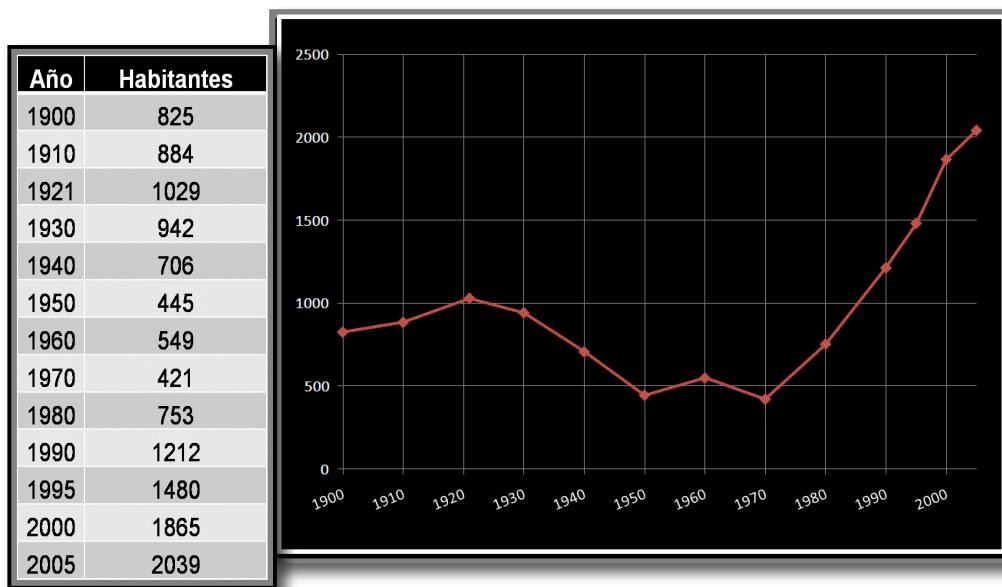


Tabla 9 Desarrollo demográfico en Xocén (1900-2005)
Fuente: Conteo General de Población y Vivienda (INEGI, 2005)

Terán y Rasmussen (2005:104) explican que en Xocén se dieron al menos 7 migraciones masivas entre los años 1830 a 1977 y esto se debió a la falta de tierras para cultivar ya que eran necesarios los montes altos, fértiles y los campesinos salían a buscarlos.

4.4.2. Hombres migrantes

Actualmente, los desplazamientos se realizan cotidianamente, ya no para buscar tierras, sino fuentes de ingreso: los hombres entre los 16 y 45 años trabajan en las poblaciones cercanas como: Valladolid, Chichimilá, Cozumel, Cancún o Tulum en donde desempeñan trabajos relacionados con la albañilería y el turismo. Muchos de los que trabajan en Valladolid regresan a Xocén, todos los días, luego de la jornada laboral; los que se transladan a otros poblados suelen regresar los fines de semanas y días festivos. Otros jóvenes se desplazan a Valladolid a continuar sus estudios de preparatoria y universidad, regresando todas las tardes a Xocén, luego de cumplir con su horario académico.

4.4.3. Mano de obra en maquilas

Hay mujeres jóvenes del pueblo que se transladan a zonas cercanas a trabajar en las fábricas textiles, pero regresan todos los días a sus casas. Además de su trabajo en la maquila, deben cumplir con todas las tareas domésticas propias de las mujeres de la comunidad. El trabajo en fábricas no es bien visto por los pobladores y por ello son estrictos con las mujeres que salen a trabajar, los padres de las jóvenes suelen contratar taxis de Xocén que las lleven a las fábricas y que, al terminar la jornada laboral, las regresen.

Este hecho nos muestra, por una parte, la situación de las mujeres en la comunidad y, por otra, la postura adoptada por los adultos en cuanto a los cambios en su propia sociedad. Como dice Parella “el empleo femenino, por sí mismo no implica ni liberación ni necesariamente un cambio de valores...” (2003:46). Algunos pobladores consideran que las mujeres no tienen la necesidad de salir a buscar dinero y que todo lo necesario para vivir se puede encontrar en Xocén. El trabajo en las fábricas no significa que la posición de la mujer en Xocén haya sido modificada, por el contrario, la comunidad se resiste a ese

cambio a partir de un gran número de prácticas y de elementos simbólicos. Este aspecto será de gran importancia para el análisis de uno de los relatos.

5. LENGUA

En Xocén; la población bilingüe (español-maya) es de 1754 habitantes, lo que equivale al 86 % de la población total, según el censo realizado por el INEGI en el 2005, es decir, sólo quince personas no hablan español.

Este porcentaje de población maya-hablante es inmenso en comparación con Valladolid, municipio al que pertenece e incluso al mismo estado de Yucatán, teniendo el primero, una población maya-hablante de 58.82% y el segundo, una de 33.29%¹³ (Ver Tabla 10).

Porcentaje de bilingües		
Yucatán	Valladolid	Xocén
33.29 %	58.82 %	86, 26 %

Tabla 10 Porcentaje de maya-habitantes en Xocén
Fuente: Conteo General de Población y Vivienda (INEGI, 2005)

6. EDUCACIÓN

En Xocén se pueden encontrar tres escuelas: un preescolar para niños de entre 4 a 5 años, llamado “Antonio Mediz Bolio” y una escuela inicial llamada “María Arias Bernal” en donde los niños también reciben instrucción en lengua maya.

Hay una escuela primaria bilingüe, que promueve fuertemente la utilización de la lengua maya y está inserta en el Sistema de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública. Esta escuela se llama “Manuel Alcalá Martín”, se ubica en el centro del

¹³ Datos socio-económicos por localidad. INEGI 2005

pueblo, enfrente de la Comisaría y tiene una capacidad para 300 niños aproximadamente, en 12 salones diferentes.

Hay, también, una escuela que está ubicada en la entrada del pueblo, por la carretera que comunica con Valladolid, esta es la “Escuela Secundaria Técnica nº 69” y representa el nivel de educación formal más alto que se puede alcanzar dentro de la comunidad.

La localidad no cuenta con una escuela preparatoria, por lo cual, aquellos que terminan la secundaria deben decidir entre desplazarse a otro poblado a buscar trabajo, continuar sus estudios o quedarse en Xocén y buscar trabajo dentro de la comisaría.

7. ORGANIZACIÓN SOCIAL

En este poblado la máxima autoridad es el comisariado municipal que está integrado por un comisario municipal, un secretario y un tesorero. Las personas que ocupan estos cargos son cambiadas cada tres años por la alcaldía de Valladolid. Junto a ellos se designan también un comandante municipal, un sargento primero con otros 15 sargentos de guardia además de cabos y soldados.

Además, para tratar los asuntos relacionados con las tierras ejidales, cada tres años, se eligen a tres personas que ocupan los cargos del comisariado ejidal. La elección se realiza en una asamblea en la que participan los miembros de la comunidad. Este comisariado ejidal, junto al comisariado municipal, debe vigilar y coordinar las actividades de los habitantes durante las fiestas. “En el transcurso de una fiesta tradicional la autoridad juega un papel importante en la misma, ya que es la vigilante del buen desarrollo de la misma... puede ser que en una noche vigilen la plaza hasta tres sargentos de guardia con sus soldados, ellos se distribuyen en toda la plaza y el salón de baile pudiendo ser identificados por placa (número que les entrega el comandante municipal).” (Dzib May, 1999:21).

Este tipo de sistema de cargos se basa en una organización teocrática-militar originada durante la Guerra de Castas, cada uno de sus integrantes debe desempeñar una función determinada por su rango (Quiñones Vega, 2008:122). Al cumplir una edad determinada, los jóvenes son reclutados por la comisaría y deben rendir servicio, en la misma compañía a la que perteneció su padre. Entre las tareas principales está la de hacer guardias en la capilla de la Cruz Tun y la de organizar las fiestas.

8. RELIGIÓN

8.1. Religión católica

La religión principal de la comunidad es la católica. Para realizar ceremonias dentro de esta iglesia viene un sacerdote desde Chichimilá cada fin de semana, él se encarga de las misas dominicales, las misas que se celebran para las jóvenes que cumplen 15 años y las misas cuando se realizan los sacramentos de la iglesia tales como confirmaciones, primera comunión y bodas, a excepción de los bautizos que se realizan solamente en el poblado vecino, aún cuando el sacerdote se traslade a Xocén.

El templo en el centro de la comunidad es una iglesia católica, el edificio se encuentra en ruinas y se ha construido en su interior una estructura con columnas de madera y láminas de zinc para el techo. Según Luna Reyes (1994:15), esto se debe a que la iglesia fue quemada, durante la Guerra de Castas, por los rebeldes derrotados que regresaban a Xocén. Al interior se pueden encontrar numerosas imágenes de santos y vírgenes tallados en madera junto a varias cruces de diferentes colores cubiertas por sudarios. Tienden a ser colocados encima de las figuras religiosas como señal de promesa.¹⁴

¹⁴ En Xocén se acostumbra a que, quien realice una promesa a la Cruz o a un santo, debe incluir entre las ofrendas, un sudario. Las promesas se realizan por distintas razones, desde peticiones hasta agradecimientos

8.2. La Cruz Tun

Existe otro tipo de centro ceremonial que concentra a los habitantes católicos de Xocén y de zonas cercanas, de forma periódica. Me refiero a la ya mencionada capilla de la Cruz Tun, espacio que suele ser utilizado paralelamente a la iglesia y que puede incluso llegar a sustituirla, ya que en ella se realizan también los principales eventos religiosos del pueblo.

8.2.1. Descripción y ubicación de la capilla

A las afueras de la población, a unos 2 kilómetros, se encuentra una capilla de concreto y piedra que recibe continuamente visitantes tanto de la comisaría como de los alrededores. En su interior se encuentra la “Santísima Cruz Tun”, que quiere decir cruz de piedra, está ubicada al fondo de la capilla, rodeada de numerosas ofrendas. Esta Cruz está hecha de piedra, mide poco más de un metro y está cubierta por sudarios bordados por las mujeres del pueblo (Ver Fig. 13).

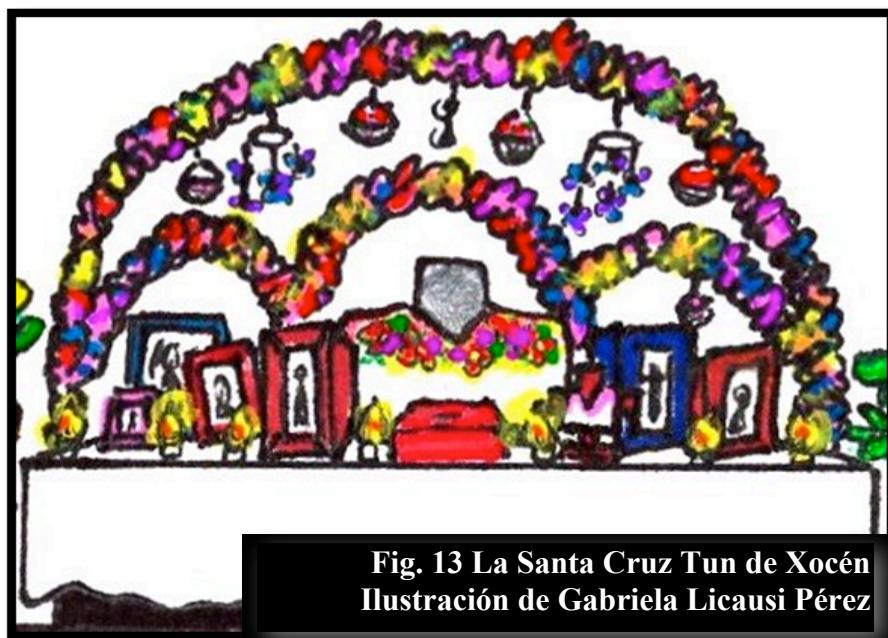


Fig. 13 La Santa Cruz Tun de Xocén
Ilustración de Gabriela Licausi Pérez

por la sanación o el bienestar económico de quien promete y sus familiares. También existe la creencia de que si la promesa no es cumplida por completo, la persona o alguno de sus seres queridos puede enfermar.

8.2.2. *Rituales en torno a la Cruz*

Al hablar de la Cruz Tun debemos, también, hacer referencia al sincretismo religioso que se dio en la zona, ya que, los rituales que giran en torno a ésta tienen características de la religión católica y de la cultura maya prehispánica. “Una de las formas de organización más comunes en el culto de la Cruz Tun son las novenas, que consisten en oraciones y cantos hechos durante nueve días por rezadores de la misma comunidad con el apoyo del prioste y sus ayudantes, quienes preparan y presentan las ofrendas a las imágenes católicas y también a las deidades sagradas de la milpa y el monte...” (Quiñones Vega, 2008), este aspecto se retomará más adelante al tratar el sincretismo religioso.

De acuerdo con los testimonios de los creyentes, a esta cruz se le atribuyen las siguientes cualidades: su poder milagroso de curación y ayuda; su ascendencia divina, ya que viene de Dios; su capacidad de comunicarse con la gente, sobre todo durante la época de la Guerra de Castas; su cualidad profética; y el hecho de que sirve como un medio de comunicación directo con Dios (Góngora Biachi, 2000:244).

Debido a estos elementos, el culto a la Cruz Tun, se ha convertido en centro y base de la vida social, cultural e incluso económica de la población. Durante las fiestas, la gente comisaría se divide en grupos y cada uno desempeña una función diferente en torno a la Cruz y la festividad que se celebra. Es común, también, la realización de promesas individuales o grupales para pedirle a la cruz ayuda. Durante las fiestas (Gremio de Agricultores, 3 de Mayo y Semana Santa), la gente se organiza en la capilla de la Cruz Tun para llevarle ofrendas, rezarle y recibir a los que vienen de otras partes. Cabe mencionar que el 3 de Mayo es una celebración católica en donde se rinde culto a la cruz en otras partes del país y del mundo.

Aun cuando la fiesta del 3 de mayo es una tradición mundial de la religión católica y va acompañada de numerosos mitos sobre la crucifixión de Cristo, los habitantes de Xocén se han apropiado de ésta y la han resignificado a partir creencias de origen maya, diferenciándose de las demás culturas a partir de la realización de diversas prácticas. Esto podría deberse a que el símbolo de la cruz católica es compatible con el mito local aunque provenga de tradiciones culturales diferentes.

8.3. Fiestas

8.3.1. Fiesta del 3 de Mayo

Para ilustrar mejor cómo se da la fiesta en Xocén, se describirá brevemente la que se celebra el 3 de Mayo en honor a la Cruz Tun: algunas personas del pueblo son seleccionadas para que le ofrezcan a la Cruz la fiesta y la vaquería, en forma de promesa. Esas personas son conocidas como “los interesados”¹⁵ y se encargan de buscar a aquellos que deseen contribuir a su promesa el día de la fiesta, además deben ofrecerle comida y baile a todos los que lleguen a sus casas.

Normalmente colocan, en el lugar en donde reciben a la gente, un espacio con tres cruces que simbolicen a la Cruz Tun y a otras dos que, según su historia, se encontraban inicialmente junto a ésta. La gente de la comisaría sabe de antemano quienes son las personas que organizarán la fiesta durante este período y luego de haber cumplido con sus propias obligaciones a la Santa Cruz Tun, como llevarle comida, veladoras o flores, van a la casa del “interesado” que mejor conozcan (Ver Fig. 14). En cuanto a las vaquerías, que se

¹⁵ “Interesado” se dice en maya “J-kuuch”, que quiere decir *cargar*, es decir, la persona que realiza la promesa *carga* el peso de la organización de la fiesta. Normalmente, el “J-kuuch” es alguien que se interesa en asumir la responsabilidad, forma un equipo y delega actividades. Es necesario resaltar que es considerado un privilegio el ser elegido por el “J-kuuch” para colaborar con su promesa.

realizan como parte de la celebración, quien los contrata debe encargarse también de dar comida y bebidas a los asistentes, además de encargar sudarios, a las mujeres del pueblo, para vestir a la Cruz.



Fig. 14 Capilla de la Cruz Tun en 3 de Mayo
Fotografía de Gabriela Licausi Pérez

8.3.2. *Fiestas patronales*

Los “santos patronos” de Xocén son la *Virgen de la Asunción* y el *Santo Cristo de la Transfiguración*, cuyas fiestas se dan cada año entre el 29 de julio y el 15 de agosto. Durante estas fechas la gente se pone de acuerdo para la limpieza de la plaza central y la construcción de un ruedo tradicional para las corridas de toros. La festividad de la Virgen comienza en la iglesia, de allí la llevan hasta el ruedo y luego, el día 9 de agosto, la llevan en procesión a lo largo del pueblo. Se realizan 13 paradas distintas en lugares previamente marcados, en cada uno de estos sitios se deben matar uno o dos cochinos que serán servidos en la fiesta. En cuanto al Cristo se procede a hacerse la “bajada” que se refiere al momento

en que bajan al Cristo de su lugar para luego untarlo con aceite y darle un nuevo “sudario” (Dzib May, 1999:36-37).

También hay grupos que se organizan para cumplir promesas y rezarle en días no festivos. En Xocén existen personas conocidas como “rezadores” que ofrecen sus servicios a todo aquel que desee hacerle una promesa a la Cruz. Luego de que son contratados, el día elegido, van a la capilla y rezan en maya pidiendo por aquello que se les haya encomendado. A continuación se presenta el cuadro de las fiestas celebradas en la comunidad (Ver Tabla 11).

FIESTAS				
FECHA	CELEBRACIÓN	LUGAR EN EL QUE SE CELEBRA	TIPO DE FESTIVIDAD	NIVEL
16-19 de febrero	Gremio de Agricultores	Capilla de la Cruz Tun	Ritual agrícola	Local
Febrero - marzo	Wajikol	Solares de las casas	Ritual agrícola	Estatal
Marzo - abril	Semana santa	La iglesia y capilla de la Cruz Tun	Fiesta católica	Mundial
3 de mayo	Día de la Cruz Tun	Capilla de la Cruz Tun	Fiesta católica - maya	Mundial - Local
Junio - julio	Ch'a chaak	Milpa, monte y cenote	Ritual agrícola	Estatal
29 de julio	Santos patronos: Cristo de la transfiguración	Iglesia	Fiesta católica	Local
15 de agosto	y Virgen de la Asunción			
1 y 2 noviembre	Día de muertos	Iglesia, cementerio y casas	Fiesta católica	Nacional
24 de diciembre	Navidad	Iglesia y capilla de la Cruz Tun	Fiesta católica	Mundial
31 de diciembre	Año nuevo	Iglesia, casas y capilla de la Cruz Tun		Mundial

Tabla 11 Fiestas celebradas en Xocén

Aparte de las celebraciones realizadas por los habitantes de Xocén, existen otro tipo de rituales efectuados por personas que vienen de afuera. Hay un grupo que viaja al pueblo

cada año, durante la fiesta del 3 de mayo, desde el interior de la república, son familias que se organizan para visitar la Cruz de Piedra y ofrecerle como regalo, el baile.

Este grupo es conocido como “Los Concheros” debido a las conchas que llevan en los pies para producir un sonido determinado al bailar. La gente de la comisaría parece estar acostumbrada a estos visitantes anuales, mientras ellos bailan a las afueras de la capilla, las personas de Xocén continúan sus actividades rituales como acostumbran (Ver Fig. 15).



Fig. 15 "Concheros" en Xocén
Fotografía de Armín Cauich Nahuat

8.4. Rituales de la milpa

Muchas de las creencias de los pobladores de Xocén van ligadas a las actividades que se realizan en sus cultivos y, se puede decir que dentro de su cosmovisión, la milpa desempeña un papel central. Los dos rituales más importantes relacionados con la actividad milpera son el Ch'a' chaak y el Wajikol, que son rituales que guardan un carácter prehispánico, aunque en ellos se puede apreciar, también el sincretismo cultural que se dio en la zona.

Durante los meses de junio y julio el cenote del Chocholá, mencionado anteriormente, es utilizado para la realización del Ch'a' chaak, en donde se pide lluvia para

la siembra. Esto permite ver la importancia de la agricultura y el cenote en el desarrollo de la vida en Xocén. El primero es una ceremonia de petición de lluvia a los chaáko'ob, seres sobrenaturales que hacen que llueva, estos a su vez comandados por Dios, la Virgen y los Arcángeles, además se encomiendan también al “cuidador” del cenote más grande del ejido, el cenote de Chocholá, ya que es de éste que se saca agua para regar las milpas, en época de sequía (Terán Contreras y Rasmussen Heilskov, 1998:54).

Para la celebración del Ch'a' chaak se reúnen los milperos y llaman a uno o varios jmeeno'ob, luego se realizan rezos, como cantos y novenas, además de invocaciones durante varios días o hasta que llueva. Durante ese tiempo los asistentes deben permanecer en el mismo lugar (Fernández Repetto, 1984:81-85). Otro aspecto importante es la elaboración del *balché*, bebida que se prepara con la corteza del árbol del mismo nombre. La corteza es puesta a secar y luego se fermenta con miel; para preparar el *balché*, es necesario también, pedir permiso a los seres sobrenaturales (esto incluye la preparación de la comida del ritual) (Ver Figs. 16 y 17).



Fig. 16



Fig. 17

Cáscara del balché secándose para luego ser usada en el Ch'a' chaak
Fotografías de Asunción Quintal Pérez

Es importante resaltar que los participantes del Ch'a' chaak son hombres (Terán Contreras y Rasmussen Heilskov, 1998:54). La ceremonia suele realizarse en la milpa, pero

el cenote desempeña un papel central dentro del ésta, ya que, el agua que se utiliza durante el ritual, debe ser sacada de lo más profundo del cenote.

El Wajikol es una ceremonia de agradecimiento por la cosecha y, a diferencia del Ch'a' chaak, el Wajikol se efectúa en los solares de las casas de cada campesino y se realiza de manera individual.

Ambas tradiciones reflejan la importancia del agua y el cenote en la agricultura, debido a esto, prevalece entre los campesinos un gran temor a la sequía. Uno de los aspectos principales de la cosmovisión maya es esta idea de que existen fuerzas sobrenaturales que participan en el desarrollo de la milpa y que son necesarias para que se dé una buena cosecha. Esas fuerzas sobrenaturales protejen a la siembra y auxilian al campesino ante las dificultades como la sequía (Luna Reyes, 1994:23), este aspecto será retomado en el análisis de los relatos.

Por otra parte, como ya se ha dicho, se pueden ver tanto elementos de la religión católica como de la cosmovisión maya, esto demuestra que el sincretismo religioso es una característica fundamental de esta zona.

8.5. Los protestantes

Además de lo católicos, existe otro grupo religioso que, por el momento, son minoría. Para el año 1995, Acosta, en su estudio sobre plantas forrajeras en Xocén, escribió: “Los habitantes de la comunidad de Xocén reconocen como religión única la católica, la que practican y defienden con gran recelo. Con excepción de dos familias (de quienes existe el antecedente de haberseles encarcelado en una ocasión, por practicar la religión protestante), el resto de la población se identificó como católica.” (Acosta Bustillos, 1995:41).

En la actualidad se puede encontrar un pequeño templo protestante,¹⁶ en la calle de las *Tres Cruces*, al que suelen asistir sus integrantes cada viernes por la tarde. Según varios de nuestros informantes estos grupos no creen en los milagros de la Cruz Tun lo que ha causado malestar entre los católicos devotos.

Esto quiere decir que con el tiempo y a pesar de las oposiciones puestas por la gente, otro tipo de grupo religioso ha logrado penetrar en la comisaría. Según Doña Emilia Ku, habitante de Xocén y devota a la Cruz, antiguamente los que iban a Xocén a predicar otras religiones eran encerrados, hasta que un habitante de la comunidad se convirtió a protestante y comenzó a promover la religión desde adentro. Sin embargo, como ya lo hemos mencionado, este grupo continúa siendo minoría.

9. TRADICIÓN ORAL

Existen diversos relatos sobre el pueblo que manifiestan su tradición oral. Estas narraciones han pasado de generación en generación, de padres a hijos y han perdurado en el tiempo.

Cada una de las historias forma parte de diferentes experiencias familiares e históricas de los miembros del pueblo y se han adaptado a las circunstancias de las diversas épocas. Esto se debe principalmente a que el contenido simbólico de los relatos atraviesa el tiempo y está presente en la memoria colectiva de la gente.

9.1. Relatos fundacionales

A continuación se presentan los relatos de origen que se recabaron durante los distintos períodos de trabajo de campo. Cabe mencionar que las narraciones que más se repitieron

¹⁶ A lo largo del trabajo de campo, no fue posible encontrar personas pertenecientes a este grupo, por lo que la información que se tiene al respecto es bastante reducida. La mayoría de los informantes se referían a ellos como “los hermanos” y a la religión que profesan como “culto”.

son aquellas que se referían a la Cruz Tun y al Centro del Mundo. Además, todos los relatos están relacionados con el nombre de Xocén y se adaptan a sus diferentes significados.

9.1.1. Relatos fundacionales derivados del mito Cruz-Centro

Don Celso Dzib Ay, milpero de 92 años, contó la siguiente versión: Cuando Dios hizo el mundo, el último lugar en el que estuvo fue Xocén, allí empezó y allí terminó, en el Centro del Mundo. Es por eso que allí está la Cruz de Piedra y porque fue en ese lugar en donde leyó el Libro Sagrado de Xocén. Por eso se llama Xocén, que quiere decir léeme.

Otra de las variantes de esta versión, fue recopilada por Silvia Terán y Christian Rasmussen (2005:35) en su trabajo sobre Xocén. En esta investigación se refiere al relato de uno de sus informantes, Don Fulgencio Noh, habitante de la comisaría: Don Francisco Xoc Ken [sic], andaba de cacería un día y se encontró una Cruz de piedra en un claro, como sabía que esa era la señal de que estaba en el Centro del Mundo, decidió asentarse allí, en su honor se le dio nombre al pueblo. Esta versión es comparada por los autores con la versión oficial en donde se dice que antes de la llegada de los españoles, el cacique de esta región se llamaba Francisco Xoque (Dzib May, 1999:18).

Existe otro relato que resalta fuertemente el sincretismo religioso que se dio en Xocén. Ricardo Náhuatl Canul, Idelfonso May Chulim y Honorio Ay Citul, estudiantes de secundaria de Xocén, nos contaron: la Santa Cruz Tun era el hijo de María Xoc y José Ken y aquel que la encontró, fundó el pueblo y le dio nombre con los apellidos de los padres de la Cruz. Esa Cruz, estaba en el centro y era el Dios de los animales.

9.1.2. Relatos de fundacionales asociados al Testamento de Xocén

Entre las versiones anteriores existe una que resalta la existencia del Libro Sagrado de Xocén (mencionada por Don Celso Dzib Ay arriba) y lo asocia con el simbolismo del centro. Hay una segunda versión de este relato y fue contada por Doña Graciliana Dzib Puuc mayahablante de la comisaría de 90 años de edad: cuando llegaron los españoles, un hombre estaba sentado leyendo el Testamento de Xocén, en eso llegó un español y le preguntó el nombre del lugar en el que estaban, él le contestó “Xoc-en, estoy leyendo”, el español pensó que ese era el nombre y se lo dijo a los demás, desde entonces a ese poblado se le llama Xocén.

9.1.3. Relatos de origen asociados a la Guerra de Castas

De las narraciones recopiladas también surgieron aquellas versiones que hablaban de la fundación de Xocén a partir de los resultados de la Guerra de Castas. Doña Emilia Ku, habitante mayahablante de la comisaría de 53 años, nos contó: durante la guerra, los muertos eran llevados a un lugar al interior del monte y allí eran buscados por sus familiares, para luego ser contados. Allí se quedó la gente y es por eso que se llama Xocén, que quiere decir “cuéntame”, porque allí contaron a los muertos.

Hilario Canul, encargado de la oficina de registro civil de la comunidad, nos habló de una versión parecida, pero en su caso, aquellos que fueron contados eran los sobrevivientes de la guerra que se habían ido a refugiar al monte y como allá los contaron, allá se quedaron.

9.2. Relatos de seres sobrenaturales

Entre las distintas comunidades mayas es muy común escuchar los relatos sobre los aluxes, la X'tabay, los wáays y las brujas. Estos seres sobrenaturales son personajes muy particulares de la tradición oral de la región y es común encontrarse con las diferentes versiones de los mitos que se adaptan al contexto en el que son contados. Este es el caso de Xocén y su tradición oral.

9.2.1. Aluxes

Los aluxes son pequeños seres que tienen forma humana y están fuertemente relacionados a la actividad milpera. Los jmeeno'ob los hacen de barro, siguiendo una serie de procedimientos, entre ellos, deben darle gotas de sangre de quien será su dueño y de esa manera le dan vida. Su función es proteger la milpa de los ladrones y animales, además, deben ser alimentados con una bebida hecha a base de maíz cocido y cal llamada saká. “Una característica determinante en el alux es no conocer al género femenino porque su creador y única relación laboral es con hombres (primero con el sacerdote y luego con el campesino). El encuentro con mujeres le causa la muerte...” (Martínez Huchim, 1996:78).

En Xocén la utilización de aluxes en la milpa es una práctica común realizada por los campesinos, aunque existe también una versión que habla de aluxes que habitan el cenote de *Santa María de Chink'a' Dzono'ot*.

9.2.2. X'tabay

La X'tabay es una mujer de largos cabellos que representa a la ceiba, árbol sagrado de los mayas, y que recorre las calles por la noche buscando seducir a los hombres. En Xocén suelen aparecerse a altas horas de la noche junto al árbol. Sin embargo es importante

mencionar que las dos principales ceibas del poblado están ubicadas junto a pozos comunitarios. La primera, está entre el cenote y los dos pozos que conectan con éste y, la segunda, junto al pozo que se encuentra en la plaza central

Un elemento de gran importancia, en la X'tabay, es que peina sus cabellos para seducir a los hombres, este acto de peinarse para tentar aparece también en uno de los relatos que analizaremos más adelante, debido a esto, retomaremos este tipo de simbolismo y lo explicaremos con más detalle en nuestro análisis de material.

9.2.3. Los wáays

Los wáays son hombres que tienen poderes sobrenaturales, brujos que según los relatos han realizado un pacto con el demonio y por eso tienen el poder de conversar con él. Su característica principal es que tienen la capacidad de convertirse en animales a través de encantamientos (Pérez Dzib, 2004: 42-43). En los relatos trabajados, la participación del Wáay es de vital importancia para el desarrollo de la historia, este personaje será revisado con más detalle en el análisis de los mitos.

9.2.4. Las brujas

En los mitos de la región suelen aparecer, también, las historias de las brujas o *x-wáays*. Suelen ser mujeres que transgreden las normas de la comunidad al desempeñar actividades que rompen con la normalidad y que son relacionadas con la brujería: comen niños, se quitan la cabeza, no cumplen con sus tareas domésticas, entre otras (Ortega Ávila, 2007:77-86). Estas mujeres son definidas como “mujeres espanto”, pálidas por la falta de sangre, hacen brujería cuando su esposo se ha ido a la milpa, pero al ser descubiertas son castigadas por sus maridos que normalmente termina dándoles muerte. Este tipo de relatos también se

narran en Xocén y presentan en muchos casos elementos del espacio doméstico y femenino (Martínez Huchim, 1998:78). Al mismo tiempo, la mujer que come niños es otro de los elementos que aparece en los mitos trabajados, por lo que este aspecto será también retomado en el análisis de material de esta tesis.

9.3. Relatos del Fin del Mundo y el cenote

En este apartado se hace una breve mención de los relatos tratados en esta investigación, que serán retomados nuevamente y en detalle en el análisis de material. No se señalan las fuentes porque estas son versiones sumarias, es decir, que abarcan los elementos principales de cada relato de forma resumida.

9.3.1. Las mujeres, el cenote y el diablo

Este relato nos habla de dos mujeres recién casadas que caen al cenote de Santa María de Chink'a' Dzono'ot y atraviesan a otro mundo en el que se encuentra con el diablo. Un brujo se convierte en tortuga y va a buscarlas, pero las mujeres no pueden regresar con él, por lo que le entregan un anillo como prueba de su encuentro. El brujo escapa del lugar, pero no sale por el cenote que entró, sino que sale por el cenote de otro pueblo y tarda tres días en regresar a Xocén.

9.3.2. La anciana, la sequía y el Fin del Mundo

Este mito se refiere a la llegada del Fin de los tiempos y a la gran sequía que habrá en el mundo. Solamente se podrá sacar agua del cenote de Xocén, pero será una anciana quien venda el agua y, para poder comprar una pequeña cantidad de agua, será necesario entregar un niño.

9.3.3. El Testamento de Xocén

Existió en Xocén un libro sagrado y profético llamado: el Testamento de Xocén. En el libro aparecían las profecías de lo que sucedería cada año, pero fue robado hace algún tiempo por su gran importancia. En Xocén existe la creencia de que, cuando llegue el Fin del Mundo, el testamento volverá a aparecer junto a la Cruz Tun.

9.3.4. El Rey Maya contra el Rey Blanco

Este relato tiene una fuerte relación con el mito del Fin del Mundo, aunque en el trabajo sólo será mencionado como una de las profecías del testamento y no será analizado de la misma manera que los otros.

La historia dice que existe una soga invisible amarrada entre la ceiba del centro de Xocén y la ceiba del centro de Valladolid. Cuando llegue el Fin de los Tiempos, sobre esa soga estarán parados el Rey Maya y el Rey Blanco, que lucharán hasta que uno de los dos caiga y sea devorado por los animales: el vencedor será quien dirija la nueva era.

Capítulo II. METODOLOGÍA

Para la realización de esta tesis se utilizaron distintos métodos y técnicas de investigación y, se buscó, a partir de las diversas perspectivas teóricas que fueran consideradas apropiadas, abordar el tema de los mitos. En este capítulo se describen los procesos de recopilación, análisis e interpretación de los datos y de la información, es decir, los pasos seguidos para la realización de esta tesis: el origen de la idea y la selección del lugar de investigación; el planteamiento del problema, la justificación y de los objetivos; el trabajo de campo y las de técnicas de recolección de datos; establecimiento del marco teórico y la clasificación y análisis de la información recopilada durante el trabajo de campo.

1. ORIGEN DE LA IDEA Y SELECCIÓN DEL LUGAR DE ESTUDIO

La propuesta inicial era estudiar un mito que hiciera referencia a algún cenote del estado de Yucatán, por lo que se comenzó por visitar distintos poblados con el fin de localizar algún relato en el cual estuvieran presentes distintos tipos de elementos simbólicos.

La comisaría de Xocén fue uno de estos poblados visitados y, allí, algunos informantes relataron la historia de las dos mujeres que cayeron al cenote. Este relato, que no parecía repetirse en otras comunidades, presenta una cantidad de símbolos importantes para el estudio de la cosmovisión maya. A partir de ese momento y a lo largo del trabajo de campo, los distintos informantes fueron proporcionando diferentes versiones de ese y otros relatos y éstos, a su vez, se relacionaban entre sí a partir de diversos símbolos.

2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En la comisaría de Xocén se cuenta el siguiente relato: cuando se acerque el fin de los tiempos todos los pozos, ríos y mares del mundo se secarán y sólo en los cenotes de Xocén será posible encontrar agua. La gente viajará de todas partes, llegarán tantos que el pueblo crecerá siete leguas a la redonda y a cambio del agua, que será entregada en la cáscara de un cocoyol, deberá ser dejado un niño. En torno a este mito se encuentran otros elementos: la *Santa Cruz “Tun”*, el cenote de *Santa María de Chink’á’ Dzono’ot* y el *Testamento de Xocén*. Cada uno de estos elementos representa en sí otro relato, conectados los unos con los otros a través del *Simbolismo del Centro*. A partir de lo anterior, se presentan varias preguntas:

Pregunta principal:

- ¿Qué representan los relatos en conjunto y de qué manera se vinculan con las prácticas sociales de los habitantes de Xocén?

Preguntas secundarias:

- ¿Cuál es el significado que tiene el mito del *Centro del Mundo* para los pobladores de Xocén?
- ¿Cuál es el significado tiene el mito del *Fin del Mundo* para los pobladores de Xocén?
- ¿Qué papel desempeñan la cosmovisión y la tradición oral en la construcción de estos relatos?
- ¿Existe alguna vinculación entre la manera en que los habitantes de Xocén perciben el territorio y los relatos?
- ¿Cómo se vinculan los relatos con la agricultura y los rituales?

3. JUSTIFICACIÓN

Los mitos han sido, durante mucho tiempo, tema de discusión de diversas especialidades como lo son la literatura, la antropología, la semiología y el psicoanálisis; y cada una de éstas, lo ha explicado de distintas formas. Muchos investigadores comienzan por plantearse qué son los mitos y qué papel puedan o no desempeñar dentro de determinados grupos, qué funciones cumplen y cómo son percibidos. Los debates que se han llevado a cabo al respecto, han intentado delimitar el espacio de discusión a partir de las múltiples corrientes, pero sigue siendo tema de controversia el trabajo de establecer una sola definición. En esta tesis se busca entrar en el debate a partir de la perspectiva antropológica, la cual ha sido, al mismo tiempo, influida por las otras corrientes de análisis.

Inicialmente se tenía pensado trabajar solamente con el relato del Cenote, pero, como ya se ha dicho, a medida que se avanzó en la investigación se fueron encontrando otros elementos que lo convertían en algo aún mayor, esto, puede relacionarse con la cosmovisión del pueblo, mientras que, la persistencia en el tiempo, del relato, hace referencia a su tradición oral. Por otra parte, en la investigación se hace una recopilación de varios mitos de la comisaría de Xocén que podrían ser de interés en otros planos de investigación y que pretenden dejar abierta la puerta hacia otros estudios de la población y los mitos mayas.

4. OBJETIVOS

- a) Analizar el significado del *Mito del Centro y del Fin del Mundo*.
- b) Distinguir algunos elementos característicos del mito y contrastarlos con elementos similares de mitos pertenecientes a otras culturas.

- c) Identificar qué es lo que ha permitido y sigue permitiendo que perduren los mitos dentro de Xocén.
- d) Demostrar cuál es la relación que se da entre el cenote, la Cruz y el Testamento y cómo influyen estos elementos dentro de la comunidad.
- e) Demostrar si existe una relación entre la construcción simbólica del territorio y los relatos trabajados.

5. TRABAJO DE CAMPO

El trabajo de campo se realizó entre los años 2007 y 2008 durante diferentes períodos y con diversos intervalos de tiempo, ampliándose durante Semana Santa del año 2009.

En el 2007 se acudió tres veces entre los meses de junio y julio. Durante la etapa inicial, nos dedicamos a conocer el entorno y a la gente, además, se lograron crear conexiones con diferentes personas de la comunidad, ésto permitió un mayor flujo de la información. En el período de trabajo de campo del 2008, se realizaron varias visitas que se extendieron a través de los meses de marzo, mayo y junio.

En el año 2009 se regresó a Xocén, durante la Semana Santa, esta vez se contactó a la familia Cauich Canul que proporcionó una gran cantidad de material de investigación, por otra parte se revisaron los libros en la biblioteca y se recopilaron los datos faltantes de la monografía.

6. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Para la recopilación de datos se utilizaron principalmente dos técnicas: la observación y las entrevistas. Las entrevistas fueron abiertas, semi-dirigidas, por lo general se dejaba que los informantes contaran los relatos que conocían, aunque se realizó un guion de entrevista que

sirvió como base en las conversaciones con los narradores, principalmente en aquellos momentos en que la conversación se desviaba de la temática principal.

6.1. Muestra no probabilística (muestreo de redes)

La elección de los informantes se realizó a través las redes sociales presentes en Xocén, es decir, un informante nos recomendaba con otros y esos a su vez nos enlazaban de alguna manera o de otra con más informantes. Por lo general se buscó heterogeneidad en edad, género y condición socio-económica, a pesar de esto, la mayoría de los entrevistados terminaron siendo adultos mayores de 50 años. Sin embargo, es necesario aclarar que sí se encontraron informantes jóvenes, como el caso de los tres estudiantes de secundaria, portadores un basto conocimiento en la tradición oral del pueblo. Por lo anterior, no se debe suponer que las creencias y mitos de esta comunidad se están perdiendo.

6.2. Guión de las entrevistas

I. Sobre el cenote:

- a. ¿Cómo se llama el cenote?
- b. ¿Hay otros cenotes en Xocén?
- c. ¿Cuál es la historia de este cenote?
- d. ¿De qué tamaño es el cenote?
- e. ¿Cuándo se va a acabar el agua?

II. Sobre la cruz y el centro:

- a. ¿Cuál es la historia de la Cruz?
- b. ¿Por qué se dice que Xocén es el “Centro del Mundo”?

- c. ¿Qué pasó con las otras dos cruces?
- d. Hoy en día, ¿Dónde se encuentran esas cruces?

III. Sobre el testamento:

- a. ¿Qué había en el testamento (gran libro, libro de predicciones)?
- b. ¿Para que servía?
- c. ¿Cada cuanto tiempo era leído?
- d. ¿Qué pasaba si se intentaban leer más páginas que la de ese año?
- e. ¿Qué pasó con el testamento?

6.3. Entrevistas en lengua maya

Algunos de los relatos fueron contados en maya, en otros momentos, el narrador combinaba los dos idiomas, utilizando el español en algunas partes y la lengua maya en otras. En todos los casos, la traducción de la lengua maya fue realizada por Asunción Quintal Pérez, quien también se encontraba realizando el trabajo de campo de su investigación. Aún así, la mayoría de las historias que se obtuvieron, fueron relatadas en español. Este aspecto ha sido considerado relevante, ya que, a medida que aumentaba el rango de edad, aumentaba la posibilidad de que la entrevista se diera en maya.

6.4. Forma de recopilación de los datos

En la mayoría de las entrevistas que se realizaron durante este trabajo de campo, los informantes permitieron que se utilizara una videocámara para grabarlos, también se recurrió a la toma de notas en las ocasiones en que no era posible grabar al narrador. Por otra parte, también fue de gran ayuda la fotografía, tanto digital como la analógica de 35

mm. Además, al final de cada día se registraba la información en el *diario de campo*, el cual sirvió para la posterior organización de los datos. La recopilación del material en video fue de gran utilidad para su presentación en el ámbito académico.

7. MARCO TEÓRICO

En esta parte de la tesis se presentan: los antecedentes de los estudios mitológicos y simbólicos; una revisión de los distintos autores que han utilizado los mitos como objeto de estudio; los conceptos utilizados, que nos han ayudado a delimitar y a direccionar esta investigación; el sistema de hipótesis que se desarrolló para la interpretación de los relatos. Se revisan, principalmente, las propuestas de Lévi-Strauss (1993, 2008), Malinowski (1931, 1985), Evans-Pritchard (1976, 1990), Turner (1980), Eliade (1973, 1975, 1979, 2000), Geertz (2001) y Propp (2008). Los conceptos que se abordaron son los de mito, rito, tradición oral, cosmovisión, sincretismo, territorio simbólico y espacio sagrado.

8. ANÁLISIS DE MATERIAL

Para el análisis de material y tratamiento de los mitos se procedió de la siguiente manera:

- 1) Primero se clasificaron las narraciones de los informantes en cuatro relatos separados: el mito Cruz- Centro, el mito de las Mujeres y el Diablo, el mito del Fin del Mundo y el mito del Testamento de Xocén.
- 2) Luego de clasificados, los relatos fueron redactados para su mejor revisión, tratando de representar el contenido de la narración del informante.
- 3) Una vez redactados, fueron clasificados como versiones de cada mito y se separaron, en cada una de éstas, los elementos fijos de los variables, a partir de este procedimiento se extrajo lo que se considera que es la estructura de cada mito, este

procedimiento es utilizado también por Rubio Herrera (2005) en su trabajo sobre el mito de las aguas vivas del cenote de Na Buy.

- 4) Luego, se seleccionaron los símbolos más destacados presentes en las narraciones para explicarlos a través del método comparativo y revisando el contexto de los relatos para entender tanto las similitudes como las diferencias.

9. ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN

Se ha considerado que en una investigación antropológica es necesario conocer y analizar toda la información que sea posible acerca del lugar y la temática que se ha escogido para trabajar. Esta información previa constituye los antecedentes de investigación y sirve para saber cuánto se ha aportado sobre el tema, el contenido, las fuentes y la incorporación de los datos que han sido considerados útiles para esta investigación. Debido a lo anterior, en este apartado se hará un recuento de los trabajos realizados por otros autores sobre la comisaría.

Empezando por Benito Abán May, actual profesor de primaria en el pueblo, que en 1982 realizó, con el patrocinio de la Dirección General de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública (SEP), una investigación titulada *U Tzikbalil Yum Santísima Cruz Tun “U chumukil yok’ol kab”. Historia de la Santísima Cruz Tun “Centro del mundo”*. En este trabajo se dedica a describir con gran detalle la historia y las creencias que giran en torno a la Santa Cruz Tun. Para él, la Cruz es el símbolo principal de la comunidad y su importancia como *Centro del mundo* no debe ser olvidada.

Renán Góngora Biachi escribió dos trabajos (1995, 2000) sobre la Cruz de Piedra. Para él, el culto a la Santa Cruz Tun es mucho más antiguo que el de la Cruz parlante, y

presenta elementos históricos que respaldan su afirmación. En ambos trabajos hace un recuento histórico anterior a la Guerra de Castas y le da una revisión al culto a la Cruz Tun.

En 1999, Andrés Dzib May, poblador de Xocén, realizó un trabajo titulado *Breve reseña del pueblo de Xocén “El Centro del Mundo”*, en este escrito, nos describe Xocén, sus costumbres y su gente, nos habla de su historia y creencias al igual que de los rituales de la comunidad. Como habitante de la comunidad, para él, la Cruz Tun representa la máxima deidad y describe detalladamente los relatos y creencias que giran en torno a ésta.

En el año 2005 Silvia Terán y Christian Rasmussen realizaron una etnografía con el nombre de *Xocén, el pueblo del centro del mundo* en la cual describen y revisan las características de la comunidad, su historia y sus relatos. En años anteriores habían publicado *La milpa de los mayas* (1994) y *Las plantas de la milpa entre los mayas de Yucatán* (1998), también trabajos sobre Xocén.

Por último, Gilberto Balam Pereira (1991, 2008) realizó diversas investigaciones en la comunidad de Xocén. En su trabajo critica fuertemente la importancia del Testamento y revisa diversos aspectos de la comunidad, desde tradición oral hasta cuestiones legales y de medicina tradicional.

CAPÍTULO III. El estudio de los mitos desde la antropología

Para abordar la temática de los mitos es necesario realizar primero una delimitación en la cual se clarifiquen las pautas seguidas en la investigación. Con base en esto, en el siguiente capítulo se presentará el conjunto de nociones teóricas utilizado en el proceso. Dado que en la investigación y en la realidad existen elementos que pueden ser considerados como mitos, símbolos o rituales, a continuación se presentan: 1) los antecedentes teóricos de los estudios simbólicos y mitológicos o, como los llama Duch (2002), los distintos “modelos interpretativos del mito” y del símbolo; 2) los conceptos de mito, rito, símbolo, sincretismo, cosmovisión, espacio sagrado y territorio simbólico a partir de los distintos autores y su relación con el estudio y, finalmente, 3) el sistema de hipótesis utilizado en la investigación.

Es importante aclarar que muchos de los enfoques utilizados, a pesar de que en ocasiones han sido considerados excluyentes, en esta investigación son retomados en conjunto para lograr un acercamiento más concreto que ayude a la comprensión de lo estudiado.

1. MODELOS INTERPRETATIVOS DEL MITO Y DEL SÍMBOLO

Los mitos, las creencias y los rituales, han sido y siguen siendo temas recurrentes en los estudios antropológicos. En este apartado se presentará una síntesis de los modelos interpretativos que han surgido en la historia de la antropología y de otras disciplinas (como: la lingüística, la semiología y el psicoanálisis), y que han influido en el estudio antropológico de los mitos.

1.1. Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard. El funcionalismo

Para Bronislaw Malinowski (1884-1942), principal representante de la corriente funcionalista, el estudio de la cultura debía ser abordado a partir del análisis de la relación entre ésta y la satisfacción de las necesidades de los miembros de un grupo. Este autor plantea que, a raíz de las necesidades básicas, surgen nuevas necesidades: instrumentales, institucionales y psicológicas. En el caso de las necesidades psicológicas es mediante la magia, la religión, el mito y el ritual que éstas son satisfechas (Barfield, 2000: 329).

Su enfoque es esencialmente empírico y descriptivo, promoviendo, por primera vez, un tipo de antropología experimental basada en la observación directa de los fenómenos (Duch, 2002:289). En sus trabajos hace especial énfasis en la funcionalidad de los hechos o fenómenos para la satisfacción de necesidades y las interdependencias funcionales entre los distintos componentes sociales (Rodríguez, 1991:105).

Para Malinowski, la magia, la religión, el mito y el rito eran elementos de gran importancia dentro de una sociedad y, antes de la aparición de Claude Lévi-Strauss en la antropología y etnología, su propuesta era la más destacada. Como ya dijimos, la magia y la religión existen, según el autor, para la satisfacción de necesidades psicológicas y el mito, por su parte es necesario para la satisfacción de esas necesidades religiosas (Malinowski, 1931: 36).

El libro *Magia, ciencia y religión*, publicado en 1948 —seis años después su muerte— se refiere a la importancia del mito entre los Trobriand, grupo que llevaba mucho tiempo estudiando. En el texto critica las posturas que habían sido adoptadas con respecto al mito por sus antecesores: la primera de ellas planteaba el mito como una fabulación de la naturaleza; la segunda, como un registro histórico, una crónica (Malinowski, 1985:38). Según él, el mito es un “cuento sagrado” que recibe un uso

social, ya que, justifica las reglas sociales, los ritos y las ceremonias, al mismo tiempo que fortalece y da valor a la tradición (Duch, 2002: 289-290). Esta definición de mito se relaciona enormemente con los mitos de Xocén, el mito de la Cruz Tun, por ejemplo es un cuento sagrado que es considerado verdadero por los creyentes y, de una manera o de otra, está fuertemente relacionado con las tradiciones y prácticas sociales del grupo al mismo tiempo que las justifica.

Sin embargo, en la revisión de los mitos realizada en este trabajo, se toman en consideración muchos otros aspectos que este autor no reconoce en sus estudios, por ejemplo, el análisis sincrónico de Malinowski estudia las funciones del mito en la sociedad sin prestar atención a su origen y haciendo continuamente generalizaciones sobre los grupos humanos (Marzal, 2002:126). El problema de su enfoque es que no considera los procesos históricos, sino que, "...supone... que en determinadas circunstancias, ningún aspecto de la vida social puede ser otra cosa que lo que es, y que cada costumbre tiene valor social, derivando así hacia un determinismo simplista, hacia la teleología y el pragmatismo..." (Evans-Pritchard, 1990:12). Desde esta perspectiva, el mito era percibido únicamente a partir de cómo operaba en el día a día de los grupos.

En la corriente funcionalista resalta también el británico Radcliffe Brown (1881-1955), quien se definía a si mismo como opositor del funcionalismo de Malinowski. Este autor hace especial énfasis en el concepto de estructura social, sin embargo su noción, en la cual la estructura social estaba conformada por roles, normas morales y obligaciones jurídicas, era al mismo tiempo la de un sistema orgánico (Barfield, 2000:251). De esta forma se oponía a la definición que Lévi-Strauss le daba a *estructura social*:

"... para usted [Lévi-Strauss], la estructura social no tiene nada que ver con la realidad, sino con los modelos que se construyen a través de ella, yo considero la <<estructura

social>> como una realidad... La misma forma estructural puede descubrirse mediante la observación, incluyendo la observación estadística, pero no puede experimentarse sobre ella." (Citado en Kuper, 1973:72).

Así, la propuesta de Radcliffe-Brown planteaba que a través del método comparativo se podían establecer leyes sociológicas universales y, de esta manera, la noción funcional de totalidad debía ser elevada a un nivel abstracto para fines comparativos (Lévi-Strauss, 2008:16). Igualmente, para este autor, la sociedad debía analizarse como un todo y no como un conjunto de partes, pero era necesario establecerse un marco de referencia a la vez, para el análisis (Leach, 1975:176).

Para el estudio de las creencias, los mitos y los símbolos destaca también Evans-Pritchard (1902-1973) quien hace una revisión de los sistemas de creencias en su libro *Brujería, magia y oráculo entre los azande* (1976). En su estudio explica la diferenciación entre la brujería y la hechicería de los pueblos del centro y occidente de África.

Durante toda la investigación, Evans-Pritchard, busca establecer la relación entre las creencias, las prácticas simbólicas y las prácticas sociales que, a su vez, se manifiestan como explicaciones racionales. El sistema de creencias de los azande suele adaptarse a las distintas situaciones, sin importar las contradicciones y, al mismo tiempo les permiten mantener una organización social determinada. Así, las creencias y prácticas simbólicas moldean continuamente los comportamientos y prácticas sociales de los grupo (Evans-Pritchard, 1976: 47-60).

De la misma forma plantea que para los azande, la brujería es hereditaria y se basa en una sustancia presente en el cuerpo de los brujos, que permite que estos tengan ciertos poderes (1976:49). Para este autor, las creencias sobre la brujería son una manera de

explicar lo inexplicable y de controlar aquello que no pueden controlar: una explicación racional de aquello que no comprenden (Turner, 1980:126).

Este aspecto se puede relacionar en gran medida con el caso de Xocén, en donde existe la creencia de que algunos hombres tienen un tipo de conocimientos que les permite hacer uso de fuerzas naturales y en ocasiones sobrenaturales, como es el caso de los hierbateros, sobadores y jmeeno'ob mencionados anteriormente. Estos sujetos desempeñan un papel de gran importancia en la comunidad y su presencia es explicada y justificada a través de los procesos rituales y de los relatos. Igualmente, en los mitos trabajados, existe otro tipo de hombres con poderes místicos: los wáays, que tienen la facultad de convertirse en animales y son representados de distintas maneras en las historias del grupo. Debido a su importancia y recurrencia, los jmeeno'ob y los wáays serán retomados en el análisis de material de esta tesis.

En el trabajo de Evans-Pritchard sigue estando presente el análisis empírico de Malinowski, aunque no abordó la temática desde el concepto de función, sino desde la idea de que el sentido de las creencias y religiones se encontraba en el “punto de vista intelectual” (Barfield, 2000:222-223).

Como ya se ha mencionado arriba, la explicación funcionalista es particularmente teleológica, ya que presenta la causa de los fenómenos como objetivos, metas, propósitos que las instituciones deben satisfacer, de esta manera, los mitos, los símbolos y los ritos, son vistos a partir de su función (Reynoso, 1998:54). En cuanto a esta tesis, es importante resaltar que es precisamente la idea de que el mito cumple una función social en los grupos, la que se retoma para el tratamiento de los relatos. Sin embargo, el análisis no se limita, simplemente, a interpretar esta función, sino que se intentará relacionarla a otros

elementos que se encuentran a su alrededor y que son abordados en otros enfoques. Tanto Malinowski como Evans-Pritchard serán retomados al momento de definir el mito.

1.2. Saussure y Peirce. El estudio de los signos

Para entender la noción de símbolo se presenta ahora una breve exposición sobre el concepto propuesto por la lingüística, que aborda el símbolo a partir de la definición de signo. En lo que se refiere al estudio de los signos existen dos términos: semiótica y semiología. El primero, es el utilizado por la tradición lingüística anglosajona, mientras que, el segundo de los términos fue acuñado por el suizo Ferdinand de Saussure. Los principales representantes de este enfoque son, el ya mencionado, Saussure (1857-1913) y el norteamericano Charles Peirce (1839-1914).

Ambos se refieren al signo y su relación con el lenguaje. El signo es definido por Pierce a partir de una triple representación: imagen, palabra y significado que, para funcionar, necesita entrar en juego con aquel que lo interpreta, es decir el significado del signo y su asociación con la imagen se determinan a partir del consenso de un grupo.

Realizó un esquema en el que clasificaba los signos como: ícono, indicador y símbolo. 1) El ícono es aquel que guarda un fuerte parecido con aquello que representa: un dibujo de una casa y una casa; 2) el indicador, mantiene características de lo que representa sin ser igual: una veleta y la dirección del viento; 3) el símbolo, sólo tiene relación con el objeto a partir de una convención, de haber sido aceptado como tal por un grupo determinado: la palabra *mesa* sólo tiene sentido para los hablantes de lengua española (Barfield, 2000: 462).

En el caso de Saussure, se habla de la aparición del signo a partir de la unión significante-significado, la cual depende, también de un convenio establecido culturalmente

a partir del lenguaje: un concepto y una imagen acústica que se relacionan entre sí, solamente, a partir de ese consenso grupal (Saussure, 1985:87), por ejemplo el objeto de madera y la palabra *mesa*, como ya se mencionó anteriormente, sólo tienen relación en aquellos contextos en los grupos que hablan la lengua española. Lo que quiere decir que el significado del signo depende de su interpretación, de a quién está dirigido, necesita un receptor y por lo tanto, también depende de su cultura (Serrano, 1980:82).

Como se dijo al inicio de este apartado, esta concepción de signo propuesta por la lingüística será retomada al momento de definir que es un símbolo ya que, ambos conceptos (signo y símbolo) guardan una fuerte relación entre sí.

1.3. Propp y la Escuela Formalista Rusa

La Escuela Formalista Rusa se dio entre los años 1915-1930 y su primer representante fue Vladimir Propp (1895-1970), quien se dedicó a analizar durante muchos años las raíces históricas de los cuentos populares como parte del folklore, a través del método comparativo y el marxismo. El concepto que aborda es el de *cuento maravilloso* aunque su metodología puede ser, en algunas partes más que en otras, utilizada para el análisis de los mitos.

Para estudiar los cuentos maravillosos, Propp propone hacerlo a partir de un enfoque histórico, de su origen, considerandolos como parte de un proceso social que estaba siendo moldeado por los modos de producción de su época: “La premisa que aquí tratamos es la premisa general para el estudio de los fenómenos históricos: ‘El modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida en general.’ (Marx-Engels, *Obras*, vol.XII, p.6 de la edición rusa). Del cual se deduce con toda claridad que debemos hallar en el pasado el modo de producción que hizo posible el

cuento.”(Propp, 2008: 20). Al respecto, considero que los cambios socieconómicos de las comunidades indígenas como Xocén, influyen en los textos mitológicos, esta idea se retomará nuevamente en el planteamiento de las hipótesis.

En su estudio *Raíces históricas del cuento* (2008), Propp se dedica a comparar las distintas versiones de cuentos maravillosos que mantienen una misma estructura y a resaltar los elementos que cumplen una función determinada en el relato. En *La morfología del cuento* (Propp, 2008b) plantea que aún cuando los elementos y personajes varíen en descripciones y características, sus funciones se mantienen: “Los elementos constantes, estables, del cuento están constituidos por las funciones de los personajes, independientemente de la identidad del actor y de su modo de obrar. Forman las partes constitutivas fundamentales del cuento.” (Propp, 2008b:30).

Esta forma de tratar los relatos, fue retomada en el análisis de material (Capítulo IV) de este trabajo, ya que se buscaron esos elementos constantes que forman la estructura del mito. Este mismo procedimiento fue realizado por Rubio Herrera en su tesis sobre las aguas vivas de Na Buy (2005:82).

1.4. Eliade. Religión e historia comparada

El extenso trabajo del rumano Mircea Eliade (1907-1986) ha sido revisado en continuas ocasiones y ha provocado una gran polémica. Eliade presenta, en sus distintos trabajos (1973, 1975, 1979, 2000), una revisión de mitos y símbolos que son comparados unos con otros. Sus investigaciones se caracterizan por los siguientes elementos: 1) El abordaje de nociones en donde se pueden considerar opuestos: la oposición sagrado-profano, cosmos- caos son el origen de la construcción del pensamiento simbólico, a partir de las

hierofanías¹⁷, surgen los espacios sagrados que delimitan el cosmos por oposición del caos (Eliade, 1973:20). Este concepto de espacio sagrado será retomado más adelante; 2) el símbolo es la manera principal en que el hombre se expresa religiosamente (Duch, 2002:420), el hombre desarrolla a lo largo de su vida una manera de ver el mundo que expresa a través de los símbolos, aunque no se defina a sí mismo como un ser religioso, sus prácticas y acciones serán siempre precedidas por este tipo de razonamiento (Eliade, 1973:20-25); 3) la concepción cíclica de la historia en donde los órdenes se repiten: los mitos están narrados a partir de ciclos que al finalizar dan paso a nuevas formas del mismo relato. La mayoría de las culturas conciben su historia y la presentan a partir de ciclos que finalizan para dar comienzo a nuevas épocas (Eliade, 1979); 4) el mito es “el factor fundacional de la existencia humana” (Duch, 2002:424), ya que explica y presenta el origen de cada sociedad.

La crítica principal que se le ha hecho a este autor es que generaliza continuamente a partir de sus comparaciones (Rubio Herrera, 2005:80), debido a esto, concibe el mito como el encargado de establecer las pautas del comportamiento humano. Mircea Eliade considera que ciertos símbolos se repiten en la mayoría de las culturas con un significado parecido, incluso alguno de estos símbolos pueden ser representados a través de imágenes distintas, pero su significado y la función que cumple en la sociedad, es siempre el mismo (2004:16-26).

En este trabajo se tomaran en cuenta varios de las concepciones simbólicas presentadas por Eliade, tales como: *espacio sagrado*, *Centro del Mundo* y *Axis Mundi*. Según lo plantea este autor, el *centro* puede ser representado de distintas maneras, pero

¹⁷ *Hierofanía*: sagrado, divino. Revelación de lo sagrado a través de realidades profanas (Moliner, 2007:1548).

siempre cumplirá una función determinada: la delimitación del cosmos. Esto se verá más adelante, ya que el territorio simbólico de los xoceneces ha sido definido a partir de un *centro*. De igual manera, este autor también será retomado al momento de definir qué es un mito y cuáles son sus características principales.

1.5. Freud, Campbell y Jung. El mito y el psicoanálisis

En los estudios mitológicos el psicoanálisis, influido por la propuesta semiológica, desempeñó un papel importante, aunque en el caso de la propuesta freudiana se habla del simbolismo como código inconsciente (Sperber, 1988:11).

Para Freud (1856-1939) el mito era una “forma simbólica” que debía ser descrita y clasificada a partir de su “sustancia”, aunque es criticado por Cassirer que consideraba que el mito debía ser estudiado desde su función social (Taipe Campos, 2004:17). El creador del psicoanálisis relacionaba el uso de los símbolos con los sueños: el simbolismo y el mito debían ser abordados como elementos oníricos o culturales unidos a las representaciones inconscientes y en necesidad de ser interpretados (Sperber, 1988:60).

Por su parte, Campbell (1904-1987) considera que los símbolos no son fabricados, son producto de la psique y deben ser representadas a través del mito y del ritual, de lo contrario volverán a manifestarse a través de los sueños (2001:10-15).

El campo de la psicología busca las bases del lenguaje, del mito, de la religión, del arte y de los códigos morales, a través del inconsciente, Carl Jung (1875-1961) concibió su modelo a partir de los arquetipos y del inconsciente, tanto individual como colectivo. El inconsciente para Jung es: un gran número de pensamientos “oscurecidos”

que parecen haberse olvidado, pero que continúan presentes en nosotros e influyen en nuestra mente consciente (Jung, 1992:29).

Uno de los conceptos más importantes que propuso Jung fue el de los arquetipos, que son estructuras de imágenes que se encuentran presentes en la psique de todo ser humano y que se repiten en todas las culturas. Esas imágenes se manifiestan al individuo a través de los sueños y se expresan, luego, en el mito y los símbolos (Duch, 2002:311-312).

Este tipo de propuesta buscaba explicar la recurrencia de ciertos símbolos en las distintas culturas, aspecto que ha sido destacado por varios autores ya mencionados y de vital importancia dentro del trabajo, ya que, si bien los símbolos de los relatos son comparados con símbolos de otras culturas, puede que el significado llegue a variar dependiendo de quién los interpreta. Lo que se discute en esta investigación es la idea de símbolos polivalentes que pueden llegar a repetirse en las culturas, pero que llegan a ser interpretados de maneras distintas o incluso opuestas entre los grupos.

Podría pensarse que los procesos que dan paso a la aparición de los mitos son en parte procesos inconscientes, sin embargo la propuesta de estructuras inconscientes planeada por Levi-Strauss parece ser más adecuada para esta investigación.

1.6. Lévi-Strauss y el estructuralismo

El antropólogo y etnólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009) ha sido uno de los más destacados investigadores en la temática mitológica. A mediados de los años 30 realizó por primera vez, un trabajo de campo entre las comunidades indígenas de Brasil. Los resultados de este investigación caracterizaron su desempeño académico a lo largo de su vida (Barfield, 2000:309-310).

El acercamiento de Lévi-Strauss al estudio de los mitos ha sido construido a partir de distintos enfoques: la lingüística estructural, el psicoanálisis, el formalismo ruso, el funcionalismo de Marcel Mauss y el marxismo.

Sus principales premisas se basan en la idea de que existen procesos mentales iguales en todas las culturas aún cuando se manifiestan de distintas maneras, a estos procesos les llama *estructuras mentales*. Las estructuras mentales pueden ser conscientes o inconscientes, para esto, Lévi-Strauss se dedica a buscar las leyes generales, leyes presentes en todas las culturas como el *tabú del incesto* (Bohannan y Glazer, 1997:439-440).

Para definir mejor su propuesta, Lévi-Strauss habló de los binarios opuestos: naturaleza-cultura, crudo-cocido, miel-cenizas, entre otros. “Sostenemos pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular.” (Lévi-Strauss, 1983:41).

A partir de la revisión de los mitos de distintas culturas, el autor busca demostrar que un relato se convierte en otro con la modificación de sus elementos, pero que mantiene siempre una misma estructura: un elemento positivo en el relato se transforma en negativo; el orden de los elementos es invertido; el personaje masculino es sustituido por uno femenino¹⁸. Así, dos mitos que en apariencia pueden ser vistos como disímiles, pueden presentarse como variaciones de una estructura común, es decir, que son transformaciones el uno del otro (Levi-Strauss, 2008:45). Para esta investigación se retoman los conceptos de estructuras mentales comunes y de oposiciones binarias, el primero, en cuanto al simbolismo del centro y a la concepción cíclica de la historia que

¹⁸ Fuente: <http://antropos.galeon.com/html/mito.htm>

se pueden encontrar en relatos de diferentes culturas. El segundo, con respecto al concepto de espacios sagrados y a la oposición entre sagrado/profano, cosmos/caos.

La esquematización estructural de los fenómenos permite el estudio de sus interrelaciones. Los términos no deben ser tratados como entidades independientes, según el método estructural, lo que se debe estudiar entonces es la relación entre dichos términos. Se busca explicar la red de relaciones que se dan en los fenómenos: "...los elementos que se relacionan y que componen esas organizaciones «funcionan» realmente como los de una comparación... la explicación no está en los términos sino en sus relaciones." (Peñalver, 1972:24-27).

1.7. Turner y Geertz. La antropología simbólica

La antropología simbólica surge en Inglaterra, Francia y Estados Unidos a mediados del siglo XX, aunque el estudio de los símbolos ya había sido abordado en distintas investigaciones de carácter antropológico. Entre los principales autores de esta corriente que serán abordados en esta investigación tenemos a Víctor Turner (1920-1983) y a Clifford Geertz (1926-2006).

En el caso de Turner, su principal estudio se centra en el simbolismo y el ritual, en sus trabajos se refleja la influencia del modelo funcionalista, aunque son colocados junto a los trabajos de Geertz y al enfoque de la antropología simbólica (Barfield: 2000, 524). En su libro *La selva de los símbolos* presenta una investigación sobre los ndembu en África y propone una metodología para el análisis de los símbolos rituales, definiendo el símbolo como "la unidad más pequeña del ritual que todavía conserva las propiedades más específicas de la conducta ritual." (Turner, 1980:21), esta definición de

símbolo propuesta por Turner será retomada de una manera más específica y extensa en el apartado de los conceptos.

Este autor, hace especial énfasis en los ritos de paso, tomando como referencia los estudios realizados por Van Gennep (1969) que dan gran importancia a las características *liminares* del símbolo, del mito y a su relación con el ritual (Turner, 1988: 101-103).

Por su parte, Geertz considera que el análisis de la cultura debe basarse en la búsqueda interpretativa de significados a través la naturaleza simbólica de los rasgos culturales, es decir, qué significado tienen en el entorno en el cual se producen y qué validez tienen para la sociedad en la que se dan o si constituyen una identidad, esto lo denomina las estructuras simbólicas (2001:20-30).

Para hablar de los procesos simbólicos Geertz diferencia entre *ethos* y cosmovisión. El *ethos* se refiere a la calidad de vida y a los aspectos morales, estéticos y de evaluación de una determinada cultura. En tanto que la cosmovisión se refiere a la concepción que tiene un pueblo de la naturaleza, de la persona o de la sociedad. Ambas concepciones son recíprocas la una con la otra, de esa manera se significan, confirman y explican entre sí (Geertz, 2001:118).

Ethos y cosmovisión se sintetizan en los símbolos religiosos o sagrados que a su vez son representados en los rituales y mitos (Casares Contreras, 2007: 24). Estos, en conjunto, entrelazados y ordenados forman un sistema religioso: “La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a valores sociales, consiste pues, en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como las que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales.” (Geertz, 2001:122).

Con lo ya dicho, cabe mencionar que para este trabajo será de gran utilidad la propuesta del símbolo como sintetizador de la cosmovisión, de igual manera, el concepto de estructura simbólica en la construcción de la identidad, ya que, los creyentes del mito se confieren a si mismos una identidad indígena portadora de una cultura antigua enfrente de una sociedad nacional, presuntamente homogénea, pero distinta a la de los grupos indígenas.

2. CONCEPTOS

Definir los términos es una de las tareas más complicadas que hay dentro de este tipo de investigaciones, esto se debe al vasto número de explicaciones y debates que hay al respecto. En este apartado presentaremos las definiciones que han dado distintos autores al mito, al ritual, al símbolo, al sincretismo, a la cosmovisión, a los espacios sagrados y a la tradición oral. Se hará énfasis en aquellos aspectos en los que hay concordancia, de esta manera trataremos de llegar a conceptos que nos permitan delimitar la investigación, sin pretender, con esto, que el asunto se dé por terminado.

2.1. Mito

2.1.1. *Definición*

Malinowski nos dice que el mito remite a los orígenes, a la “realidad primordial” y por lo tanto busca justificar los valores morales, las creencias y el orden social. Para él, la función del mito está en permitir la continuidad de la cultura y en legitimar la tradición (Malinowski, 1985:171).

El mito se regenera continuamente a partir de los distintos cambios históricos que experimenta cada sociedad, es un cuento sagrado que es narrado para satisfacer las

necesidades religiosas y morales de los grupos. Malinowski diferencia entre mito, cuento popular, leyenda y narración histórica (1985:36), este aspecto será retomado más adelante.

Por su parte, Mircea Eliade considera que el mito es una irrupción de lo sagrado, de lo sobrenatural. Al igual que Malinowski, habla de mito como una narración sagrada que es considerada verdadera y que busca establecer los modelos ejemplares del comportamiento humano y del ritual (Eliade, 1975:19-20): “... el mito se considera una historia sagrada y, por tanto, una <<historia verdadera>> , puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es <<verdadero>> , porque la existencia del mundo está allí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente <<verdadero>> , puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente.” (Eliade, 2000:17).

Lluís Duch (2002), entretanto, explica el mito como una expresión de la “extrañeza” que se presenta a los seres humanos en el vivir diario y dice: “... no hay duda, de que las formas míticas y rituales, (...) permiten captar el sentido más profundo de las realizaciones culturales de un ámbito geo-histórico determinado, ya que éstas nunca dejan de estar sólidamente arraigadas en el mito.” (2002:53).

El autor considera que los mitos son una manera de reconocer la realidad del mundo diario que está en continuo cambio, una manera de contingencia. La finalidad principal del mito es la de explicar, representar y justificar las relaciones e instituciones sociales, para hacerlo, relatan todo lo que se encuentra en la sociedad (natural o cultural) y se presentan cercanos a aquello que es concebido como sagrado (Duch, 2002:59).

López Austin considera que el mito se puede definir como: un relato, un sistema de creencias, una manera de ver y explicar una realidad dada, un sistema lógico o una forma de discurso (1996:45). Este investigador concluye que el mito es una narración que muestra el presente aludiendo el pasado, los tiempos primordiales (Rubio Herrera, 2005:89).

Propp define el mito como un relato de seres divinos que es considerado verdadero para los pueblos, estos relatos cumplen una función social, diferente a la de los cuentos maravillosos que puede variar dependiendo del contexto en que se dé (Propp, 2008:28-30). Esto que significa que los mitos pueden tener gran parecido entre sí a pesar de ser contados en diferentes culturas, además, existen patrones que se repiten en ellos y que obligan a toda una sociedad a establecer una identidad colectiva (Henderson, 1995:110).

Como definición preliminar del mito, podemos decir a partir de los elementos de mayor incidencia entre los autores, que es una narración de carácter sagrado y verdadero (para quienes lo cuentan), que tiene entre sus funciones las de simbolizar, representar, justificar y legitimar las prácticas sociales, al mismo tiempo que mantiene una fuerte conexión con el ritual y, al no poseer autor, es reconocido como colectivo: pertenece al grupo.

2.1.2. Diferencias mito, cuento, leyenda

Existen muchas similitudes entre mito, cuento y leyenda, las fronteras entre cada uno no están claramente trazadas, por lo que a continuación se presentará brevemente un esquema en el que se buscará delimitar, en la medida de lo posible, cada uno de los géneros narrativos.

Malinowski es uno de los primeros autores en antropología que busca establecer una diferenciación entre unos y otros, aunque este autor se refiere específicamente a las diferencias de géneros narrativos entre los Trobriandeses, utilizaremos la clasificación propuesta por el autor para establecer las distinciones entre los términos (1985:37-39):

- a) Cuento maravilloso o popular: es un acto de sociabilidad, tiene autor y su contenido puede variar, pero el narrador debe ser lo suficientemente audaz para

motivar la atención de los espectadores. La función principal de este tipo de narraciones es la de entretenér.

- b) Leyenda: tienen su base en los referentes históricos de acontecimientos pasados, su función principal es la de instruir a los más jóvenes.
- c) Cuento sagrado o mito: surge como justificante del rito, las normas sociales o morales. Es de carácter colectivo: pertenece al grupo y es considerado verdadero y venerado.

2.2. Rito

2.2.1. *Definición*

Turner considera el ritual como una conducta prescrita que está relacionada con las creencias místicas de un grupo. Al definir el ritual, este autor define también el símbolo, considerándolo su unidad más pequeña (del ritual), es decir, a través de los símbolos se construye la conducta ritual (Turner, 1980:21). En ocasiones el ritual explica y reproduce la mitología de un pueblo y tiene, además una gran cantidad de información simbólica sobre las distintas prácticas sociales (Barfield, 2000:450).

Rappaport nos dice que el ritual es “la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes lo ejecutan...” (2001:56). El rito representa un momento de socialización, este es el momento en que el grupo entero establece un intercambio de valores simbólicos (Bonte e Izard, 1996: 639).

En Xocén se realizan numerosos rituales en torno a la cruz, estos rituales de dan todos los años a partir de un calendario preestablecido; la forma en que se expresan y organizan suele estar prescrita en las normas de la comunidad. La época de fiestas es

una época de celebración que conlleva a actividades de carácter lúdico, pero al mismo tiempo reflejan un gran número elementos de carácter normativo y obligatorio, además, la organización de las fiesta implica trabajo y esfuerzo.

2.2.2. Relación mito-rito

Según Malinowski el mito y el rito mantienen una relación intríseca, ya que el mito justifica el rito (1975:48). Una idea similar se encuentra en Propp, para quien el rito es una manifestación tanto de la religión, del relato maravilloso como del mito, en este sentido, las narraciones se convierten en explicaciones del ritual (Propp, 2008:23-25).

Duch considera que existe una relación entre mito y rito, pero que no se puede determinar la preeminencia de uno sobre el otro, ya que si bien el mito explica el rito, el rito podría muy bien haber dado origen al mito (Duch, 2002:192).

No se puede asegurar que dicha relación sea definitiva o única, lo que si podemos decir, es que en los rituales se expresan muchos de los elementos presentes en los mitos, además, los símbolos que forman parte importante de los relatos son representados en los ritos junto a nuevos símbolos. Así pues, se podría pensar que el mito es un respaldo cultural ya codificado que permite la realización del ritual con el cual se comparten algunos de sus símbolos.

2.3. Símbolo

En páginas anteriores hemos mencionado la semiología o semiótica como el estudio de los signos. Peirce hablaba del símbolo como un signo con una función determinada: un objeto que es representado por otro elemento a partir de una convención social. (Barfield, 2000: 462).

Para Turner, el símbolo es una “cosa” que representa “algo” por consenso general: “Los símbolos, como he dicho, generan la acción, y los símbolos dominantes tienden a convertirse en focos de interacción. Los grupos se movilizan en torno a ellos, celebran sus cultos ante ellos, realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos y, con frecuencia, para organizar santuarios compuestos, les añaden objetos simbólicos.” (Turner, 1980: 24-25). En el caso de Xocén, la Cruz Tun parece condensar elementos identitarios, delimitaciones del territorio y múltiples creencias.

Con lo anterior, se puede regresar a lo propuesto por Geertz acerca de la capacidad sintetizadora del símbolo, el cual “almacena” significaciones y “...son sentidos por aquellos para quienes tiene resonancia como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser del mundo...” (Geertz, 2001:122). Por otra parte, este autor considera que los símbolos son dramatizados en los ritos y en los mitos y estos, a su vez, presentan valores que imponen una manera determinada de concebir y estructurar la sociedad (Geertz, 2001: 122).

Por su parte, Cooper nos dice que el símbolo no puede ser entendido fuera de su contexto, pero que al mismo tiempo tiene la capacidad de adaptarse a contextos diferentes, es decir, presenta abstracciones de un grupo determinado, pero puede ser reformulado por otros grupos luego de que se lo han apropiado. Debido a esto, el símbolo es ambivalente y polivalente: se repite en muchas partes y representa muchas cosas (Cooper, 2004:7-8).

Con todo esto, podemos decir que el símbolo es un objeto, palabra, imagen o ente que representa, que significa algo más a partir de convenciones sociales y que puede variar dependiendo del lugar en que es encontrado.

2.4. Cosmovisión

La cosmovisión es la manera de ver el mundo de los distintos pueblos. Esta visión se construye a partir de los referentes cotidianos de los integrantes de una colectividad. Los sujetos “...integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción...” (López Austin, 2001:61).

En otras palabras, la cosmovisión es el mundo de creencias, de los grupos, que combina conocimientos y símbolos, estructurando y organizando el mundo de distintas maneras (Broda, 2001:165-166). Los mitos constituyen unas de las vías para acercarnos a la cosmovisión de un pueblo. Según Limón Olvera la cosmovisión es ese conjunto de ideas y concepciones que un pueblo tiene del mundo, que ayudan a explicarlo, a entender su entorno. La religión por ejemplo puede ser parte de esta cosmovisión, a partir de ella pueden ser explicados y entendidos los seres sobrenaturales, las creencias y la relación del hombre con otras fuerzas espirituales y es a través del mito que se puede acceder a lo sagrado (2001:26). La autora define el mito como la manifestación en las creencias y narraciones de una forma de representar al mundo.

En cuanto a Xocén, se puede decir que los sujetos manejan una gran cantidad de creencias que determinan y explican lo cotidiano, éstas les permiten desenvolverse de una manera determinada y construyen una imagen del mundo que les permite establecer un territorio simbólico determinado.

2.5. Espacio Sagrado

El concepto de *espacio sagrado* ha sido trabajado por varios autores, el que más ha destacado entre ellos ha sido Mircea Eliade. En su texto *Lo sagrado y lo profano* (1973), Eliade nos dice que a partir de los *espacios sagrados*, se hace posible la delimitación del

cosmos, es decir, estos espacios establecen una separación conocido-desconocido, sagrado-profano, cosmos-chaos (Ver Tabla 11). La aparición de *un centro* denota la aparición lo sagrado; un centro que tiene como fin representar un punto fijo y de origen que permita el desenvolvimiento de las actividades de un grupo (Eliade, 1973:38). “Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el punto fijo, el eje central de toda orientación futura” (Eliade, 1973:26). Retomaremos este concepto en el análisis de material de esta tesis, ya que nos será útil para definir qué es *un centro*.

LO SAGRADO	LO PROFANO
Cosmos	Caos
Delimitación	No hay límites definidos
Definición del centro	Es lo desconocido
Establecimiento de un punto fijo	Reina la confusión
Orienta	No tiene centro
Espacio en el que se manifiesta lo divino	Homogeneidad (caótica)
Fundar el mundo y vivir realmente	Relatividad del espacio
Aparece y desaparece según las necesidades cotidianas	
Un signo cualquiera, al representar el centro, puede indicar la sacralidad de un lugar	

Tabla 11 Lo sagrado y lo profano

Fuente: Eliade, 1973:26- 38

Muchas poblaciones del mundo y de Yucatán se autodenominan el ombligo del mundo, enfatizando así en la importancia de lo local y/o del lugar de origen. Esta aparición de un espacio sagrado da paso a la construcción de un territorio simbólico.

2.6. Territorio simbólico

Al hablarse de territorio, es necesario resaltar que la cultura y la identidad no dependen de un territorio físico, pero la manera en que los sujetos se apropián de un espacio y le otorgan significados afecta cómo nos vemos a nosotros mismos y cómo nos ven los demás. Así, los territorios se definen simbólicamente a partir de las prácticas sociales y de los usos que les dan los grupos. De esta manera, surgen categorías que delimitan, definen o caracterizan al grupo, permitiendo que los sujetos se identifiquen con un espacio dado, construyendo así un cosmos: “el entorno... supera la dimensión física para adoptar también una dimensión simbólica y social.” (Valera y Pol, 1994:11).

Se puede pensar que esta dimensión simbólica se legitima y se explica a partir de los distintos relatos que están presentes en la cosmovisión de un pueblo. En Xocén este territorio simbólico se da gracias a la conformación de ese espacio sagrado y a la existencia de la Cruz Tun, centro del mundo.

2.7. Tradición oral

En virtud de que el mito forma parte de la tradición oral, conviene apuntar que ésta se refiere a la transmisión de persona a persona o de un grupo de personas a otros de las creencias, mitos y tradiciones de un pueblo. Es, entonces, la transmisión de diversos elementos culturales de una generación a otra que, además, expresa la forma de comprender el mundo del pueblo en donde se da (Galán Trejo, 2000:17). Es a partir de componentes como: la memoria colectiva, la tradición, la oralidad, la trama y la interpretación que la tradición oral es posible (Evia Cervantes, 2007:84)

Así como el mito suele interpretarse como una explicación sagrada de los fenómenos naturales, o se destina a dar base legítima a los ritos e instituciones religiosas y sociales, para solventar los problemas que la experiencia religiosa plantea a la comunidad humana, su principal característica es la transmisión oral (Palamar, 2006).

2.8. Sincretismo

Manuel Marzal en su libro *Tierra Encantada*, dice que cuando dos sistemas religiosos diferentes mantienen un contacto prolongado pueden suceder tres cosas: “que se fundan en una nueva, produciendo una síntesis; que se retenga su identidad y se superpongan, produciendo una yuxtaposición, y que se integren en una nueva, donde se puede identificar el origen de cada elemento, produciendo un sincretismo.” (Marzal, 2002: 198).

Por su parte, Olavarría dice que el sincretismo es la reelaboración del sistema religioso a partir del contrato cultural, de esta manera, una cultura receptora readecúa sus percepciones a partir de los elementos simbólicos de otro grupo (Olavarría, 1995:71-72).

Sin embargo, para Susanna Rostas, el sincretismo tiene que ver con la capacidad de los grupos de producir, reproducir e interpretar significados: “El proceso de producción de significados no se detiene en las fronteras definidas por la élite religiosa. La religión popular y el sincretismo —y la magia— surgen de experimentos alrededor de esas fronteras. En la opinión de la élite religiosa, ellos están cerca de la herejía. Para los estudiosos de la religión hay pruebas de la capacidad humana para inventar y reinventar significados religiosos.” (Rostas, 1995:85).

Con lo anterior, se pide decir que el sincretismo es el proceso a través del cual dos sistemas religiosos que han entrado en contacto se mezclan y se resignifican dando paso a la formulación de nuevas prácticas y creencias religiosas. La mayoría de los elementos

simbólicos que se trabajaron en esta investigación forman parte de ese proceso en el cual han sido resignificados a partir del encuentro cultural.

3. SISTEMA DE HIPOTESIS

Para esta investigación se utilizó un sistema de hipótesis, en éste se plantean: una hipótesis central, tres hipótesis derivadas y una hipótesis final o base, que servirán para explicar, analizar e interpretar los relatos.

3.1. Hipótesis base: MITO/MILPA

Siguiendo la propuesta de Propp en lo que se refiere a la relación entre el aparato productivo y los relatos, se puede considerar que en Xocén, la cosmovisión y por ende el conjunto de mitos, están vinculados a la producción económica y al sistema agrícola tradicional. De esta manera se da una apropiación de los medios de producción y del espacio de acuerdo con los usos y costumbres de los pueblos agrícolas través de los símbolos presentes en las narraciones. En otras palabras, el aspecto económico propicia, de una manera o de otra, los mitos que legitiman las costumbres y creencias además de estar inscritos en la cosmovisión en general. Aunado a esto, los mitos permiten la construcción de un territorio simbólico representado a partir de un elemento sagrado que promueve la permanencia de los pobladores en Xocén para que ese sistema milpero continúe existiendo. Los mitos, de esta manera, se presentan como una forma de explicación y resistencia al cambio que está experimentando la población.

3.2. Hipótesis central: SOBRE EL MITO CRUZ - CENTRO

Para los habitantes de Xocén, a través del mito de la Cruz Tun se manifiesta un eje cósmico que le da el significado de *Centro del Mundo* a la comunidad. Es a partir de este *centro* que surge el *espacio sagrado*, que permite la delimitación del cosmos y establece los límites simbólicos del pueblo. Esta concepción del espacio que es delimitado por la presencia de lo sagrado es lo que justifica la aparición de los otros relatos que son: el Mito del Fin del Mundo, el Mito de las mujeres y el diablo y el Mito del Testamento de Xocén.

3.3. Hipótesis derivada 1: SOBRE EL FIN DEL MUNDO

Como ya dijimos, a partir del Mito del Centro se delimita el espacio de los habitantes de Xocén, de esta manera se establece un espacio conocido o *cosmos* y un espacio *caótico* externo, es en este espacio caótico en el que se dará la *crisis*. El relato nos dice que todos aquellos que salgan de este espacio se verán obligados a regresar cuando sólo quede agua en Xocén, lo cual manifiesta un arraigo al lugar donde se nace, aunque sigue existiendo la necesidad de salir y ese regreso idealizado puede no darse. De esta manera, el mito del fin del mundo refuerza el significado de *centro* y de *espacio sagrado* al plantear que la crisis se dará fuera de los límites del pueblo y la respuesta a esa crisis se encontrará al interior de la comunidad.

3.4. Hipótesis derivada 2: SOBRE LAS DOS MUJERES Y EL DIABLO

El cenote conduce a otro mundo y, al mismo tiempo, está conectado con los cenotes de otros poblados. De esta manera se vuelve a presentar el mundo externo, ya que el cenote

conecta con aquello que está *afuera*. Cuando las muchachas caen dentro de éste, atraviesan a otro mundo, de esta manera, están saliendo del pueblo y al hacerlo, se ven tentadas por el diablo a permanecer allí. En este sentido, se podría pensar en las muchachas que salen de la comunidad por diferentes circunstancias, este tipo de desplazamiento no es bien visto por la comunidad, y de la misma forma, cualquiera que intente salir a buscarlas, como lo hizo el way-aak, pasará numerosos obstáculos antes de poder regresar.

3.5. Hipótesis derivada 3: SOBRE EL TESTAMENTO DE XOCÉN

Existe en Xocén un libro sagrado llamado el Testamento de Xocén, en éste solían ser leídas las profecías de la comunidad. Según los xocenences, todos los relatos están en él, lo que demuestra su veracidad. La existencia de un libro testamento fomenta la idea entre los creyentes de que todos los acontecimientos están previstos por la sabiduría antigua (el contenido del libro), a la cual se llega siguiendo la tradición del pueblo.

Capítulo IV. LOS RELATOS

En cualquier investigación sobre mitos es indispensable entender que cada una de las narraciones que tratamos de analizar forma parte de un espacio infinito de posibilidades que permiten la aparición de un todo extenso y complejo. Es por eso que, para comprender una historia es necesario saber quien la cuenta, rastrear un mito a través de un lugar a partir de los relatos de la gente que allí vive, interpretar sus historias, su pasado y su presente. Lo anterior es un aspecto fundamental en este trabajo, siendo los narradores, los personajes principales.

LOS NARRADORES

Don Filiberto Canul, el comisario ejidal

Don Filiberto es el comisario ejidal del pueblo desde el año 2008 y es la segunda vez que es elegido por la gente de la comisaría, pero él insiste que esta será la última vez que acepte el cargo. Además de ser el comisario ejidal, se encarga junto con su hijo, de la oficina de Registro Civil de la población, aunque ésta ha estado a cargo de su familia desde hace ya varias generaciones. Tiene 63 años de edad y es en extremo activo, todas las mañanas sale muy temprano a su milpa y regresa luego a desempeñar sus funciones como comisario, constantemente se le ve dando vueltas por el pueblo en su bicicleta revisando que todo esté en orden y durante las fiestas se le ve siempre alerta. El cenote de Xocén está justo enfrente de su casa y él es uno de los encargados de limpiarlo y deshierbarlo, actividad que realiza continuamente.

Don Natalio Cauich, el bibliotecario

Don Natalio es el encargado de la biblioteca y del centro de cómputo ubicado en la comisaría del pueblo, también tiene asignado conducir la ambulancia a Valladolid. Tiene 35 años, es casado y vive a un lado de la biblioteca. Sus familiares también trabajan la milpa, por lo que él está de alguna manera conectado al sistema agrícola tradicional.

Don Pascual (no dio su apellido), el guardia de la Cruz

La Cruz Tun tiene asignada guardias que se turnan para cuidarla y para asegurarse que todo funcione de acuerdo a las reglas de la comunidad, Don Pascual es uno de ellos, tiene 75 años y no habla español, varias tardes de la semana le toca sentarse frente a la Cruz y cuidarla, a veces también hace de rezador durante las promesas y en días festivos.

Don Fermín Dzib May, el actor del teatro

Don Fermín es todo un experto en contar historias, le gusta sentarse todas las tardes, después de ir a la milpa, en la puerta de su casa y ver el día a día de Xocén. Es uno de los actores del teatro regional creado en la comisaría y quiere difundir al resto de los pueblos sus creencias, es por eso que junto al grupo de teatro ha viajado varias veces a otras ciudades para mostrar a otros como es Xocén. Tiene 70 años y aparte de sus actividades en el teatro y la milpa, es también rezador.

Don Celso Dzib Ay, milpero

Don Celso es maya-hablante, tiene 90 años y es milpero. Dijo que su abuelo estuvo en la Guerra de Castas y fue uno de los sobrevivientes, todas las historias que nos contó, se las

relataba su abuelo cuando iban a la milpa. Está casado con doña María, una de las sobadoras del pueblo y tiene dos hijas y un hijo, sus hijas y nietos viven con ellos.

Doña Emilia Ku Nahuat, la vendedora de panuchos

Doña Emilia, una señora de 53 años, mayahablante y, aunque entiende el español, no lo habla. Todas las mañanas se va a la escuela primaria en el centro del pueblo a vender panuchos y antojitos a los niños. Tiene 5 hijos de los cuales 3 viven en Xocén, una vive en Cozumel y el otro viven en Valladolid. De los que viven con ella en Xocén; los otros dos se desplazan a Valladolid diariamente a trabajar o estudiar. Dijo que durante la Guerra de Castas, su abuela viajó cuando niña a través de la selva hasta llegar a Xocén para refugiarse junto a su familia. Fue ella quien le contó las historias del pueblo, de la Cruz y del Testamento.

Don Benito Abán May, el maestro de primaria

Don Benito es uno de los maestros de la escuela primaria y hace algunos años fue colaborador de un grupo difusor de la cultura maya: la Unidad Regional de Culturas Populares de la Secretaría de Educación Pública. Durante esa época publicó un libro sobre la Santísima Cruz Tun. Tiene 62 años, está casado y tiene tres hijos.

Don Isidro May Nahuat y Doña Graciliana Dzib Puuc

Don Isidro May Nahuat es un señor de 95 años considerado por algunos como gran conocedor de la historia del pueblo debido a lo mucho que ha vivido. Su esposa es doña Graciliana Dzib Puuc de 88 años, tienen tres hijos que todavía viven en el pueblo, son

mayahablantes y no hablan ni entienden el español. Es milpero, aunque hoy en día quienes se encargan de la milpa son sus hijos.

Don Liborio Noh, milpero

Don Liborio es un señor de 63 años que vive solo en una casa cercana a la del resto de sus familiares. Sus hijos y sus nietos lo conocen como contador de historias, fue uno de sus nietos quien nos llevó con él. Dijo que tanto su bisabuelo José María Noh como su abuelo Felipe Noh Cen' estuvieron en la Guerra de Castas, su bisabuelo murió en ésta, pero su abuelo sobrevivió y fue él quien le contaba diferentes historias cuando lo acompañaba a la milpa. Hoy en día se dedica a trabajar su milpa que tiene cerca un cenote, es también rezador.

Ricardo Nahuat Canul, Idelfonso May Chulim y Honorio Ay Citul

Ricardo, Idelfonso y Honorio son estudiantes del segundo año de la secundaria y, en el momento en que me relataron las historias, tenían 14 años. Ricardo, comentó que las historias se las contó su abuelo y fue él quien inició con los relatos a lo que siguieron Idelfonso y Honorio tímidamente. Ricardo está interesado en estudiar arte y piensa trasladarse a Valladolid una vez terminados sus estudios de secundaria.

CLASIFICACIÓN Y ANÁLISIS DE LOS RELATOS. ESTRUCTURA, VARIABLES Y SÍMBOLOS

Como ya se explicó anteriormente, los relatos fueron separados y clasificados en cuatro, de acuerdo a esto, se procedió a establecerse su estructura. Los parámetros que se plantearon para este paso se basaron en la selección de los elementos que se repetían en las narraciones

de los distintos informantes. A partir de esto, todos aquellos elementos que no se presentaran en varias historias, han sido considerados variables.

De igual manera, se buscaron los símbolos más significativos dentro de las narraciones y se intenta definirlos a partir de las distintas creencias, en este caso serán utilizados como referencia bibliográfica diccionarios de símbolos y libros sobre mitos de otros grupos. Esta forma de análisis de la información ha sido planteada de una manera parecida por Rubio Herrera en su tesis *Aproximación al mito de las aguas vivas del cenote Na Buy* (2005) y nos permite ubicar con mayor rapidez la forma y función de los relatos.

1.1. El mito Cruz - Centro

1.1.1. Diferentes versiones del relato Cruz-Centro

Doña Graciliana Dzib Puuc

26 de Junio de 2008

La Cruz era una piedra muy grande¹⁹ y le pusieron maderas alrededor para protegerla, la querían llevar a la iglesia, pero no podían porque era una piedra de una sola pieza, entonces se le construyó una casa de paja y tiempo después decidieron construirle una casa de piedra. Rompieron la casa de paja e hicieron la de piedra y le pusieron piso de cemento.

Junto a la Cruz de piedra había también una cruz de madera que tenía tanto poder que provocaba que la gente se lastimara o se muriera si no dejaba ofrenda, cada vez que se venía de la milpa se le tenía que dejar algo. Entonces los campesinos llamaron a los jmeeno'ob y les pidieron que se llevaran la cruz.

Esta cruz tenían el corazón con maldad y la gente podía cargar maldad, pero eran **muy milagrosas**, todo lo que se sembraba daba fruto: pepita, sandía, calabaza, pero tenías

¹⁹ En **negrita** se encuentran aquellos símbolos que se son considerados centrales en los relatos.

que pagar tributo, si no, te enfermabas o te morías. A veces, cuando se regresaba de la milpa, había que pasar a visitarla y dejar un manojo de lo que estaban cosechando, si no, los castigaban. La gente sentía que **eran muy rigurosas** y por eso se las llevaron a **una gruta** que está en el Norte para que la gente no siguiera recibiendo castigos. ***La que se quedó sobre el Sujuy Túunich no era mala y permitió que siguiera la buena cosecha*** y no los castigos, ella sigue siendo milagrosa.

A la otra la metieron dentro de una **cueva** y allí la dejaron hasta que llegó el momento en que ya no perjudicaba a la gente y no hubo más castigos por no dejar ofrendas, pero, ***las personas que se llevaron esa cruz murieron a los ocho días.***

Luego, esa cruz ***fue llevada por Dios a la Gloria*** porque se dio cuenta que no era justa, así decía el papá de Don Isidro. Luego quisieron levantar la Cruz de piedra que **está plantada en el suelo**, para llevarla a otro lugar, pero **no pudieron**, solamente se llevaron la cruz de madera, pero no la de piedra.

La Cruz Tun, ***no se puede mover de su lugar porque allí nació y porque es milagrosa***, incluso un grupo de estadounidenses trató de desprenderla sin que el pueblo lo supiera, pero nunca lo logró. La gente del pueblo la quería mover a un lugar más cercano y se empezó a construir una capilla cerca de allí, pero cada vez que le ponían un piso **aparecía agrietado**, esto pasaba porque ***la Cruz es un dios que se mueve y al hacerlo, lo rompía.*** Es como una raíz que se va moviendo. Eso demostraba que él ***no estaba de acuerdo con el cambio de lugar.***

Otra cosa que pasó, es que los extranjeros que iban en la noche a tratar de sacar la Cruz, veían ***a unos jaguares (Chak Mo'ol) a sus lados***, protegiéndola.

Doña Emilia Ku Nahuat

24 de Marzo de 2008

Cuando se trató de encontrar el final de la Cruz, cavaron un gran hueco a su alrededor, hasta que llegaron a la laja y, ***se dieron cuenta de que estaba completamente unida a la piedra.*** A los pies de la Cruz se encontró también una ***sarteneja de agua inagotable.***

Don Teodoro Canul Chulim

24 de Junio de 2008

Eran **tres las cruces, una de piedra y dos de madera.** Las dos de madera eran **malas**, por eso, se las querían llevar a guardar. **Se hizo una ceremonia** para pedirles permiso y las encerraron en una **cueva**. Todavía hay gente que va a adorarlas.

Don Fermín Dzib May

25 de Mayo de 2008

Se dice que Xocén es el **centro del Mundo** porque aquí está la **Cruz de piedra**. No porque geográficamente sea el centro, sino, porque es aquí donde ***nos vamos a reunir todos a esperar el Fin de los tiempos.***

Don Benito Abán May

11 de Junio de 2008

Son tres **las cruces, la primera y la mayor es la Santísima Cruz “Tun”** y luego, vienen las otras dos; **Juan de la Rosa y Juan de la Cruz Verde**, que eran de madera. Esas dos cruces **eran malas**, castigaban mucho, si pasabas enfrente de ellas y no dejabas algo de lo que traías de tu milpa, no avanzabas mucho y ya te habías caído lastimado o muerto. **Un día se**

juntaron los jmeeno'ob e hicieron una ceremonia para llevarlas a guardar a una cueva.

La otra Cruz, trataron de moverla también para llevarla a un santuario diferente, pero no se pudo. **Un sacerdote quiso sacarla y casi se muere**, la quería guardar en algún lugar donde estuviera cuidada, pero se cayó y se destrozó los brazos y las piernas. También se dice que la Cruz es milagrosa porque allí estuvo Jesús. *Las otras dos cruces fueron guardadas y desaparecieron con el tiempo, una salió a Chumpón y la otra fue encontrada en X-cacal Guardia.*

Don Liborio Noh

11 de Junio de 2008

La Santísima Cruz nació en donde está, no fue hecha por nadie, ella sola *se formó y se elevó por encima de los veinte metros*, por eso está todavía **conectada a la laja de piedra** y allí tiene un “corriental” de agua. Allí está conectada la Cruz, no se puede separar. La Cruz no se puede mover y nadie la hizo, se sabe porque no tiene ningún tipo de raspadura, nada que demuestre que fue tallada o labrada o pintada, una vez trataron de cortarla con una sierra y soltó chispas. *Tenía dos cruces a sus lados, una que se llevaron a X-cacal Guardia* que tiene un Cristo y la otra que no tiene.

Las cruces eran muy delicadas, *por eso los abuelos pidieron que se las llevaran y para eso hicieron una ceremonia en donde les pedían permiso para poder moverlas* de ese lugar. Durante **siete** días se rezó el rosario y les llevaron ofrendas. Aunque las cruces eran malas y hacían daño, también eran **muy milagrosas**, todo lo que se sembraba daba fruto, pero había que dejarles muchas cosas de regalo y por eso es que los abuelos se

cansaron y decidieron moverlas de allí. Así que se llevaron a las **cruces a una cueva** como a ocho mecates al norte de donde está la Cruz ahora y allí las guardaron.

Ricardo Nahuat Canul, Idelfonso May Chulim y Honorio Ay Citul

13 de Junio de 2008

Se cuenta que hace tiempo **cuando Dios hizo el mundo dejó las cruces allá**. Luego, una persona pasó por allí y cuando se las encontró, fundó el pueblo. Eran dos personas, eran los padres de las cruces: **María Xoc y José Cen y que por los apellidos de sus padres pusieron el nombre de Xocén.**

También se dice que **la Cruz que era el Dios de los animales**, porque todos los animales estaban junto a ella, pero después dijeron que era el dueño de este pueblo porque **hacía milagros**.

Las cruces de madera **eran malas**: si alguien pasaba enfrente y no se persignaba, se **caía y se moría**. Por eso la gente se molestó y se las llevaron a un pocito chiquito, un pozo seco, **una cueva**. Pero **cuando se acerque el día final, van a volver y junto a ellas va a regresar el libro que desapareció**.

1.1.2. Estructura del mito Cruz-Centro

1.1.2.1. Elementos fijos

Los elementos que no variaban o más se repitieron en los relatos de los informantes fueron:

- Una cruz de piedra que no se mueve
- La cruz está en el centro del Mundo
- Es una cruz milagrosa
- Había, también, dos cruces malas que castigaban

A continuación se presenta la Tabla 12 con los elementos fijos que los informantes mencionaron:

INFORMANTE	Cruz de piedra que no se mueve	Centro	La Cruz es milagrosa	1 cruz "mala" junto a la de piedra	2 cruces "malas" junto a la de piedra	Ceremonia con jmeeno'ob	La cruz o cruces de madera llevadas a una cueva
Doña Graciliana Dzib Puuc	X	X	X	X		X	X
Doña Emilia Ku Nahuat	X						
Don Teodoro Canul Chulim	X				X	X	X
Don Fermín Dzib May		X			X		
Don Benito Abán May	X				X	X	X
Don Liborio Noh	X	X	X		X	X	X
Ricardo Nahuat,							
Idelfonso May y Honorio Ay Citul	X		X		X		X

Tabla 12 Los elementos fijos del mito Cruz-Centro

1.1.2.2. El relato a partir de los elementos fijos

La Santísima Cruz Tun de Xocén es una **Cruz de piedra que está conectada al suelo y no tiene fin, no se puede mover** porque está en donde debe estar: **el centro del mundo.**

Al lado de la Cruz “Tun” se encontraban **otras dos cruces**, pero éstas eran de madera, las tres **eran milagrosas** y la gente les ofrecía **ofrendas** para que sus **milpas** dieran

buenos frutos, pero las *dos cruces de madera eran malas*, porque exigían un tributo demasiado alto y **castigaban** fuertemente a aquel que no les dejara algo.

La gente se cansó de los castigos e hicieron una *ceremonia para que les permitieran guardarlas*. Luego de la ceremonia, las llevaron a **una cueva al norte** y allí las dejaron.

1.1.2.3. Elementos variables

Doña Graciliana Dzib Puuc

- Solamente había una cruz junto a la Cruz “Tun”
- Las personas que fueron a esconder la cruz en la cueva, se murieron a los ocho (8) días.
- Dios se la llevó a la gloria cuando vio que era injusta.
- Cuando trataron de construir una capilla para mover a la Cruz “Tun”, el piso se rompía.
- La Cruz rompía el piso porque no quería ser movida.
- Junto a la Cruz se encontraban, anteriormente, un par de jaguares (Chak Mo’ol) que la protegían de quienes la iban a molestar.
- Extranjeros iban en la noche a tratar de llevarse la Cruz sin que nadie del pueblo lo supiera.

Benito Abán May

- Los nombres de las cruces de madera son: Juan de la rosa y Juan de la cruz verde.
- Un sacerdote quiso moverla y casi muere.

- Las cruces que se llevaron a esconder, reaparecieron en otras dos comunidades: Chumpón y X-cacal Guardia.

Don Liborio Noh

- Para poder llevarse a las cruces a la cueva, la gente rezó durante siete (7) días.
- Las escondieron a ocho (8) mecates al Norte del santuario de la Cruz.

Ricardo, Honorio e Idelfonso

- Las cruces fueron descubiertas por María Xoc y José Cen.
- La Cruz “Tun” es el Dios de los animales.

1.1.3. Símbolos presentes en el relato

En esta investigación se ha considerado el simbolismo del centro como el elemento en torno al cual gira el resto de las concepciones mitológicas de los habitantes de Xocén, es por eso que se buscará explicar en detalle el *centro* como símbolo, a partir de los distintos autores, de la manera en que es representado en las culturas y de la forma en que se manifiesta en Xocén.

1.1.3.1. El Centro

Como se dijo en el marco teórico de esta tesis, la aparición del centro manifiesta lo sagrado, pero es necesario mencionar también, que este centro tiende a expresarse a través un *Axis Mundi* o eje cósmico, el cual, conecta al cielo, a la tierra y al inframundo (los tres niveles cósmicos), es a partir de este eje cósmico que se extiende el resto del

mundo (Eliade, 1973:38). En las diferentes culturas este *centro* puede ser representado de diversas formas: una montaña, un árbol, una piedra, un *omphalos* o una cruz.

Para Chevalier y Gheerbrant, el centro es el principio, el lugar de coincidencia de opuestos, en el centro se reúnen todos los procesos de retorno, de convergencia en la búsqueda de la unidad. Es del centro de donde proviene la vida y al mismo tiempo es el símbolo de la ley organizadora. Estos autores, al igual que Eliade, menciona la dinámica cosmos-caos (1993:275-273).

Cooper considera al centro como el origen de toda existencia, el eje sobre el cual gira el mundo. El centro rompe el espacio al mismo tiempo que comunica los tres mundos, trascendiendo el tiempo. Es así como representa un punto de origen, pero también, uno de partida y de regreso: “La inmovilidad del centro simboliza la eternidad y la simultaneidad perfecta.” (2004:46).

Rubén Dri nos dice que el centro es un punto de referencia que orienta en la totalidad. Desde el centro se puede observar el mundo, su historia. Es éste el que da sentido al tiempo y al espacio: “La necesidad de encontrarse en el centro ha llevado a las culturas tradicionales a edificar el poblado alrededor de un símbolo fuerte, generalmente un templo, que hace las veces de centro.” (Dri, 2003:14).

1.1.3.1.1. Mitos del centro en el mundo

En la antigua Grecia se creía que el Centro del Mundo estaba situado en el *Omphalos de Delfos*, que era una piedra cónica, tallada que representa el ombligo del mundo y desde el cual se creó la tierra. Allí, los griegos establecieron uno de sus principales santuarios religiosos que cumplía, también, una función: la de ser un oráculo (Cotterell, 1999:63). Además de los griegos, los semitas y los cananeos solían también venerar piedras talladas,

hoy en día ese tipo de piedras, que representan lo sagrado, son llamadas “betilos” (Aracil, 2010): piedras proféticas a través de las cuales se comunicaba una divinidad (Cooper, 2004:145), el símbolo de la piedra será revisado más adelante, pero ha sido mencionado por su vinculación con el centro y lo sagrado.

Las montañas y cerros también son un lugar en el que se suele representar el *centro*, ya que expresan un vínculo entre el cielo y la tierra. El monte Meru en la India, el monte Haraberezaiti en Irán, el monte Gerizim en Palestina son lugares considerados *centro*, ya que se encuentran en *la puerta del cielo*, son un lugar de tránsito de lo sagrado y lo profano, de comunicación entre los niveles cósmicos (Eliade, 1973:31-38).

El otro símbolo que suele repetirse es el del árbol sagrado o de la vida, este símbolo suele asociarse en ocasiones a la cruz, también como señal de *centro*. Los ngaju de Kalimantan, en Borneo, cuentan que la creación del mundo se dio a partir del árbol de la vida, el cual se encontraba en el centro del universo (Cotterell, 1999:208).

Los Achilpa, nómadas australianos, solían desplazarse continuamente de norte a sur del territorio que habitaban. Cada vez que llegaban a un lugar nuevo y querían establecerse allí por un tiempo, realizaban un ritual en el que tomaban un palo totémico y lo enterraban en la tierra, creando así un ombligo del mundo. Al establecer un centro, convertían este espacio en uno territorio conocido con límites definidos y conectado a su historia. De esta manera trasladaban su centro con ellos cada vez que se movilizaban (Signorelli, 1999:26).

Como se ha visto en el marco teórico, a partir de las prácticas sociales, el territorio adquiere una dimensión simbólica. Se puede ver, con estos ejemplos y los que presentarán en los próximos apartados, que los límites simbólicos de muchas culturas han sido construidos a partir de elementos sagrados que representan centros.

1.1.3.1.2. Mitos del Centro en América

Para los pueblos andinos y mesoamericanos, el espacio era definido simbólicamente y míticamente. El mundo solía estar dividido en tres partes (alta, intermedia e inferior). Los Incas también dividieron el mundo, pero lo separaron en cuatro partes colocando en el centro el Cuzco (Limón Olvera, 2001:77-78).

En Venezuela, existe un mito entre los indígenas warao que explica que la tierra es un disco muy delgado que flota en el océano, en el centro de ese disco viven los warao y allí practicaban el culto de la piedra sagrada. Fue en ese lugar desde donde se comenzó a poblar el mundo, ya que los warao descendieron por un agujero desde el cielo.²⁰

María Ana Portal hace una revisión sobre distintos relatos mesoamericanos y explica que muchas veces los cerros, montañas y volcanes simbolizaban espacios sagrados, este aspecto lo revisaremos con más detalle en el apartado de mitos del centro en México (1995:45).

Por otra parte, Rejón Patrón, dice que las pirámides en Mesoamérica eran montañas sagradas construidas: "...adentro se encuentra el inframundo en un lugar acuoso al que llegan a través de las cuevas. Al mismo tiempo las pirámides simbolizan el ascenso del sol en su curso diario a través de la bóveda celeste. Los templos son también las moradas de los dioses..." (2001:225).

1.1.3.1.3. Mitos del centro en México

Para las civilizaciones mesoamericanas la cruz de los puntos cardinales corresponde al quinto sol y en consecuencia al mundo actual. En el *Codex Borgia* aparece la figura de

²⁰ Fuente: <http://encontrarre.aporrea.org/media/39/la%20cosmogonia%20warao.pdf>

Quetzalcoalt, dios del sol naciente, en el centro. En ocasiones aparece en el centro del árbol multicolor de la vida (Chevalier y Gheerbrant, 1993:274).

Los cerros y montañas sagradas son característicos de distintos grupos en México, el Cerro de la Cruz que está ubicado al sur de la ciudad de San Juan del Río, en el estado de Querétaro, era utilizado durante épocas prehispánicas por los grupos indígenas que habían construido allí un templo ceremonial que simbolizaba, entre otras cosas, un centro. En la colonia, los españoles destruyeron parte del templo y construyeron encima una iglesia católica. Al celebrar el “tres de mayo”, los habitantes de San Juan del Río celebran también ritos de fertilidad prehispánicos: “Así pues, vemos como el sincretismo religioso que se dio a través del contacto entre las dos culturas continúa manifestándose en el Cerro de la Cruz. La mezcla de ritos es evidente todavía hoy, ya que al lado de las misas en la iglesia, tenemos las danzas tradicionales, algunas de las cuales tienen sus orígenes en los bailes prehispánicos.” (Saint-Charles Zetina et al, 2005).

Como se dijo más arriba, María Ana Portal, en su texto “Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa en Tlalpan y Milpa Alta”, resalta del hecho de que en muchos mitos mesoamericanos los cerros, montañas y volcanes eran vistos como lugares sagrados y de comunicación con lo divino. Sirva de ejemplo una de las historias que cuenta: un pueblo que habitaba el cerro de Ajusco, debido a la escasez de alimentos, se estaba preparando para desplazarse a otro lugar, pero una noche, el cacique vio en un sueño a un dios que le decía que se quedaran en el cerro y caminaran hacia el lado opuesto, así lo hicieron y encontraron un lugar con abundante comida (Portal, 1995:45). Esta autora no menciona el simbolismo del centro, pero las cualidades que tienen estos espacios —como el hecho de que son un lugar de comunicación con lo divino y son considerados sagrados por los habitantes de la zona—, remiten a las características de los *Axis Mundi*.

1.1.3.1.4. Mitos del centro entre los mayas

Rejón Patrón hace referencia a las construcciones prehispánicas que siguen teniendo una significación mítica entre los mayas actuales, pero que están entremezcladas con creencias de la religión católica. Rejón expone el caso del *cerro* del municipio de Caucel, ubicado a pocos minutos de la ciudad de Mérida, en el estado de Yucatán. Este *cerro* cumple la función de montaña sagrada y de centro, una de las particularidades de este espacio sagrado es que en él se han dado varias apariciones de la virgen del pueblo (2001:71).

Mercedes de la Garza hace una revisión de los distintos sitios arqueológicos de la zona maya y llega a una conclusión parecida a la de Rejón Patrón: “Los templos se construían orientados según las direcciones astrales (...) y se colocaban sobre basamentos piramidales, que representaban tanto las montañas sagradas como los espacios celeste e infraterrestre... todos estos espacios sagrados no eran sólo una representación simbólica del cosmos, su construcción tuvo la finalidad principal de lograr la comunicación de los hombres con las energías sagradas a través del ritual...”(1998:71-78).

Los grupos mayas también han representado el centro a partir de árboles y cruces. Según Florescano, las cruces en los templos mayas se asemejan enormemente al árbol del centro del cosmos que dio paso a la creación del mundo (2000:25). La Cruz Foliada de Palenque, es también un ejemplo de centro, es el árbol cósmico, el eje del mundo: en la parte alta de la cruz se puede ver el pájaro divino celeste, que representa el cielo; en el medio aparece una cara humana y el maíz, representa la tierra; en la parte baja se puede ver el tercero de los niveles cósmicos, el monstruo de tierra, la noche y el inframundo (Garza, 1998:6).

En cuanto al *centro* para los habitantes de Xocén, se puede decir que representa un punto de identificación entre los miembros de la comunidad, es el lugar de nacimiento y en

el que se desenvuelve la vida cotidiana. Es el punto vital para las actividades sociopolíticas y es, también, el espacio reconocido como propio y compartido por los demás habitantes.

1.1.3.1.5. La cruz

La cruz suele ser representante de los símbolos cardinales, de la orientación. La función de la cruz es la de establecer una medida, de sintetizar, a través de ella se unen el cielo y la tierra. “Ella es el cordón umbilical jamás cortado del cosmos ligado al centro original. De todos los símbolos es el más universal, el más totalizante... Es la cruz la que recorta, ordena y mide los espacios sagrados...” (Chevalier y Gheerbrant, 1993:362).

1.1.3.1.5.1. La Cruz Cristiana (católica)

La Cruz puede ser considerada uno de los símbolos principales de la religión católica. Representa la salvación a través del sacrificio de Cristo y el milagro de la resurrección. Según Cooper, representa también redención, expiación, sufrimiento y fe (2004:62). De la misma forma, Biedermann plantea que muchas veces las culturas cristianas han malinterpretado las cruces presentes en otras culturas, tomándolas como indicio de que misioneros habían recorrido los lugares en donde se encontraban, esto sucedió con la Cruz Foliada de Palenque (1993:131) y, según Andrés Dzib May, también ocurrió con la Cruz Tun (1999:15).

1.1.3.1.5.2. La Cruz entre los mayas

En el apartado de los mitos del centro del mundo entre los mayas, se hizo referencia a la Cruz Foliada de Palenque, esto se debe a que entre los mayas la cruz era asociada al árbol de la vida (Cooper, 2004:62).

1.1.3.1.5.3. La Cruz en Xocén (Sincretismo)

Se ha hablado, en páginas anteriores, acerca del sincretismo religioso que se dio en la zona.

La Santísima Cruz Tun es un ejemplo claro de como dos sistemas religiosos se mezclaron y se resignificaron a partir de su encuentro. Las ceremonias que se realizan ante la Cruz de Piedra representan tanto a la religión católica como a la maya prehispánica. Antes de precisar en este aspecto, se explicará, primero, el símbolo de la piedra y luego se retomará el símbolo de la Cruz Tun.

1.1.3.1.6. La piedra

Estabilidad, durabilidad, fiabilidad. Lo inmortal, lo imperecedero, lo eterno. Las piedras, columnas y pilares simbolizan el Axis Mundi (también simbolizado por un árbol o una montaña). “La piedra se considera un centro duradero, fiable e indestructible desde donde se proyecta el cosmos y sobre el que se repliega en busca de estabilidad y movimiento.” (Cooper, 2004:144-145).

Los tzeltales de Chiapas tienen un relato sobre una piedra enorme que tenía en su interior una cueva y que al final de la cueva, se podía llegar hasta el centro del pueblo en el que estaba, ésta era una piedra milagrosa que era imposible mover (Sin autor, 1994:9-17).

1.1.3.1.7. El mito de la Cruz-centro de piedra en Xocén

Se ha dicho que la cruz suele representar el centro, el centro delimita el espacio, le da un carácter de sagrado y, la piedra, representa lo eterno, lo inmóvil. Estas son las características principales de la Cruz Tun: una cruz de piedra en el centro del mundo que no se puede mover.

Con base en esto, se puede afirmar que la presencia de la Cruz Tun significa para los habitantes de la comunidad la prueba de que Xocén es el *Centro del Mundo*. El hecho de que sea una cruz tallada en piedra, que parece surgir de la tierra y que, además, sea imposible moverla, ya que “cuando intentaron moverla salieron chispas”, le da a la Cruz Tun un fuerte sentido simbólico porque se encuentra en donde **debe** estar, un espacio sagrado y preestablecido. Este espacio delimita el entorno y establece un punto fijo.

Todos los acontecimientos que se desataran a partir de las señales se darán específicamente en Xocén porque este es el *Centro del Mundo* y esto se debe a la presencia de la Santa Cruz Tun. Con la Cruz Tun se establece entonces un lugar sagrado que designa el centro y establece la comunicación y el tránsito entre los tres niveles, entre lo sagrado y lo profano. Un elemento para la comunicación con lo divino, como los “betilos”, como *el omphalos*, como las montañas sagradas y el árbol de la vida. Es así como el simbolismo del centro denota origen y residencia: el lugar de encuentro con lo sagrado.

1.1.3.2. Cueva

La cueva es otro de los símbolos con gran significación e importancia tanto en la cultura maya como en el mundo, es además, es un símbolo que presenta gran polivalencia. En el caso de Yucatán, las cuevas han sido representadas muchas veces en la mitología de la región, es importante entender que en esta región las cavernas son consideradas un lugar sagrado.

En distintas partes del mundo, las cuevas han sido convertidas en santuarios: en el taoísmo, las grutas naturales eran de gran importancia por ser lugares perfectos para los retiros y la meditación, de alguna manera esto influyó en el desarrollo de estos santuarios

rupestres de China (Rodríguez Valcárcel, 1995:24). Esto se debe a que las cuevas se caracterizan por ser lugares silenciosos y solitarios.

En Europa, las distintas vírgenes hicieron sus apariciones ante niños en cuevas que fueron luego convertidas en santuarios para los devotos de las vírgenes (Fernandes, 2008:58). La idea de culto en estos espacios se centra principalmente en el presupuesto de que las cuevas son lugares sagrados, lo cual conlleva a la posterior construcción de un santuario.

Por otra parte, debido a su forma, las cavernas han sido asociadas al útero, a lo femenino y a la maternidad. Los mitos de origen mexica relacionan el nacimiento de la humanidad con las cuevas, en estos mitos, lo que tienen de particular estos lugares es que son vistos como el espacios de origen y nacimiento. En muchas culturas las cuevas son asociadas a los lugares primigenios (Limón Olvera, 1990:87).

Sin embargo, las cuevas son también lugares ignotos y prohibidos. La cueva es lugar de peligro, sagrado y, al mismo tiempo, no apto para que entren los humanos. María Ana Portal comenta (1995: 41-50), que en una ocasión se encontraron los cuerpos de unos jóvenes que habían sido enterrados en la entrada de una cueva en Magdalena de Petlalco.

Esta cueva es considerada sagrada por los pobladores del lugar y suelen dejar ofrendas allí. Según esta autora, lo más posible era que los cuerpos sin vida (que tenían indicios de haber sido torturados) fueran producto del narcotráfico, pero los habitantes de Magdalena de Petlalco lo explicaron de una manera diferente: los jóvenes, que no eran de la zona, habían entrado a la cueva a robarse las ofrendas y como resultado de su transgresión, la cueva los había enterrado vivos.

Igualmente, la cueva puede llegar a ser parte del caos, en este sentido conecta con “lo de afuera”. En el caso de la cueva del relato de la Cruz Tun, se pueden tomar en

consideración dos aspectos: el primero es que por más que se le preguntó a los informantes el nombre de esta cueva, ellos afirmaron dijeron que no tenía nombre y el segundo, es que a pesar de las referencias, nadie fue capaz de explicar dónde se encontraba exactamente. Si se toma en consideración que las cuevas sagradas del cosmos tienen nombre; se puede pensar que al no tener nombre, esta cueva pertenece al caos y representa, más bien, un espacio conocido.

Asimismo, las cruces de madera son malas porque no son las auténticas, son móviles; fueron traídas por la religión católica. Su destierro parece corresponder a un rechazo simbólico hacia ese espacio ignoto y peligroso, hacia esa cueva sin nombre.

Aún así, la polisemia del símbolo sigue estando presente en este caso, ya que continua siendo un espacio sagrado para los pobladores, porque allá se encontraban las cruces y de ese lugar se las llevó Dios, según algunas versiones.

1.1.3.3. La ceremonia de los jmeeno'ob

Los jmeeno'ob son personas de gran importancia en la comunidad y destacan por sus conocimientos en medicina tradicional y aspectos rituales. Entre las principales actividades que realizan se encuentran las ceremonias agrícolas como el Ch'a' chaak y otro tipo de ritos asociados a la milpa.

En el relato de la Cruz-centro, los jmeeno'ob desempeñan un papel esencial: son ellos quienes realizan el ritual necesario para sacar a las cruces malas de Xocén. Sin la ceremonia de los jmeeno'ob, las cruces habrían regresado al pueblo a seguir sometiendo a la gente a sus caprichos.

Aunado a esto, el relato nos dice que los jmeeno'ob tuvieron que seguir todo un proceso ritual en el que eran presentadas a las cruces una buena cantidad de ofrendas. Con

esto se puede retomar lo dicho en el marco teórico con respecto a la relación mito-rito, en la cual el mito puede ser considerado un respaldo cultural que explica y justifica el rito.

1.2. El mito de las mujeres, el cenote y el diablo

1.2.1. Diferentes versiones del relato del Cenote

Don Natalio Cauich

27 de Junio de 2007

Dos **muchachas recién casadas** estaban en la orilla del cenote admirando sus alhajas, cuando uno de sus **anillos** se les cayó al cenote y, al intentar atraparlo las dos **cayeron de clavado**. Sus esposos, preocupados al ver que ellas no volvían, llamaron al *Wáay* del pueblo para que fuera a buscarlas, el *Wáay* se paró en la orilla del cenote y antes de saltar, **se convirtió en sapo**. Atravesó al infierno por el cenote y se encontró a las mujeres peinando al diablo, ellas le dijeron que **no regresarían hasta el final de los tiempos** y le dieron el anillo. Tardó **tres días** en volver y cuando lo hizo regresó a pie por el camino que lleva a Chichén Itzá, **el había entrado por el cenote de Xocén y salió por un cenote en Chichén**. Cuando vio a los esposos de las mujeres, les dijo que sus esposas no volverían sino hasta el momento en que se acercara el fin del mundo y como prueba de haberlas visto le entregó a los esposos el anillo de sus mujeres.

Don Celso Dzib Ay

25 de Marzo de 2008

Se celebraron **dos bodas** en Xocén y los **anillos** que se hicieron eran de **cáscara de cocoyol**, las dos mujeres recibieron sus anillos, a la primera, se le dieron tres y a la segunda, cuatro.

Un día, mientras las mujeres admiraban sus anillos sentadas al borde del cenote, uno de éstos cayó al agua y al tratar de atraparlo, las dos resbalaron y *cayeron de clavado en el cenote* y fueron a dar al **fondo**, en donde se encontraron *una tortuga gigante tapando un gran agujero*, la tortuga se movió cuando éstas tocaron el fondo y fue así como atravesaron a **otro mundo**. Al llegar al otro lado vieron al **diablo** en su hamaca, que les dijo: “mézanme y échenme aire que tengo calor”.

Un *Wáay-Aak* (brujo-tortuga) se acercó a los esposos y les aseguró que él podía atravesar hasta el otro lado y traer a las mujeres, pero debían pagarle. Les dijo que le *prepararan trece (13) tortillas gordas con pepita, una gallina asada, un gallo con achiote hecho pibil. Lo juntaron todo, poniendo el gallo arriba y lo amarraron con una tela virgen o nueva (suhuy) y el Wáay-Aak se fue prometiendo regresar a las 3 de la tarde.*

Tomó la comida y saltó al agua, en el preciso momento en que sus pies tocaron el agua se **convirtió en tortuga** y nadó hasta el fondo. Allí entregó la comida a la **gran tortuga** y ésta, al ver que la comida estaba muy sabrosa, se movió dejando pasar al *Wáay-Aak*. Entonces **atravesó el agujero** y al llegar al otro lado se convirtió nuevamente en hombre.

Se encontró con las mujeres que estaban lavando, se fijó que cada una llevaba una **serpiente en el cuello**, las llamó y les dijo que había ido a buscarlas. Ellas le dijeron: “**no podemos volver**, ese **perro** del demonio te está oyendo”, entonces, el *Wáay-Aak* se fijó que había un perro durmiendo a un lado. Las llamó otra vez y ellas le dijeron: “te va a comer” y luego le dijeron que regresarían cuando sonara la **campana**, el *Wáay-Aak* miró la campana y vio que era tan gruesa que no sonaría por mucho que la golpeara. Ellas le dijeron que también *podrían regresar cuando se acercara el Juicio Final*. Le dieron entonces sus anillos, sus collares, sus aretes y la costura de su hipil.

En ese momento el perro empezó a ladrar y estuvo a punto de morder al *Wáay-Aak*, pero éste corrió y logró escaparse. Llegó a un **camino que estaba dividido entre tres** y escogió uno de ellos. Al salir se dio cuenta que **había salido por el cenote de Noc-** ac y que eran las **3 de la tarde**. Para regresar a Xocén, se montó en una carreta de mercancía que pasaba por allí. Tardó más de tres días en llegar a Valladolid y de allí caminó hasta Xocén y **llegó a las 8 de la noche de ese tercer día**. Cuando llegó lo esperaban los esposos, les contó lo que había visto y les entregó los objetos de sus esposas, diciéndoles que ellas no lograrían escapar sino hasta **el final de los tiempos**.

Don Fermín Dzib May

25 de Mayo de 2008

Dos muchachas recién casadas estaban conversando sentadas al borde del cenote cuando las dos **cayeron de clavado** hacia su interior y **desaparecieron**. El *Wáay-Já, Timot Canul*, se ofreció a buscarlas y se lanzó al agua **convertido en tortuga**. A medida que **descendía**, se notaba que *el cenote se iba haciendo más estrecho (con forma de trompo)* y en el fondo había **una tortuga tapando un agujero**. La tortuga se apartó dejando pasar al Wáay-Há hacia el otro lado. El brujo se dio cuenta que estaba en otro mundo (había caído sobre una *red de madera parecida a la que se utiliza para el cultivo de chayotes*)²¹, se levantó y avanzó, estaba en un **lugar encantado**. Luego de un rato, se encontró a las dos muchachas, quienes llorando, le dijeron que **no podrían regresar con él**, pero le entregaron un anillo como prueba de que las había visto. Se transformó otra vez en tortuga, tomando el anillo con la boca y nadó hasta salir nuevamente a la superficie, *pero en lugar del cenote de*

²¹ Traducción del maya por Asunción Quintal. En uno de los relatos recopilados por Silvia Terán se le traduce como bajareque de Chayotes.

Xocén, había salido por el cenote de Chichén Itzá. Al regresar se encontró a las mamás de las muchachas, les dijo que las había visto y les entregó el anillo.

Es por eso que las mujeres recién casadas deben esperar al menos una semana para ir a los pozos a sacar agua. *El Wáay-Há vivió hasta hace poco* en Xocén desapareció un día y luego de buscarlo por **tres días**, lo encontraron flotando en el cenote de K'anto'.

Don Benito Abán May

11 de Junio de 2008

El cenote se llama **Chink'a' Dzono'ot** y la historia dice que *antiguamente no habían brocales*, solamente se ponían unas madera para evitar que la gente se cayera, allí era donde las mujeres se ponían a lavar.

Dos señoritas que se iban a casar, fueron a **sacar agua** y empezaron a ver los **anillos** que les habían dado sus novios. Cuando una de ellas le pasó el anillo a la otra para que lo viera, el anillo resbaló y al tratar de atraparlo, *cayeron las dos al cenote*. Sus padres fueron a buscar a un *wáay* para que las sacara, éste se **convirtió en tortuga** y se lanzó al agua. Al llegar a **fondo** vio que las **muchachas estaban allí**, pero que ya estaban **muertas**, y servían de *comida para los animales malos* que a diario les sacaban algo de carne. El *wáay* tomó el anillo que había caído y huyó, porque *los guardianes del diablo lo perseguían*. Logró escapar porque *se podía convertir en diferentes animales*. Al salir *nuevamente a la superficie, lo hizo por el cenote de Chichén Itzá*.

Terán, Silvia, Christian Rasmussen (1992) *Relatos del centro del mundo Volumen III.*

Mérida, UADY (Versión escrita)

Terán y Rasmussen recopilaron numerosos relatos durante su extensa estadía en la comunidad de Xocén, las narraciones fueron recopiladas en lengua maya y luego traducidas por ellos. Entre los relatos que presentan estaban los siguientes:

Fulgencio Noh

Dicen que hace 150 ó 200 años, vivió en Xocén **un brujo** muy poderoso que se llamaba **Jacinto Ay**. Cuentan que en una ocasión *entró al cenote de Yotdzonot y salió por el de Chichén que se llama Tolok o X'tokim*. Él entró porque **dos muchachas** habían caído en el cenote por ir tras de **sus anillos de oro**. [sic]

El Jacinto era un **uay-tortuga** y bajó al cenote. *Abajo del agua había otro mundo en el que hay bajareque de chayote*, que es una palizada para que se extienda la vida del chayote. Cayó allí y le pidió permiso de pasar a *la tortuga que tapaba el hueco y cruzó*. Allá vivía el **diablo**. Encontró a las muchachas. Ellas les dieron sus anillos como prueba de que había estado allí, pero no podían salir. Luego empezó a salir pero lo comenzaron a perseguir los **perros del diablo**. Él les aventó uno de los *seis pescados asados* que había comprado antes de bajar. Mientras ellos comían, él se adelantaba. Lo siguieron y él volvió a aventarles pescado y al final lanzó hasta las jícaras. Entonces **se transformó en hormiga**, se metió debajo de unas piedras y ya no lo encontraron. *Luego salió en el cenote de Tolok de Chichén y regresó caminando a Xocén a los tres días.* (Terán y Rasmussen, 1992:38)

Teodoro Canul:

El cenote de Xocén se llama Yotdzonot y es **un cenote que roba personas**.

Se robó dos personas. **Se robó dos casadas**. En el cenote se veían los **anillos** y un día se cayó el anillo de una y por alcanzarlo **se fue y jaló a la otra**. Un **señor con estudios y con ideas**, encontró a las dos muchachas abajo del cenote, **peinando al diablo**. Fue tras ellas por motivo del **oro**. Entró por una rejollada. Llevaba **pescado asado** y cada vez que el **perro del diablo** lo quería alcanzar, él le daba el pescado. Después el cura bendijo el cenote. Esto se lo relató el difunto de su papá. (Terán y Rasmussen, 1992:39)

1.2.2. Estructura del mito del cenote, las mujeres y el diablo

1.2.2.1. Elementos fijos

Los elementos que no variaron o que más se repitieron en las distintas versiones de los informantes fueron:

- Dos muchachas recién casadas
- Caen al cenote
- Ven al diablo
- Va a buscarlas el Wáay-tortuga
- Tortuga gigante en el fondo del cenote
- El Wáay las encuentra en otro mundo
- Le dan su anillo
- Persiguen al Wáay que logra escapar
- Sale por otro cenote

- Anuncia el fin de los tiempo a los familiares de las muchachas

El Tabla 13 que se presenta a continuación, muestra la relación de los elementos fijos con los respectivos informantes:

INFORMANTE	CAEN AL CENOTE	LAS DOS VEN AL DIABLO	WÁAY LAS VA A BUSCAR	TORTUGA GIGANTE	WÁAY VE A LAS DOS EN EL OTRO	LE DAN EL ANILLO	PERSIGUEN AL WÁAY	SALE POR
	RECIÉN CASADAS	(por anillo)	SAPO	TORTUGA	FONDO DEL CENOTE	MUNDO	QUE ESCAPA	OTRO CENOTE
Don Natalio Cauich	X	X	X	X		X	X	X
Don Celso Dzib Ay	X	X	X		X	X	X	X
Don Fermín Dzib May	X	X	X	X	X		X	X
Don Benito Abán May			X		X		X	X
Don Fulgencio Noh (p.38)		X	X	X	X	X	X	X
Don Teodoro Canul (p.39)	X	X						X

Tabla 13 Elementos fijos del mito del cenote, las mujeres y el diablo

1.2.2.2. El relato a partir de los elementos fijos

Dos muchachas recién casadas se encontraban a la orilla del cenote observando sus anillos, y cuando una de ellas resbaló, tratando de atrapar su anillo, jaló a la otra, **cayendo al cenote de clavado**. Un **Brujo** decide ir a buscarlas y se **transforma en tortuga** para entrar al cenote. En el **fondo**, se encuentra una **tortuga tapando un agujero**, la tortuga se **mueve dejándolo pasar a otro mundo**. Del otro lado se **encuentra a las mujeres** junto al

diablo, toma el anillo, pero el **perro del diablo** lo empieza a perseguir hasta que el brujo **logra escapar**. Sale nuevamente a la superficie, pero al hacerlo nota que **está en otro cenote**. Tarda **tres días** en regresar y llega a **entregar el anillo** de las muchachas a sus familiares luego de anunciarles que no regresarán, sino, hasta el **final de los tiempos**.

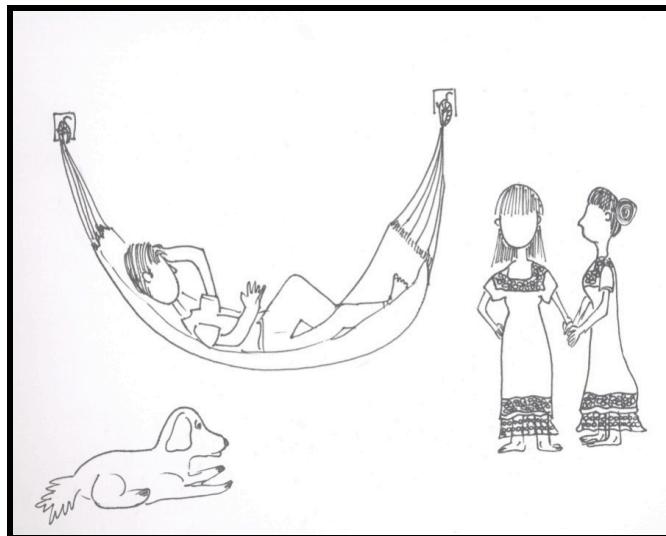


Fig. 15 Las dos mujeres y el diablo
Ilustración de Gabriela Licausi Pérez

1.2.2.3. Elementos variables

Don Natalio Cauich

- El brujo se transforma en sapo.
- Las mujeres se encuentran peinando al diablo.
- El brujo sale por el cenote de Chichén.

Don Celso Dzib Ay

- Los anillos de las muchachas son hechos de cáscara de cocoyol, una tenía cuatro y la otra cinco.
- Brujo= *Wáay-Aak*.
- El diablo les dijo a las mujeres: “mézanme y échenme aire que tengo calor”.

- El brujo pide que se prepare una ofrenda para la tortuga en el fondo.
- Las mujeres al otro lado se encuentran lavando con unas serpientes en el cuello.
- Hay una campana muy gruesa que, si suena, le permitirá a las mujeres salir.
- El brujo se encuentra con un camino dividido en tres.
- El brujo sale por el cenote de Noc-ac.

Don Fermín Dzib May

- Brujo= Wáay-Há (Timot Canul).
- El brujo cae en una red de madera donde crecen los chayotes.
- El brujo llega a un lugar encantado.
- Al salir, lo hace por el cenote de Chichén Itzá

Don Benito Abán May

- No había brocales en el cenote.
- En el fondo, el brujo se encontró a las muchachas muertas que servían de comida a animales malos.
- El brujo escapó de los guardianes del diablo convertido en animal.

Silvia Terán (1992):

Fulgencio Noh (P. 38)

- Brujo= Wáay-tortuga (Jacinto Ay)
- Las mujeres estaban peinando al diablo.
- Red de chayotes.
- El brujo lanza al perro seis pescados asados.

- El brujo se transforma en hormiga y se esconde bajo las piedras.
- El brujo sale por el cenote Tolok en Chichén.

Teodoro Canul (P. 39)

- El brujo le lanza seis pescados al perro.
- Brujo= señor con estudios e ideas.
- El cenote roba personas.

1.2.3. Símbolos presentes en el relato

1.2.3.1. Dos muchachas

Las dos mujeres que se presentan en el relato son mujeres recién casadas, este aspecto señala dos elementos de vital importancia: el primero se refiere a que las mujeres han alcanzado una edad que dentro de la comunidad conlleva a un cambio social, por ejemplo ya tienen edad suficiente para casarse, como las mujeres que salen de la comunidad trabajar. El segundo elemento es que, ya no son vírgenes, es por eso que pueden ser tentadas por el diablo, solamente se encontró una versión en la cual las mujeres no se encuentran con el diablo, a pesar de que caen al cenote, en esta versión las mujeres están comprometidas, pero aún no se han casado, por lo tanto, son vírgenes.

De esta manera, el relato se refiere a dos mujeres que están entrando en una etapa de cambio en sus vidas y que, a partir de ese cambio, podrían ser tentadas a caer en la seducción de las riquezas y el prestigio.

1.2.3.2. Caen al cenote por anillo

Tomando en cuenta que las mujeres de la región consideran las alhajas de oro un bien preciado que es, al mismo tiempo, indicador de prestigio y de riqueza, se puede pensar en el anillo oro que cae al cenote como un bien preciado que atrae a las mujeres del relato.

Como se planteó en las hipótesis, el cenote representa, al mismo tiempo, el inframundo y el espacio exterior, ya que al caer en éste, las mujeres están saliendo de la comunidad: entrar al cenote establece implícitamente un sentido de distancia, de alejarse de Xocén, del centro de donde la Cruz es referencia. Por esto que se puede afirmar que este mito, de una manera o de otra, está diciendo que en su búsqueda por riquezas y prestigios las mujeres son atraídas al mundo exterior.

Otra manera de interpretar este aspecto puede ser que tal vez perder el anillo implica perder el prestigio, así, las mujeres solas fuera de casa pueden perder el prestigio.

1.2.3.3. Las muchachas ven al diablo cuando salen del espacio sagrado

Las mujeres al atravesar a otro mundo se encuentran con el diablo que les pide que lo mezan, le echen aire o lo peinen. En este sentido, el diablo podría ser portador de varios significados: el primero, es la presencia de la religión católica en la cosmovisión de los habitantes de Xocén, sin embargo, al ser descrito por los informantes es presentado como un hombre acostado en su hamaca y no como un ser monstruoso con cuernos y cola como suele ser representado por la tradición cristiana.

Otro de los elementos característicos de este personaje es su pasividad ante las mujeres, aunque les ordena que realicen actividades determinadas. El tercer aspecto se refiere a una de las actividades en particular: el acto de peinar.

Edmund Leach en su texto “Cabello mágico” nos habla del cabello como un elemento sexual, aún cuando su trabajo es una crítica al análisis psicoanalista de los mitos y ritos, este autor parece aceptar algunas de las explicaciones dadas por otros autores sobre la importancia del cabello (1997:91-93).

Asimismo Erica Bornay realizó un trabajo acerca de los significados que el cabello pueden llegar a tener y designa un apartado a su simbología erótica, aunque su trabajo se refiere específicamente a la cabellera femenina. Para esta autora, el cabello femenino es indiscutiblemente un símbolo sexual y por ello muchas culturas han prohibido o prohíben a la mujer que muestre su cabello. Finalmente, Bornay nos dice que el acto de soltarse el cabello y peinarlo es un acto de invitación sexual, de seducción (1994:56-58).

Como se ha dicho anteriormente, en la tradición oral yucateca existe un personaje de gran importancia que tiene entre sus costumbres peinar sus cabellos, la X'tabay es una mujer que sale en las noches a seducir a los hombres ebrios para luego castigarlos. Es así como el acto de peinarse indica en cierta forma seducción, tentación.

El diablo le pide a las mujeres que lo peinen, si se toma en consideración lo anterior y se piensa en el acto de peinar como en un acto de seducción, se puede concluir que el diablo está utilizando esta actividad para tentar a las mujeres a permanecer allí.

De igual manera, el diablo representa lo malo, lo negativo y lo perverso. Cuando las mujeres salen de la comunidad a través del cenote, están llegando a un mundo perverso lleno de maldad y tentación en donde el diablo es una de las figuras principales, es decir, al atravesar a otro mundo, las mujeres están saliendo del cosmos hacia el caos. Esta idea repite lo mencionado anteriormente, acerca de cómo las mujeres que salen de la comunidad pierden su prestigio, ya que serán tentadas por lo mundano y se alejarán de lo sagrado.

1.2.3.4. Un *Wáay* las va a buscar

El *Wáay* es un personaje de gran relevancia en este relato. En el diccionario Cordemex, es definido como un ser mágico que ha hecho un pacto con el diablo y por ello tiene la facultad de transformarse en un animal (Barrera Vázquez, 1980:815). Es entonces un brujo con poderes sobrenaturales, que tiene un conocimiento diferente al del hombre común y es por esto que logra escapar de la tentación, aunque no es un ser puro, ya que sus atribuciones las ha obtenido a través de la “magia negra”.

El *Wáay* de este relato puede transformarse en tortuga y, en algunas variables del relato, en sapo. Ambos animales representan lo acuático, pero al mismo tiempo son capaces de estar en tierra, de esta forma se conectan los dos mundos.

1.2.3.5. El *Wáay* regresa

El *Wáay* no es capaz de salvar a las muchachas, logra salir del otro mundo y regresar al pueblo luego de muchos peligros. Primero, es perseguido por los ayudantes del diablo. Anteriormente se ha dicho que el diablo es un personaje pasivo, sin embargo, ante el *Wáay*, que es un ser que posee conocimientos, poderes y astucia, se comporta de forma agresiva y envía a sus seguidores a atacarlo.

Luego, al escapar del otro mundo, el *Wáay* sale por un cenote diferentes que se encuentra afuera de Xocén, esto podría representar también una forma de tentación en donde el personaje duda si quedarse allí o regresar.

Ninguna versión dice que el *Wáay* regresa por el mismo cenote. No puede regresar por la misma vía, por lo tanto, los que sale y regresan han cambiado su forma de vivir, excepto el *Wáay*.

1.2.3.6. Inframundo maya o infierno católico

En la cultura maya, la entrada al inframundo solía estar en el fondo de los cenotes. Existe una manera del maya antiguo para hablar del inframundo que es: Tan Kukul Ha'. Este término se refiere al infierno, pero en su traducción textual significa agua honda sin suelo (Barrera Vásquez, 1971:774).

Como ya se dijo, en Yucatán, las cuevas y los cenotes pueden ser considerados lo mismo o, al menos, guardan una íntima relación desde el punto de vista simbólico. Biedermann define las cuevas como “puertas misteriosas a un mundo subterráneo” (1993:14). En el caso del cenote de Xocén, la entrada al otro mundo se da a partir del cenote, se podría pensar entonces en un inframundo maya que además es resguardado por un animal gigante.

En el otro mundo, las mujeres se encuentran frente al diablo, uno de los principales símbolos de la religión católica, aunque es un diablo pasivo que representa en este caso la tentación. Este aspecto, al igual que muchos otros, nos presenta la mezcla de dos sistemas religiosos que se encontraron y se han resignificado, dando paso a una nueva formulación del espacio simbólico.

En el primer capítulo de esta tesis se señaló que los padres de las jóvenes que salen del pueblo para trabajar, no ven con agrado este desplazamiento, el cual data ya de varias décadas. De esta forma, el salir de la comunidad expone a las jóvenes al peligro de conocer y practicar un estilo de vida diferente al tradicional. Este peligro es representado por el diablo, ente maligno de la religión católica e introducido a los mayas durante la época colonial.

De igual manera, el hecho de que el cenote represente un espacio de tránsito hacia el inframundo refuerza el significado de centro y de eje cósmico que está presente con la cruz y la cueva. Además, de que es un lugar sagrado ya que en éste nunca se agotará el agua.

El otro elemento que parece ser significativo en este relato, es el de la gran tortuga en el fondo. Según Propp, en la mayoría de los cuentos maravillosos, las entradas a otros mundos son resguardadas por seres zoomórficos (Propp, 2008: 71). La tortuga es un animal acuático que en ocasiones representa la inmortalidad, en algunas culturas, el árbol de la vida es representado sobre el lomo de una tortuga. En la cultura japonesa, la tortuga representa al guardián de la morada de los inmortales y la montaña cósmica. Para el taoísmo, simboliza los tres mundos: el caparazón representa el cielo, su parte plana, la tierra, y la parte de adentro del caparazón, representa las aguas y el inframundo (Cooper, 2004:176-177). Así, la tortuga gigante puede ser, también, considerada un símbolo de *centro* junto al cenote, la cueva y la Cruz.

1.3. El mito del Fin del Mundo parte II. Lo que pasará: escasez y sequía por todo el mundo

1.3.1. Diferentes versiones del relato del Fin del Mundo

Don Fermín Dzib May

25 de Mayo de 2008

Va a llegar la época de vender agua. Una *anciana va a dar el agua en una cáscara de cocoyol (jun sool tuk')* a cambio de un niño. Es por eso que la gente se va a venir a vivir a *Xocén*, por el agua. Por eso se dice que es el **centro del mundo**, por la cruz y porque es aquí en donde nos vamos a reunir todos a *esperar el Fin del Mundo*.

Don Benito Abán May

11 de Junio de 2008

Va a haber una **gran sequía y el nivel del agua va a empezar a bajar**. Por eso todos los que se han ido de Xocén van a regresar y **aparecerá una señora que va a dar el agua en una cáscara de cocoyol**.

Don Liborio Noh

11 de Junio de 2008

El cenote que está en el centro, es un **cenote muy grande**. Hace mucho entraron a limpiarlo y lo recorrieron. Los que entraron se dieron cuenta de que era muy grande, pero no lograron avanzar demasiado porque esta oscuro, pero según sus cálculos, pasaron por debajo de la plaza central. Un día estaban arreglando las calles en la plaza y bombaron unas piedras, cuando lo hicieron, oyeron que algo caía, así que decidieron no continuar trabajando. **Es por eso que no se va ha acabar el agua aquí.**

Dicen los abuelos que va a llegar un tiempo en que **tendremos siete años de sequía, siete años muy difíciles**. No va a haber agua, pero **la gente va a venir a Xocén a tomar agua porque es un cenote grande el de aquí y tiene miles de litros de agua**. También hay otros cenotes en el ejido, más de cuarenta cenotes y puede ser que estén conectados.

Ricardo Nahuat Canul, Idelfonso May Chulim y Honorio Ay Citul

13 de Junio de 2008

El cenote de acá del centro está **conectado con siete pozos** que están en los alrededores y cuando **se acabe el agua** en todo el mundo, **sólo va a haber agua en Xocén** y la gente va a venir a intercambiarle **a una viejita, un cocoyol de agua por un niño que ella luego se va a**

comer. También, van a regresar las **dos cruces de madera** que una vez se fueron y van a aparecer al lado de *la Cruz “Tun” junto al Testamento de Xocén* que también desapareció hace algún tiempo.

Don Teodoro Canul Chulim

24 de Junio de 2008

Cuando se acerque el **Fin del Mundo**, empezará a haber **escasez y sequía**. La escasez se deberá a que los **blancos invasores regresarán a España** y se llevarán todas sus cosas, no habrá nada que haya sido hecho por ellos.

Dzib May, Andrés (1999) *Breve reseña del pueblo de Xocén, “el centro del mundo”*, Instituto de Cultura de Yucatán, Valladolid

Andrés Dzib May es uno de los pobladores de Xocén que escribió un pequeño libro sobre la comunidad, en el libro aparece el siguiente relato:

...nuestro querido pueblo, que el **tiempo verá transformarse**, él vigilará el **cumplimiento de todo lo que hay escrito en el libro**, todo se perderá con la **llegada del hombre blanco, el extranjero con barbas, con monstruos**. Pero he aquí que también llegará el **tiempo de hacer justicia, el maya volverá a ser dueño absoluto de todo aquello que injustamente le fue arrebatado**, será otra vez dueño de su ceiba sagrada, otra vez dueño de sus cenotes, de sus pirámides y su soga viva, volverá a ser libre de buscar y llamar a sus dioses; **esto será en el fin de los tiempos, será cuando la Santa Cruz Tun se una a sus hermanas, será cuando el Libro de las Predicciones regrese al pueblo de Xocén**, y será entonces cuando el rey maya salga a enfrentarse

al rey blanco, y entonces, aquellos que son usurpadores de esta nuestra tierra serán desterrados y devueltos al lugar que les corresponde. ***He aquí que nuestra tierra volverá a ser próspera, todo volverá a ser como era antes, como debe ser, como debemos vivir nuestro tiempo.*** Llegará el día en que tus **herramientas prestadas ya no sirvan**, porque no son tuyos [sic], el hombre blanco vendrá por ellos. En este tiempo **escaseará el agua**, los pozos de esta nuestra tierra se secarán, entonces todos los pueblos empezarán a sufrir sed. ***En el “Cenote Inclinado” de este nuestro pueblo habrá agua abundante, más [sic] habrá una viejita que lo cuide (Leite Xnuk), ella le cambiará un cocoyol de agua por un bebé.*** (61)

Terán, Silvia, Christian Rasmussen (2005) *Xocén, el pueblo del centro del mundo*. Mérida, UADY

Cuando sea el **fin del mundo toda la gente se va a juntar en Xocén**, porque **solamente en los cenotes de allá va a haber agua...** De este cenote la gente cuenta muchas historias, y todas explican que **allá abajo de la tierra hay un camino que conecta Xocén con Chichén Itzá...** (87)

1.3.2. Estructura del mito del Fin del Mundo

1.3.2.1. Elementos fijos

Los elementos que no variaron o que más se repitieron en las distintas versiones de los informantes fueron:

- Llegarán tiempos de escasez y sequía
- Sólo habrá agua en Xocén

- Una anciana venderá agua en la cáscara de un cocoyol a cambio de un niño
- Llegará gente a Xocén de todas partes
- El testamento y las dos cruces regresará junto a la Cruz Tun
- Todo esto anuncia el fin de los tiempos

La Tabla 13 que se presenta a continuación, muestra la relación de los elementos fijos con los respectivos informantes:

INFORMANTE	Escasez y sequía	Sólo habrá	Anciana	Un cocoyol	Llegarán de agua	2 cruces	Testamento	Señal del Fin
Don Fermín Dzib May	X	X	X	X	X			X
Don Benito Abán May	X	X	X	X	X			
Don Liborio Noh	X	X			X			
Ricardo Nahuat, Idelfonso May y Honorio Ay Citul	X	X	X	X	X	X	X	X
Don Teodoro Canul Chulim	X							X
Textos								
Andrés Dzib May	X	X	X	X	X	X	X	X
Silvia Terán		X			X			X

Tabla 13 El mito del Fin del Mundo

1.3.2.2. El relato a partir de los elementos fijos

Llegará la época en que no haya agua en todo el mundo, **una gran sequía y una gran escasez** azotarán a todos los pueblos. **Solamente en Xocén se encontrará agua**, que será **vendida por una anciana**, a cambio de **un niño**. Ella **entregará el agua en la cáscara de un cocoyol**. Es por eso que **Xocén se va a llenar de gente**, todos van a ir allá porque tendrán la necesidad de **buscar agua**. Además, las **dos cruces de madera** y el **Testamento de Xocén reaparecerán junto a la Cruz Tun**.



Fig.16 El mito del fin del Mundo
Ilustración de Gabriela Licausi Pérez

1.3.2.3. Elementos variables

Don Liborio Noh

- El cenote es muy grande, abarca toda la parte de abajo del la plaza central.
- Van a venir siete (7) años de sequía.

Don Fermín Dzib May

- La anciana le dará los niños al diablo.
- La gente ira a Xocén a esperar el Fin del Mundo, es por eso que se dice que Xocén es el centro del mundo.

Ricardo, Honorio e Idelfonso

- El cenote está conectado con siete pozos de los alrededores.
- La anciana se comerá a los niños.

Dzib May, Andrés (1999:52-53)

- Llegará el tiempo de hacer justicia, el maya recuperará su autonomía.
- El rey maya se enfrentará al rey blanco.
- La tierra volverá a ser próspera.

1.3.3. Símbolos presentes en el relato

1.3.3.1. Escasez y sequía en todo el mundo

Los pueblos agrícolas y, en este caso, el sistema milpero es altamente dependiente del clima. En Yucatán, los períodos de sequía son prolongados y afectan fuertemente la producción de los campesinos. Visto de esta manera, la crisis principal conocida por un agricultor es, probablemente, la sequía, por eso uno de los rituales de mayor importancia de

la milpa es la ceremonia de petición de agua o Ch'a' chaak que mencionamos anteriormente. Así, la sequía es algo que se conoce y se teme.

1.3.3.2. Sólo habrá agua en Xocén

El agua representa abundancia, prosperidad y fertilidad. Esa abundancia solamente se puede encontrar en el cosmos, afuera sólo hay desorden, caos, crisis y tentación.

Con lo anterior podemos ver que nuevamente es señalado Xocén como lugar sagrado. El agua se acabará en todas partes menos en Xocén porque es el cosmos. La crisis solamente se dará afuera del pueblo y la solución a esa crisis sólo podrá ser encontrada en ese espacio sagrado.

1.3.3.3. Anciana venderá agua a cambio de un cocoyol

En el primer capítulo se dijo que en Xocén sacar agua de los pozos es una labor doméstica femenina, esto explicaría, en parte, la presencia de la anciana que vende agua. Otro aspecto que caracteriza la historia es que la anciana se comerá a los niños que le sean entregados.

En la mitología universal las brujas son figuras que han sido representadas de numerosas maneras y una característica recurrente en ellas es que les gusta comer niños. En la parte de tradición oral de esta investigación, las hemos mencionado como elemento que se repite en los distintos mitos de la zona y como mujeres que transgreden las normas y comen bebés. Según las versiones dadas de este relato, esta anciana, aunque no es llamada bruja o x-wáay podría muy bien ser considerada una.

Sin embargo, este mismo relato es contado en otra localidad de la región y es precisamente el elemento de la anciana el que tiene una variación de gran importancia: en el poblado de Maní se cuenta la misma historia de la escasez de agua, pero junto a la

anciana habrá una serpiente, la anciana intercambiará el agua por los niños, para luego alimentar con ellos al animal²².

Aún así, el significado del intercambio continúa siendo el mismo: la cáscara de cocoyol representa una cantidad determinada de agua, si para recibir tan pequeña cantidad de agua hay que entregar un niño, se estaría dejando claro el alto precio del agua y su fuerte valor en las culturas agrícolas. Por ellos, el agua debe ser cuidada y para hacerlo se deben seguir las tradiciones de los ancestros de esta forma se estaría justificando el uso de saberes tradicionales en la vida cotidiana y la importancia de las prácticas rituales asociadas al agua.

1.3.3.4. Llegarán de todas partes

Este aspecto y el que sigue (1.3.3.5.) permiten ver con mayor claridad la conexión de este relato y los demás, ya que articulan los símbolos principales de los cuatro relatos en conjunto. Uno de los informantes al narrar esta parte del relato dijo:

... Entonces es el centro, el Centro del mundo. Aunque vamos a suponer, otra vez si tienes un poquito de duda, vamos a considerar: aunque no muy el centro, pues es el centro donde van a reunir todo la gente, por eso se dice el “centro”... Aunque, supongamos, no... creo que no es muy el centro desde ahí arriba, pero es el centro donde vamos a reunir todos para ver como va ha terminar el mundo (com. pers.

Fermín Dzib May, 25 de mayo de 2008).

Esta idea de que Xocén es el centro en donde se van a reunir todos a esperar la llegada del Fin del mundo realza el valor del territorio simbólico, un territorio en el que los habitantes

²² Fuente: <http://jdesdeabajo.wordpress.com/2009/04/04/el-agua-fuente-de-vida-de-los-pueblos-mayas/>

de la tierra deberán reunirse, un territorio en donde se encontrará la solución a la crisis y en donde los órdenes serán reinvertidos.

1.3.3.5. Regresan las dos cruces y testamento

Este aspecto, además de que conecta a los símbolos de los relatos, presenta la idea del retorno hacia un pasado ideal, cuya existencia es el parámetro de la identidad y la pertenencia a la comunidad.

1.4. El Testamento de Xocén

1.4.1. Diferentes versiones del relato del Testamento

Doña Graciliana Dzib Puuc

26 de Junio de 2008

El libro sagrado de Xocén **se lo llevó el alcalde de Chichimilá**, lo estaba leyendo y lo vio el alcalde de Valladolid y lo pidió prestado. Le preguntó de dónde lo tomó y el alcalde de Chichimilá le dijo que en Xocén. El alcalde de Valladolid se lo pidió pero el de Chichimilá le respondió que él tenía que ir personalmente a pedirlo en Xocén. Le insistió y entonces se lo dio, pero le dijo que no tardara en devolverlo. Un día llegó un representante de Mérida y se lo pidió prestado al alcalde de Valladolid, este se lo dio y el representante de **Mérida se lo llevó**, en Mérida, se lo entregaron a alguien **que se lo llevó a México D.F.** y allí, el Secretario de Gobierno lo estaba leyendo cuando se lo pidieron unos gringos, ellos **se lo llevaron a Estados Unidos** y de allí **no regresó**.

Cuando Carlos Salinas visitó Xocén, se decidió que se crearía una comitiva que debía averiguar sobre el paradero del Testamento para, luego, devolverlo, pero hasta hoy no

ha pasado nada al respecto. La gente vio que tiene una gran utilidad todo lo que está escrito en maya y por eso desean recuperar el Testamento.

Doña Emilia Ku Nahuat

24 de Marzo de 2008

El Testamento de Xocén se abría cada año en una página que se escogía al azar y allí aparecían las **predicciones del resto del año**. Si se intentaba pasar la página sólo se encontrarían **manchas de sangre**.

Don Celso Dzib Ay

25 de Marzo de 2008

La cruz tiene su **testamento sagrado**, los políticos de Valladolid lo pidieron y a la semana lo devolvieron, luego los de Mérida lo pidieron, pero lo prestaron a México y de México desapareció. Xocén es el centro del mundo porque fue allí en donde Dios escribió el testamento.

Don Fermín Dzib May

25 de Mayo de 2008

En el Testamento de Xocén aparecen **predicciones** muy importantes, por ejemplo, el décimo tercer año Tun el agua en **todo el mundo se va a secar y van venir siete años de sequía**, entonces va a llegar la época de vender agua en el centro de Xocén, donde estará una anciana un jun sool tuk' (cáscara de cocoyol).

Otras profecías ya se han ido cumpliendo:

- van a aparecer los “pasacalles”, jóvenes que en su bicicleta van de un lado a otro de la calle;
- las mujeres van a salir como los hombres y los hombres como las mujeres, eso también se está cumpliendo, hoy en día vemos a los hombres con sus aretes y el cabello largo y las mujeres, con pantalones y camisas más caras que las que utilizamos nosotros;
- va a llegar el día en que las hormigas rojas se junten con las negras, eso también está pasando, muchos gringos se casan con yucatecas o yucatecos con gringas.

Todo esto está escrito en el Testamento de Xocén.

Don Benito Abán May

11 de Junio de 2008

El testamento se extravió cuando **lo prestaron a Chichimilá**, dicen que cada año se pasaba una hoja y se **leía en este el porvenir del mundo**, se veía cómo iban a vivir las personas, el Libro solo cambiaba sus hojas.

Don Liborio Noh

11 de Junio de 2008

Ese libro no está hecho por cualquier persona, sino que es la **Biblia de Dios**, al inicio de **cada año se leía en él todo lo pasado y aquello iba a suceder**. Al amanecer del primer día de enero se abría en una página de donde **salía sangre**. En él aparecían las figuras de todo aquello hecho por los “dzules”, mi abuelo vio la fotografía de los aviones y de las bicicletas, pero ese libro **se lo robaron** porque era muy importante.

Ricardo Nahuat Canul, Idelfonso May Chulim y Honorio Ay Citul

13 de Junio de 2008

Al lado de las cruces se encontró también un libro en el que se podía ver que pasaría cada año, pero no se podía estar abriendo porque le salía sangre. Ese libro va a regresar junto a las cruces cuando llegue el Fin del Mundo.

Don Pascual

16 de Julio de 2007

El **Testamento de Xocén** contiene predicciones sobre el mundo y como es tan importante, **se lo llevaron** a México y de allí a Estados Unidos, pero nunca lo devolvieron. Es gracias a que este libro se encuentra allá, que Estados Unidos se encuentra tan avanzado tecnológicamente, ya que *la mayoría de los inventos de hoy en día aparecían descritos* en el libro. Cuando llegue el Fin de los tiempos, **el libro va a regresar** a Xocén.

1.4.2. Estructura del mito del Testamento

1.4.2.1. Elementos fijos

Los elementos que no variaron o que más se repitieron en las distintas versiones de los informantes fueron:

- El testamento es un libro sagrado y profético
- Habla del final de los tiempos
- Fue prestado a otros y robado
- Sus páginas sangraban
- Regresará como señal del fin de los tiempos

La tabla 14 que se presenta a continuación, muestra la relación de los elementos fijos con los respectivos informantes:

INFORMANTE	Libro Sagrado de Profecías	Habla del Fin de los tiempos	Prestado a otros	Se perdió robado	Predicción cada Año	Sus páginas sangran	Regresará como señal del Fin del Mundo
Doña Graciliana Dzib Puuc	X		X	X			
Doña Emilia Ku Nahuat		X			X	X	
Don Fermín Dzib May	X	X		X			
Don Benito Abán May	X		X	X	X		
Don Liborio Noh	X	X		X	X	X	
Ricardo Nahuat, Idelfonso May y Honorio Ay Citul	X	X			X	X	X
Don Celso Dzib Ay	X		X	X	X		
Don Pascual	X		X	X	X		X

Tabla 14 El mito del Testamento de Xocén

1.4.2.2. El relato a partir de los elementos fijos

El Testamento de Xocén es un **libro sagrado** en el cual se podían ver las **predicciones de cada año**, se abría en una **página al azar** y se leía lo que aparecía, **no se debían pasar las páginas** para ver las predicciones de los años siguientes, porque si lo hacían sólo se encontraría **sangre** en ellas.

El libro solía ser **prestado a otras comunidades** para ayudarlas, pero un día se lo entregaron a **Chichimilá** y nunca más volvió. Según las predicciones el libro **regresará** cuando se acerque el **Fin del Mundo junto a las dos cruces** de madera que una vez pertenecieron a Xocén.

1.4.2.3. Elementos variables

Doña Graciliana Dzib Puuc

- De Chichimilá lo prestaron a Valladolid, de allí a Mérida, de Mérida a D.F. y en México D.F. se lo dieron a representantes Estadounidenses.
- Cuando Salinas visitó Xocén se creó una comitiva para ir a buscar el Testamento a los otros lugares.

Don Liborio Noh

- Es la “Biblia de Dios”
- Se lo robaron
- Cuando salinas visitó Xocén lo comenzaron a buscar.

Don Pascual

- Todos los avances tecnológicos en Estados Unidos se prevén en el Testamento de Xocén

1.4.3. Símbolos presentes en el relato

1.4.3.1. Libro Sagrado

Muchas culturas se han caracterizado por ser portadoras de libros sagrados, estos libros además de tener atributos específicos que los hacen especiales, representan un forma de comunicación con lo divino. En el caso del Testamento de Xocén en muchas ocasiones fue llamado la Biblia de Dios y, de esta manera, pasa a ser considerado portador de un conocimiento divino.

En el *Diccionario de símbolos* Cooper hace referencia al Libro de la Vida que aparece junto al Árbol de la Vida y que juntos representan al cosmos en su totalidad (2004:104). Según el mito Cruz-centro, el Testamento de Xocén apareció junto a la Cruz Tun, en el Centro del Mundo en donde se origina el cosmos. Hay que recordar que la cruz maya se ha representado en varias ocasiones como gran árbol, en este sentido parece haber semejanza entre lo dicho por Cooper y el relato de la Cruz y el Testamento.

Por otra parte, es en el Testamento de Xocén que aparecen todos los relatos: cuando los informantes contaban sus versiones, solían decir, “está escrito en el Testamento”. Así, la historia que contaban era respaldado por un conocimiento antiguo, sagrado y, por lo tanto, verdadero.

Igualmente, como este libro sagrado ha sido robado, “lo que está escrito” no se puede verificar. Al afirmar: “...está escrito, pero se lo robaron...”, los xocenences han explicado y legitimado, al mismo tiempo, su palabra a través de lo sagrado y tradicional.

1.4.3.2. Páginas con sangre

Este aspecto es importante porque señala uno de los atributos principales del libro. Cuando el libro era abierto cada año, solamente se podía ver una página de este, si alguien intentaba

ver más de lo permitido, las páginas del libro sangrarían. En este caso, la sangre representa la transgresión de lo sagrado.

1.4.3.3. La tradición profética maya

Desde antes de la llegada de los españoles existía la tradición profética entre los mayas. A través de los Katunes²³, los Chilamo'ob²⁴ tenían que predecir los nuevos tiempos que se acercaban. La idea de las señales de los nuevos tiempos y de las visiones del futuro ha estado en la tradición maya desde hace siglos y ha sido registrada de diferentes formas, aunque con la evangelización fueron destruidos muchos códices y otros soportes donde estaban escritas las ideas proféticas.

Aparentemente las profecías del Fin del Mundo son indicadores de catástrofes futuras, de tragedias colectivas, pero significan también un nuevo comienzo, una regeneración de la vida y una reinvención de los órdenes. Cuando llegue ese día, los mayas encontrarán su autonomía perdida.

Esta idea de la regeneración se encuentra repetidamente en la mitología universal y es un tema que ha sido estudiado por diferentes autores, entre ellos vuelve a aparecer Mircea Eliade. En la mayoría de las culturas existe una concepción del fin y regeneración periódica de la vida, la cual supone una nueva creación, un nuevo nacimiento, un nuevo comienzo que da un “sentido de esperanza” y de “continuidad” a la vida cotidiana. El año nuevo, por ejemplo nos indica con claridad ese final y ese nuevo inicio que a su vez nos abre las puertas a nuevas posibilidades. El ciclo lunar sería otro ejemplo, ya que este ha

²³ Series de años utilizadas en el calendario maya. El Katun era usado para registrar hechos históricos importantes y para profetizar el futuro distante.

²⁴ Sacerdotes adivinos

jugado un papel importante en la historia de la humanidad y en esta concepción cíclica (Eliade, 1979:58).

En otras palabras, la humanidad “necesita” regenerarse continuamente y es a través de esta esperanza de la regeneración que el hombre muchas veces encuentra sentido en sus acciones y las legítima (Lizama, 2000).

Como se dijo, en Xocén la manifestación de las señales representa la llegada del fin, pero es un final que dará inicio a un nuevo comienzo, a un nuevo inicio en donde los órdenes han sido invertidos. “Los mayas no han muerto, se encuentran ocultos en la selva esperando al momento en que deban salir a recuperar su autonomía y a expulsar a los blancos” (Dzib May, 1999:22).

Lizama Quijano nos dice: “La historia cíclica no es necesariamente fatídica ni algo determinado ni ineludible, sino que la conciencia activa del destino hacía a los mayas prepararse para los acontecimientos que debían de suceder e incluso cambiarlos, en una necesidad de comprender y hacer manejable su futuro.” (2000:139-139).

1.4.3.5. Lo que regresará

Regresarán las cruces de madera, junto al Testamento de Xocén. Regresarán las mujeres que cayeron al cenote, habrá agua y abundancia como en los tiempos antiguos y regresaran los mayas a recuperar su autonomía.

Comentarios Finales

El problema central que se ha planteado en esta investigación se refiere a si los mitos, articulados en conjunto, forman una parte importante del entramado cultural de la comunidad y si realmente desempeñan una función social determinada.

A partir de lo anterior, se estableció que la cosmovisión y los mitos buscan explicar, representar y justificar las formas de actuar, de proceder de los distintos pueblos en el mundo, en el caso de Xocén, se ha demostrado que el mundo se explica a través de los relatos, pero también se restringe, se construyen límites que se legitiman a partir de lo sagrado.

De esta forma, los símbolos pueden ser vistos como fuerzas que mueven la acción y que permiten la configuración de distintas formas de relación social a través de las prácticas que respaldan. Así, los símbolos dominantes, que son a su vez sintetizadores de significados, desempeñan un papel fundamental en la construcción de la identidad grupal.

RELACIÓN ENTRE LOS RELATOS

Los mitos se relacionan entre sí a través de los símbolos presentes en ellos: la cruz, es un indicador material de lo divino vinculado a la identificación espacial, al centro. Como ya se dijo anteriormente, el cenote de *Santa María de Chink'a' Dzono'ot* está también relacionado con ese centro, ya que conecta con el inframundo.

Así, el hecho de que el cenote en el relato sea un espacio de tránsito hacia uno de los niveles cósmicos, además de ser un lugar sagrado porque el agua en él nunca se va a agotar, refuerza el significado de eje cósmico que está presente con la cruz.

Por último, el Testamento es también un indicador de ese centro a la vez que se

caracteriza por ser portador de un conocimiento divino y antiguo. De esa manera, los relatos son legitimados por lo sagrado.

LOS MITOS EN LA CONFORMACIÓN DE TERRITORIO

Los mitos analizados contienen mensajes implícitos que proponen o inducen a las nuevas generaciones a permanecer en el territorio conocido para que la sociedad en su conjunto, sostenida tradicionalmente en una economía agrícola, no se disuelva.

De acuerdo con la información obtenida y con el análisis realizado, estos relatos representan mensajes claros sobre la importancia de la comunidad de origen, simultáneamente, el contenido de los mitos aporta pautas de comportamiento deseable para que la vida social mantenga su unidad.

Las explicaciones necesarias para que la gente permanezca en la comunidad y que el sistema agrícola persista, están presentes en los relatos y en los ritos. A lo largo de la investigación se buscó demostrar que existe una interdependencia entre la cosmovisión y los procesos agrícolas, además esta interdependencia se hace observable al momento de la expresión ritual, aspecto que es reforzado al mismo tiempo por los mitos.

De igual manera, los cambios socioeconómicos influyen en los textos mitológicos: “En el proceso dialéctico de la historia surgen nuevas síntesis de las formas de organización preexistente. Este proceso también determina la configuración de las ideologías e influye en la reproducción de las cosmovisiones.” (Broda, 2001:18).

De la misma forma, la memoria colectiva y la tradición oral son dos elementos de gran importancia en las prácticas sociales. La persistencia de un relato a través del tiempo en una comunidad, a pesar de las múltiples variaciones que pueda presentar, nos dejan entrever las transformaciones que se han dado en el contexto al que pertenece el relato y las

experiencias personales del narrador, pero, al mismo tiempo, es posible localizarse la estructura del mito a partir de la comparación de sus distintas versiones.

Regresando al concepto de mito, Dri nos dice que "...el mito es una forma de conciencia social destinada a presentar una visión de totalidad que permite encontrar el sentido de los grandes problemas que el ser humano se plantea desde siempre. Todas las culturas, todos los grupos humanos, los pueblos, las naciones conocen sus mitos fundantes, aquellos que les otorgan sentido y legitimidad." (Dri, 2003:15).

En Xocén, el mito nos presenta una de las problemáticas principales de las zonas rurales: la búsqueda de nuevas maneras de ingresos y la consecuente migración temporal. Al relacionar los problemas que son relativamente nuevos con símbolos y prácticas que se consideran ancestrales, los habitantes de Xocén están delimitando de manera simbólica el territorio que es sagrado y que ha sido construido histórica y culturalmente: Xocén es el *Centro del Mundo* en la vida de ellos y es donde deben permanecer.

Bibliografía

Abán May, Benito (1982) *U Tzikbalil Yum Santísima Cruz Tun “U chumukil yok’ol kab”*. *Historia de la Santísima Cruz Tun “Centro del mundo”*. Secretaría de Educación Pública. Subsecretaría de Cultura. Dirección General de Culturas Populares. Unidad Regional Yucatán, Mérida

Acosta Bustillos, Luz Elena (1995) *Estudio sobre el uso y manejo de planteas forrajeras para cría de animales dentro del solar en una comunidad maya de Yucatán*. UNAM, México (Tesis de maestría en Ciencias Biológicas)

Aguiar Paz, Mirna Rubí (1992) *La mujer obrera en la industria maquiladora de Yucatán : un estudio de caso : industria textil maya*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)

Balam Pereira, Gilberto

----- (1991) *Cosmogonía y uso actual de las plantas medicinales de Yucatán*, UADY, Mérida

----- (2008) *Herbolaria maya*. Maldonado Editores del Mayab, Mérida

----- (2008b) *Los mayas de hoy. Testimonios sociológicos*. Maldonado Editores del Mayab, Mérida

Barfield, Thomas (2000) *Diccionario de antropología*. Siglo XXI, México

Barrera Vásquez, Alfredo (1980) *Diccionario Cordemex: Maya-Español, Español-Maya*. Ediciones Cordemex, Mérida

Beddows, Patricia (2007) “Los cenotes de la península de Yucatán”. En: *Arqueología Mexicana*, Volumen XIV, núm. 83, pp. 31-35

Biedermann, Hans (1993) *Diccionario de símbolos*. Paidós, Barcelona

Bohannan, Paul y Mark Glazer (1997) “Claude Lévi-Strauss 1908-”, en: *Antropología Lecturas*. McGraw Hill, Madrid

Bonte, Pierre y Michael Izard (1996) *Diccionario Akal de Etnología y antropología*. Akal, Madrid

BORNAY, Erika (1994) *La cabellera femenina. Un diálogo entre poesía y pintura*. Cátedra, Madrid

Bracamonte y Sosa, (2001) *La conquista inconclusa de Yucatán : los mayas de la montaña, 1560-1680*. CIESAS, Porruá, México

- Broda, Johanna (2001) "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica". En: Johana Broda y Félix Báez-Jorge (Coord.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, México
- Campbell, Joseph. (2001) *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica, México
- Campos García, Melchor José (1987) *La etnia maya en la conciencia Criolla Yucateca*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)
- Canche Teh, Bella Flor (2003) *La milpa y las nuevas alternativas económicas en la comunidad de Pixoy, Valladolid*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)
- Casares Contreras, Orlando Josué (2007) *Bix una' atik maaya wiinik la ka'anó: un estudio antropológico sobre la visión del cielo y la naturaleza según los mayas actuales*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de maestría en antropología social)
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant (1993) *Diccionario de símbolos*. Herder, Barcelona
- Cooper, J.C. (2004) *Diccionario de símbolos*. Gustavo Gili, Barcelona
- Cotterell, Arthur (1999) *Enciclopedia de mitología universal*. Barcelona, Ed. Paidós.
- Dri, Rubén (Coord.) (2003) *Símbolos y Fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Biblos, Buenos Aires
- Duch, Lluís (2002) *Mito, Interpretación y cultura*. Herder, Barcelona
- Dumont, Louis (1975) *Introducción a dos teorías de la antropología social*. Barcelona, Anagrama
- Dzib May, Andrés (1999) *Breve reseña del pueblo de Xocén, "el centro del mundo"*, Instituto de Cultura de Yucatán, Valladolid
- Eliade, Mircea
 ----- (1973) *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, Madrid
 ----- (1975) *Mito y realidad*. Guadarrama, Madrid
 ----- (1979) *El mito del eterno retorno*. Taurus Editores, Madrid
 ----- (2000) *Aspectos del mito*. Paidós, Buenos Aires
 ----- (2004) "La fuerza de la luna". En: *Serpientes del arte contemporáneo. Artes de México*, Revista Libro N° 71, México. Ed. Artes de México y del Mundo-CONACULTA. Pp. 16-26
- Evans-Pritchard, E.E.
 ----- (1976) *Brujería, magia y oráculo entre los azande*. Anagrama, Barcelona
 ----- (1990) *Ensayos de antropología social*. Siglo XXI, Madrid
- Evia Cervantes, Carlos (2007) *El mito de la Serpiente Tsukán*. UADY, Mérida

Fernandes, Joaquim y Fina D'Armada (2008) "Radiografía de Fátima" en *El secreto de Fátima. La historia oculta de las misteriosas apariciones y la conspiración de los jesuitas*, México, Editorial Lectorum. Pp. 57-73

Fernández Repetto, Francisco Javier (1984) *Cultura y migración en Yucatán: Xocén y Cuzamá*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)

Florescano, Enrique (2001) *Mitos mexicanos*. Taurus, México

Galán Trejo, Mónica (2000) "La tradición oral, un viejo sistema de comunicación". En: *Antropológicas*, núm. 17, septiembre/diciembre, México

García Hernández, Manuel (2009) "Reforma Agraria en México". En: *Observatorio de la economía Latinoamericana. Revista académica de economía*, página web: <http://www.eumed.net/cursecon/ecolat/mx/2008/mgh.htm>

Garza, Mercedes de la (1998) *Rostros de lo sagrado en el mundo maya*. UNAM, México

Geertz, Clifford (2001) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona

Gobierno del estado de Yucatán (1988) *Los municipios de Yucatán*. Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Yucatán. Mérida

Góngora Biachi, Renán

----- (1995) *El culto de la Santísima Cruz Tun de Xocén y su influencia mágica de los mayas en Yucatán*. En Revista biomédica. Vol.6, No. 1., Mérida

----- (2000) *La Santísima Cruz Tun de Xocén y el origen del culto a la Cruz Parlante*

Henderson, Joseph (1995) "Los mitos antiguos y el hombre moderno". En: Carl G Jung *El hombre y sus símbolos*. Paidós, México

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

----- (2001) *Información Geográfica de Yucatán*. Información Digital

----- (2003) *Cuaderno estadístico municipal, Valladolid*. Información Digital

----- (2005) *XII Censo general de población y vivienda*. Información Digital

----- (2005) Datos socio-económicos por localidad. Información Digital

Jung, Carl C. (1992) *El hombre y sus símbolos*. Caralt, Madrid

Kuper, Adam (1973) *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*. Anagrama, Barcelona

Landa, Fray Diego de (2003) *La relación de las cosas en Yucatán*. Cien de México, México

Lévi-Strauss, Claude

----- (1983) "Naturaleza y cultura". En: *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires

- (2008) *Antropología Estructural*. Siglo XXI, México
- Leach, Edmund R.
- (1975) “El método comparativo en antropología”, en: José Llobera, *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, pp.167-193
- (1997) “Cabello mágico”. En: *Alteridades*, 7 (13), pp. 91-107
- Limón Olvera, Silvia
- (1990) *Las cuevas y el mito de origen*. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Pp.: 83-116
- (2001) *El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas*. UNAM, INAH, México
- Lizama Quijano, Jesús (2000) “Las señales del fin del mundo. La tradición profética entre los cruso’ob”. En: Genny Negroe, *Religión popular de la reconstrucción histórica al análisis antropológico*. UADY, Mérida
- López Austin, Alfredo
- (1996) *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México
- (2001) “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”. En: Johana Broda y Félix Báez-Jorge (Coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Fondo de Cultura Económica, México
- Luna Reyes, Isabel (1994) *Alimentación y consumo en una comunidad maya de Yucatán: Xocén*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)
- Malinowski, Bronislaw
- (1931) “La cultura”, en: J.S. Kahn (1975) *El concepto de cultura: Textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona
- (1985) *Magia, ciencia y religión*. Origen/Planeta, México
- Martínez Huchim, Ana Patricia (1996) *K-maaya tsikbal. jaajil tiaan = estudio del género cuento de la tradición oral en maya-Uyuketeko : el caso de Xocén, municipio de Valladolid, Yucatán, México*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)
- Marzal, Manuel (2002) *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Trotta, Madrid
- Manzanilla Hass, Raúl Ernesto (2009) *El mito de la Serpiente Tsukán en Opichen*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)
- Martos López, Luis Alberto (2007) “Los cenotes en la actualidad. Entre la veneración y la explotación. En: *Arqueología Mexicana*, Volumen XIV, núm. 83, pp. 66-70

Mena Solís, Silvia Concepción (1985) *La migración en el ejido henequenero: el caso de Ekmul*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)

Moliner, María (2007) *Diccionario de uso del español. Vol.I*. Gredos, México

Olavarria, María Eugenia (1995) “Creatividad y sincretismo en un ritual yaqui”. En: *Alteridades*, 5 (9), pp. 71-76

Ortega Ávila, Grisel (2007) “Las brujas en el relato: misticismo femenino en la oralidad yucateca”. En: *Temas Antropológicos*, vol. 29, núm. 1 y 2, UADY, Mérida

Paella Rubio, Sonia (2003) *Mujer inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*. ANTHROPOS, Barcelona

Palamar, Elizabeth (2006) “Mito: Definición y Génesis”. En: <http://www.agenciaisa.com.ar/cultura/articulo.php?idArt=37&PHPSESSID=7e02397> (página visitada el 03 de abril de 2007)

Peñalver Simó, Mariano (1972) “Presupuestos epistemológicos del análisis estructural”, en: *Lingüística estructural y las ciencias del hombre*. Nueva Visión, Buenos aires

Pérez Dzib, Rosalba (2004) *Relatos en la tradición oral del área maya*. Mérida, UADY-FCA (Tesis de licenciatura en lingüística y literatura)

Portal, María Ana

----- (1995) “Cosmovisión, tradición y práctica religiosa en Tlalpan y Milpa Alta”. En: *Alteridades*, 5 (9), pp. 41-50

----- (1998) “La tradición oral y la construcción de una figura del mundo en Tlalpan y Xochimilco”. En: *Alteridades*, 8 (15), pp. 57-65

Propp, Vladimir

----- (2008) *Raíces históricas del cuento*. Colofón, México

----- (2008b) *Morfología del cuento*. Colofón, México

Quezada, Sergio (2001) *Breve Historia de Yucatán. Fideicomiso. Historia de las Américas*. FCE/COLMES, Colegio de México, México

Quiñones Vega, Teresa (2008) “La peregrinación, una práctica religiosa de los mayas máasewalo’ob para conservar su territorio”. En: *Temas Antropológicos*, vol. 30, núm. 1, UADY, Mérida

Rappaport, Roy A. (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press, Madrid

Reynoso, Carlos (1998) *Corrientes de Antropología contemporánea*. Paidós, Buenos Aires

Rejón, Lourdes (2001) “Un sitio arqueológico como espacio sagrado y un lugar de conflicto jurídico” En: Esteban Krotz (Coord.) *Aproximación a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*, UADY, Mérida

Rivas Cetina, Francisco Javier (2007) *Danzas y relaciones sociales en una comunidad en el oriente de Yucatán: el caso de Dzitas*. FCA-UADY, Mérida (Tesis de licenciatura)

Rodríguez Valcárcel, José Antonio (1995) “Las Grutas de la puerta del Dragón” en: *Revista de Arqueología*. Año XVI, núm. 167 Marzo

Rostas Susanna y André Droogers (1995) “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”. En: *Alteridades*, 5 (9), pp. 81-91

Rubio Herrera, Amada (2005) *Aproximación al mito de las aguas vivas del cenote Na Buy*. UADY, Mérida (Tesis de Licenciatura en Antropología Social)

Saint-Charles Zetina, Juan Carlos; Laura Almendros López, Fernando González (2005) “Elementos para el estudio del Cerro de la Cruz como lugar de culto”. En: *Boletín Americanista*, núm.5 [Versión digital tomada el 15 de septiembre de 2010 de la página: <http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/99139/164523>]

Saussure, Ferdinand (1985) *Curso de lingüística general*. Planeta, México

Serrano, Sebastia (1980) *Signos, lengua y cultura*. Anagrama, Barcelona

Signorelli, Amalia (1999) *Antropología Urbana*. Anthropos, Barcelona

Sin Autor (1994) *Relatos tzeltales*. CONACULTA, México

Sperber, Dan (1988) *El simbolismo en general*. Anthropos, Barcelona

Taipe Campos, Néstor Godofredo (2004) “Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos”. En: *Gazeta de Antropología*, núm. 20, año 2004, http://www.ugr.es/~pwlac/G20_16NestorGodofredo_Taipe_Campos.html (página visitada el 21 de abril de 2010)

Terán Contreras, Silvia y Christian Rasmussen Heilskov

----- (1992) *Relatos del centro del mundo. Volumen III*. UADY, Mérida

----- (1994) *La milpa de los mayas*. UADY, Mérida

----- (1998) *Las plantas de la milpa entre los mayas de Yucatán*. Fundación Tun Be Kin, Mérida

----- (2005) *Xocén, el pueblo del centro del mundo*. UADY, Mérida

Turner, Víctor

----- (1980) *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Barcelona

----- (1988) *El proceso ritual*. Madrid, Taurus

Valera, S. y E. Pol (1994) “El concepto de identidad social urbana. Una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental”. *Anuario de Psicología*, 62, 3: 5-24. <http://www.ub.es/escult/docus2/identidad.doc> (página visitada el 8 de julio 2010)

Van Gennep, Arnold (1969) *Los ritos de paso*. Alianza, Madrid

Várguez Pasos, Luis (1981) “La milpa y los milperos del oriente de Yucatán”. En: Luis Várguez Pasos (recopilador) *La milpa entre los mayas de Yucatán*. UADY, Mérida

Otras fuentes:

Aracil, Miguel G. “Betilos, piedras de Dios en la Ruta Sagrada”. En: <http://www.miguelaracil.com/Betilos.pdf> [consultada el 17 de mayo de 2010]

Diario de Yucatán edición digital
[http://especiales.yucatan.com.mx/reportaje.asp?rx=104\\$56\\$45](http://especiales.yucatan.com.mx/reportaje.asp?rx=104$56$45)
Página revisada en 16 de mayo de 2009

http://www.fortdodge.com.mx/distribuidores/por_estado.html

<http://jdesdeabajo.wordpress.com/2009/04/04/el-agua-fuente-de-vida-de-los-pueblos-mayas/>

<http://www.maps-of-mexico.com/yucatan-state-mexico/yucatan-state-mexico-map-c3.shtml>

<http://movamientomaya.blogspot.com/2008/05/qu-es-la-nacin-maya-de-quintana-roo.html>

<http://www.explorandomexico.com.mx/state/4/Campeche/history/>

<http://antropos.galeon.com/html/mito.htm>