

Article

LA NEGRITA DE LA PENÍNSULA DE YUCATÁN: UN RITUAL CON MÚLTIPLES IDENTIDADES

The Negrita of the Yucatan Peninsula: A ritual with multiple identities

ARIANNA RE¹

Resumen: Este artículo analiza la ritualidad en torno a la figura de La Boxita, una “muñeca” que forma parte central de una festividad popular en Hunucmá, Yucatán, durante la celebración del Corpus Christi. A través de un enfoque antropológico e histórico, se examina cómo esta figura femenina, confeccionada con rasgos indígenas, piel oscura y vestida como mestiza, encarna múltiples memorias colectivas: desde la presencia afrodescendiente e indígena hasta la construcción simbólica de la mujer yucateca. Se abordan tres niveles de análisis: la construcción histórica de los símbolos regionales, el sentido ritual de la destrucción como purificación, y la invisibilización histórica de mujeres y afrodescendientes. El artículo propone que La Boxita es una figura liminal que articula tensiones entre lo visible y lo oculto, lo sagrado y lo profano, lo festivo y lo político, funcionando como archivo viviente de memorias negadas y campo de disputa simbólica.

Palabras clave: Rituales festivos, Afrodescendientes en México, Identidades étnico-raciales, Sincretismo religioso, Yucatán.

Abstract: This article analyzes the ritual surrounding La Boxita, a doll that plays a central role in a popular festivity in Hunucmá, Yucatán, during the celebration of Corpus Christi. Through an anthropological and historical lens, it explores how this female figure—crafted with Indigenous features, dark skin, and dressed in mestiza attire—embodies multiple layers of collective memory: from Afro-descendant and Indigenous presence to the symbolic construction of the Yucatecan woman. The discussion unfolds in three analytical levels: the historical construction of regional symbols, the ritual logic of destruction as purification, and the historical invisibilization of women and Afro-descendants. The article proposes that La Boxita is a liminal figure that articulates tensions between visibility and erasure, the sacred and the profane, festivity and politics, serving as a living archive of denied memories and a symbolic field of struggle.

Keywords: Festive rituals, Afro-descendants in Mexico, Ethnoracial identities, Religious syncretism, Yucatán.

¹ Universidad Autónoma de Campeche. Contacto: ariopare@gmail.com



1. Introducción.

La antropología de los rituales ha demostrado que las prácticas festivas populares no son simples expresiones folclóricas, sino complejos sistemas simbólicos en los que se manifiestan las tensiones, memorias y estructuras sociales de una comunidad (Turner, 1969; Van Gennep, 1960). Este artículo se inscribe en esa tradición teórica para explorar una celebración particular del estado de Yucatán: la fiesta de *La Boxita* en el pueblo de Hunucmá. Cada año, durante el Corpus Christi, una figura femenina de papel maché con piel oscura y rasgos indígenas es vestida con huipil, flores y joyas, paseada en procesión, bailada al ritmo de jarana y finalmente quemada en un acto que combina lo ritual con lo espectacular. Aunque podría parecer una festividad menor, este rito condensa una serie de representaciones históricas y simbólicas que remiten a la compleja conformación étnico-cultural del pueblo yucateco.

A través del análisis de esta figura, el artículo propone que *La Boxita* no solo representa a la mujer maya contemporánea, sino que articula memorias coloniales y silenciamientos históricos, especialmente en lo que respecta al legado afrodescendiente y al rol de las mujeres como sujetas de cuidado, deseo y poder simbólico. En ese sentido, esta festividad se convierte en una plataforma donde lo excluido se hace visible, aunque solo de manera momentánea y ritualizada. Para ello, se propone una lectura en tres niveles o claves de análisis: primero, se analiza la genealogía de símbolos regionales como el vestido de mestiza o la jarana; segundo, se indaga en el significado de la quema como destrucción ritual y regeneración simbólica; y finalmente, se explora el trasfondo político de la invisibilización de mujeres y afrodescendientes en la historia local. A partir de una metodología etnográfica combinada con fuentes orales, visuales e históricas, este estudio busca aportar a la comprensión de cómo las prácticas festivas son, también, espacios de disputa, memoria y transformación social a través de seis puntos:

- La Boxita: un símbolo de múltiples identidades;
- Memoria, transmisión y agencia ritual;
- El ciclo agrícola y la fertilidad, muerte y renacimiento en la tradición de la quema de figuras simbólicas en Yucatán
- Comida blanca y comida negra: purificación ritual y transiciones simbólicas;
- Afrodescendientes en Yucatán: una historia negada;
- La inversión social.

1.1. Metodología.

Este artículo se basa en una metodología cualitativa sustentada en trabajo de campo etnográfico, realizado a través de observación participante durante los preparativos y celebraciones de la festividad, así como mediante entrevistas en profundidad con integrantes de la familia Canul, principales organizadores del ritual de la Boxita en el pueblo de Hunucmá (Mérida, Yucatán). El trabajo de campo se desarrolló entre 2016 y 2019, con retornos posteriores en años recientes que fortalecieron el vínculo con la comunidad. Mi posición como mujer blanca y europea, recién llegada a Yucatán, ha implicado una reflexión constante sobre el lugar desde donde enuncio. Mi aproximación al campo fue guiada por el respeto, la escucha activa y el deseo de comprender los sentidos situados del ritual, especialmente desde las voces de las mujeres de la familia, quienes no habían sido previamente entrevistadas ni incluidas en estudios sobre la festividad. En este sentido, la confianza construida con ellas permitió no solo acceder a relatos íntimos y cotidianos, sino también participar en una transformación simbólica del ritual: en el año en que me integré activamente, fui invitada a formar parte de la procesión junto a la imagen de San Isidro y la Boxita. Por iniciativa de la familia, y en un gesto de resignificación, se propuso que ese año la procesión fuera encabezada únicamente por mujeres (algo inédito hasta entonces), ya que tradicionalmente solo los hombres ocupaban ese lugar. Esta experiencia no solo amplió mi comprensión del ritual desde una perspectiva de género, sino que también evidenció cómo la participación etnográfica puede abrir espacios de diálogo intercultural y transformación colectiva. Todo el trabajo fue realizado con consentimiento informado de las personas participantes, a partir de un compromiso ético con el respeto a los saberes comunitarios y la reciprocidad en la relación investigadora-comunidad.

2. La Boxita: un símbolo de múltiples identidades.

La figura de la Boxita en la celebración del Corpus Christi en Hunucmá se presenta como un símbolo complejo de identidad étnico-colectiva, donde convergen múltiples dimensiones históricas, raciales y culturales. Fabricada con coco y papel maché —materiales tradicionales usados para hacer piñatas— la Boxita presenta rasgos fenotípicos afrodescendientes (piel oscura), pero también elementos típicamente mayas (facialidad, proporciones) y del mestizaje yucateco (cabello lacio, vestido de mestiza regional).

Este ensamblaje de características nos remite al concepto de “mestizaje relacional” que ha sido ampliamente debatido en los estudios latinoamericanos. Autores como Wade (2005, 2010) han problematizado cómo las configuraciones raciales y étnicas en América Latina no se basan en clasificaciones estáticas, sino que operan como ensamblajes

contextuales, cargados de historia, jerarquías coloniales y prácticas culturales performativas. En este sentido, la Boxita es más que una figura ritual: es una representación corporalizada de las tensiones históricas entre castas, razas y pertenencias en la península de Yucatán.

Para evitar posibles reproducciones de jerarquías epistemológicas, es importante leer este artículo teniendo en cuenta como hoy en día se hace falta reflexionar críticamente sobre los marcos teóricos utilizados en la historia antropológica, para interpretar los rituales indígenas y afrodescendientes.

Muchas veces, las categorías provenientes de paradigmas eurocéntricos, como los de Turner o Bourdieu, o los “clásicos” en general han actuado como dispositivos traductores que imponían las lógicas externas sobre sistemas de conocimiento comunitarios, arriesgando con ello la descontextualización de los sentidos propios que estas prácticas rituales encierran (Cusicanqui, 2010; Espinosa Miñoso, 2015).

En este sentido ha sido necesario abrir el análisis con este inciso hacia formas de conocimiento situadas, que reconozcan la centralidad del cuerpo, el territorio y la memoria en la construcción del sentido ritual, especialmente desde una perspectiva feminista decolonial que cuestiona las formas en que el feminismo hegemónico y eurocéntrico (especialmente el blanco, liberal y eurocentrado) ha ignorado o invisibilizado las experiencias, saberes y luchas de las mujeres racializadas, indígenas, afrodescendientes y del Sur global. Un ejemplo ha sido la idea de “liberación individual”, la misma puede no tener el mismo sentido en una comunidad indígena donde el bienestar colectivo es más importante que el individual.

En particular, el aporte de pensadoras indígenas y afrodescendientes permite aproximarse a las prácticas desde dentro, reconociendo las relaciones espirituales y corporales que median las formas de existencia y resistencia. Por ejemplo, Gladys Tzul Tzul (2017) plantea que los sistemas normativos indígenas no solo se articulan en torno a la tierra y la política comunal, sino también a partir de una lógica femenina profundamente vinculada a la reproducción del tejido social y ritual. En esta misma línea, y reinterpretando a Spivak (1997), es posible afirmar que las estructuras comunales de poder se sostienen, en gran medida, sobre entramados familiares en los cuales las mujeres desempeñan funciones esenciales y constitutivas, más que roles periféricos. De hecho, como lo indica la autora al dialogar con Chatterjee, las formas de organización comunitaria no solo ofrecen alternativas frente a los modelos feudales de dominación, sino que también encarnan modalidades de resistencia y subversión que emergen precisamente desde lo comunal (Spivak, 1997, p. 324). Del mismo modo, Aura Cumes (2012) propone una crítica a la colonialidad del género desde el

pensamiento maya k'iche', visibilizando cómo la experiencia femenina se encuentra atravesada por memorias corporales e históricas silenciadas por la modernidad colonial.

Este giro hacia un pensamiento situado e intercultural permite comprender los rituales no como objetos exóticos a ser explicados, sino como procesos vivos que encarnan saberes, afectos y resistencias históricas.

Después de esta introducción podemos ahora analizar la complejidad del ritual de la Boxita, la práctica ritual de quemar a la Boxita —así como al torito, durante la novena— remite a un proceso de purificación y renovación. Aquí se conjuga un simbolismo católico (Corpus Christi como paso hacia lo sagrado) con una práctica que puede leerse desde el sincretismo. Según Turner (1969), los rituales liminares permiten la transición de un estado a otro, y la destrucción simbólica del cuerpo (como ocurre en la quema) puede ser entendida como paso necesario para acceder a un plano superior o renovado del orden social o espiritual.

Además, como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2015), los símbolos mestizos en las fiestas populares no deben interpretarse de forma unívoca: son espacios de contradicción, de “mestizaje en disputa”, donde coexisten el racismo estructural y la reapropiación de identidades populares. Que la Boxita —mujer, negra, mestiza— sea el centro del ritual, pero también sea quemada, interpela la violencia simbólica histórica contra cuerpos racializados y feminizados, al mismo tiempo que revela la agencia de las comunidades para resignificar esas figuras.

El gesto de “vestirla como mestiza” —con collares, aretes, y el traje tradicional— puede verse como una afirmación de lo “local”, pero también como un acto de estilización que normaliza e integra a esta figura ambigua en el marco de la “yucatequidad”. Tal como plantea Peter Wade (2010), los cuerpos racializados se transforman en símbolos del orden cultural, pero también de su posible dislocación.

La figura de la Boxita, como parte central del ritual de Corpus Christi en Hunucmá, es un símbolo complejo que representa una fusión de diversas identidades y tradiciones históricas en Yucatán. Este mestizaje no solo se refiere a la mezcla biológica entre pueblos originarios, colonizadores y esclavos africanos, sino también a una fusión cultural, religiosa y simbólica que se ha desarrollado a lo largo de siglos.

La Boxita, en su representación, encarna a la vez a la mujer maya contemporánea, a la española, a la afrodescendiente y en lo particular a la mujer cubana.

En cuanto a la mujer maya, no simplemente como una figura de la época precolombina: al ser un objeto ritual, es también un reflejo de la mujer maya en la actualidad,

quien ha vivido el proceso de mestizaje. En este sentido, la Boxita representa la construcción simbólica de una identidad indígena que no es monolítica ni estática, sino que ha sido influenciada por la historia colonial y las dinámicas sociales contemporáneas.

Para lo que concierne la influencia española, el vestuario de la Boxita juega un papel crucial en esta construcción de identidad mestiza. Al estar vestida con ropa que puede variar entre un huipil tradicional maya o un traje de influencia española, la Boxita refleja una fusión de las costumbres y estatus que resultaron de la colonización. Durante la época colonial, las mujeres indígenas a menudo eran vistas como inferiores y tratadas como sirvientas o trabajadoras en las haciendas, mientras que las mujeres españolas (o criollas) eran las encargadas de representar las clases dominantes. Al mezclar estos dos estilos de vestimenta, la Boxita simboliza el cruce de jerarquías raciales y el juego de roles que ocurre en la festividad.

Ahora pasamos a la influencia africana que en la festividad de la Boxita es especialmente significativa. Las mujeres africanas, muchas de ellas esclavas en las haciendas yucatecas, desempeñaron un papel crucial en la construcción de la identidad mestiza en la región. La Boxita no solo refleja esta herencia africana a través de su simbología y sus movimientos en la danza, sino que también es un homenaje a la presencia invisible de los afrodescendientes en la historia de Yucatán.

Durante siglos, la presencia afrodescendiente fue sistemáticamente borrada de la narrativa histórica oficial, pero en rituales como este, su herencia cultural se mantiene viva. Los bailes, las canciones y los ritmos afrodescendientes que acompañan a la Boxita son elementos que recuerdan la conexión profunda entre las comunidades afrodescendientes y los pueblos originarios de Yucatán. La figura de la Boxita, a través de su vestimenta, su danza y su ritual de quema, refleja la sinergia entre las diversas raíces culturales.

Sobre la influencia cubana, la mención de un vestido rojo con puntos blancos que se colgó junto a la Boxita durante las festividades de 2016, similar al traje tradicional de las mujeres españolas, trae a colación la influencia cubana en las celebraciones yucatecas. Aunque las mujeres cubanas no fueron una presencia masiva en Yucatán durante el período colonial, la cultura caribeña y cubana tiene una conexión estrecha con las tradiciones de la región, especialmente a través del mestizaje afrodescendiente. Las influencias caribeñas llegaron a través de las migraciones y los intercambios comerciales, y su huella se ve en las celebraciones del carnaval y otras festividades que integran elementos de la cultura afrocaribeña, como la vestimenta y los bailes rituales.

La incorporación de trajes cubanos en las celebraciones de la Boxita no solo subraya esta influencia, sino que también resalta el carácter fluido y flexible de las identidades en Yucatán, donde las tradiciones no son estáticas sino que evolucionan y adoptan influencias externas.

Autores como Pierre Bourdieu (1977) y Victor Turner (1969) pueden apoyar esta interpretación. Bourdieu, con su concepto de campo y habitus, sugiere que las identidades sociales se configuran en un proceso continuo de interacción y reproducción cultural, mientras que Turner, al hablar de los rituales de transición en su obra *The Ritual Process*, resalta cómo los rituales actúan como espacios donde las estructuras de poder se invierten temporalmente, permitiendo la reconfiguración de las identidades sociales.

Para concluir este primer apartado y realizar una reflexión sobre el mestizaje cultural, podemos afirmar que la Boxita es mucho más que un símbolo folklórico. Es una representación del mestizaje cultural, un testimonio de las complejas interacciones entre pueblos indígenas, colonizadores europeos, esclavos africanos y otras influencias, que juntas han formado el tejido social y cultural de Yucatán. A través de su figura y ritual, la Boxita encarna la historia de Yucatán en toda su complejidad, simbolizando las luchas y las resistencias de los pueblos que conforman esta rica región.

La Boxita representa un símbolo de cómo las culturas y las identidades se han mezclado a lo largo de los siglos. Lejos de ser una figura que represente una única identidad, la Boxita refleja el dinamismo cultural de Yucatán y su capacidad para incorporar diferentes influencias, adaptándolas a su contexto local. Esta fusión cultural se manifiesta en la diversidad de vestimenta, símbolos y significados que la acompañan.

3. Memoria, transmisión y agencia ritual.

El segundo elemento clave del festejo se articula alrededor de la familia Canul-Chay, responsable de la organización de la ceremonia y la memoria colectiva.

Barbara H. Rosenwein (2006), al explorar la memoria colectiva, puede proporcionar un marco teórico para entender cómo los pueblos, a través de rituales como el de la Boxita, crean y mantienen memorias colectivas que, aunque disputadas, permiten reconstruir las identidades a lo largo del tiempo.

El mestizaje en la región no solo es una realidad biológica, sino también una construcción cultural y simbólica que se articula en el ritual de la Boxita. Al combinar elementos de diferentes tradiciones (maya, española, africana y cubana), la Boxita se convierte en un símbolo de la resistencia cultural y de la reinención de identidades que, aunque

subordinadas en momentos históricos, hoy se celebran y se reafirman a través de rituales como este.

La participación de esta familia extensa, que incluye a abuelos, hijos, hijas, sobrinas y nietos, muestra cómo las estructuras rituales se sostienen en vínculos comunitarios intergeneracionales, y más aún, cómo la agencia ritual se concentra en un linaje específico. Tal como observa Bourdieu (1977) en su concepto de “hábitus”, las prácticas culturales se transmiten de forma encarnada y cotidiana, y en este caso, la ritualidad adquiere un valor heredado, pero también transformable.

Durante el trabajo de campo, emergen dimensiones de género que enriquecen la lectura del ritual. Por segunda vez, las mujeres de la familia participaron en la procesión de las enramadas, marcando una apertura dentro de la estructura ritual patriarcal. Esta transformación dialoga con los aportes de Judith Butler (2001) y Ortner (2006), quienes han abordado cómo las performances de género dentro de contextos rituales pueden convertirse en espacios de reinscripción simbólica del poder.

En el ámbito ritual, como argumenta Ortner (2006), las mujeres pueden adquirir agencia simbólica y redefinir su posición dentro del espacio religioso-comunitario. La incorporación de las mujeres en roles visibles dentro del ritual no solo altera las jerarquías internas, sino que también abre nuevas posibilidades de reinscripción simbólica del poder dentro del marco festivo.

Uno de los momentos más significativos del trabajo de campo es la entrevista con la señora Miriam y con la abuelita de 90 años que solo habla maya. La narración oral que evoca a una “patrona negra” alegre y bailadora, aunque desestimada por los familiares como no importante, ofrece un poderoso ejemplo de memoria colectiva y transmisión intergeneracional no oficial (Halbwachs, 1950; Nora, 1989). Aquí se reactiva un pasado subalterno, posiblemente relacionado con las dinámicas coloniales y poscoloniales de las haciendas yucatecas.

La narración oral sobre una “patrona negra” alegre y bailadora —desestimada por otros familiares como poco relevante— constituye un poderoso ejemplo de memoria colectiva alternativa y de transmisión intergeneracional no oficial.

El hecho de que esta historia oral no sea valorada por otros miembros de la familia, aludiendo a que “no era de primera mano”, refleja cómo las memorias orales son jerarquizadas y filtradas según criterios de legitimidad familiar o social, lo que nos remite al concepto de memoria silenciada (Trouillot, 1995). Sin embargo, para la antropología, estas

voces periféricas contienen claves sobre las raíces afros de ciertas prácticas culturales y rituales que han sido históricamente invisibilizadas en el relato oficial mestizo.

Finalmente, la persistencia de la tradición de la quema de la Boxita durante más de 35 años, a través de generaciones, reafirma la idea de que el ritual opera no solo como una práctica religiosa, sino como un dispositivo de afirmación identitaria, territorial y genealógica. Se produce así una articulación entre linaje, territorio y simbolismo corporal, que resuena con lo que Leinaweaver (2008) denomina “parentesco performativo”: la familia como cuerpo colectivo que reproduce la pertenencia cultural.

En esta oralidad periférica se revelan fragmentos de historias subalternas, que, como señala Halbwachs (1950), se alojan en la memoria colectiva, aunque no siempre en la historia institucionalizada. Pierre Nora (1989) distinguiría aquí entre *milieux de mémoire* y *lieux de mémoire*: mientras la comunidad mantiene la memoria viva mediante la práctica y la oralidad, esta narrativa no ha sido convertida en “lugar” visible de la memoria oficial, quedando relegada a lo íntimo-familiar.

Esta dinámica responde a lo que Michel-Rolph Trouillot (1995) conceptualiza como producción del silencio, es decir, los mecanismos a través de los cuales ciertos eventos, sujetos o memorias son sistemáticamente excluidos del relato histórico dominante. Para la antropología crítica, estas voces periféricas y narraciones “menores” contienen claves fundamentales para entender las raíces afros, indígenas y populares de muchas prácticas rituales que han sido invisibilizadas o blanqueadas en el relato mestizo hegemónico.

Este proceso también puede leerse desde la teoría del archipiélago de memorias de Suely Rolnik (2006), quien señala que en contextos poscoloniales, las memorias corporales, afectivas y orales persisten como islas de sentido dislocado, pero capaces de reactivar saberes enterrados. En este caso, la narración sobre la “patrona negra” funciona como una memoria sensorio-corporal —no académica— que pone en circulación afectos, genealogías y silencios coloniales.

Finalmente, la persistencia de la tradición de la quema de la Boxita durante más de 35 años a través de generaciones reafirma la idea de que el ritual opera no solo como práctica religiosa o festiva, sino como un dispositivo de afirmación identitaria, territorial y genealógica. Aquí, el linaje familiar no solo se transmite por consanguinidad, sino también por acción ritual sostenida. En este sentido, resuena con el concepto de parentesco performativo de Leinaweaver (2008), donde la familia no es solo un conjunto biológico, sino un cuerpo colectivo que se constituye y reproduce simbólicamente a través de acciones,

narraciones y rituales compartidos. La agencia ritual, entonces, se convierte en una forma de ciudadanía local, de arraigo territorial y de continuidad histórica.

Según Maurice Halbwachs (1950), la memoria colectiva es siempre social y selectiva: se construye en función de los marcos culturales y políticos de cada grupo. En este sentido, el ritual de la Boxita podría leerse como una forma de memoria colectiva alternativa, que se transmite oralmente, corporalmente, visualmente, y no necesariamente a través de documentos oficiales.

Esta memoria opera en tensión con lo que Pierre Nora (1989) denomina “lugares de memoria”: espacios, objetos, ritos o símbolos que condensan memorias colectivas en contextos donde la memoria viva ha sido fragmentada o amenazada. En el caso de Hunucmá, la Boxita podría funcionar como un lugar de memoria móvil y efímero, que reaparece cada año para actualizar y reproducir una historia no dicha del pueblo, de sus ancestros, de sus mezclas raciales y de su vida marginal.

Este cruce entre ritualidad, memoria y transmisión intergeneracional permite comprender la fiesta de la Boxita no como una simple “tradición” folclórica, sino como una tecnología simbólica que articula subjetividades, historias locales y posicionamientos políticos en torno a la identidad, la pertenencia y la resistencia cultural.

4. El ciclo agrícola y la fertilidad: muerte y renacimiento en la tradición de la quema de figuras simbólicas en Yucatán.

El ritual de la quema de la Boxita representa una de las fases más trascendentales del ciclo festivo de Corpus Christi en Hunucmá. Aunque, a primera vista, la quema de una figura festiva parece un acto de destrucción, en realidad es un acto cargado de profundo significado simbólico, que involucra los conceptos de muerte y renacimiento.

En Yucatán, la práctica de quemar figuras simbólicas está muy arraigada en diversas festividades. Un claro ejemplo de ello es el “Viejo”, una figura que representa el final del ciclo de Año Nuevo y es quemada para dar paso a la renovación del tiempo. Del mismo modo, el Dzulikak, una figura asociada con la viruela y el extranjero, también es quemada, simbolizando la purificación y el cierre de ciclos de enfermedad o plaga. Ambas figuras comparten el acto de ser quemadas como un acto de renovación, como un método ritual para cerrar el ciclo y abrir las puertas a uno nuevo.

En este contexto, la quema de la Boxita no es un acto de desecho, sino más bien un ritual de purificación. La figura, al estar rodeada de una gran carga simbólica, adquiere un carácter sagrado que se reafirma mediante su destrucción ritual. La quema marca el final de

un ciclo de celebraciones, un acto de pasaje que refleja tanto la transición como el renacimiento.

4.1. El simbolismo de la muerte y la vida en el ciclo festivo.

La muerte en el ritual no es una muerte literal, sino un símbolo de la destrucción necesaria para que la vida continúe. En este caso, la quema de la Boxita marca la transición del caos de la celebración a la normalidad de la vida cotidiana. Al igual que en el concepto de renacimiento presente en otras tradiciones, la Boxita, al ser quemada, no solo muere, sino que se renueva como parte del ciclo anual.

El hecho de que la Boxita no entre a la iglesia y sea quemada fuera del espacio sagrado también puede entenderse como un gesto de separación entre lo sagrado y lo profano, pero que también refuerza la idea de que la muerte profana (la de la Boxita) da paso a la renovación del orden religioso y social. La Boxita no entra en la iglesia, porque no es una figura religiosa, pero su quema se convierte en una forma de purificación, una forma de expulsar lo profano para restablecer el orden sagrado, representado por el Cristo blanco.

4.2. El concepto de purificación.

El ritual de la quema de la Boxita se puede entender desde la perspectiva del ritual de purificación, un concepto ampliamente tratado por Victor Turner (1969) en su obra *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Turner argumenta que los rituales de purificación suelen implicar una fase liminal, un periodo de transición en el que los participantes se encuentran fuera de las estructuras sociales y se someten a una transformación. En el caso de la Boxita, su quema es un acto de purificación social, donde se restablecen las jerarquías y se marca el regreso a la normalidad tras un periodo de inversión de roles y caos. Este acto de purificación restablece el equilibrio y la armonía dentro de la comunidad.

La purificación también puede estar vinculada con el sacrificio en el que la Boxita, como una figura central en el ritual, es entregada a las llamas en nombre de la comunidad, permitiendo que el ciclo festivo se cierre adecuadamente. Esto se relaciona con el concepto de muerte ritual, que, según Arnold van Gennep (1960), es una parte crucial de los ritos de paso, donde la muerte simbólica permite la transición hacia una nueva fase.

4.3. Muerte, renovación y fuego: el ciclo ritual de la Boxita.

El ritual de la Boxita se inscribe en un ciclo anual que culmina con su quema, acto central que no representa una simple destrucción, sino un gesto simbólico de transformación. Esta renovación no es únicamente material (pues cada año se construye una nueva figura),

sino también espiritual y colectiva, ya que con cada encarnación de la Boxita se reactivan significados, memorias y vínculos comunitarios.

La quema clausura las festividades de Corpus Christi y, al mismo tiempo, inaugura un nuevo ciclo, reafirmando el tejido social y las jerarquías simbólicas del pueblo.

El fuego, como elemento ritual, opera aquí como agente de paso y purificación. Su fuerza destructiva es también creativa: consume lo viejo y posibilita lo nuevo. En este sentido, el ritual se articula con el calendario agrícola local, pues coincide con el final de la primavera y el inicio de las lluvias. Así, la muerte simbólica de la Boxita no solo restablece el orden social, sino que actualiza los deseos de fertilidad y abundancia para el nuevo ciclo productivo. Como señaló una mujer de la comunidad: “Si no se quema la Boxita, es como si el año no pudiera empezar bien, como si se quedara trabado algo en el aire”.

Esta lógica de transformación mediante el fuego puede entenderse desde la teoría de los ritos de paso (Van Gennep, 1960), donde la quema funciona como etapa liminar, marcando la transición entre el desorden festivo y el retorno al orden cotidiano. Sin embargo, más allá de los marcos universales, en Hunucmá este gesto ritual condensa sentidos particulares, entre ellos, la posibilidad de conjurar el mal, sanar tensiones sociales y renovar la comunión entre el pueblo, la naturaleza y lo sagrado.

La Boxita, figura ambigua que combina rasgos femeninos, afrodescendientes y festivos, representa también un espacio de negociación entre lo subversivo y lo normativo. Su exaltación durante los días de fiesta da paso a su destrucción ritual, reintegrando el exceso al orden. Esta dualidad —sagrado y profano, vida y muerte, caos y renovación— está en el corazón del ritual. Más que un símbolo aislado, la Boxita es una mediadora cultural que encarna la capacidad de la comunidad para recrearse cíclicamente y resignificar su identidad colectiva a través del fuego.

4.4. Las enramadas y las ofrendas: marcas de abundancia.

Las enramadas, estructuras adornadas con palmas, frutas y flores, son elementos rituales clave que simbolizan el deseo de abundancia. Estas se erigen como ofrendas materiales, primicias de la tierra, que los fieles entregan en busca de reciprocidad divina o cósmica. Este tipo de ofrenda vegetal, ampliamente documentado en Mesoamérica, guarda paralelismos con otras culturas indígenas que conciben la tierra como un ente animado que retribuye lo que se le da (Gudeman, 1986; Toledo, 2001).

Las palabras de doña Miriam refuerzan esta idea, al recordar cómo antiguamente se realizaban hasta nueve cipreses y nueve toritos, todos tejidos con palmas secas y dispuestos en procesión. El número nueve, presente también en otras cosmovisiones indígenas, podría

aludir al número de niveles del inframundo maya (Xibalbá), aunque esta interpretación aún requiere más sustento etnográfico.

4.5. San Isidro Labrador, la Boxita y el sincretismo.

Durante la procesión, la figura de San Isidro Labrador, patrón de la agricultura, acompaña a la Boxita. Esta conjunción entre la figura del santo español y la muñeca negra representa una forma clara de sincretismo religioso, en el cual las lógicas católicas se resemantizan dentro de un marco local y campesino. Según Bastide (1996), el sincretismo no es una mezcla caótica, sino una forma estructurada en la que las categorías nativas reconfiguran los elementos introducidos por la colonización religiosa.

En la fiesta, aunque el objetivo es conmemorar el cuerpo de Cristo, se integran elementos como las flores, frutas, animales y el palo, marcando un vínculo tangible con la fertilidad de los campos. Esto revela una inversión simbólica: la Boxita se convierte en mediadora entre el mundo humano y el sagrado, a pesar de que no sea reconocida oficialmente por la Iglesia. Doña Miriam lo expresa claramente: “Ella es milagrosa. Su milagro es la salud para todos.”. Aquí, la agencia de la Boxita se vincula al bienestar y a la continuidad de la vida, tanto agrícola como comunitaria. En ese sentido, aunque no se le reconozca estatuto de “santa”, cumple un rol ritual activo como protectora y dadora de suerte.

4.6. El palo ritual: sexualidad, fertilidad y estructura simbólica.

El palo vertical sobre el que se coloca y quema a la Boxita contiene una fuerte carga simbólica. Se ha señalado su posible significado fálico (como en el caso del palo de los voladores de Papantla), relacionado con la fertilidad de la tierra. La preparación del palo, su decoración con figuras geométricas —corazón, rombo, triángulo— y su posterior quema, reitera un ciclo vital en el que lo masculino y lo femenino se integran: el palo como falo, la Boxita como cuerpo ofrendado.

Estas representaciones se alinean con las teorías de Lévi-Strauss sobre los sistemas simbólicos que codifican las relaciones sociales y los principios cosmológicos. Asimismo, el género del objeto ritual —una figura femenina, negra, vestida de blanco— da pie a pensar en una cosmogonía donde la fertilidad se produce por la interacción de lo diverso: género, raza, territorio.

4.7. Travestimiento ritual: cuerpo, reconocimiento y milagro.

Vestir a la Boxita con huipil blanco bordado no solo es un gesto estético, sino un acto performativo. En América Latina, existe la creencia que vestir como la figura sagrada

facilita el acceso al milagro, como se observa en Colombia con los fieles pintados de negro para San Benito de Palermo, o en México cuando se visten los niños como el indio Diego durante el Corpus Christi (Taracena, 2010).

En este caso, el uso del huipil puede ser leído como una forma de etnificación de lo sagrado, de yucatequización de una figura negra. Este gesto inscribe a la Boxita en una identidad local, permitiendo que la Virgen (o la divinidad) la reconozca como “propia”, como una “hija” del pueblo. El travestimiento ritual se convierte entonces en una estrategia de incorporación simbólica, donde lo otro (lo negro, lo foráneo) se vuelve parte del imaginario comunal a través de lo ritual.

5. Comida blanca y comida negra: purificación ritual y transiciones simbólicas.

Durante la celebración de la *Boxita*, las mujeres de la familia Canul preparan exclusivamente comida blanca, en una distinción explícita y ritualizada frente a la comida negra, como el tradicional relleno negro. Esta diferenciación no solo es culinaria, sino altamente simbólica y cargada de significados relacionados con el cuerpo, el alma y el tránsito entre lo viejo y lo nuevo, lo impuro y lo puro.

El relleno blanco —a base de pavo o gallina sin el recado negro característico de otras preparaciones yucatecas— es considerado un alimento “puro”, apto para ser ingerido una vez que los maderos están listos para la quema de la *negrita*. En cambio, durante la preparación previa, mientras se amarran las ramas del ciprés, sí se permite comer comida negra, como frijoles con puerco. Esto establece un ritmo simbólico, donde el cuerpo mismo de los participantes se va purificando conforme se acerca el momento de la quema, evitando la ingestión de alimentos oscuros.

Este contraste no es exclusivo del ritual de la *Boxita*, sino que aparece también en otros contextos religiosos del catolicismo popular en Yucatán, como los funerales, bautismos y bodas. En estos eventos, se evita la comida negra porque se le asocia con el “mal”, lo impuro o incluso con la presencia de la muerte. El arroz, por ejemplo, es evitado en funerales porque sus granos simbolizan gusanos, reforzando la idea de pudrición corporal. En el caso del bautismo familiar narrado por las mujeres Canul, relatan cómo el haber servido comida negra fue seguido por la muerte del niño meses después, interpretado como consecuencia directa de una transgresión a la norma ritual.

Este control del alimento según el momento del ritual establece una corporalidad alimentaria donde la ingestión está directamente vinculada a las fronteras entre el bien y el mal, la vida y la muerte, lo viejo y lo nuevo. Se puede incluso pensar que los alimentos funcionan como marcadores de transición, integrándose en un sistema de limpieza del alma

y del cuerpo, muy presente en las prácticas sincréticas que combinan tradiciones mayas y católicas.

La *Boxita*, aunque no es considerada una “santa” por los participantes, sí se inscribe en el marco religioso del Corpus Christi. Como en otras fiestas religiosas, se entiende que lo que se come durante y después del ritual es parte integral del proceso de purificación colectiva. La quema de la *negrita*, asociada por algunos con el mal o las “noches negras” (insomnio, conflictos familiares, malos humores), y del *torito*, importado desde España, representan la expulsión de energías negativas. En palabras del párroco local, citadas por la señora Canul, “quemar la negrita es quemar el mal humor dentro de cada familia”, acto por el cual incluso la familia Canul fue reconocida como la más unida del pueblo.

Además, la comida no solo es símbolo sino también vehículo de sociabilidad. Los “*socios*” de la *Boxita*, que aportan dinero y trabajo, son alimentados durante todo el sábado con desayuno, almuerzo y cena, y el domingo se reparte relleno blanco a todos los visitantes. Las mujeres son las encargadas de cocinar y mantener esta red de hospitalidad, donde el alimento se vuelve acto de generosidad, cohesión y participación colectiva.

Así, la *Boxita* articula un universo simbólico donde el fuego, el cuerpo, la comida y la comunidad se entrelazan en un proceso de transformación y renovación: lo negro se quema, lo blanco se ingiere, y la fiesta cierra el ciclo para reiniciar con una comunidad purificada.

Este punto realmente resalta la relación entre el ritual de la quema de la *Boxita* y los carnavales tradicionales, aunque no coincidan en fechas. El concepto de “inversión de roles” es clave aquí, porque se refiere a cómo se alteran temporalmente las jerarquías sociales y se crea un espacio donde las normas convencionales de la sociedad se subvierten, permitiendo que se actúe de formas inusuales o “prohibidas” durante el resto del año.

5.1. Sagrado y profano.

El aspecto de la fusión entre lo sagrado y lo profano es fundamental en la interpretación de este ritual. En el contexto del Carnaval, las máscaras y los disfraces representan un “escape” temporal de las restricciones sociales, y el caso de la *Boxita* refleja esta ambivalencia: se le venera de una manera cómica y grotesca, sin perder la reverencia ritual. La subversión de roles y la parodia de las figuras de poder como el Cristo blanco, y cómo esta parodia se convierte en una transitoriedad hacia la normalidad, es una visión fascinante que conecta directamente con las ideas de Bajtín sobre el carnaval medieval y la risa como un acto de resistencia y liberación.

5.2. El paralelo con otras festividades.

La conexión que haces con otras tradiciones carnales, como las de Cuba, Yucatán, y el Carnaval vasco, también añade una dimensión comparativa poderosa. El hecho de que la quema de la Boxita marque el paso del caos a la normalidad es similar a lo que ocurre en las festividades de San Genarín, donde un personaje “marginal” se convierte en “santo” solo para restablecer el orden después de los excesos. Este fenómeno se ve en muchas culturas y refuerza cómo lo “marginal” y lo “irregular” se utiliza como un catalizador para restablecer el equilibrio social.

6. Afrodescendientes en Yucatán: una historia negada.

Aunque históricamente se ha reconocido a Yucatán como una región de fuerte presencia indígena maya, la presencia afrodescendiente ha sido persistentemente invisibilizada en la narrativa regional y nacional. Sin embargo, investigaciones históricas y antropológicas, como las de Campos García (2011), han documentado la existencia de esclavizados africanos y sus descendientes en la península desde el periodo colonial, particularmente en las haciendas henequeneras y en las costas como Sisal.

La figura de la Boxita, con su piel oscura y rasgos diversos (mestizos, mayas, y a veces afrodescendientes), materializa simbólicamente esta memoria de la mezcla étnica, dando cuenta de las mujeres negras y mestizas que trabajaron como cuidadoras, sirvientas, criadas, incluso nodrizas de los hijos de las élites criollas y españolas.

A través de la figura de la Boxita —construida como una especie de muñeca-piñata mestiza y oscura, que porta un huipil tradicional y joyas—, se pone en escena, aunque de manera no explícita, una memoria corporalizada de estas mujeres. Como menciona Trouillot (1995) en *Silencing the Past*, la historia no es solo lo que se cuenta, sino también lo que se omite y se naturaliza como ausente.

6.1. Las mujeres como figuras centrales y marginales.

Por otro lado, la figura femenina en este ritual es ambigua: central en lo simbólico, pero marginal en la narrativa oficial. La Boxita es una mujer, sí, pero no una santa. Es cuidada, vestida, adornada, pero también quemada públicamente. Esta ambivalencia puede interpretarse como reflejo de la condición histórica de las mujeres —especialmente las indígenas y afrodescendientes— en los procesos coloniales y postcoloniales: maternas y serviciales, pero también descartables y prescindibles.

Aquí es útil pensar con Judith Butler (2001), quien plantea que los cuerpos no siempre importan por igual dentro del marco del poder. Algunos cuerpos son “abjetos”, es decir,

fuera del orden simbólico que garantiza reconocimiento y valor. La Boxita, como figura femenina de piel oscura y origen plebeyo, podría encarnar esta abyección ritualizada: se le reconoce durante unos días como figura importante, pero termina siendo destruida. Y, sin embargo, su retorno cíclico en cada fiesta permite una especie de resistencia simbólica a esa exclusión.

6.2. Entre lo popular y lo político: una identidad en disputa.

Este proceso de invisibilización está estrechamente vinculado a la construcción de una identidad yucateca “oficial”, promovida desde fines del siglo XIX y consolidada en el siglo XX. Según Pérez Montfort (2007), esta identidad se definió en torno a ciertos símbolos —como el mestizaje, la jarana, el traje de mestiza blanca, y los “valores coloniales”— que excluyeron activamente los elementos afrodescendientes, indígenas rebeldes, o populares. La jarana, por ejemplo, es considerada “típicamente yucateca”, pero varios estudios han mostrado su posible origen afrocaribeño, una mezcla de ritmos y danzas que circularon por el Golfo de México. La figura de la Boxita, en tanto, comparte con el carnaval (y también con la jarana) esa función de inversión temporal de roles y jerarquías —como señala Bajtín (1984) en *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*— donde lo bajo, lo marginal, lo subalterno adquiere por unos días visibilidad y poder simbólico, para luego ser reabsorbido por el orden hegemónico.

6.3. El ritual como resistencia simbólica.

Pese a esta dinámica de inclusión-exclusión, el ritual de la Boxita también puede leerse como una forma de resistencia simbólica, una estrategia cultural para preservar memorias no oficiales, para recordar a los “nadies” de la historia: las mujeres negras, mestizas, indígenas, cuidadoras, trabajadoras domésticas, madres solteras, sujetas colonizadas.

Esta resistencia no se expresa con discursos explícitos, sino a través de formas estéticas, performativas y rituales que actualizan una identidad ch’ixi, en el sentido de Silvia Rivera Cusicanqui (2015): contradictoria, mestiza, impura, pero viva. La Boxita no encaja en una categoría pura: no es santa, ni solo maya, ni solo negra, ni solo mestiza. Es, precisamente, la superposición de todas esas identidades excluidas, lo que le otorga su fuerza simbólica.

El análisis antropológico del ritual de la Boxita en Hunucmá permite articular tres niveles complementarios de significación que, juntos, revelan la complejidad simbólica, histórica y política de esta festividad local. La Boxita no es únicamente una figura ritual dentro de una celebración popular, sino un archivo viviente de memoria colectiva, una

representación ambigua que encarna tensiones coloniales no resueltas y resistencias culturales aún activas.

El primer nivel aborda la construcción histórica de los símbolos regionales. Como plantea Pérez Montfort (2007), la identidad yucateca fue consolidada a través de una serie de elementos culturales seleccionados —la jarana, el traje de mestiza, ciertos bailes y valores— que, aunque presentados como “típicos”, son producto de procesos históricos de construcción cultural y política. En este contexto, la Boxita se inserta como un símbolo no oficial, una figura no institucionalizada que, sin embargo, condensa una genealogía social real: representa a la mujer maya contemporánea, pero también a sus múltiples herencias —indígenas, españolas, africanas, criollas y mestizas— en un cuerpo ritual.

El segundo nivel examina la lógica de la destrucción ritual como forma de purificación y renovación. La quema de la Boxita, al igual que otras prácticas rituales como el Dzulikak o el “Viejo” de Año Nuevo, obedece a una estructura simbólica cíclica. Desde la teoría de los ritos de paso (Van Gennep, 1960; Turner, 1969), entendemos que la Boxita transita por un umbral liminal: aparece, se viste, se honra y luego se destruye. Este proceso no implica su aniquilación, sino su regeneración. La muerte ritual es aquí condición para la continuidad de la vida colectiva, de las creencias y de los vínculos comunitarios. Así, el ritual refleja una cosmovisión donde la muerte no es ruptura, sino transformación y continuidad.

Finalmente, el tercer nivel ahonda en la dimensión política del olvido y la exclusión, particularmente en relación con las mujeres y los afrodescendientes. La figura de la Boxita visibiliza cuerpos e historias que han sido tradicionalmente marginalizados en la construcción de la historia nacional y regional. La mujer negra o mestiza, cuidadora, criada o nodriza, ha sido fundamental en la reproducción social, pero ausente en los relatos oficiales. Al mismo tiempo, el ritual ofrece una inversión simbólica del orden social, similar al carnaval (Bajtín, 1984), donde lo bajo y lo excluido se torna visible y central por un momento.

Este carácter liminal y contradictorio de la Boxita puede comprenderse también desde la noción de lo *ch'ixi* propuesta por Rivera Cusicanqui (2015), quien plantea que las identidades mestizas y coloniales son siempre contradictorias, impuras, simultáneamente dominantes y subalternas. La Boxita es *ch'ixi*: es maya, pero también afrodescendiente; es respetada, pero quemada; es popular, pero no oficial; es femenina, pero no santa.

Desde esta lectura, la Boxita se vuelve un nudo simbólico donde convergen la historia colonial, la memoria popular y las luchas por el reconocimiento. Su análisis nos permite pensar la ritualidad como campo de disputa política, donde se negocian sentidos, se preservan memorias silenciadas y se actualizan identidades fragmentadas.

Para concluir esta tercera parte, el ritual de la Boxita pone en escena una memoria alternativa que resiste a la invisibilización histórica de las mujeres y afrodescendientes en Yucatán. A través de su figura ambigua —femenina, mestiza, oscura y festiva— se corporiza una historia no contada del pueblo. Aunque no sea reconocida como santa ni personaje oficial, su presencia ritual cada año permite recordar desde los márgenes, encarnar lo excluido, y disputar simbólicamente los relatos dominantes de la identidad regional.

Este tipo de rituales actúan como archivos vivos de memoria social y permiten pensar otras formas de historia, otras formas de pertenencia, y otras formas de existencia posibles dentro de un tejido social donde aún persisten jerarquías coloniales de raza, género y clase.

7. La inversión social.

El aspecto de la inversión social en la fiesta de la Boxita se vuelve aún más relevante cuando se considera la historia de los afrodescendientes en Yucatán. La Boxita, como símbolo de un mestizaje entre culturas africanas y mayas, refleja cómo lo “marginal” (en este caso, la figura de la mujer negra y el afrodescendiente) puede ser a la vez subyugado y, en un momento específico del ritual, exaltado en una forma de venganza simbólica. El hecho de que la Boxita nunca entre en la iglesia es crucial, pues subraya la permanente marginalización de los afrodescendientes dentro de la estructura religiosa y social colonial, a pesar de la visibilidad momentánea que se les da en la celebración.

Lo que es muy interesante es el ciclo que pasa del caos a la normalidad, cómo la quema de la Boxita garantiza que el ciclo de la festividad se cierre, lo cual tiene un impacto directo en la vida social del pueblo. Sin este ritual, que marca la transición, el “orden” podría no restablecerse, lo cual habla de la función regenerativa y purificadora de la festividad. Es un espacio donde no solo se resuelve el caos de la celebración, sino que también se reafirma la identidad colectiva del pueblo, en especial la maya, que se ve reflejada en esta práctica, aunque con una representación de las “otras” identidades como la afrodescendiente.

En definitiva y como conclusión a este punto, la quema de la Boxita no es solo un ritual de purificación o un acto religioso, sino también un mecanismo social que refuerza las jerarquías y las relaciones de poder dentro de una comunidad. La relación entre el sagrado y lo profano, la inversión de roles y la visibilidad temporal de lo marginal (en este caso, los afrodescendientes) refleja una profunda crítica y una reflexión sobre las dinámicas de poder, identidad y cultura en la región. La mezcla de festividad, purificación y transición entre el caos y la normalidad permite que este ritual se inscriba en un marco más amplio de prácticas culturales que operan no solo a nivel local, sino también en una conexión con la historia de la colonización y las luchas sociales de las comunidades marginalizadas.

Este dato es muy relevante para comprender cómo las tradiciones locales pueden transformarse con el tiempo, adaptándose a nuevas influencias, pero también manteniendo elementos esenciales de su historia. La introducción del vestido rojo con puntos blancos que sustituye el vestido tradicional de la Boxita parece ser una mezcla interesante de simbolismos y roles culturales. El hecho de que la Boxita, originalmente vestida de manera más “mestiza”, adopte ahora el vestuario que se asocia con la figura de la mujer “cubana” o de “fiesta”, abre varias interpretaciones.

7.1. Cambio en la vestimenta de la Boxita.

El cambio de vestuario de la Boxita en 2016, en comparación con el año anterior, muestra cómo la tradición puede evolucionar a lo largo del tiempo. Si la Boxita antes vestía con múltiples colores y holanes, como mencionan, ahora su vestimenta recuerda al traje tradicional español que se asocia con las festividades populares, en especial el carnaval. El hecho de que el vestido de la Boxita sea más parecido al de una “española” o una “cubana” resalta las influencias coloniales y caribeñas que todavía permeaban en las celebraciones, especialmente en el contexto del Corpus Christi, que ya tiene sus propios simbolismos coloniales.

Es interesante que en la tradición del carnaval, especialmente en las “noches cubanas”, las personas se pintaban la cara de negro y usaban pañuelos, lo que refleja la apropiación de la cultura afrodescendiente en una forma de “caricaturización” o “representación” que se encuentra en muchas celebraciones coloniales y poscoloniales. Este acto de “negritud” tiene un aire de parodia y a la vez de apropiación cultural. El cambio de la Boxita de un atuendo más mestizo a un vestuario que se podría considerar más “carnavalesco” o “afrocubano” podría ser visto como una revisión de esta representación, incorporando elementos de la identidad afrodescendiente sin perder de vista el componente de transformación y visibilidad temporal que el carnaval y otros rituales festivos como el de la Boxita siempre han tenido.

7.2. El simbolismo del palo con formas geométricas.

La colocación del palo con formas geométricas, como el triángulo, el círculo, el rombo, el corazón y la media luna, es particularmente rica en simbolismo. Estos elementos podrían representar varios aspectos de la vida social y cultural, y su disposición en el mismo orden cada año refuerza la idea de la continuidad del ritual. El corazón representando el amor, el rombo el dinero, y el triángulo sirviendo como base, son símbolos que pueden estar

vinculados a los deseos y aspiraciones de la comunidad, y de alguna manera, también son representaciones de los valores que la comunidad desea purificar o mantener.

El hecho de que el palo encebado ya no se use en su forma original, pero que la tradición del Carnaval persista en otros lugares, como en Ixil, también refleja cómo las prácticas y juegos populares se diseminan y se transforman a lo largo del tiempo. Es importante notar que, aunque en Hunucmá ya no se celebre, la memoria de las noches cubanas y de la tradición del palo encebado se mantiene viva en las comunidades cercanas, lo que muestra una continuidad cultural que sigue ajustándose a nuevos contextos.

La conexión entre el Carnaval y transición y la herencia cultural, podemos leerla con las noches cubanas, con su simbología del dinero y la lucha por obtenerlo, refleja la la constante transformación de las festividades populares y cómo los significados se van reinterpretando de generación en generación. Aunque la figura de la Boxita puede estar asociada con el ciclo festivo del Corpus Christi, también es claro que su transformación, incluyendo su vestimenta, está influenciada por otros rituales festivos que han quedado atrás o que continúan en otras comunidades, como en Ixil.

Para concluir el ritual de la Boxita es un claro ejemplo de cómo las tradiciones pueden ser una amalgama de influencias históricas, sociales y culturales. El cambio en el vestuario de la Boxita, el simbolismo del palo con formas geométricas y la relación con el Carnaval son elementos que nos muestran cómo las festividades y rituales pueden ser fluidos, manteniendo su esencia, pero adaptándose a los cambios sociales y culturales. Este aspecto dinámico del ritual ayuda a entender cómo se reconstruye la memoria colectiva, en especial cuando las fiestas están tan íntimamente ligadas a la identidad de la comunidad, en este caso, la yucateca.

8. Conclusiones.

El estudio de la fiesta de la Boxita en Hunucmá revela la complejidad de los procesos identitarios y simbólicos que caracterizan las tradiciones yucatecas. A través de la figura de la Boxita, podemos observar cómo se materializan múltiples influencias culturales que dan forma a la identidad de la mujer maya contemporánea. Esta figura, a través de su vestimenta y su rol dentro de la festividad, es una representación de la amalgama de culturas que conviven y se entrelazan en Yucatán, desde la conquista hasta la actualidad, incorporando elementos de las mujeres españolas, afrodescendientes y cubanas, como lo señala Pérez Montfort (2007) en su análisis de las construcciones históricas de la identidad en Yucatán. La Boxita, en su mezcla de orígenes, simboliza la herencia y la resistencia de las mujeres mayas, quienes, a pesar de su subyugación y marginalización, mantienen viva su identidad en la contemporaneidad.

En este sentido, la Boxita no es solo una figura ritual, sino también un símbolo de la resistencia y la memoria colectiva de una región que ha sido históricamente atravesada por procesos coloniales, esclavistas y de mestizaje. El ritual de su quema se convierte en un acto de purificación que simboliza la muerte y el renacimiento, similar a otros rituales de quema de figuras simbólicas en la región, como el Dzulikak en Nunkiní, que rememora tiempos de epidemias y resistencia comunitaria. El hecho de que la Boxita, a pesar de su representación como figura simbólica, no entre en la iglesia y finalmente sea reducida a cenizas, resalta la dualidad entre lo sagrado y lo profano que caracteriza a muchas de las festividades populares en la región.

Otro aspecto crucial que emerge del análisis es la invisibilización histórica de los afrodescendientes y las mujeres en la región de Yucatán. Aunque la presencia afrodescendiente ha sido parte integral de la historia de la región, su contribución ha sido sistemáticamente invisibilizada por narrativas políticas excluyentes que han favorecido una identidad mestiza e indígena, dejando de lado las huellas de la afrodescendencia en la cultura yucateca. La danza de la jarana y leyendas como la del negro Cahuich en Sisal dan cuenta de esta presencia, pero es necesario reconocer que estas huellas han sido silenciadas en la construcción de una narrativa oficial que ha privilegiado la identidad blanca y mestiza. La Boxita, a través de su representación de una mujer mestiza y afrodescendiente, confronta esta invisibilización al ser un símbolo de la hibridación cultural y del sufrimiento de las mujeres afrodescendientes y mestizas a lo largo de la historia.

Finalmente, el ritual de la Boxita representa una inversión semántica de poder, al igual que el carnaval, en el que se permite una inversión temporal de roles y estatus. Aunque no se celebre en las mismas fechas del carnaval tradicional, la festividad sigue el ciclo lunar de la Cuaresma y tiene muchas características en común con el carnaval, como la subversión de las jerarquías sociales y la transitoriedad de los roles. La quema de la Boxita simboliza esta transición, la cual se complementa con la renovación del orden social, el regreso a la normalidad después de los excesos festivos. Este proceso de inversión de roles y la celebración de lo marginal como parte del orden social subraya la importancia de estas prácticas para la cohesión social y la afirmación de la identidad colectiva.

En resumen, la fiesta de la Boxita es un ejemplo de cómo los rituales y festividades populares no solo sirven para preservar la memoria histórica, sino también para visibilizar las complejidades identitarias que atraviesan las comunidades. A través de esta celebración, se hacen presentes las tensiones entre lo sagrado y lo profano, lo colonial y lo indígena, lo

mestizo y lo afrodescendiente, y la capacidad de la comunidad de transformar y reinterpretar su propia historia.

Autores como Bajtin han señalado cómo las festividades carnalescas, como la quema de la Boxita, permiten una inversión de roles que desafía el orden social y restablece un equilibrio renovado. Esta ritualización de la vida y la muerte, la inclusión de lo marginal dentro de lo aceptable y la creación de una narrativa colectiva común son esenciales para entender las dinámicas culturales de la región.

Este estudio no solo invita a una reflexión sobre las celebraciones de Hunucmá, sino también sobre el poder de los rituales para cuestionar las identidades históricas y las narrativas de exclusión que continúan moldeando la sociedad contemporánea.

Referencias bibliográficas.

- Bajtin, M. (1984). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de la risa*. Alianza Editorial.
- Bastide, R. (1996). *El sincretismo religioso*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*. Paidós.
- Campos García, M. (2011). *Indios, negros y mestizos en la historia de Jalapa*. Instituto Veracruzano de la Cultura.
- Cumes, A. (2012). *La subversión epistemológica: El género desde el pensamiento maya*. IWGIA.
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Espinosa Miñoso, Y. (2015). De por qué el feminismo negro, descolonial y transnacional importa hoy. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 31–52). Editorial Universidad del Cauca.
- Gudeman, S. (1986). *Economía moral: Subsistencia y comercio en una comunidad colombiana*. CEREC.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. Presses Universitaires de France.
- Leinaweaver, J. (2008). *The circulation of children: Kinship, adoption, and morality in Andean Peru*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391500>
- Lévi-Strauss, C. (1969). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Nora, P. (1989). *Les lieux de mémoire*. Gallimard.
- Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and social theory: Culture, power, and the acting subject*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388456>

- Pérez Montfort, R. (2007). *La construcción histórica de los símbolos de Yucatán*. Instituto Mora.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional communities in the early Middle Ages*. Cornell University Press.
- Spivak, G. C. (1997). *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present*. Harvard University Press.
- Taracena, A. (2010). *Notas de campo, ritual y cuerpo en América Latina*. Universidad de San Carlos.
- Toledo, V. M. (2001). *El saber ambiental indígena: Simbolismo y práctica en la cosmovisión de los pueblos*. UNAM.
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Beacon Press.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine Publishing.
- Tzul Tzul, G. (2017). *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en la reproducción de la vida*. Editorial Pez en el Árbol.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0k5d.19>
- Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage (Original work published 1909)*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226027180.001.0001>
- Wade, P. (2005). Raza como práctica y racismo como estructura. *Política y Cultura*, 24, 39-66.
- Wade, P. (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. Pluto Press.
https://doi.org/10.26530/OAPEN_625258