

LAS CEREMONIAS AGRICOLAS Y LA ORGANIZACION PRODUCTIVA MILPERA EN UN EJIDO DEL SUR DE YUCATAN¹

Juan José Rendón Monzón*

El trabajo que dio origen a este artículo fue realizado hace ya quince años, pero sigue teniendo vigencia en tanto que forma parte de un proceso continuo de organización de los ejidatarios de la población de Dzi, la cual pertenece al municipio de Tzucacab, cercano a la ciudad de Peto.

Más adelante, pretendo identificar el significado de una de las ceremonias agrícolas que se celebró durante el tiempo que los ejidatarios se organizaban en forma colectiva. Para hacer la identificación he tomado algunos elementos ceremoniales que actúan como signos referentes del pasado y adquieren nuevo sentido en el presente.

Antecedentes de tema

El ceremonial agrícola de los mayas ha sido objeto de estudio de muchos investigadores y se sabe, por ellos, que tiene mucha importancia en la vida comunitaria desde la antigüedad. Por ejemplo, Landa menciona un gran número de ceremonias en el libro con que pretendió reivindicarse del atentado que infringió a la cultura maya.² En el Libro del *Chilam Balam de Chumayel* hay también múltiples referencias a las ceremonias que practicaban los habitantes de la península yucateca.³ Cristina Alvarez ha

1 Este trabajo fué presentado como ponencia en la XXI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología el 20 de octubre de 1989, en Mérida, Yuc.

* Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

2 Landa, Fr. Diego de, *Relaciones de las Cosas de Yucatán*

3 Roys, Ralph L., *The Book of Chilam Balam of Chumayel*

contribuido a la interpretación de los signos que hay en ese libro y otros similares.⁴

Las ceremonias que se celebran en épocas más recientes y en la actualidad han sido registradas por Redfield y Villa Rojas en Chan Kom, así como por otros investigadores en diferentes sitios y regiones.⁵

Para el interés de este trabajo he tomado como marco de referencia las descripciones que hacen Redfield y Villa Rojas, porque tienen gran similitud con lo que yo pude observar. Ellos mencionan las siguientes ceremonias como las más importantes: 1. La preparación de la milpa; 2. La comida de la milpa o *hanli-col*; 3. La propiciación de lluvia o *Ch'aa Chac*; 4. El ofrecimiento de las primicias; 5. La comida de las abejas o *Uhanli-cab*; 6. El sitio elegido para los panales y 7. La construcción de la casa nueva.⁶

He entresacado de su trabajo el siguiente texto; que describe, en lo general, cómo son tales ceremonias:

En lo esencial, las ceremonias consisten en la ofrenda de ciertas comidas y bebidas especiales para los dioses. La mayoría de aquellas consta de tres partes: una invitación a los *yuntzilooob* para que se presenten a recibir las...; la preparación y consagración de los alimentos y el tiempo para que los dioses tomen la Gracia que hay en ellos... y, por último, el goce de la ofrenda por los fieles participantes... El rito es acompañado con algunos elementos ceremoniales, como la aspersion del *balché* y el rezo de ciertas oraciones... o la imitación del trueno en el caso de *Ch'aa Chac*... Se preparan siete clases de tortillas que se hacen con masa de maíz y se les agrega pepita de calabaza en el centro... para luego ser cocidas en un horno sobre la tierra...

...el *Ch'aa Chac* se realiza para enfrentar la ansiedad comunitaria provocada por la sequía...; por lo que todos los hombres participan en su colaboración...⁷

4 Alvarez, Ma. Cristina, *Cosmogonía Maya, versión del Libro del Chilam de Chumayel*.

5 Redfield, Robert and Villa R., Alfonso, *Chan Kom a Maya Village*, Villa R., Alfonso, *Los Elegidos de Dios y Estudios Etnológicos, Los Mayas*; Arzápalo, Ramón y Barrera V., Alfredo "The Ceremony of Tsikul T'an T'i Yuntsilooob at Balankanche" y muchos más que no pude tomar en cuenta.

6 *Op. Cit.*:129. (Traducción del autor).

7 *Ibid.*:128-138. (Traducción del autor).

Ceremonia agrícola del Ch'aa Chac

Lo descrito por Villa Rojas, no tiene diferencias fundamentales con lo que pude observar. Sin embargo conviene hacer algunas aclaraciones sobre las particularidades del ejido de Dzi.

Estas son: 1) La ceremonia mencionada como *u-han-li col* se nombra acá *u wah-i col*; lo que, en última instancia significa lo mismo, ya que *han* es la raíz de las palabras “comer” y “comida” y *wah* equivale a “tortilla” o “alimento”. 2) Esta ceremonia se celebra para ofrendar las primicias. 3) Hay otras dos que no mencionan: una es el *uwah-i ch'en*, “el alimento del pozo”, la otra es el *hedz lu'um*, que significa “calmar la tierra”. Esta se celebra cuando ocurren calamidades frecuentes en los terrenos de siembra, como plagas o pérdidas injustificadas.

Para la interpretación simbólica he basado mis análisis en una ceremonia específica que tuvo lugar a fines de julio de 1974. Cuando ya se consideró urgente la necesidad de la lluvia; en asamblea ejidal se tomó el acuerdo de llamar al *h-men* (sacerdote tradicional) para celebrar la ceremonia de *Ch'aa Chac*. Por la experiencia que ya tenían se pudo calcular el monto de las cooperaciones económicas y en especie, que corresponderían a cada uno de los participantes para las principales tareas. El presidente del comisariado ejidal se encargaría de coordinar las actividades ceremoniales.

El día que lo dispuso el sacerdote —quien vive en la misma comunidad— se eligió el sitio para la ceremonia y se iniciaron los preparativos. El *h-men* indicaba al presidente lo que hacía falta y éste lo transmitía a los ejidatarios. Sólo un grupo había quedado como ayudantes directos de aquél y recibía la comunicación directamente.

Una vez elegido el lugar, la mayoría se fue a prepararlo. Se midió como un mecate de terreno, con las voces y señales acostumbradas. Se desbrozó la maleza y se taló el monte. Unos se fueron a conseguir el agua y la miel con las que se preparó el *balché*. Otros habrían de realizar tareas propias en los momentos oportunos. Las mujeres no tuvieron una participación directa en la ceremonia y todo el tiempo permanecieron en sus casas y en el pueblo.

Cuando los árboles cortados ya estaban secos, un día antes de la ceremonia, la mayoría de los campesinos se fue nuevamente al terreno para preparar el horno o *pib*, donde se cocerían las tortillas sagradas. Encabezados por el presidente, escarbaron un

hoyo como de dos metros de ancho, por 4 de largo y medio de profundidad. Se dispuso un espacio para colocar el altar y uno más amplio para los participantes. Esa noche, todos los hombres durmieron en el campo.

El día señalado para el rito, los preparativos comenzaron desde muy temprano. Un equipo reunió los materiales y construyó el altar, mientras otro cubría el piso del horno con piedras primero y éstas, con las ramas y los troncos de los árboles que ardieron como leña sobre las piedras. Los otros grupos prepararon la masa, la pepita molida, el *zacá* y el *kol*. El *h-men* inició la confección de las tortillas; le siguieron sus ayudantes y luego todos los hombres que estaban libres. Untaron las tortillas con la pepita de calabaza molida o con frijol e hicieron pilas de trece y nueve capas, que envolvieron con hojas de plátano y otras plantas.

Cuando se consumió la leña y las piedras estaban ya muy calientes, colocaron encima las pilas de tortillas y las cubrieron con más hojas y tierra. Mientras se cocían, se terminaron de preparar los demás alimentos y se iniciaron las invocaciones a los dioses. El *h-men* "consagró" el *balché* y salpicó con él hacia las cuatro direcciones, sobre el terreno ceremonial, en sus esquinas y sobre el *pib* donde se cocía la ofrenda.

Cuando el sacerdote lo indicó, sacaron las tortillas sagradas del *pib* y dispusieron todas las ofrendas, unas alrededor del altar y otras encima, junto con velas, veladoras y un incensario. Redfield y Villa Rojas describen con detalle la colocación de las ofrendas. Bajo el altar se introdujeron cuatro niños y se sentaron en cuclillas. Uno de los hombres de mayor edad se fue a sentar en una de las esquinas hacia el sureste.

Vino luego la parte central de la ceremonia. El *h-men* rezaba en lengua maya y, a veces, le contestaban o hacían coro sus ayudantes; los niños bajo el altar hacían sonar botes de lámina que tenían piedras dentro y gritaban imitando el croar de las ranas. El *h-men* volvió a esparcir *balché* y envió parte de las ofrendas al campesino que estaba sentado en una esquina del terreno, invocándolo como *balam*, cuidador de la milpa. En cierto momento, se suspendieron las invocaciones y los rezos. Todos los asistentes, guardaron silencio y con fervor aguardaron a que los dioses consumieran su parte. Al final de la espera, se distribuyeron las ofrendas entre los participantes; quienes las comimos en un ambiente de fiesta y camaradería. Al terminar la ceremonia, se distribuyó lo que había quedado, entre todos los presentes,

levantaron los enseres, limpiaron el terreno y cada quien llevó su parte del pan sagrado, *zacá*, *kol* y demás ofrendas, para compartirla con las mujeres y los niños que habían permanecido en casa.

El contexto ceremonial

Antes de tratar de comprender las ceremonias por sí mismas o como cuestiones aisladas, necesitamos considerar la situación en que viven quienes las realizan, para conocer su justo valor en la vida comunitaria, como lo señalan los autores citados "para enfrentar la ansiedad provocada por la sequía".

Para el año de 1973, la vida de los campesinos mayas se tornaba, cada vez más difícil, por la escasez de maíz y otros alimentos,⁸ como sucedía prácticamente en todo el país, ya que se iniciaba la gran crisis alimentaria que seguimos padeciendo.⁹ Aunque al sur de Yucatán se le considera como zona maicera y se produce algo más de ese cereal que en otras regiones del estado, no es suficiente para satisfacer las necesidades; a esto se agregaba el acaparamiento del grano por especuladores de la región, la falta de tierras para muchos campesinos, que esperaban dotaciones o ampliación de los ejidos desde hacía 30 años, los de los henequeros y otros trabajadores que se movilizaban por diferentes demandas sociales y económicas.

Algunas de las agrupaciones de trabajadores yucatecos sufrieron un golpe muy fuerte cuando, en 1984, fue asesinado Efraín Calderón Lara que era su dirigente. Había también una gran presión por parte de la iniciativa privada y algunos hacendados, cuyas tierras habían sido expropiadas. El gobierno de Loret de Mola hizo muy poco para evitar y aclarar el asesinato mencionado e incluso permitió que algunos ejidos fueran invadidos por supuestos propietarios.

Esta situación regional y estatal se enmarcaba en la del país que no difería mucho, como ya mencionamos. Para enfrentar una

8 Recordemos el trabajo de Guillermo Bonfil, acerca del *Hambre en Sudzal*.

9 Javier Guerrero en su artículo "La colectivización capitalista del campo y otros límites del reformismo" cita la declaración de Jesús Puente-Leyva, Director Adjunto de la Nacional Financiera en 1975, en el sentido de que "...hasta 1970 se podía considerar al país como autosuficiente en lo que se refiere a productos AGROPECUARIOS, mientras que ya en 1973 hubo que importar productos de ese género por valor de 4747 millones de pesos..."

creciente inflación y las necesidades de desarrollar el capitalismo, el gobierno del presidente Echeverría aplicó un programa de colectivización ejidal, que tuvo gran influencia en la región sur de Yucatán. Javier Guerrero expresa sus opiniones sobre ese proceso de la siguiente manera:

...en esta etapa de la Reforma Agraria, la creación y desarrollo de ejidos colectivos es una vía que promueve el crecimiento del sistema capitalista pues responde a las necesidades de la dinámica interna de éste. La empresa ejidal impulsa la transformación de las relaciones sociales de producción en el agro mexicano...

Consideramos que mediante el desarrollo de los ejidos colectivos, el capitalismo mexicano intenta poner las bases de una serie de procesos, que a la vez se presentan como soluciones de un conjunto de problemas generados por la crisis agrícola. Tales procesos son, a nuestro parecer, los siguientes:

1) Conversión de la agricultura en una rama de la industria...

2) Intervención ampliada del Estado y mayor control de éste sobre la actividad agrícola, lo que implica también un mayor grado de planificación en el campo. La intervención estatal tiene por objeto lograr un mayor y mejor manejo del proceso de producción agrícola y tiende a:

a) Fortalecer e impulsar el proceso de acumulación en la agricultura, capitalizando el ejido y promoviendo en general la concentración y centralización de capitales en el agro...

b) Liquidar la improductividad de minifundios privados y ejidales... mediante la eliminación de esas obsoletas unidades de producción... la empresa ejidal funcionará como una entidad capitalista...

...el manejo del crédito y la comercialización de los productos por parte de las mismas empresas ejidales. Con ello se proporcionan golpes importantes a sectores *atrasados*... enriquecidos a base del control del crédito particular, de la usura, del intercambio desigual, etcétera... Como ejemplos... están... los intermediarios... que... compran a bajísimos precios la producción artesanal o agrícola de los indígenas y la revenden a precios altos...; estos grupos son una

fuerza inflacionaria... Lo que estorba un desarrollo más acelerado de la producción industrial...

d) La creación de empresas ejidales y el desarrollo de su producción interna permitirán, según los planes del gobierno, abatir los índices cada vez más grandes de desempleo y subempleo...

Convertir a la agricultura en una rama de la industria y desarrollar así el proceso de acumulación, implica crear grandes y eficientes empresas agrícolas o debilitar a los sectores no capitalistas en el medio rural... (El capitalismo) por su propia Ley de desarrollo, intenta *capitalizar*... a todas las formaciones sociales en que predomina...

Con ello se intentará redefinir las relaciones sociales en el campo. El campesino parcelario e improductivo deja de ser tal y el proletario agrícola... se convierte en un obrero "típico"... El ejido se convierte en una empresa y subsume bajo su dominio a los trabajadores del campo, intentando uniformarlos como sector social... Ya Marx había indicado que... al campesino sólo le queda convertirse en un burgués del campo o en un proletario agrícola...¹⁰

Por medio de las oficinas de organización de la Reforma Agraria y de los bancos oficiales, localizadas en Peto, se promovió la colectivización de muchos ejidos de la zona maísera del estado. Los objetivos inmediatos eran fomentar la producción de ganado mayor y provisionalmente incrementar la de maíz y caña, además de la de sorgo, soya y pasto. Las condiciones del suelo y el clima eran favorables para éstos; las necesidades de empleo para mucha fuerza de trabajo desocupada ayudarían en el desmonte y la cría de animales, así como en el manejo de la maquinaria agrícola. En los terrenos desmontados, por autorización oficial, se permitió que se sembrara la milpa antes que el pasto y, finalmente, se organizaron muchos ejidos como en Ekbalam, Catmis, Tahdziu y Dzi; Kakalná era un ejido de reciente integración financiado por la banca privada. El de Justicial Social se integró con henequeros trasladados de sus lugares de origen. Fulgencio Martínez escribió un libro en el que se describe con mayor detalle y precisión este proceso regional.¹¹

¹⁰ Guerrero, F. Javier, *op. cit.* :75-7.

¹¹ Martínez, V., Fulgencio, *La colectivización de ejidos y comunidades en el sur de Yucatán.*

Junto a esta situación social emergente, hay que considerar también el sustrato cultural indígena que se vería afectado con la colectivización e industrialización de los ejidos. Como en casi toda la vida comunitaria indígena, heredera de la antigua Mesoamérica, la cultura tradicional sigue siendo el cultivo de la milpa, con la producción principal de maíz, frijol y calabaza, en parcelas familiares, ya sea que esto se dé con tenencia de la tierra en forma comunal o ejidal. La implementación del programa habría de implicar una serie de cambios en estas costumbres productivas y organizativas.

La cría de ganado, una actividad innovadora en la región, fue adoptada por las perspectivas económicas de incrementar los ingresos familiares de los ejidatarios y de abrir algunas fuentes de trabajo para los campesinos sin tierra. La colectivización productiva estaría apoyada por otras costumbres de trabajo comunitario ya existentes en otras áreas diferentes a la agrícola y, probablemente de ésta, desde tiempos muy antiguos; pero abandonada posteriormente.¹² Algunas de esas formas de labores colectivas siguen teniendo mucha importancia en la vida comunitaria en la región y otras partes del país. Tal es, por ejemplo, la fajina (conocida en otras partes como *faena* o *tequio*) que se emplea para la construcción y mantenimiento de edificios escolares, religiosos, públicos y de servicio.

En cuanto a la industrialización, también hay antecedentes que facilitarían su adopción. En primer lugar está el uso de maquinaria en la producción del henequén, desde el siglo pasado, así como la presencia del ferrocarril. Más recientemente, ha sido la circulación de otros vehículos modernos y el uso, por ejemplo, de máquinas de coser, utilizadas por muchas personas. Así pues, la innovación cultural no habría de ser algo totalmente ajeno a la vida tradicional. Sólo había que introducirlo a la producción agrícola. A grandes rasgos, este era el marco social, económico y cultural en el que se llevaron a cabo varias ceremonias agrícolas que tuvimos la oportunidad de presenciar quienes colaboramos en el programa de colectivización.

Después de quince años, la situación económica de los ejidatarios no ha variado mucho. La comunidad cuenta con dos unidades ganaderas en las que hay menos de cincuenta cabezas de ganado, propiedad de un número mayor de ejidatarios. No se

12 Véase el texto a que se refiere la nota 33.

han pagado todos los créditos, ni preparado todo el terreno por falta de la maquinaria, se consiguió una ampliación del ejido; pero se dividió en dos grupos antagónicos que se disputan parte del terreno, se han provocado muchos desacuerdos personales como resultado de un incremento *de los chismes y la grilla*. Varios campesinos han abandonado el ejido, para ir a buscar trabajo a la ciudad. El precio del maíz pagado a los productores es muy bajo y siguen existiendo los comerciantes acaparadores. Las pugnas de los partidos políticos se reflejan en la participación comunitaria y ejidal.

El año pasado hubo muy poca lluvia, aunque se celebró la ceremonia propiciatoria, la producción de la milpa fue muy baja. Este año se volvió a celebrar dicha ceremonia y hubo lluvia abundante que permite augurar una buena cosecha. Se conserva la organización colectiva en cada uno de los dos grupos para la cría de ganado; pero la producción de la milpa se hace en parcelas familiares.

Análisis e interpretación

Para hacer esta parte del trabajo, he visto el rito como un conjunto de signos dispuestos en forma lineal, cual si fuera un discurso integrado de enunciados, con sus respectivos sujetos y predicados y verbos y complementos. Es un ejercicio principalmente de hermenéutica y ciertas consideraciones semiológicas, para entender el significado de los elementos identificados como signos e inferir el sentido general, a través de la consideración del contexto histórico y social en que tuvo lugar la ceremonia. Para ello he utilizado una serie de concepciones teóricas de diferentes lingüistas y semiólogos.

A partir del propio De Saussure, que consideraba al lenguaje como un "hecho social", muchos estudiosos han tratado de ampliar y precisar esta idea de acuerdo con su propia concepción. Aunque sus conclusiones son diferentes, coinciden en reconocer que el entorno, el contexto social y las circunstancias en que se realiza la significación o se emite y recibe el mensaje, es lo que define el sentido o el valor objetivo del significante, con base naturalmente, en el significado. Tomo algunos ejemplos de dichas opiniones que son útiles; pero sin adoptar un cómodo eclecticismo ni abordar la discusión teórica de fondo porque no es éste el propósito del trabajo.

Barthes, no obstante su estructuralismo, me proporciona el siguiente punto de arranque que no riñe con una posición histórica:

“Muchos sistemas semiológicos (objetos, gestos, imágenes) tienen una sustancia de la expresión cuyo ser no está en la significación” y que “*por el solo hecho de que existe sociedad, cualquier uso se convierte en signo de ese uso*”.¹³ Dice luego que “la investigación semiológica se propone reconstruir el funcionamiento de los sistemas de significación diferentes de la lengua...”¹⁴

Pierre Guiraud nos dice, por su parte que “Una de las principales tareas de la semiología consiste en establecer la existencia de sistemas en modos de significación en apariencia a-sistemáticos”¹⁵ y también que:

...es posible oponer, por una parte, los códigos explícitos socializados en los cuales el sentido es un dato del mensaje resultante de una convención formal entre los participantes y, por otra parte, las hermenéuticas individuales y más o menos implícitas en las cuales la significación resulta de una interpretación del receptor. Pero es muy difícil definir la naturaleza exacta de los sistemas mixtos, es decir las poéticas, las retóricas, las artes adivinatorias, las simbólicas, las mitologías, las cuales son, en algunos casos, hermenéuticas en vías de codificación o antiguos códigos en proceso de descodificación.¹⁶

Tomo estas opiniones como apoyo teórico para hacer el estudio de la ceremonia como el mencionado conjunto de signos. Pero no dejo de considerar el entorno histórico como parte determinante.

Para identificar el sentido, el valor concreto, de la ceremonia retomo las siguientes proposiciones: Ullmann cita al antropólogo Bronislaw Malinowky: “...además del contexto verbal, el lingüista debe también prestar atención al llamado ‘contexto de situación’...” y agrega que esto “significa, en primer lugar, la situación efectiva en que se encuentra una expresión...”¹⁷ Estas observaciones sirvieron para conceptualizar el llamado “triángulo de

13 Barthes, Roland, *Elementos de Semiología*:43.4. (Subrayado en el original).

14 *Op. cit.*:99.

15 Guiraud, Pierre, *La semiología*:43.

16 Guiraud, Pierre, *Op. cit.*:59-60.

17 Ullmann, Stephen, *Semántica*, p. 57.

Ullmann", integrado por el significante, el significado y el referente. Es este último el que trataré de identificar; pero con una visión histórica, de acuerdo con las proposiciones de Voloshinov, que dice lo siguiente:

...el tema mismo de un enunciado (su significación)... es la expresión de la situación histórica concreta... durante la

El tema es un complejo y dinámico sistema de signos que procura adecuarse a un instante dado del proceso generativo...

...El tema es el límite real más alto de la significación lingüística; esencialmente, solo el tema significa algo definido...

... todos los contenidos referenciales producidos en el habla viva se dicen... en conjunción con un específico *acento valorativo*...

...Esta clase de juicio de valor... no puede exceder los estrechos confines de la situación inmediata y del pequeño mundo social íntimo en el cual se produce...

Precisamente para comprender el proceso histórico de la generación del tema... es esencial tomar en cuenta la información social. El proceso generativo de la significación en la lengua está siempre asociado con la generación de la esfera valorativa —es el sentido de la totalidad de lo que tiene significado e importancia para el grupo particular— está totalmente determinada por la expansión de la base económica. ...Los nuevos aspectos de la existencia, ya incorporados a la esfera del interés social, ya en contacto con la palabra y la emoción humana, no coexisten pacíficamente con otros elementos de la existencia incorporados antes, sino que luchan contra ellos, los revalúan, y producen un cambio en su posición dentro de la unidad de la esfera valorativa. Este proceso dialéctico generativo se refleja en la generación de propiedades semánticas del lenguaje. De una vieja significación surge una nueva, y lo hace con su ayuda, pero esto ocurre de modo tal que la nueva significación puede entrar en contradicción con la vieja y reestructurarla.¹⁸

18 Voloshinov, Valentín N., *El Signo ideológico y la Filosofía del Lenguaje*: 125-33.

Utilizo los siguientes conceptos propuestos por Swadesh:

...la magia tiene un doble aspecto: por una parte, hay prácticas semejantes a la técnicas de trabajo que el hombre emplea con los materiales naturales, y por la otra, hay costumbres que consisten en comunicarse con la naturaleza como entre los seres racionales...

El verbalismo de los encantos y ceremonias se juntan en forma inseparable con los actos rituales...

...la situación de las personas que hablan entre sí contribuye en algo al sentido total, por lo que es preciso atribuir una parte del significado al contexto externo...¹⁹

Nuevamente, recorro a Guiraud:

...La comunicación social... tiene por objeto significar la relación entre los hombres... La sociedad es un sistema de relaciones entre los individuos que tiene por objeto la procreación, la defensa, los intercambios, la producción, etcétera. Con este fin, las situaciones de los individuos en el seno del grupo y de los grupos en el seno de una colectividad debe ser significada... Los ritos, las ceremonias, las fiestas, las modas, los juegos, son modos de comunicación por medio de los cuales el individuo se define en relación al grupo y el grupo en relación a la sociedad, a la vez que ponen de manifiesto el papel que allí cada uno asume.²⁰

...Los diferentes tipos de comunicación social... son innumerables: ritos, fiestas, ceremonias... (en) los *rituales*... el emisor es el grupo,...

...Los ritos son comunicaciones de grupos. El mensaje ritualizado es emitido por la comunidad y en su nombre. El emisor es el grupo y no el individuo.

Por intermedio del *culto religioso* la colectividad se comunica con los dioses...

En todos estos ritos, el emisor es el grupo, ya sea en su totalidad o en forma de oficiantes a los cuales delega la comunicación. Pero siempre hay participación del grupo,

19 Swadesh, Mauricio, *El Lenguaje y la Vida Humana*:112-3 y 139-40.

20 Guiraud, *Ibid.*:107.

aunque mas no sea por presencia que se expresa en cantos, oraciones, silencios, hurras, por medio de los cuales los individuos manifiestan que toman parte en la comunicación.

Por otra parte, esta participación se expresa en *fiestas* que prolongan la ceremonia ritual y cuya forma también es codificada...

La función de los ritos no es tanto de información como de comunión. Su objetivo es significar la solidaridad de los individuos con respecto a obligaciones religiosas, nacionales, sociales, contraídas por la comunidad. Y son sistemas de signos que, cualesquiera sean sus orígenes históricos o pseudo históricos y su valor figurativo, están siempre muy convencionalizados.²¹

En relación directa con la ceremonia del *Ch'aa Chac*, Villa Rojas opina:

...que es la más elaborada y espectacular de las que todavía se practican, tiene un sentido altamente simbólico ya que todo lo que en ella se incluye, representa en forma concreta el deseo de atraerse la buena voluntad de los *yumzilooob*; es una ceremonia de carácter mimético, en la que el altar representa el cuadrilátero terrestre; las ramas y bejucos que lo adornan son todos de naturaleza 'fría' como corresponde al deseo de obtener la frescura de las lluvias, los personajes que participan, representan a las diversas deidades cuyos favores invocan, así como a pájaros y animales acuáticos que anuncian la lluvia.²²

Con base en estas diferentes opiniones, identifico los siguientes elementos significativos.

I. Personajes que representan sujetos

1. El *h-men*, cuando dirige el ceremonial y transmite las indicaciones al presidente, es sólo el hombre sabio de la comunidad que conoce lo que ha de hacerse. "El culto relacionado con los dioses de la milpa, el viento y la lluvia, se deja al cuidado de especialistas nativos *h-men* ('el que sabe')..."²³

21 Guiraud, Pierre, *Ibid.*:118-21.

22 Villa R., Alfonso. "Patrones culturales mayas antiguos y modernos en las comunidades contemporáneas de Yucatán", *Estudios Etnológicos, Los Mayas*:104.

23 Villa R., A., "The Maya of Yucatan", *Op. cit.*, p. 229 (Traducción del autor).

2. El mismo *h-men*, cuando invoca a los dioses y les dirige los rezos, adopta el papel de intermediario entre los hombres y los dioses.

3. Otra vez el *h-men*, cuando consagra el *balché* lo esparce y elabora los primeros panes, se transforma en el dios o representa su papel de hacedor del mundo, del universo y de la lluvia. Por ejemplo Villa Rojas dice "que Brinton al hablar del *h-men*, asienta que Un poder universalmente atribuido a estos magos es el de transformarse (en bestias)"...²⁴ Por su parte, Ramón Arzápalo considera que "...El sacerdote maya asume el cargo no tan solamente del mediador entre el hombre y la divinidad, sino también de la divinidad misma..."²⁵

4. El presidente del comisariado ejidal, cuando recibe las indicaciones del *h-men* y las trasmite a los campesinos, es un intermediario de reconocida importancia. Tal vez representa al antiguo dirigente de la comunidad o "parcialidad": El *halach wimik*, el *batab* u otro dignatario ancestral.²⁶

5. El mismo presidente, cuando inicia la preparación del *pib*, es quizá un simple campesino con su categoría de autoridad ejidal.

6. El campesino que se apuesta en una esquina, como lo invocan el *h-men* y los campesinos, representa a la deidad felina protectora de la milpa.²⁷

7. Los niños que se sientan bajo el altar representan a los *bacabes* sostenedores del mundo.

8. Los mismos niños cuando hacen sonar los botes y gritan imitando el croar de las ranas, representan a estos batracios y el trueno del tiempo de lluvias.

9. Los campesinos participantes siguen siendo eso, campesinos comunes.

II. Los objetos y su representación:

1. Las tortillas sagradas de trece capas representan al cielo maya que tiene igual número de capas. El propio *h-men* me

24 Villa R., "Patrones culturales mayas..." *Op. cit.*:106.

25 Arzápalo, Ramón, "The ceremony of Tsikul T'an Ti' Yuntsilobb al Balankanche":80.

26 Villa Rojas nos ofrece las siguientes interpretaciones: "*Halach Uinic* o jefe supremo" y "... el *Batab* (que era la más alta autoridad..." *Op. cit.*:25 y 33.

27 "...los *balamoob* (*balam* en singular) son los que se encargan de cuidar a los hombres, a las milpas y a los pueblos; ..."Villa R., A., "Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo, México", *Op. cit.*:176.

mencionó que se destinaban a los dioses que viven en el cielo el cual está formado por trece capas de nubes. Hay además muchos datos semejantes en el *Chilam Balam de Chumayel* y en otros textos, por ejemplo:

*He ix u hochic than bin katabac tiobe. Bin alabac tiob ca xicobu chaob u puczal Ku Cübil ti caan. Heix ca bin a talex tene oxlahun yal u ta z. He ix u taz lay oxlahun yal lic yalabe Lay yahau uahe. Oxlahun yal buul yan ichile...*²⁸

Esta es la quinta cuestión que se plantea a los iniciados (Cap. IX The interrogation of the chiefs) que han de “ir al corazón del Dios Padre en el cielo y han de traer las trece capas lo cual será una gran tortilla de frijol”.²⁹ Landa en la sección LXVII.235.93 habla de *uxlahun yal*, el “treceavo nivel” y en la sección LXVIII.235.96 de *oxlahun tas caan*, “la treceava capa del cielo”.³⁰

Villa Rojas traduce a Morley y dice:

Los antiguos mayas creían que el universo se componía de 13 planos celestiales y otros nueve subterráneos; cada plano corresponde al dominio de una deidad. La tierra constituye el primero de los trece que son habitados por los dioses buenos (*oxlahuntiku*), en tanto que el grupo de los dioses malos (*bolontiku*) se distribuía en los otros nueve.³¹

2. Las tortillas de nueve capas representan la tierra. Según el *h-men*, se destinan a los hombres porque éstos viven en la tierra.

3. El *balché* esparcido sobre el terreno y el *pib* desempeñan el papel de la lluvia.

4. Los ingredientes con que se preparan las tortillas sagradas: maíz, frijol y calabaza —precisamente productos de la milpa— representan sus semillas.

5. El terreno donde se celebra la ceremonia es la propia milpa.

6. El agujero del *pib* significa el hoyo donde se siembra y crecen las matas de la milpa.

28 Roys, Ralph, *The Book of Chilam Balam of Chumayel*:26. (Traducción del autor).

29 *Ibid.*:91.

30 Landa, Fr. Diego de, *Op. cit.*

31 Villa R., A., *Op. cit.*:238 (Traducción del autor).

III. Las actividades ceremoniales, como verbos, tienen los siguientes significados:

1. La elaboración de las tortillas de trece y de nueve capas representan la creación del Cielo y la Tierra.

2. Hacer ruido con los botes representa formar el trueno.

3. Gritar imitando el croar de las ranas significa crear a las propias ranas.

4. Esparcir el *balché* sobre el terreno y el *pib* representa la creación de la lluvia.

5. Medir el terreno ceremonial, talar los árboles, hacer el hoyo del *pib*, quemar los árboles cortados, colocar los panes sobre las piedras calientes y cubrirlos con tierra, esperar a que se cuezan y recuperarlos una vez cocidos son tareas que simbolizan las tareas del trabajo de la milpa: medir el terreno, rozar, quemar, sembrar aguardar y cosechar. Quizá no se representaron las tareas de limpieza de la milpa o no las advertí.

6. Realizar las tareas de apoyo a la ceremonia en forma colectiva representa un muy antiguo trabajo comunal, abandonado hace tiempo y que ahora se recupera, al que se le nombra *much' meyah* "trabajar juntos, trabajar unidos". Villa Rojas no menciona directamente que haya encontrado datos de este tipo de trabajo entre los antiguos mayas; pero deja entrever tal posibilidad: "La cooperación comunal en el trabajo de la milpa casi ha desaparecido ahora entre los mayas de la península..."³² En el sur de Honduras, especialmente en San Antonio, los mayas hacen *milpas* en grupos de 15 a 20, ayudándose a cortar y plantar..."³³

7. Disfrutar la ofrenda es disfrutar la cosecha.

8. Distribuir la ofrenda entre los participantes, así como todos los alimentos preparados, para que sean llevados a los hogares y compartidos con las mujeres y los niños que no fueron a la ceremonia, podría significar una muy antigua forma de distribución de los productos de la milpa.

Ahora bien, todo el mensaje, todo el conjunto de signos tiene su propia significación y un sentido general o connotación (como lo señalaría Hjelmslev), que adquiere su valor en el contexto de la vida comunitaria y ejidal de acuerdo con Voloshinov.

³² *Ibid.*:220.

³³ *Ibid.*

Hay, claro, un sentido mágico religioso. Toda la ceremonia significa, en primer término, la propiciación de la lluvia; que se identifica en el contexto paradigmático de las otras ceremonias, como el *uwah-i col* y el *hedz lúum*. Pero hay también un sentido más profundo que se percibe a través de la relación existente entre la necesidad imperativa de la lluvia y los propios elementos de la ceremonia. La lluvia caerá porque se está produciendo o, más bien, se reproduce, se recrea. En el rito hay oculta una recreación general del universo, de la tierra y de la lluvia. Esto es lo que parece decir el que, cada año, es necesario volver a crear todo desde el principio; para que no falte nada en el proceso productivo y reproductivo del mundo campesino, en especial, la lluvia.

Hay también un sentido social, cultural, económico e histórico. Este es el de confirmar la decisión del trabajo colectivo para enfrentar, en la unidad del pueblo y del ejido, las necesidades y los problemas comunes y para compartir los resultados y distribuir los productos por partes iguales del trabajo entre todos los que participaron en él.

Observaciones finales

En primer lugar, puede advertirse, que esta ceremonia y otras semejantes forman parte del sustrato cultural que ha favorecido la organización colectiva de los ejidos del sur de Yucatán. Aunque, como dice Javier Guerrero, la colectivización del campo sólo conduce a la capitalización de los ejidos y a la proletarianización de los campesinos; esto es parcialmente cierto, porque también ha servido para afirmar la identidad indígena sin que se hayan formado nuevas clases sociales en la comunidad de Dzi.

A la colectivización ejidal y las ceremonias agrícolas se suma la costumbre tradicional de la *fajina*,³⁴ la cual es un trabajo que se emplea para satisfacer necesidades comunes de la población. Este trabajo es aprovechado, a veces, por los gobiernos para evitarse el otorgamiento de servicios o por caciques para satisfacer necesidades particulares; pero en el fondo mantiene la cohesión y la unidad comunitaria, aunque no forzosamente étnica.

En muchas regiones y comunidades indias del país, hay una serie de elementos culturales tradicionales, que han servido como

34 *Ibid.*

un medio sólido para sostenimiento y reproducción. En mi opinión, la más importante es la propiedad comunal de la tierra porque pertenece a la base económica. Su complemento es la posibilidad de controlar y aprovechar los recursos naturales, ligada estrechamente con la conservación del ambiente. Otros se hallan entre las fuerzas productivas, las de más fuerza son la producción de la milpa, la organización colectiva para la producción de satisfactores comunes y la distribución de algunos productos, así como la ayuda mutua interfamiliar e intercomunitaria. En este aspecto destaca la lengua; que además de ser medio de comunicación es el referente más adecuado del medio ambiente y la cultura, y sirve como medio de identificación regional.

En la superestructura, se encuentran las ceremonias agrícolas, como las del sur de Yucatán, los sistemas de cargos políticos y religiosos, así como elementos ideológicos que propician solidaridad y respeto, y aquellos que de alguna manera se relacionan con el arte. Entre éstos destacan la gastronomía, la música y la danza, elementos que determinan, en gran medida, “el amor a la tierra natal”.

En muchos casos, la vida comunitaria parece avanzar en un sentido contrario a la tradición “étnica” o “indígena”, para desaparecer al adoptar la vida moderna. En el caso de la comunidad donde se estudió la ceremonia del *Ch'aac Chac*, se advierte una contradicción, entre el sentido identificado de confirmación del trabajo colectivo y la situación actual del ejido, porque tiende a disgregarse y enfrentar a sus miembros. Vemos como algunos de ellos han dejado el colectivo ejidal y el cultivo del maíz, para adaptarse a formas de trabajo asalariado en la ciudad y, casi, han abandonado el empleo de la lengua maya ¡que tanto arraigo tiene en Yucatán!

Este fenómeno no es exclusivo de esa comunidad ni de la región sino, por el contrario, es muy frecuente en otras partes del país; parece significar que la cultura hegemónica homogeneizante va logrando imponerse sobre las culturas de origen indígena. Sin embargo, también podemos advertir que se dan formas de resistencia ya sea encubierta o abierta.

Las observaciones de Voloshinov explican en parte lo que sucede. Ante la expansión económica —en este caso del sistema dominante, aunado a la violenta o legal imposición de programas gubernamentales, como los de colectivización; así como los indígenas o los de desarrollo étnico y cultural— que ha ido destru-

yendo la propiedad comunal y, en consecuencia de sus sistemas semiológicos y culturales que también lo son, cito nuevamente al autor: "De una vieja significación surge una nueva, y lo hace con su ayuda, pero esto ocurre de tal modo que la nueva significación puede entrar en contradicción con la vieja y reestructurarla..."

Para mí esto quiere decir que, si el sentido de la ceremonia agrícola, en el momento de la organización colectiva se reestructuró hacia una revaloración de ese tipo de trabajo, en los momentos actuales de disgregación del colectivo, se vuelve a reestructurar para significar la resistencia por la conservación de las costumbres tradicionales y la identidad étnica.

No obstante, el problema de la contradicción entre la conservación de esa identidad tradicional y la opción de formas modernas de vida no está suficientemente explicada ni resuelta. Sigue siendo necesario el estudio de casos concretos relacionados con las diferentes formas de dominación y resistencia, como podrían ser los de carácter jurídico y político. Para la lingüística, en especial, sería útil adentrarse en la investigación del rumor o del "chisme" y la "grilla" dentro de las comunidades, junto al abandono de la lengua tradicional y el trabajo agrícola.

Parece ser que el rescate y la conservación de las culturas indígenas se orienta a enfrentar los problemas económicos, sociales y políticos —que impone la expansión del sistema económico, con el apoyo de los programas oficiales—; pero con un sentido étnico. En todo caso las determinaciones dependen más de los propios practicantes de esas culturas que del Estado y los académicos que hacemos estudios y proposiciones.

ABSTRACT

A semiological analysis of the agricultural ceremony of Ch'aa chac is presente in this paper. The ceremony is performed in a peasant community in the south of Yucatan and represents a prayer for the rain. Different aspects of the Ch'aa chac are considered as a group of announced with subjects, verbs and objects. With this approach it was possible to identify the connotated signification of the semiotic elements, within the historical context of the ejidal organization.

REFERENCIAS

- ALVAREZ, Ma. Cristina
Cosmogonía maya, versión del Libro del Chilam Balam de Chumayel, MS.
- ARZAPALO M., Ramón y BARRERA V., Alfredo
1970 "The ceremony of Tsikul t'an Ti' Yuntsiloob al Balankanche", *Balankanche Throne of the Tiger Priest*, Nueva Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute.
- ARZAPALO M., Ramón
1987 *El Ritual de los Bacabes*, México, UNAM.
- BARTHES, Roland
Elementos de Semiología, Madrid, Alberto Corazón Editor.
- BONFIL, Guillermo
1962 *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán*, México, INAH.
- GUERRERO, Francisco Javier
1975 "La colectivización capitalista del campo y otros límites del reformismo", *Cuadernos Políticos*, México, n. 3, enero-marzo :70-81.
- GUIRAUD, Pierre
1989 *La semiología*, México, Siglo XXI Editores.
- LANDA, Fray Diego de
1966 *Relación de las Cosas de Yucatán*, México, Porrúa.
- MARTINEZ V., Fulgencio
1975 *La Colectivización de Ejidos y Comunidades en el Sur de Yucatán*, México, Secretaría de la Reforma Agraria.
- REDFIELD, Robert y VILLA R., Alfonso
1934 *Chan Kom a Maya Village*, Washington, D. C., Carnegie Institution of Washington.
- ROYS, Ralph L.
1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Norman, University of Oklahoma Press.

SWADESH, Mauricio

1966 *El Lenguaje y la Vida Humana*, México, Fondo de Cultura Económica.

ULLMANN, Stephen

1965 *Semántica*, Madrid, Aguilar S. A. de Ediciones.

VILLA R., Alfonso

1978 *Los Elegidos de Dios, Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.

1985 *Estudios Etnológicos, Los Mayas*, México, UNAM.

VOLOSHINOV, Valentín N.

1976 *El Signo Ideológico y la Filosofía del Lenguaje*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.