

POSIBLES CAMBIOS DE PERSPECTIVA EN LOS ESTUDIOS SOBRE REMESAS Y ESPACIOS DOMÉSTICOS: EL CASO DE LOS MAYAS YUCATECOS

CARLA VIDUSSI¹

RESUMEN

Este artículo analiza la migración desde la perspectiva local sobre el espacio y la manera como se percibe y experimenta. A través de una reflexión sobre estudios en torno a las remesas, se abordará el tema de la casa habitación como uno de los principales destinos del dinero que los emigrantes envían a sus comunidades. Analizando los conceptos de casa, propiedad y espacio doméstico entre los mayas yucatecos de la época colonial y contemporáneos —sin pretender sugerir la existencia de una unidad étnica a nivel diacrónico y regional— se evidenciará la importancia de la perspectiva local para entender las razones que llevan a los emigrantes de Yucatán a invertir su dinero en la construcción de nuevos espacios domésticos en sus comunidades de origen.

Palabras clave: remesas, migración, espacio doméstico, mayas yucatecos, perspectiva local.

AN ATTAINABLE CHANGE OF PERSPECTIVE IN REMITTANCE AND DOMESTIC SPACE STUDIES: THE CASE OF YUCATEC MAYA

ABSTRACT

In this article we highlight the importance of considering local perspectives on space perception and experimentation in the context of academic research on migration. Reflecting on some studies that were conducted on remittances, we will present the issue of houses and domestic spaces in the context of remittances sent by migrants to their home communities from the United States. We finally emphasize the importance of considering the local perspective to understand the reasons why yucatec migration to the United States results in the construction of new domestic spaces in migrants' home countries through

¹ carla.vidussi@hotmail.it.

CARLA VIDUSSI

an analysis of some academic studies on the concepts of home, property and domestic space among Yucatec Maya in the colonial period and nowadays. In doing so, we are not suggesting an ethnic uniformity at regional or diachronic level.

Keywords: remittances, migration, domestic space, Yucatec Mayas, local perspective.

INTRODUCCIÓN

Muchos estudios se han enfocado en cómo las remesas (envíos periódicos de dinero y de bienes por parte de los emigrantes a sus comunidades de origen) influyen en la vida de las familias que viven en un contexto transnacional. La casa, como espacio donde se desarrollan las actividades y las relaciones familiares, es un elemento recurrente en estos trabajos, dado que buena parte del dinero enviado desde el extranjero se utiliza con este fin, en el lugar de origen de los emigrantes. En este sentido, hablar de remesas implica analizar las modificaciones espaciales que ocurren como resultado de la migración, a partir de la presencia de las nuevas casas en los pueblos expulsores: esas comunidades se ven involucradas en el proceso migratorio porque en sus espacios se desarrollan los proyectos de las *remittance houses* (casas de remesas, Lynn Lopez 2010). Estas construcciones imponen su presencia en la vida de las comunidades por el hecho de ser una representación del trayecto de vida de los emigrantes y porque se caracterizan como edificios grandes y llamativos.

Estos inmuebles —y la acción misma de edificarlos— pueden relacionarse con situaciones muy diferentes; el sentido que la comunidad da a la casa y en general al espacio donde la casa se encuentra, puede ser también muy diverso.

En un contexto de investigación académica sobre el tema de la migración, este artículo quiere destacar la importancia del espacio y la manera en que las personas lo perciben en su entorno. Si los estudios sobre las remesas otorgan importancia a las *remittance houses* como uno de los principales núcleos de recepción del dinero enviado desde el extranjero, el siguiente paso es observar qué lugar ocupan estas viviendas en la vida de las comunidades y dentro de su propia concepción del espacio.

En primer lugar, presentaré el concepto de *transmigración*, a través del cual se considera el contexto migratorio como una realidad total. De allí, consideraré la situación migratoria dentro del contexto yucateco.

En segundo lugar, analizaré algunos trabajos académicos que estudian las remesas. Esto me permitirá destacar cuándo, por lo menos algunos de ellos, consideran esta cuestión sin contemplar cómo el dinero enviado y, sobre todo, las casas construidas con éste, deben tomarse en cuenta en su contexto y a partir de la reflexión sobre la perspectiva de los propios agentes.

Finalmente, propondré unos estudios relativos a los mayas yucatecos de la época colonial y contemporánea, como ejemplos de una situación en la cual los conceptos de *espacio*, *casa*, *propiedad* y *utilización de la tierra* difieren de los de la concepción occidental.

MÉXICO EN EL PROCESO DE TRANSMIGRACIÓN

La migración puede considerarse como uno de los elementos más característicos de la circulación de personas en el mundo, y especialmente en México, entre fina-

les del siglo xx y principios del xxi (Zolla y Zolla Márquez 2004). Hace quince años, Ludger Pries sostuvo que ya no era posible hablar de migración como de una fase unidireccional, compuesta de emigración y, tal vez, regreso al país de origen. Con el fin de entender la migración como una nueva forma de existencia, por lo tanto, se empezó a usar el término *transmigración* para indicar los movimientos que, en el tercer milenio, van más allá del modelo tradicional de emigración, inmigración y posiblemente reemigración que había caracterizado el flujo de personas durante el siglo pasado. Los transmigrantes viven en una realidad transnacional, cambian varias veces de residencia en el curso de sus vidas y son parte de familias transmigrantes y, por lo tanto, a menudo divididas y con frecuencia en movimiento (Pries 1998). Además, en el modelo transnacional los emigrantes ya no son considerados como actores sometidos a fuerzas globales que les controlan, sino como *active participants* (Re Cruz 2009; D'Aubeterre Buznego 2000).

Hoy en día, la experiencia de la migración transnacional es el contexto en el cual individuos, familias y comunidades experimentan la vida y crean significados (Fletcher 1996). Sin embargo, según Rachel H. Adler (2000), hablar de *transnationalism* o transmigración no introduce nada nuevo en un proceso que ya estaba caracterizado por la propensión de los emigrantes a mantener vínculos sociales con su comunidad de origen y a regresar a su país cuando la situación lo permitía. Como sugiere esta autora, hoy la novedad más incisiva en el panorama de la migración es la tecnología: gracias a los recursos tecnológicos disponibles, los emigrantes pueden viajar de manera más rápida y mantener el contacto con su comunidad. De todas maneras, la noción de *transnacionalismo* se vuelve una herramienta fundamental para aquellos académicos que quieran, abordando la migración, superar una perspectiva nacionalista y alejarse de una idea de Estado-nación como contenedor dentro del cual, de manera lógica e innata, se desarrollan los eventos, las identidades y las relaciones sociales (Caglar 2001 y Teohorn 2004 en Parrella y Cavalcanti 2006). A lo largo del proceso de migración o, mejor dicho, de transmigración, sus protagonistas tienen que poner en discusión y reformular muchas categorías, como *vivienda, comunidad y Estado-nación* (Fletcher 1996).

Bajo el punto de vista de la migración, México es un país de origen, tránsito, destino y retorno de emigrantes respecto a Estados Unidos, sobre todo debido a su posición geo-política (Adler 2000). En 2000, el censo de los Estados Unidos registró que los latinos eran la minoría más grande en este país, y los mexicanos representaban dos tercios de ellos (Rose, Shaw 2008). Según Alicia Re Cruz, la frontera entre México y Estados Unidos ha funcionado como modelo para el desarrollo de todos los estudios enfocados en la idea de *borderland*, que se encuentra estrictamente conectada con el concepto de transnacionalismo (Re Cruz 2009). Jorge Durand ha hablado de una "cultura de la migración" en referencia a los muchos mexicanos que forman parte del flujo de la migración transnacional (Durand 1998).

Según Catharine Good Eshelman (2005), a pesar de que la migración requiere una adaptación —a veces dramática— a nuevas situaciones, la cultura no desaparece para permitir la integración, sino que cambia para seguir existiendo. A partir de su trabajo con los nahuas del Alto Balsas (Guerrero), la especialista habla de “islas sociales” donde los emigrantes reproducen en el extranjero sus propios patrones culturales (Good Eshelman 2005). Celia Mancillas Bazán y Daniel Rodríguez Rodríguez (2008) estudiaron la participación de una comunidad de origen indígena de Ocoyucan (Puebla) en un amplio proceso de migración internacional, especialmente a los Estados Unidos. Lo que se desprende de este estudio es un alto grado de flexibilidad: de manera bastante uniforme, las familias se adaptan a la nueva situación (uno o más miembros en el extranjero). Esta adaptación tiene su fundamento en el mantenimiento de las relaciones con la comunidad de origen: las personas que viven en el extranjero siguen participando activamente en la vida de su comunidad y no pierden los beneficios que esta participación conlleva (Mancillas Bazán y Rodríguez Rodríguez 2008). El estatus de miembro se mantiene principalmente a través de una financiación directa de fiestas religiosas, eventos familiares, patronales y políticos. Quien vive en el extranjero recibe, unos días después de estos eventos, fotos y vídeos de las fiestas en las que los emigrantes han participado desde el extranjero. La experiencia de la migración no provoca una ruptura con las tradiciones culturales de los emigrantes, tal parece que la experiencia de la comunidad se ve enriquecida y fortalecida con la incorporación de nuevas prácticas en sus hábitos. Al mismo tiempo, en lugar de fragmentarse, la familia construye fuertes relaciones que cruzan las fronteras (Mancillas Bazán y Rodríguez Rodríguez 2008).

LA MIGRACIÓN INDÍGENA Y LOS PROBLEMAS CONCEPTUALES QUE CONLLEVA: EL CASO DE LOS MAYAS YUCATECOS

Aunque se hable mucho de migración indígena, este término conlleva dudas y cuestiones relativas a qué quiere decir “ser indígena” en México y quién se considera como tal. De la misma manera, hay que cuestionar la tendencia a hablar de mayas yucatecos o de indígenas de Yucatán. De hecho, la identidad —en ese caso la identidad étnica— en cuanto producto de las relaciones sociales, cambia dependiendo del contexto y del punto de vista. Me parece cierto que, basándome en datos de campo y en una parte de los estudios sobre esta región, puedo afirmar que no existe en Yucatán una división clara entre “indígenas” y “no indígenas”, entre mayahablantes e hispanohablantes, entre mayas y no mayas. Es necesario hacer un uso cuidadoso de estos términos, porque existe el riesgo de caer en el error de sugerir que a éstos correspondan categorías sociales e identidades definidas y distintas.

En opinión de Wolfgang Gabbert, la etnicidad debe ser considerada dentro de una perspectiva que tome en cuenta el proceso histórico que determina la

utilización de las identidades, y debe ser estudiada a través de los usos que los individuos hacen de las categorías sociales (Gabbert 2001); su enfoque sobre las prácticas de uso social es el presupuesto de este análisis sobre la identidad étnica. Hoy en día, en Yucatán, a juicio de este autor, las políticas del gobierno, los cambios en el sistema educativo y una mayor movilidad social han determinado el despliegue de dos categorías sociales al uso: por un lado, una de estas categorías se manifiesta dentro de cierto sector de la clase media, que niega su origen maya para beneficiarse de los privilegios que otorga una posición social sin los problemas que conlleva la etiqueta de indígena. Por el otro lado, están aquellas personas, de diversos orígenes sociales y económicos, que idealizan la lengua y la cultura maya tradicional como resultado del indigenismo participativo de los años setenta del siglo pasado. Tal percepción social quiere subrayar la importancia de la cultura maya tradicional como herencia de un pasado —el de las antiguas élites mayas— que se manifiesta en nuestros días. Así, para este grupo social, los indígenas contemporáneos deberían purificar y cuidar su cultura que, considerada esencial e inmanente, corre el riesgo de perderse dentro de un mundo globalizado (Gabbert 2001).

Jesús Lizama Quijano (2010) analiza el mismo problema y afirma que, a los que se suelen llamar mayas o indígenas yucatecos, se les niega la posibilidad de ser contemporáneos cuando se quiere mantener intacta y pura una cultura que lleva siglos transformándose y cambiando.

[...] por un lado, muchos de los referentes culturales del grupo son ampliamente elogiados por distintos sectores de la sociedad regional, la cual incluso se ha apropiado de algunos de ellos, como el vestuario o la danza; por otro lado, los poseedores o propietarios —llamémosles “originales”— de esos referentes son estigmatizados, porque a través de ellos se les identifica como parte de un grupo étnico de origen mesoamericano que carga con una serie de atributos minusvalorados (Lizama Quijano 2010, 141).

No solamente la cultura está muy lejos de ser algo fijo que se tenga que preservar: la identidad —en ese caso la identidad étnica—, en tanto producto de las relaciones sociales, cambia dependiendo del contexto y del punto de vista de los actores. Hay que tomar en cuenta que con frecuencia la autopercepción (cómo una persona se define a sí misma) y la heteropercepción (cómo las personas definen a otra persona) no coinciden, se trataría de dos identidades diferentes que, al cambiar las personas que interactúan y el contexto, se modifican una y otra vez.

Aceptando los problemas que la etiqueta de indígena conlleva en el ámbito de un estudio sobre una parte de población que sólo en ocasiones se considera y es considerada como tal, se pueden encontrar varios trabajos que se enfocan en la migración de estos grupos. Un estudio reciente declara que “durante los últimos veinticinco años y, sobre todo, a partir de la década de los noventa [...] el com-

ponente indígena de los flujos migratorios a nivel internacional creció rápido” (Cornelius *et al.* 2008, 26). Entre los pueblos mexicanos declarados indígenas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), unos más que otros están involucrados en el fenómeno de la migración. En 1995, 85 % de los emigrantes indígenas de México pertenecían a 13 de alrededor 60 grupos de lenguas indígenas presentes en el país:

[...] purépechas, mayas, zapotecos, mixtecos de Guerrero, Oaxaca y Puebla; mazatecos de Oaxaca, otomíes de Hidalgo, Estado de México, Querétaro, Puebla y Veracruz; nahuas de Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Veracruz y San Luis Potosí; chinantecos de Oaxaca, kanjobales de Chiapas, totonacas de Veracruz, mazahuas del Estado de México, choles de Chiapas y mixes de Oaxaca (Zolla y Zolla Márquez 2004).

Los lugares a los que los emigrantes indígenas se dirigen con mayor frecuencia son los campos agrícolas de la frontera en el norte y el noreste de México, 105 ciudades mexicanas y sus cercanías, los Estados Unidos y Canadá (Zolla y Zolla Márquez 2004). Los factores relacionados con la propiedad y productividad de la tierra, y las problemáticas relativas a los precios de los productos agrícolas juegan un papel clave como motor de este fenómeno. Además, la presencia de parientes en el extranjero abre la posibilidad de probar otra vida fuera de la comunidad, y otros factores, tanto sociales como económicos, incentivan, sobre todo en los jóvenes, la migración.

En la península de Yucatán el fenómeno migratorio alcanzó un nivel notable con las emigraciones laborales de los yucatecos en el marco del Programa Bracero, entre 1942 y 1964 (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola 2011). Sin embargo, como explican estas especialistas, fue sólo desde los años 90 del siglo pasado que este fenómeno se hizo más fuerte: la migración a los Estados Unidos de América se incrementó hasta un 450 % entre 2000 y 2005. El destino de estos emigrantes son las grandes ciudades de la Costa Oeste del país: Los Ángeles, San Francisco, Portland sobre todo, y otras ciudades como Denver, en Colorado. Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola (*op. cit.*) advierten que en los pueblos yucatecos en que centraron su búsqueda (Oxkutzcab, Peto, Muna y Dzab) y, en general, en la Península, migran “los más jóvenes, más aptos y más saludables” (88), o sea, “varones en edad productiva” y la mayoría de ellos lo hace para mejorar su condición económica. Sin embargo, en el flujo de emigrantes se insertan también hombres adultos y mujeres, estas últimas sobre todo con la expectativa de reencontrarse con su pareja en el extranjero. Del estudio de Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola emerge la importancia de las redes sociales, familiares y de amistad, redes que cruzan ambos lados de la frontera. Gracias a la presencia de estas relaciones y, en particular, de la conexión que existe entre los emigrantes y sus comunidades de origen, la migración a los Estados Unidos se vuelve un proceso de más fácil acceso. Los familiares o los conocidos que ya viven en el extranjero

a menudo ayudan a quien quiere emigrar con el pago del desplazamiento, con el alojamiento y con la instalación en el otro país (Cornejo Portugal y Fortuny Loret de Mola 2011).

LAS REMESAS Y SUS INTERPRETACIONES DENTRO DEL ÁMBITO ACADÉMICO

Los espacios y las identidades transnacionales son constantemente alimentados y redefinidos por intercambios entre los dos lados de la frontera, que son materiales, afectivos, políticos, religiosos y económicos (Re Cruz 2009). Se suele hablar de *remesas* para hacer referencia a este tipo de intercambio. Por un lado, se han definido las *remesas sociales* como aquellos conjuntos de valores, estilos de vida, pautas de comportamiento e innovaciones que fluyen entre las comunidades de origen y las comunidades de destino (Levitt 2001). Por el otro, se han llamado *remesas financieras* a los constantes envíos de dinero por parte de los emigrantes a sus comunidades de origen. Difícilmente un estudio que intente considerar de manera aislada estas dos categorías de intercambio puede lograr obtener un cuadro general y coherente del flujo de informaciones y de bienes, materiales e inmateriales, entre los emigrantes y sus comunidades de origen.

La circulación de lo que se han definido como *migradollars* tiene un papel fundamental en las economías de América Latina y del Caribe (Massey y Parrado 1994; Duany 2010). En México, las remesas representan una de las fuerzas económicas más potentes: se estima que en 2005 entraron en el país 16.6 mil millones de dólares como remesas, y este dato se limita a las entradas legalmente registradas (Rose y Shaw 2008). Según la página web del Banco de México, en 2014 los ingresos por remesas familiares en el país fueron 23 645 millones de dólares, con Guanajuato, Michoacán y Jalisco como los primeros tres estados en la lista de los receptores. Las remesas enviadas a Yucatán representan en este año solo el 0.5 % del total de dólares que los migrantes enviaron a su país (y que se encuentran registrados por el Banco de México). Sin embargo, confrontando los flujos de dinero relativos a remesas en este estado en los años 2003 y 2014 se nota que hoy en día los ingresos se han duplicado: si antes se trataba, oficialmente, de 60.4 millones, el año pasado se registraron 129.3 millones de dólares.² Eso evidencia la importancia que el fenómeno de la migración tiene actualmente en algunas zonas del estado peninsular.

En una investigación conducida en 2010 por Jorge Duany, que relaciona los datos relativos a las remesas en Cuba, Puerto Rico y México, se destaca cómo, en este último país, el flujo de *migradollars* recientemente ha tenido un crecimiento considerable. Los datos del Banco de México afirman que en 2008 llegaron a este país 25.2 mil millones de dólares en remesas (Lynn Lopez 2010). A nivel mundial, México resulta ser el tercer receptor de remesas después de India y

² Estos datos son el resultado de una consulta de la página web del Banco de México (15 de julio de 2015).

China (Duany 2010). A través de las remesas se afirma la presencia —en la sociedad de emigración y en la de inmigración— de “dos mundos”, ‘dos tiempos’ y ‘dos sociedades’ de aquí y de allí” (Parrella y Cavalcanti 2006, 243). Se materializa, por lo tanto, la relación que existe entre los que se fueron y los que se quedaron, y se afirma la realidad transnacional, donde las remesas se presentan como un elemento apto a compensar los costos económicos, sociales y emocionales de la migración.

Diferentes autores afirman que las remesas pueden considerarse un transnacionalismo desde abajo, porque, a diferencia de otros grandes flujos de dinero controlados por organizaciones públicas y privadas, alcanzan los sectores más pobres de la población y nacen por su iniciativa (Duany 2010). En palabras de Sarah Lynn Lopez, “migration and remitting provides a newfound capacity for self-determination —an example of globalization ‘from below’ that empowers a rising class”.³ (Lynn Lopez 2010, 50). Al mismo tiempo, las remesas, junto con las convenciones que hacen de la migración un proceso institucional, disminuyen el efecto perturbador que este fenómeno ejerce sobre la comunidad (Kanaiaupuni y Donato 1999).

No obstante, las remesas involucran ámbitos que van más allá del económico, como lo político, lo cultural y lo social. Muchos estudios sobre migración, sobre todo desde los años setenta hasta los ochenta del siglo pasado, han analizado estos intercambios bajo un punto de vista puramente monetario (Parrella y Cavalcanti 2006, 244). Se quería investigar si este tipo de acción tenía o no una conveniencia económica para las comunidades y para el país natal de los emigrantes. Se introdujo el concepto de *migrant syndrome* para hacer referencia a una supuesta dependencia hacia las remesas de los miembros de la comunidad que se quedaban (VanWey, Tucker y Diaz McConnell 2005).

Si las primeras investigaciones de este tipo juzgaban negativamente el impacto de las remesas sobre la economía del país de origen de los emigrantes, más recientemente el objetivo de muchos trabajos ha sido explicar por qué las remesas no tienen que interpretarse como una dependencia negativa hacia los dólares enviados desde el extranjero. A saber, el estudio de Durand, Parrado y Massey sobre las remesas enviadas a México desde los Estados Unidos sugiere que este dinero estimula la actividad económica directa e indirectamente, y que aporta a la comunidad de origen de los emigrantes —así como al país— un aumento del nivel de empleos, de inversiones y de salario (Durand, Parrado y Massey 1996). Según Conway y Cohen (1998), el impacto de las remesas sobre la economía mexicana, las economías latinoamericanas en general y la caribeña, ha sido mal interpretado y subestimado. Los dos autores señalan la importancia de estos movimientos de dinero en la reconfiguración de la vida comunitaria, que experi-

³ “La migración y el envío de remesas proporcionan una nueva capacidad de auto-determinación —un ejemplo de globalización “desde abajo” que le da poder a una clase emergente” (traducción mía).

menta la ausencia de muchos de sus miembros, el cambio de responsabilidad que viven las mujeres y la definición del papel del emigrante dentro de su comunidad de origen (Conway y Cohen 1998).

Numerosos estudios se han enfocado, por un lado, en la búsqueda de los beneficios que las remesas conllevan para los familiares que se quedan en la comunidad de origen y, por el otro, en la búsqueda de las determinantes que definen la cantidad y los movimientos de las remesas. Verbigracia, un reciente estudio sobre migración que se basa en datos relativos al periodo 1984-1994 en Nang Rong, región agrícola ubicada en el noreste de Tailandia, propone una lista de factores que determinan el flujo de dinero y bienes a y desde la comunidad de origen. Estos factores serían, principalmente: el estado conyugal del emigrante y la presencia de hijos, padres y hermanos en el hogar o en el extranjero. Como establecedoras del patrón de envío del dinero se encontrarían tres fuerzas: el altruismo, una gestión diversificada del riesgo y una propensión a proteger los derechos sobre la herencia (Rindfuss, Piotrowski, Entwisle, Edmeades y Faust 2012).

Otro estudio contemporáneo pretende considerar las remesas como un sistema alternativo de ahorro, dependiendo la cantidad de dinero y bienes enviada por los emigrantes y de la tasa de rendimiento económico de sus remesas (Quinn 2005). Sin embargo, la cuestión es demasiado compleja para resolverla dentro de un esquema que, gracias a una amplia gama de factores y con el uso de estadísticas, busca fórmulas aptas para explicar los movimientos de las remesas. Al mismo tiempo, es difícil obtener un análisis muy profundo de la realidad del fenómeno a través de un examen de beneficios y daños, participación productiva o no productiva, contribuciones positivas o negativas dispensadas a la comunidad de origen por parte de los emigrantes. Filiz Garip sostiene que los estudios que atribuyen las remesas a causas como el altruismo, el intercambio, el seguro o la inversión presentan un nivel de inconsistencia que se debe a un análisis inexacto de los datos. En palabras del autor:

Empirical studies to date yielded inconsistencies in attributing migrants' remittance behavior to altruistic, exchange, insurance or investment motives. These inconsistencies can be connected to two major issues. First, because different remittance motives carry similar empirical implications, it is difficult to discriminate among alternative explanations. Second, because remittances are observed for migrants, a non-random subset of the population, the determinants of remitting are often confounded with the selection process into the migrant sample⁴ (Garip 2012, 638).

⁴ “Los estudios empíricos hasta la fecha han producido incongruencias atribuyendo el hecho de que los emigrantes envían remesas por motivaciones altruistas, de intercambio, de seguro, o de inversión. Estas incongruencias pueden conectarse con dos hechos principales. Primero, como diferentes motivaciones para enviar remesas conllevan motivaciones implícitas parecidas, es difícil discriminar entre diferentes explicaciones. Segundo, cómo las remesas son observadas por los migrantes, una porción no casual de la población, las determinantes del envío de remesas a menudo se confunde con el proceso de selección entre la muestra de migrantes” (traducción de la autora).

Por un lado, el efecto de las remesas sobre la economía es heterogéneo: el capital recibido se usa principalmente para el consumo, causando una subida de los precios, desigualdad en los ingresos y pocas inversiones. Pero al mismo tiempo, este capital estimula el aumento de empleos, la demanda de productos y la posible creación de nuevos negocios (Rose y Shaw 2008). Por otro lado, “racional” y “productivo” son conceptos que no existen sino en formas diferentes por las diferentes escalas y contextos a través de las cuales se consideran.

Como afirman Rose y Shaw, que estudiaron la migración circular en tres comunidades de Michoacán, “Actors situated at the national, state, community and familiar levels are likely to hold different perspectives about what is considered rational and productive.”⁵ (Rose y Shaw 2008, 79). En la opinión de estos autores, sólo un análisis que tome en cuenta la cara humana de la migración y, consecuentemente, quiera entender las motivaciones, las acciones y las prioridades de las personas, puede lograr comprender las funciones y las consecuencias de las remesas a nivel individual, institucional y estructural (Rose y Shaw 2008). El dinero que se envía desde los Estados Unidos no tiene sólo una implicación económica, sino que es también un importante medio de reconocimiento social, que confiere prestigio, honor, autonomía y satisfacción a quien lo envía y a sus familiares, o sea a quien lo recibe (Durand, Parrado y Massey 1996).

REMITTANCE HOUSES: USANDO LAS REMESAS PARA MODIFICAR Y CREAR ESPACIOS

Entre los estudios que han tratado las remesas, muchos se han enfocado en la manera en que estos recursos se utilizan y se gastan en el contexto de origen de los emigrantes. Una de las formas más comunes para ocuparlos —y que es también una de las principales motivaciones del envío de estos recursos— es la construcción de una casa. A saber, Davis y Lopez-Carr (2010), en su estudio sobre el impacto de la migración y de las remesas en la fertilidad de las mujeres guatemaltecas de las comunidades de Santa Rita y Sinai, reportan que el 85 % de sus informantes declaró que la primera motivación de la migración a Estados Unidos era la construcción de una nueva casa o la renovación o mejoría de la que ya tenían. Massey y Parrado (1994) recolectaron datos relativos a migración y remesas en 22 comunidades mexicanas entre 1982 y 1992. Según estos datos, casi la mitad (48 %) de los *migradollars* que los emigrantes mexicanos enviaban a sus comunidades de origen se utilizaba para el mantenimiento de la familia, expresión que hace referencia, entre otras cosas, a la vivienda. Claude Sumata, que estudió la migración desde el Congo hacia Francia, Bélgica y Reino Unido, afirma que los congoleños envían remesas sobre todo para ayudar a sus familias y con el fin de comprar o construir propiedades residenciales. Los gastos realizados

⁵ Los actores situados a nivel nacional, estatal, comunitario y familiar tienen perspectivas diferentes sobre lo que se considera racional y productivo (traducción de la autora).

en la casa tienen el efecto de elevar el estatus del emigrante y, al mismo tiempo, le facilita el acceso a otros tipos de recursos (Sumata 2002).

Peri Lynn Fletcher, en su tesis doctoral titulada *La casa de mis sueños: Migration and Houses in a Transnational Mexican Community* (1996), trata el tema de las casas construidas por los emigrantes en Napízaro, Michoacán, pueblo que, cuando la investigadora hizo su estudio, tenía 800 habitantes. Fletcher afirma que, para muchos residentes de Napízaro, la migración ofrece la oportunidad de construir la que ellos llaman “la casa de sus sueños”. Esto ha tenido como consecuencia un aumento drástico en la construcción y remodelación de las viviendas, la mayoría de las cuales se quedan incompletas o vacías, tomando, en este caso, el nombre de “casas solas”. En opinión de la autora, las casas que los emigrantes construyen gracias a las remesas representan, por un lado, los ideales de la familia y de la comunidad y, por el otro, la necesidad de trabajar en el extranjero y de existir como transmigrantes. Esto crea una dualidad, una contradicción casi, que es parte de la esencia de este tipo de vivienda (Fletcher 1996).

Sarah Lynn Lopez, que recientemente condujo una investigación en el Pueblo de San Miguel Hidalgo, Jalisco, denomina *remittance houses* a aquellas casas construidas por los emigrantes en sus comunidades de origen, en México, con el dinero enviado desde los Estados Unidos. En opinión de esta autora, desde mediados del siglo xx, la *remittance house* se ha vuelto un emblema de la realidad transnacional: “the remittannce house has crystallized migrant narratives and desires amid shifting cultural milieux”⁶ (Lynn Lopez 2010, 33). Al mismo tiempo, este tipo de vivienda conlleva una paradoja que determina la manera en que la gente la percibe: el valor simbólico de la casa crece de manera inversamente proporcional a su valor de uso (Lynn Lopez 2010). A través del estudio de los espacios que se crean y se imaginan adentro y alrededor de estas casas, es posible analizar desde una nueva perspectiva los discursos sobre migración, tomando en cuenta el hecho de que la comunidad entera, y no sólo la familia del emigrante, se ve afectada por la ausencia de quien vive en el extranjero y por el envío de las remesas. Las *remittance houses* son el resultado de la ausencia de los emigrantes y del nuevo estilo de vida que modifica, en la comunidad de origen, los espacios y las maneras de ocuparlos. A criterio de Lynn Lopez, este tipo de construcción representa una trampa atractiva para los emigrantes y sus familias, y es, al mismo tiempo “a house form and a crystallization of the inequities that underpin migrants’ lives”⁷ (Lynn Lopez 2010, 34). En mi opinión, considerar las casas que se construyen gracias a las remesas como una clase de engaño en el cual caen los emigrantes y sus comunidades de origen, supone imaginar un cierto grado de pasividad por parte de los que participan en el proceso de trans migración. Pensar

⁶ “Las casas de remesas han cristalizado las narrativas y los deseos de los emigrantes en medio de reposicionar un *milieux* cultural” (traducción de la autora).

⁷ “La forma de una casa y la cristalización de las injusticias que apuntalan las vidas de los migrantes” (traducción de la autora).

en los protagonistas de este proceso como actores pasivos puede restar parte de la complejidad propia de la situación y hacer difícil para los investigadores entender por completo la profundidad de la realidad de los transmigrantes.

Lynn Lopez señala que en San Miguel Hidalgo, Jalisco, históricamente la gente no construía casas pensando en el futuro. Había un proyecto inicial, pero las casas se iban modificando con los años, se hacían más grandes, se añadían cuartos para los hijos y se modificaba el tamaño del patio. Esto dependía de las exigencias de los campesinos y de sus posibilidades económicas y, también, en la opinión de la autora, de la creencia católica según la cual sólo Dios podía planear las cosas para el futuro. Por lo tanto, el proceso de construcción quedaba abierto, y la casa no se concebía como un producto completo, sino como resultado temporal de un proyecto en continua elaboración (Lynn Lopez 2010).

Desde los años setenta y ochenta del siglo pasado, en el sur de Jalisco hubo un crecimiento muy fuerte de las construcciones debido a que los emigrantes —que en esta zona ya no se denominan así, sino “paisanos” o “norteños”— empezaron a enviar una abundante cantidad de dinero en forma de remesas. Estos recursos se utilizaron en parte para construir casas que se diferencian de las que se construían en el pasado por ser consideradas más acogedoras, más modernas y más bellas, y por ser la expresión de una *exitosa* trayectoria de vida. A menudo estas casas no se ocupan sino hasta el momento de la jubilación. Es evidente que la presencia de estas nuevas construcciones modifica, de alguna manera, el espacio de la comunidad. Por un lado, la casa en sí se organiza de manera diferente con respecto a las que se solían construir en el pasado: a menudo los espacios comunes, como el patio, se sacrifican para dejar lugar a cuartos individuales y espacios cerrados. Por el otro lado, la casa —grande y a la vista de la comunidad— representa, a través del espacio que ocupa, unas de las consecuencias tangibles de la migración, hasta el punto que incluso quienes no emigran y pueden permitírselo busquen construir una vivienda “in either an American style, *the estilo del norteño* (style of the one who goes north), or a kind of rural modern”⁸ (Lynn Lopez 2010, 41).

Las casas, como espacio por excelencia de las actividades y de las relaciones familiares, están en el centro de la realidad cotidiana de las personas que las habitan. Si hablar de remesas implica analizar las modificaciones espaciales que ocurren como resultado de la migración, un discurso sobre el espacio no puede omitir el tema de las casas y de los procesos de su creación y modificación. Al mismo tiempo, las nuevas viviendas que se construyen y se modifican afectan el espacio del pueblo entero. El uso de las remesas como recurso para proyectos inmobiliarios de esta naturaleza puede relacionarse con situaciones diferentes, como diverso puede ser el sentido que las comunidades dan a la casa y, en general, al espacio donde la casa se encuentra.

⁸ “En un estilo americano, el estilo del norteño (estilo de aquellos quienes van al norte), o un tipo de moderno rural” (traducción de la autora).

UN ACERCAMIENTO DESDE LA LINGÜÍSTICA A LOS CONCEPTOS
DE *ESPACIO* Y CASA ENTRE LOS MAYAS CONTEMPORÁNEOS DEL
SUR DE YUCATÁN: EL ESTUDIO DE WILLIAM HANKS

Con el objetivo de enriquecer la variedad de posibilidades interpretativas que se presentan en un estudio sobre las remesas y su papel en la creación y modificación de espacios, quiero introducir aquí el trabajo de William Hanks (1990) sobre la concepción del espacio en Oxkutzcab, una comunidad del sur de Yucatán.

En este trabajo el autor explica que el lenguaje que cotidianamente usamos para hablar del mundo y de la realidad no refleja este mundo y esta realidad, sino que los constituye: “such talk *is* action”⁹. Este autor quiere demostrar que la deixis —que comprende aquellos elementos del lenguaje que especifican la colocación en el espacio, en el tiempo y la identidad de los protagonistas de una interacción verbal— es producto de la sociedad y la retroalimenta; dicha deixis puede ser comprendida solamente dentro de determinado sistema sociocultural. En su opinión, en la sociedad maya del sur de Yucatán el espacio se produce de acuerdo con esquemas que se repiten dentro de dicho cuadro sociocultural. Para argumentar su hipótesis, el autor discute largamente sobre la concepción de espacio propia de la gente que vive en la zona de Oxkutzcab. Describiré brevemente esta discusión para introducir las teorías de Hanks sobre el espacio de los mayas de esta zona y, de manera particular, el espacio de la casa. Entonces, propondré la necesidad de que los estudios sobre las remesas y su uso en la construcción de las *remittance houses* tomen en cuenta el cómo estas casas posiblemente crean y ocupan un espacio diferente del espacio como lo entiende la cultura occidental.

Hanks afirma que en lengua maya yucateca existen cinco puntos cardinales: *lak'in*, este; *šaman*, norte; *čhik'in*, oeste; *nóohol*, sur; y *čhuúmuk*, centro.¹⁰ A su juicio, estas locuciones implican más que una dirección y, para explicarlo, introduce una diferencia entre *direcciones cardinales* y *lugares cardinales*. El concepto de *dirección cardinal* se refiere a un sistema abstracto de coordenadas a través del cual un actor se orienta y orienta las cosas y las personas. Este sistema es centrado, o sea se menciona siempre refiriéndose a un centro con relación al cual, en una situación específica, se definen las trayectorias. En cambio, hablar de *lugares cardinales* es aludir a un conjunto de lugares relevantes dentro del cual se hace referencia a las coordenadas sólo cuando el actor se mueve hacia ellas. Cuando las personas se mueven, en el contexto yucateco descrito por este autor, hacen referencia no tanto a direcciones o caminos, sino a lugares destacados que, uno tras otro, configuran una secuencia que les ayuda a orientarse.

⁹ “Este tipo de lenguaje *es* acción” (traducción de la autora).

¹⁰ La convención ortográfica de este apartado hace referencia a aquella utilizada por William Hanks en su texto *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya* (1990).

A nivel cosmológico —nivel que en la opinión de Hanks se expresa en las prácticas rituales— los puntos cardinales se definen como regiones situadas en las cuatro esquinas del cielo y de la tierra y donde se originan diferentes seres. Estos puntos, pues, no son simplemente direcciones, sino lugares que se encuentran muy lejos y que, a través de la acción ritual, pueden llamarse hacia el sitio en donde se encuentra el *hmen*, especialista ritual, para recrear el orden cosmológico en aquel lugar y en aquella situación. Sin embargo, los cinco puntos cardinales no se citan sólo en el contexto ritual: un altar, una milpa, un pueblo o una casa también están formados por el espacio que se encuentra dentro de un perímetro que pasa por los cinco puntos. Como explica el autor, “Without its perimeter, a place has no unity and is potentially dangerous”¹¹ (Hanks 1990, 349).

La casa, explica Hanks, es el espacio dentro del cual se definen la corporeidad y las prácticas referenciales, y en donde se materializa el orden cultural. Se puede definir como *solar unit* (Hanks 1990) el conjunto doméstico donde normalmente viven diferentes núcleos familiares según patrones cíclicos en los cuales los hijos varones se quedan en la propiedad paterna con sus esposas y, en el mismo solar, construyen su unidad doméstica, mientras las hijas van a vivir en la propiedad de las familias de sus esposos. Entre las personas de Oxkutzcab, el espacio doméstico se encuentra constantemente en construcción, no sólo por los cambios cíclicos que vive el grupo familiar, sino también por la importancia que tiene, específicamente para los hombres, trabajar, utilizar y desarrollar la tierra. Como afirma el autor: “It is fair to say that producing domestic and agricultural space is a primary life project for most men”¹² (Hanks 1990, 314). El espacio doméstico ocupado por el conjunto de la familia se llama *soólar*, cuando se encuentra en el pueblo, y *soólar* o *kahtalil*, cuando se encuentra afuera de éste. No existe una división neta entre espacios cultivados y espacios domésticos, por el hecho de que la función y la definición de éstos varían dependiendo de diferentes fases en las cuales los espacios se encuentran y, por esto, no se habla de diferentes tipos, sino precisamente de distintas fases.

Los espacios no se definen dependiendo de una función fija e inalterable, están siempre limitados y cerrados por unos linderos. Están, pues, determinados por el hecho mismo de tener un perímetro, sea material o no. El mismo proceso de construcción de la casa se define *k'aaxik nah*, atar la casa. Ésta se encuentra dentro de un espacio limitado por un perímetro cuyas esquinas, junto con el centro, definen el conjunto doméstico como una totalidad separada del espacio público que queda afuera de sus límites. En la organización de las casas de Oxkutzcab, la cocina, *k'oób'en*, es un lugar femenino donde se sitúa el fuego, se cocina y se consume la comida. En palabras de Le Guen, en general, en los pueblos de la

¹¹ “Sin su perímetro, un lugar no tiene unidad y es potencialmente peligroso” (traducción de la autora).

¹² “Es justo decir que producir el espacio doméstico y agrario es un proyecto de vida primario para la mayoría de los hombres” (traducción de la autora).

Península “la cocina es tradicionalmente un lugar femenino y el elemento que determina su función es la presencia del fogón tradicional maya” (Le Guen en proceso). Normalmente, este espacio se encuentra detrás de la estructura principal, que la protege de la zona ajena a la casa.

Al hablar del altar doméstico, Hanks describe la manera en que la casa no sólo se constituye a través de un proceso continuo de construcción, sino también se convierte en un objeto de producción ritual. La mesa, que normalmente se considera como cualquier mesa, se vuelve altar a través de la práctica ritual del especialista, que define su perímetro y el espacio dentro de éste a través de los cinco puntos cardinales y de los espíritus que en ellos viven. Este altar, después de que se han terminado las diferentes operaciones, es un espacio cosmológico absoluto y no centrado. No es, pues, una representación del espacio cosmológico maya, es este espacio mismo y, gracias a las presencias simultáneas del *hmen*, de los espíritus llamados por él y quizá de un paciente, es posible intervenir en los eventos reales. En palabras del autor, el proceso funciona como una manera de alterar “the state of earthly affairs”¹³ (Hanks 1990, 339).

Al mismo tiempo, Hanks habla de la casa como espacio de fabricación ritual cuando describe las prácticas adivinatorias que el especialista ritual lleva a cabo. Estas prácticas requieren el uso de un cristal que se examina a la luz de una veladora y, con la ayuda de algunos espíritus, el *hmen* puede escrutar el solar y su composición. También, durante una ceremonia llamada *heé¢ lú?um* (“componer la tierra”) la casa se vuelve un espacio absoluto en el cual el especialista ritual, tras encerrarlo en una esquina o en un punto cardinal, inmoviliza a un espíritu malo y lo barre hacia fuera de la vivienda.

En definitiva, el espacio doméstico en el contexto maya de la zona de Oxkutzcab se vuelve epítome de un espacio absoluto a través de los procesos rituales. Estos procesos son parte de la vida doméstica misma y se vuelven concretos a través de la práctica ritual a la que los actores dan lugar dentro del espacio doméstico. Estudiar el espacio y la casa en un contexto como este abre las puertas a reflexiones interesantes, sobre todo si surgen en el ámbito de los estudios migratorios, ámbito en el cual a menudo se ignora la manera en que las personas conciben, en sus propios términos, su entorno.

UNA PROPUESTA SOBRE EL ESPACIO Y EL TERRITORIO EN YUCATÁN DESPUÉS DE LA CONQUISTA

Existen estudios que marcan diferencias entre el espacio concebido por los mayas de algunas regiones de Yucatán y el espacio propio de la tradición occidental. Algunos trabajos se enfocan en la época colonial y, a través de títulos de tierra y otras fuentes históricas, analizan el encuentro entre las maneras indígenas de

¹³ “El estado de los asuntos terrestres” (traducción de la autora).

considerar espacio y territorio y las de los conquistadores. No es mi intención presentar una investigación de este tipo para postular una uniformidad cultural a nivel peninsular, o para afirmar que existe un vínculo directo e inmediato entre los actuales habitantes de Yucatán y quienes vivieron en esta zona en las épocas colonial y prehispánica. Mi objetivo es proponer un punto de vista sobre los conceptos de espacio y territorio que se aleja de una perspectiva común y busca respuestas en una posible multiplicidad de maneras de concebir e interpretar estas ideas. Tomar en cuenta la existencia de una variedad de este tipo permite abordar el tema de las remesas a través de recursos novedosos.

El concepto de territorialidad imperante en las culturas occidentales está conectado con la idea de propiedad. Un territorio se considera delimitado por fronteras lineales que marcan la propiedad de un dueño con respecto a aquellas de otros dueños. Esta concepción de territorialidad no involucra la idea de uso de la tierra o las relaciones entre personas. Al contrario: según Okoshi Harada (1995), entre los mayas que ocupaban en épocas prehispánicas algunas zonas de la Península no había fronteras o territorios continuos, porque el concepto de territorialidad se concretaba a través de las relaciones entre personas y del uso de la tierra. No se hablaba, entonces, de propiedad privada. Incluso hoy día no existe en maya yucateco una palabra que traduzca el término propiedad en el sentido de “derecho exclusivo sobre algún objeto, incluido el poder para su enajenación” (Okoshi Harada 1995, 88).

Según este especialista, durante la época prehispánica, los gobernantes no tenían propiedades privadas, sino que ejercían su autoridad a través de su poder de “aprovechar suficientemente los recursos humanos” (85). La palabra clave de este sistema era *usufructo*: por un lado los gobernantes aprovechaban la tierra a través del trabajo de las poblaciones que reconocían su autoridad y, por el otro, la gente común trabajaba la tierra y por eso tenían derechos sobre el resultado de su trabajo. La consecuencia fue la conformación de territorios discontinuos en los cuales la cercanía física de los lugares no se relacionaba forzosamente a una sola propiedad territorial con fronteras lineales. La tierra de un gobernante era constituida por las poblaciones y los campos habitados y trabajados por la gente que reconocía la autoridad de aquel gobernante. Éste no sólo recibía los tributos de la gente, también debía cuidar el bienestar de los individuos que estaban bajo su autoridad. Cuando no podía cumplirlo, los demás podían decidir reconocer la autoridad de otro gobernante. Al mismo tiempo, cuando un campesino dejaba de trabajar la tierra se consideraba que ésta quedaba desocupada y alguien más podía sacar provecho de ella.

La conquista de Yucatán cambió la organización social, política y religiosa de los mayas de la zona. A través de un proyecto total que abarcaba cada ámbito de la vida, se buscaba que los indios vivieran según la *policía cristiana*, es decir, que tuvieran una conducta ideal conectada con la religión cristiana y con la visión del mundo de los misioneros y de los gobernantes europeos. Se quería, en

la práctica, renovar el orden preexistente en la vida de los mayas. La reducción intentaba crear una ruptura entre el pasado y un deseado futuro cristiano gracias a la intervención en diferentes aspectos de la vida de los mayas, en particular modificando los espacios, la conducta y el lenguaje de los nativos (Hanks 2010).

Después de la Conquista, las características del espacio maya cambiaron en diferentes sentidos. Entre estos cambios, hubo algunos relacionados con la tenencia de la tierra. El nuevo sistema introducido por los españoles forzó a los mayas de la Península a adaptarse a una nueva idea de tenencia que se caracterizaba por ser individualista y de estilo occidental. La idea de tenencia introducida por los españoles tenía su evidencia más completa en los títulos de tierra y, en general, en los documentos de compraventa de tierras.

Durante la época colonial proliferó este tipo de documentos, ya que los indígenas empezaron a manejar las dos diferentes maneras de entender la tenencia de la tierra. Por un lado, los gobernadores mayas querían ejercer su autoridad aun bajo el dominio español, y no tardaron en aprender cómo utilizar los nuevos conceptos a su favor. Por el otro, parece que en muchas regiones los nativos no dejaron de considerar la tierra bajo un concepto ajeno a la idea de propiedad privada tal y como fue introducida por los conquistadores. El usufructo siguió siendo un recurso para indicar quienes tenían derechos o autoridad sobre un terreno.

En su edición de los *Títulos de Ebtun* (1939), Ralph Roys analiza diferentes textos escritos en maya y en español copiados de documentos de la época colonial. Emerge aquí la voluntad de algunos gobernantes mayas de afirmar su poder en el nuevo contexto. Para los linajes gobernantes, manipular el poder significaba conservar el control de los territorios que ya señoreaban antes de la llegada de los conquistadores o incluso dominar nuevas tierras. Es por ello que durante la Colonia algunos indígenas empezaron a manejar dos ideas diferentes de territorialidad: la propia y aquella importada por los españoles.

Desde mediados del siglo XVI, con los llamados *pueblos reducidos* (Hanks 2010), las autoridades españolas midieron grandes extensiones de terreno de pueblos y provincias para establecer los linderos entre unos y otros con mojoneras artificiales. Éste es un recurso que parece haberse empleado desde la época prehispánica para marcar fronteras entre territorios bajo diversas autoridades, aunque a menudo se habría recurrido a elementos naturales propios del paisaje: árboles, ríos, cerros u otros elementos reconocibles. Terminada la operación colonial de demarcación, cada pueblo tenía un territorio delimitado linealmente y “los asentamientos humanos congregados con las características de la traza cuadrada” (Okoshi Harada 1995, 92). Según Okoshi, es posible proponer la existencia de una continuidad entre los antiguos conceptos de territorialidad propios de algunos territorios yucatecos y los que se encuentran hoy en día en algunas comunidades indígenas de Yucatán. Si se toma en cuenta esta posibilidad, es admisible pensar que el tema de las remesas puede estar relacionado con una idea de territorio y de propiedad diferente de la occidental.

Aunque es difícil, y tal vez poco útil, proponer una comparación entre los territorios descritos por este especialista para la época colonial y aquellos de otras zonas de Yucatán en el siglo XXI, quise presentar esta investigación porque creo que, tomando en consideración la existencia de varias formas de concebir y vivir el territorio y el espacio, es posible salir de aquellos patrones de investigación que buscan explicar a través de una racionalidad occidental fenómenos que probablemente existen independientemente de ésta. Los emigrantes yucatecos envían remesas a sus pueblos y una parte importante de estos recursos se utiliza para construir casas y comprar terrenos, o sea para ocupar y definir espacios, los cuales puede ser propiedad privada de los emigrantes, pero pueden considerarse también bajo otro punto de vista: lugares que si no se ocupan a través del trabajo, de la construcción o de la producción ya no pertenecen a su dueño, así como él ya no pertenece a la vida del pueblo. De aquí, se podría proponer el envío de remesas desde los Estados Unidos hacia Yucatán no sólo como la voluntad de los emigrantes de seguir siendo parte de sus comunidades y preparar su futuro allí, sino también como la necesidad de seguir usufructuando sus propiedades.

CONCLUSIÓN

A través de un análisis de diferentes trabajos sobre las remesas y sobre las casas que se construyen en los países de origen de los emigrantes con el dinero enviado desde el extranjero, se ha evidenciado una falta de atención, en algunos casos, hacia la perspectiva local, con respecto a la manera de entender el espacio y, en particular, el espacio doméstico.

Las *remittance houses* son construcciones emblemáticas que cambian el espacio de las comunidades donde se erigen porque constituyen uno de los resultados materiales de la migración. Para entender este flujo de dinero y de bienes que desde el extranjero llega a las comunidades de origen de los emigrantes, es necesario tomar en cuenta no sólo cómo se utilizan las remesas en un determinado contexto, sino también cómo en él, se piensan y se crean conceptos como el *espacio*, que aquí se ha querido tratar.

Presentando el caso de los mayas yucatecos contemporáneos y de la época colonial, se ha querido evidenciar la presencia de otras ideas y de otras concepciones, distintas a las occidentales, acerca del espacio y del uso de la propiedad. En primer lugar, la zona de Oxkutzcab (Yucatán), donde William Hanks estudió la concepción del espacio de los maya hablantes desde una perspectiva lingüística, presenta características peculiares con respecto a este tema. El espacio construye y da forma a las personas que se mueven dentro de él y, paralelamente, las casas de Oxkutzcab reflejan la perspectiva de sus habitantes sobre el universo, entendido como entorno absoluto en el cual se sitúa la realidad y entendido, también, como el entorno cotidiano con el cual se relacionan las personas. En segundo lugar, de unos estudios sobre los títulos de tierras coloniales encontrados en la península

de Yucatán y de la realidad sociocultural que encontraron los españoles llegados a esta zona, se desprende la presencia, entre los mayas de esta época, de un concepto de tenencia de tierra relacionado no con la idea de propiedad, sino con la idea de usufructo.

Tomando en cuenta estos estudios, es posible enfrentarse con la cuestión de las remesas desde una perspectiva diferente y buscar las motivaciones que mueven a los protagonistas de este proceso en un acercamiento hacia su propia perspectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Rachel H. 2000. "Human Agency in Internacional Migration: The Maintenance of Transnational Social Fields by Yucatecan Migrants in a Southwestern City". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 16 (1): 165-187.
- CONWAY, Dennis y Jeffrey H. Cohen. 1998. "Consequences of Migration and Remittances for Mexican Transnational Communities". *Economic Geography* 74 (1): 26-44.
- CORNEJO PORTUGAL, Inés y Patricia Fortuny Loret de Mola. 2011. "'Corría sin saber a dónde ibas'. Proceso migratorio de mayas yucatecos a San Francisco, California". *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario* 5 (10): 82-106
- CORNELIUS, Wayne A., David Fitzgerald y Pedro Lewin Fischer (coord.). 2008. *Caminantes del mayab. Los nuevos migrantes yucatecos a los Estados Unidos*. México: Instituto de Cultura de Yucatán-INAH.
- D'AUBETERRE BUZNEGO, María Eugenia. 2000. "Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal". En *Migración y relaciones de género en México*, edición de Dalia Barrera Bassols y Cristina Oemichen Bazán, 63-85. México: GIMTRAP A.C., IIA/UNAM.
- DAVIS, Jason y David Lopez-Carr. 2010. "The Effects of Migrant Remittance on Population-Environment Dynamics in Migrant Origin Areas: International Migration, Fertility, and Consumption in Highland Guatemala". *Population and Environment* 32 (2/3): 216-237.
- DUANY, Jorge. 2010. "To Send or Not to Send: Migrant Remittances in Puerto Rico, the Dominican Republic, and Mexico". *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 630: 205-223.
- DURAND, Jorge. 1998. *Política, modelos y patrones migratorios: el trabajo y los trabajadores mexicanos en Estados Unidos*. México: El Colegio de San Luis.
- DURAND, Jorge; Emilio A. Parrado y Douglas S. Massey. 1996. "Migradollars and Development: A Reconsideration of the Mexican Case". *International Migration Review* 30 (2): 423-444.
- FLETCHER, Peri Lynn. 1996. "La casa de mis sueños: Migration and Houses in a Transnational Mexican Community". Tesis de doctorado en filosofía. The John Hopkins University.
- GABBERT, Wolfgang. 2001. "Social Categories, Ethnicity and the State in Yucatán, México". *Journal of Latin American Studies* 33 (3): 459-484.
- GARIP, Filiz. 2012. "An Integrated Analysis of Migration and Remittances: Modeling Migration as a Mechanism for Selection". *Population Research and Policy Review* 31: 637-663, Springer.

- GOOD ESHELMAN, Catharine. 2005. "Perspectivas antropológicas sobre el impacto cultural de la migración". *Memoria. Jornadas del migrante*. 15, 16 y 17 de marzo de 2005, 82-105. México: Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. LIX Legislatura.
- HANKS, William F. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2010. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. California: University of California Press.
- LE GUEN, Olivier. En proceso. *Maaya Kuxtal. Un análisis multidimensional del espacio maya*. México: CIESAS y UNAM.
- LEVITT, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. California: University of California Press.
- KANAIAUPUNI, Shawn Malia, Katharine M. Donato. 1999. "The Effects of Migration on Infant Survival in Mexico". *Demography* 36 (3): 339-353.
- LIZAMA QUIJANO, Jesús. 2010. "Ser maya en Yucatán. Apuntes sobre la dinámica identitaria". En *El pueblo maya y la sociedad regional. Perspectivas desde la lingüística, la etnohistoria y la antropología*, coordinado por Jesús J. Lizama Quijano, 115-146. México: CIESAS, Universidad de Oriente.
- LYNN LOPEZ, Sarah. 2010. "The Remittance House: Architecture of Migration in Rural Mexico". *Buildings & Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum* 17 (2): 33-52.
- MANCILLAS BAZÁN, Celia y Daniel Rodríguez Rodríguez. 2008. "Muy cerca pero a la distancia: Transiciones familiares en una comunidad poblana de migrantes" *Migraciones internacionales* 5 (1): 35-64.
- MASSEY, Douglas S. y Emiliano Parrado. 1994. "The Remittance and Savings of Mexican Migrants to the USA". *Population Research and Policy Review* 13 (1): 3-30.
- OKOSHI HARADA, Tsubasa. 1995. "Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española". En *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, edición de Lorenza Ochoa. México: IIA-UNAM.
- OUWENEEL, Arij y Rik Hoekstra. 1998. *Las tierras de los pueblos de indios en el Altiplano de México, 1560-1920: una aportación teórica interpretativa*. Amsterdam: Centro de Documentación y Estudios Latinoamericanos.
- PARRELLA, Sónia y Leonardo Cavalcanti. 2006. "Una aproximación cualitativa a las remesas de los inmigrantes peruanos y ecuatorianos en España y a su impacto en los hogares transnacionales". *Reis* 116: 241-257.
- PRIES, Ludger. 1998. "New Migration in Transnational Space". En *Migration and Transnational Social Spaces*, edición de Ludger Pries, 1-35. Aldershot: Ashgate.
- . 2000. "Una nueva cara de la migración globalizada: el surgimiento de nuevos espacios sociales transnacionales y plurilocales". *Trabajo* 2 (3): 51-77.

- QUINN, Michael A. 2005. "Remittances, Savings and Relative Rates of Return". *The Journal of Developing Areas* 38 (2): 1-23.
- RE CRUZ, Alicia. 2009. "When Immigrants Root and Transnational Communities Grow". *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 38 (2/3/4): 121-148.
- RINDFUSS, Ronald R.; Martin Piotrowski; Barbara Entwisle, Jeffrey Edmeades y Katherine Faust. 2012. "Migrant Remittances and the Web of Family Obligations: Ongoing Support among Spatially Extended Kin in North-East Thailand, 1984-94". *Population Studies: A Journal of Demography* 66 (1): 87-104.
- ROSE, Susan y Robert Shaw. 2008. "The Gamble: Circular Mexican Migration and the Return on Remittances". *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 24 (1): 79-111.
- ROYS, Ralph. 1939. *The Titles of Ebtun*. Washington D.C.: Carnegie Institution.
- _____. 1957. *The Political Geography of the Yucatán Maya*. Washington D.C.: Carnegie Institution.
- SHIMADA, Akira. 2010. "The Transfer of the Remittance Fee from the Migrant to the Household". *Journal of Economic Integration* 25 (3): 613-625.
- SUMATA, Claude. 2002. "Migradollars & Poverty Alleviation Strategy Issues in Congo (DRC)". *Review of African Political Economy* 29 (93/94): 619-628.
- VANWEY, Leah K.; Chatherine M. Tucker y Eileen Diaz Mcconnell. 2005. "Community Organization, Migration and Remittances in Oaxaca". *Latin American Research Review* 40 (1): 83-107.
- ZOLLA Carlos y Emiliano Zolla Márquez. 2004. *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*. México: UNAM.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

- Banco de México. Consulta de información estadística relativa a los ingresos por remesas familiares. Consultado el 15 de julio de 2015. <http://www.banxico.org.mx/SieInternet/consultarDirectorioInternetAction.do?accion=consultarCuadroAnalitico&idCuadro=CA79§or=1&locale=es>.
- Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán (CODHEY). 2011. "La migración de Yucatecos a Estados Unidos como fenómeno social y su relación con los Derechos Humanos. 2011". Consultado el trece de noviembre de 2013. <http://www.codhey.org/sites/all/documentos/Doctos/Investigaciones/Migracion.pdf>.