

01081

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

3

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Gustavo Aviña Cerecer

FECHA: 23 Junio 2003

FIRMA: [Signature]

Fantasmas mayas de Quintana Roo:
etnohistoria, política, identidad y territorio

Tesis que para optar por el Título de Doctor en Antropología presenta:
Gustavo Aviña Cerecer

Comité tutorial:

Director: Dr. Rafael Pérez-Taylor Alderete; IIA-UNAM

Asesor: Dr. Eduardo Bello Baltasar; ECOSUR-Quintana Roo

Asesor: Dr. Gerardo Bustos Trejo; FFyL- UNAM



México DF, junio de 2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

PAGINACION

DISCONTINUA

**Fantasmas mayas de Quintana Roo:
etnohistoria, política, identidad y territorio**

Índice

Introducción	
Los mayas maceuales de Quintana Roo	4
Antecedentes y objetivos	7
Marco teórico y metodológico	12
Capítulo 1	
La Physis Natura	
1.1. Localización e historia del estado de Quintana Roo	48
1.2. Los suelos	49
1.3. El clima y la lluvia	50
1.4. Ecobiología	51
1.5. Aspectos socioeconómicos de la última década de los maceuales en el estado de Quintana Roo	53
Capítulo 2	
Los maceuales de Quintana Roo: etnohistoria, identidad y resistencia	59
2.1. La semilla de la discordia	61
2.2. El primer síntoma: la cruz y la espada dan nacimiento a los indios rebeldes	66
2.3. La cosecha de la siembra: el Gobierno Autónomo de Oriente	76
Capítulo 3	
Los maceuales hoy, último reciclaje de una estructura colonial	97
3.1. Legalidad y legitimidad frente a los maceuales	97
3.2. Situación política del estado de Quintana Roo	116
3.3. El partido en el poder y los maceuales del siglo XXI	121
3.4. El PRD en la Zona Maya de Quintana Roo	130
3.5. La política indigenista y el Instituto Nacional Indigenista desde la zona maya de Quintana Roo	147
3.6. Las llamadas Organizaciones No Gubernamentales en la Zona Maya	167
3.7. La globalización, el turismo internacional y los maceuales	192
Capítulo 4	
Identidad y territorio	
4.1. Las fronteras de la autonomía: la resistencia cultural	212
4.2. El territorio de la Santísima Cruz es el territorio de los maceuales	228
4.3. Las ramas del Yaaxché: los Centros Ceremoniales, sus compañías y sus fiestas	243
4.4. Al interior de la Iglesia Maya	266
4.5. La cruz parlante: territorio transcultural, punto de conflicto	272

B

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo 5

Lo transcultural y la resistencia

5.1. Hacia una antropología transcultural

292

5.2. La resistencia indígena y los maceuales

301

Conclusiones

311

Bibliografía

314

Figuras

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Agradecimientos

Todos los implicados en nuestros recorridos por los ejidos maceuales contribuyeron de alguna manera a dar vida a esta investigación. Entonces, quiero dedicar este trabajo a todas las personas que con sus virtudes y defectos son parte viva de estas letras inanimadas. Especialmente, quiero nombrar a aquellos que allá en el campo quintanarroense me permitieron estar bien económica y anímicamente, a todas las personas que por momentos me brindaron su tiempo estando en el trabajo de campo, este trabajo sin su sentido humano, su curiosidad y su paciencia no sería posible, ellos son Filiberto Pat Ek, Antonio May Tun¹, Jaime Miranda, Carlos Chable, Marisol Berlín, Don Fernando Pot, Fernando Casas, Joaquín Balam, Don Francisco Balam, Don Pablo Canché, Don Cristino Cituk, Don José Pat, Guadalupe Coronado, Lucy Sharp, Don Pablo Canché, Don Sixto Balam y Don Marcelino Pot. Muchas gracias por su atención y apoyo.

También queremos agradecer profundamente a los investigadores mexicanos que a lo largo de todos los años de mi carrera antropológica nos han permitido convivir con ellos, enseñándonos muchas cosas importantes de la vida en general, y de la nobleza de esta apasionante carrera que es la antropología. Ellos son Rafael Pérez-Taylor, por todo su apoyo y paciencia, Eduardo Bello, Gerardo Bustos, Tsubasa Okoshi, Hernán Salas, María Isabel Pérez, María del Carmen Valverde, Ana Bella Pérez Castro, Andrés Medina, Beatriz Albores, Alfredo López Austin, José Luis Vera, Fernando López Aguilar, Françoise Neff, y Rosa María Ramos. Muchas gracias a todos ustedes por su confianza a lo largo de mi carrera, por la oportunidad y comprensión.

¹ Gracias al Comandante Antonio May, del Centro Ceremonial (CC) de Chankah Veracruz, por el obsequio de copias de los siguientes documentos, mismo que nos han servido enormemente para comprender mejor lo aquí presentado:

- Lista de Dignatarios y calendario del servicio del CC de Chanca, diciembre 2001—diciembre 2002.
- Pliego petitorio de los 5 CC dirigido al Lic. Joaquín Hendricks Díaz, actual Gobernador Constitucional del estado de Q.Roo.
- Recordatorio al Diputado Federal Profr. Artemio Camal Hernández; Sro. Gral de la CNC Q.Roo.
- Solicitud para aumento de compensaciones dirigido al diputado Artemio Camal Hernández, secretario CNC del estado.
- Rezos mayas principales de todo culto en las Iglesias Mayas tradicionales: el Dios Yuunbil (2 versiones), Caa Yun, K'uii-oolen, Teex Jun, Oración para Hunab K'u para el día y la noche, C-yum, C-uahil, Ciciolmen María, N-cilich María, Tezcuntech-X-ahaue, Ten Cen ahzipil (en este caso la ortografía es la de los textos originales).
- Escrito "Derechos de los mayas" dirigido al Gobernador Ing. Villanueva Madrid, primavera de 1999.
- Tres Solicitudes de ayuda al Gobernador Ing. Mario Villanueva, una del mes de junio, otra de octubre y otra de diciembre, las tres de 1994.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Respecto a la ayuda de estas personas cabe decir que todo lo aquí escrito es responsabilidad del autor menos, claro, las citas bibliográficas, periodísticas y lo dicho por los maceuales, quienes sin duda no tienen duda alguna acerca del valor y sentido de sus palabras.

Gracias al CONACYT, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por el apoyo de la Beca que hemos recibido por 5 años para realizar todos los estudios de postgrado. También reconocemos el apoyo recibido los últimos 12 meses por parte del PROMEP de la SEP, vía la Universidad Autónoma de Chiapas, fondos que nos han servido para la redacción final de esta tesis., especialmente de esta última universidad reconocemos el apoyo incondicional de Baltazar Ramos.

Finalmente, pero no por menos importante, gracias a mis padres María Rosario Cerecer y Jesús Aviña, amigos desde siempre sin cuales esta investigación no sería posible.

Introducción

Los mayas maceuales² de Quintana Roo

Esta tesis tiene por objeto de estudio a una etnia, la de los Maceuales. Así es como ellos se autonombren con orgullo. Aunque también, de acuerdo a la nominación política y cultural promovida por instancias políticas a nivel estatal, se les reconoce como simplemente los mayas habitantes de la Zona Maya (valga la redundancia) del centro del estado. Pero incluso, ellos también son conocidos en ciertos círculos mestizos³ y extranjeros como los cruzo'ob, los pertenecientes a la Santa Cruz, emblema oracular de su guerra santa, la llamada Guerra de Castas. Último nombre que aún sin fundamento científico social fue acuñado y difundido por el escritor norteamericano Nelson Reed.

El nombre de maceual proviene muy probablemente desde los últimos tiempos de la época prehispánica (ver Roys y Quezada), aparece aplicado a la población de la Península de Yucatán al menos desde 1550, cuando según un edicto llega el oidor de la Audiencia de Guatemala (a la que pertenecían estas tierras peninsulares), el licenciado Tomas López, quien pretende poner orden en nombre de su majestad. En el mismo documento en el que se reclama la urgencia de un gobierno Católico, Apostólico y Romano, es donde aparece el nombre de maceuales. Ordenamiento que dice a la letra: "mando a voz caciques, principales y maceuales, y a los demás naturales de estas provincias, y estantes en ellas, y a cada uno de vos en lo que a ello es tocante" (López de Cogolludo, 1957: 292, 293). Entonces, podemos suponer que desde aquellos tiempos tan tempranos el nombre se ha interiorizado en la memoria colectiva de este pueblo indígena.

Es importante señalar que el nombre es de origen náhuatl, y según el diccionario de Molina, maceual, "significa merecedor de mercedes" y maceualli es "vasallo". Ambas palabras

² La ortografía de este nombre es de acuerdo al nombre original registrado en el *Diccionario de Lengua castellana y mexicana...* escrito por Fray Alonso de Molina.

³ Esta distinción lejos de ser racial, pues ya Levi-Strauss (1990) holgadamente ha demostrado que no existen las razas pues la gran mayoría de los mexicanos somos mestizos, aquí hacemos la distinción metodológicamente, tomando en cuenta que Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, mestizo viene del latín tardío "mixticius, mixto, mezclado. Aplicase a las personas nacidas de padre y madre de raza diferente, y con especialidad al hijo de hombre blanco e india, o viceversa". Ahora, siglo XXI, es claro que se puede aplicar a cualquier individuo heredero de dos o más razas y/o culturas diferentes, preferentemente de razas originales de Europa en combinación con aborígenes del continente americano. Pero para profundizar acerca del marco antropológico conceptual que tenemos acerca de la identidad del mestizaje y lo indígena ver más abajo el marco teórico metodológico de esta investigación.

relacionadas con el verbo maceualtia, que significa "dar vasallos a otro, hacer vasallos, o echar algo a la rebatía, dar a merecer, o dar penitencia a otro". Esto implica que la Corona española al utilizar al náhuatl como lengua franca en la Nueva España propagó un nombre que tal vez ya era conocido por aquellos mayas yucatecos cercanos o conocedores de algunos grupos nahuas de Mesoamérica; pero al parecer es desde principios del período colonial que se hizo un nombre público y cotidiano.

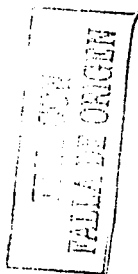
Sin embargo, después de la llamada Guerra de Castas todo cambió para el grupo de rebeldes mayas, toda la conformación política, cultural y geográfica del territorio quintanarroense se transformó después de esta conflagración, incluso el significado de las palabras. En este sentido, la identidad⁴ étnica⁵ de los maceuales no es lingüísticamente determinada, como se quiere ver desde el burocratismo indigenista (ver capítulo 3), sino ethnohistóricamente determinada, así la identidad, incluido el nombre de su autoreconocimiento es un hecho cambiante sujeto al devenir:

La identidad étnica puede transformarse, ya sea como consecuencia de las diversas circunstancias de la historia, como siempre ha ocurrido, pero también por la autodeterminación basada en una percepción consciente de la propia existencia en el mundo. La conciencia de de la propia identidad da fuerza a las personas y a los grupos para defender los propios derechos y reclamar lo que siempre ha sido propio. Los indígenas tienen bien claro que la capacidad de autodeterminación se retroalimenta básicamente en el reforzamiento de la propia identidad étnica (Ghidinelli: internet).

Así, los antecedentes poblacionales de esta misma etnia de nuestra investigación, antes del siglo IX d.C. ignoramos el nombre con el que se autoreconocían; después de este siglo aparecen en las referencias con el nombre de itzáes; hasta el año de 1847 cuando intervienen en la llamada Guerra de Castas como maceuales y desde entonces es seguro que conservan este nombre, además de que Alfonso Villa Rojas en *Los elegidos de Dios*, nos dice que alrededor de 1910 y 1920 ellos mismos frente al mestizo occidentalizante se identifican como "Los separados".

⁴ La identidad es un problema antropológico, que nos remite a los procesos de identificación cultural, es decir, a las formas simbólicas en las que los individuos se reconocen a sí mismos, y a los otros, de acuerdo a cierta memoria colectiva y constreñimientos culturales histórica y genéticamente determinados. Además, ver nuestro artículo "Antropología, identificación e identidad cultural" en *Antropología Aprender—comprender*. Pero para profundizar al respecto ver más abajo el marco teórico metodológico de esta investigación.

⁵ Una etnia es un grupo humano que a lo largo de la historia comparte características genéticas, territoriales y culturales. Así podemos distinguir una cultura y una tradición de una etnia.

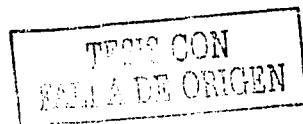


Sirva esta precisión acerca de los nombres también para apuntar que este grupo étnico no fueron los únicos habitantes que impulsaron la rebelión de 1847 y sustentaron al llamado Gobierno Autónomo de Oriente, esa no fue una conflagración étnica, sino producto de un movimiento multiétnico y multicultural. Así, la etnia maceual, actualmente nos remite al grupo indígena poblacional que habita en el centro del estado de Quintana Roo bajo la potestad ritual e ideológica de los 5 Centros Ceremoniales reconocidos por la Constitución del estado de Quintana Roo.

De tal suerte, que ahora para esta etnia la palabra maceual sigue significando vasallo, el que merece mercedes, pero ya no las del hacendado conquistador o el cacique mestizo, sino directamente las mercedes de Dios. Ahora desde la Zona Maya de Quintana Roo maceual significa el que merece la Gracia de Dios y está es, como aquí veremos, verdaderamente la base fundamental de su identidad.

Ahora, en el siglo XXI, el espacio geográfico que ocupan los indígenas maceuales de Quintana Roo está en gran parte del municipio de Felipe Carrillo Puerto y en pequeñas partes del municipio de Solidaridad; aunque cabe aclarar que estas fronteras tampoco han sido fijas a lo largo de su etnohistoria. De hecho, entendiendo al desarrollo carretero y comunicacional como evidencia de fronteras culturales, estos caminos nos permiten delimitar las actuales fronteras de la etnia de los maceuales, tenemos al norte a las comunidades de Santa Rosa, Tihosuco, Tepich, la región de Chunpom y Tulum Pueblo; al poniente está Polyuc, Naranja Poniente y Santa María Poniente; al este el viejo puerto de Vigía Chico y la Reserva de la Biosfera de Sian Ka'an, y al sur a las comunidades de Petcacab, Chan Santa Cruz, Xhazil Sur y Sian Ka'an (mapas 1 y 2).

Entonces, ahora a los maceuales legalmente se les reconoce 5 Centros Ceremoniales que resultan ser ejes culturales alrededor de los cuales, a manera de satélites co-dependientes, se organizan muchas otras comunidades medianas y pequeñas, cada una con una población de entre más de 500 y 5,000 habitantes (ver capítulo 1). Estos Centros Ceremoniales son de norte a sur: Tulum Pueblo en el municipio Solidaridad, y Chumpon, Tixcacal Guardia, Cruz parlante y Chanca Veracruz en el municipio de Felipe Carrillo Puerto. Aunque cabe aclarar que estos Centros Ceremoniales son resonancias mórficas (Shell Drake) de un pasado aún viviente y en expansión, de tal suerte que su área de



influencia cultu—conductual⁶ va mucho más allá de estos límites municipales, incluso aún mantienen contactos rituales con miembros del estado de Yucatán, pues cada dos años desde distintas comunidades y Centros Ceremoniales se práctica una peregrinación hasta la comunidad yucateca de Xokem (mapas 1 y 2).

Cabe reafirmar que a pesar de su, aún extenso, territorio de influencia sólo los indígenas circunscritos a estos cinco ejes Ceremoniales, por medio de un complejo ritual y mundo religioso (ver capítulo 4), utilizan el autoreconocimiento de ser maceuales. Pueblos hablantes de maya yucateco que, como veremos en esta investigación, han heredado importantes aspectos ideológico—culturales de los pueblos prehispánicos que estaban localizados antes de la conquista de la Nueva España en la vasta región central y oriental de la península de Yucatán, que desde el siglo VIII d. C conocemos como itzáes. Vasta región que desde la llegada de los españoles hasta el año de 1903 permaneció como una zona de refugio de indígenas, y de otros grupos humanos mestizos, grupos de refugiados que en su gran complejidad pluriétnica conformaron, producto de la llamada Guerra de Castas, el ya referido autodenominado Gobierno Autónomo de Oriente. Y aún cuando este gobierno autónomo fue hasta el año de 1901 un vasto territorio, prácticamente todo el territorio del actual estado soberano de Quintana Roo,⁷ ahora la zona ocupada por sus descendientes indígenas se ha visto reducido a una pequeña área localizada al poniente de las Bahías del Espíritu Santo y la Ascensión, en los municipios de Felipe Carrillo Puerto y Solidaridad, proceso de reducción constante del territorio rebelde frente a la Corona y al gobierno mexicano que se ha presentado a lo largo de toda su historia en el mapa 1.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Antecedentes y objetivos

Atraídos como cientos de miles de personas que cada año abarrotan sus playas y lugares de recreo, desde el año de 1990, visitamos por primera vez al estado mexicano de Quintana

⁶ Acerca del uso de guiones para juntar palabras, ver más abajo el marco teórico acerca de la unidualidad, pero por lo pronto decimos que desde que leímos por primera vez, hace más de 9 años, con mucho placer el libro de *El ser y el Tiempo* de Martin Heidegger, o bien *El Tractatus* de Wittgenstein, nos percatamos de la necesidad de utilizar un nuevo lenguaje siempre que nos permita entender lo que con el lenguaje establecido e institucionalizado no nos permite hacerlo, para ello también desde la perspectiva de la metodología de la complejidad es necesario dar cuenta de conceptos uniduales, marcadas mediante el uso de guiones que vendrían a señalar retroalimentación estructurante como resultado de la negación de la negación procesual que se está marcando.

⁷ Ver en el mapa 1 como la línea de fuego de la Guerra de Castas coincide claramente con la actual frontera política del Estado de Quintana Roo. Además ver en el capítulo 2 como la frontera actual del Estado de Quintana Roo, antes Territorio Federal, se estableció justamente por profundas necesidades étnicas, políticas y económicas.

Roo. Pero durante aquellos años nosotros ignorábamos la presencia de los descendientes directos de los rebeldes mayas de la llamada Guerra de Castas de 1847. Es hasta 1996 cuando llegamos a vivir al estado de Quintana Roo que comenzamos a conocer el espacio y la cultura ancestral del grupo étnico aquí investigado.

La ubicación del antropólogo en el contexto del trabajo de campo es una situación existencial, y en este sentido, la simple presencia del antropólogo distorsiona el conjunto de relaciones personales que están a su alrededor. Ya Sperber (1991:126) ha dicho que lo importante para un antropólogo en el campo es lo que puede interpretarse a partir del conjunto de relaciones personales que ha podido hacer en el contexto cultural a estudiar, por ende, son entonces las relaciones con las personas lo máspreciado para un antropólogo social. Así, nosotros desde 1997 hasta el año 2001 fomentamos una estrecha relación con muchos de los personajes que en esta investigación se han de nombrar. Acercamiento personal que logramos por la libertad económica que teníamos por ser becarios del CONACYT. Insumo económico que nos permitió movernos por una variedad de contextos laborales claves para la comprensión de la problemática aquí planteada. Así tuvimos la oportunidad de investigar desde adentro en el INI local, en las principales ONG's regionales y como asesor independiente de un grupo importante de maceuales. Posición laboral cambiante que también nos abrió la confianza para conocer una gran cantidad de aspectos laborales, políticos y culturales que hasta el día de hoy son poco conocidos.

Después de alrededor de tres meses en la región y de vivir de cerca con nuestros amigos maceuales llegamos a la conclusión de que básicamente nuestra aportación como antropólogos sociales debía de ser tomar conciencia, y difundir esta reflexión, de lo inútil que en la búsqueda del desarrollo sustentable regional es el trabajo gubernamental, si no se aprecia en su justa profundidad la cosmovisión y la identidad ancestral de la cultura de estos pueblos. Lo que necesariamente implicaba una investigación etnohistórica, identitaria y simbólica acerca de su conceptualización de lo que son ellos mismos en relación con la naturaleza y el espacio físico en el que viven, además de cierta posición ético—política ante su alteridad cultural, ante su modo de vida alternativo, pero también ante las acciones recurrentes del mestizo occidentalizante⁸ que usufructúa estas selvas y la presencia cultural de sus habitantes.

⁸ Por occidente entendemos una superárea histórico-cultural que tuvo su origen en la parte oriental del Mediterráneo alrededor del siglo V a.C., y desde entonces hasta la fecha ha sido desarrollada por los países de Europa Central. Superárea que ha pasado por grandes períodos de expansión colonialista, destacando los períodos de la Grecia Clásica, el Imperio Romano, la llamada Guerra Santa, la conquista del continente americano, la Ilustración, el Iluminismo, la Revolución Industrial, las dos guerras mundiales de la modernidad, y actualmente vivimos en la expansión informática, financiera y militar conocida como

En este sentido, lo importante de este esfuerzo también era generar información que pudiera entender el fracaso de las políticas públicas en la atención de los pueblos indios, y más precisamente, el fracaso del llamado indigenismo⁹ en la región.

Así suponíamos que las prácticas integracionistas del gobierno mexicano de la época moderna, y en general de toda la historia de este territorio nacional, fracasan porque desconocen la naturaleza real¹⁰ de la alteridad cultural, la cual además de ser un sujeto social de estadísticas y subsidios,¹¹ o una fuente de explotación económica o carga negativa para nuestros políticos y empresarios (ver capítulos 1, 2 y 3), es una entidad humana, viva, en constante emergencia de vida alternativa, por ende, autónoma, poseedora de una lógica propia.

Pero también lejos de todo romanticismo pro indigenista, nos parece también evidente que el mito del buen salvaje, éste que supone una identificación comunitaria plena, funcionalista, entre el indígena, la naturaleza y su comunidad, no tiene mayor veracidad. Así la cuestión es averiguar en forma concreta, objetiva y no ideal e ideológica, ¿de qué manera el maceual construye sus procesos sociales de apropiación laboral y simbólica de la selva?, ¿hasta que punto las instituciones políticas gubernamentales y civiles ayudan o perjudican las posibilidades reales de un desarrollo sustentable en la región? Y aún más ¿de qué manera las políticas transnacionales de la globalización impactan en el ámbito de la naturaleza territorial de lo local y lo comunitario?

Entonces, esta investigación además de tratar de dar cuenta de las relaciones cognitivas del entorno natural, en cuanto a metadiscurso simbólico territorial que permite entrelazar perceptual e interpretivamente lo disperso y sustentar lo político, trata de apreciar y exponer

época Posmoderna. Un sujeto occidentalizante, siguiendo a García Canclini en su libro *Culturas híbridas*, es aquel que siendo parte de una nación colonizada vive en una constante búsqueda por identificarse con la cultura occidental colonizadora.

⁹ La crisis del indigenismo contemporáneo en México es un hecho constatable por una gran cantidad de investigadores especialistas en el tema. De hecho en 1995 el director del Instituto Nacional Indígena, INI, urgía en un artículo de divulgación que se publicó en diciembre de 1996, por lo que él denominaba “La nueva relación Estado—pueblos indígenas”. Allí después de afirmar la multiculturalidad de México, dice: “Nuestra debilidad como nación y nuestras mayores flaquezas culturales provienen de la perversa relación con los pueblos indios y sigue siendo en ella su mejor representación” (Tello, 1996:4).

¹⁰ La cuestión de lo real es eminentemente un problema ontológico, como se puede ver más abajo nuestra posición al respecto es de acuerdo a la obra *El ser y el tiempo* del fenomenólogo hermeneuta Martin Heidegger. De manera sumamente sucinta entendemos por lo real lo opuesto a lo metafísico.

¹¹ Reconocemos que además de las prácticas propiamente indigenistas, hay toda una serie de subsidios provenientes del poder de los partidos políticos, y más precisamente del partido hegemónico, cuyo fin es igualmente la integración del indígena al sistema nacional.

el juego político real al que está sujeto este mismo medio ambiente y sus habitantes maceuales; variabilidad posible de movimientos jerárquicos y administrativos cuyos límites son el ejercicio del poder en el territorio ancestral pero que además ahora representa una fuente de riquezas enorme, por su potencial económico e ideológico.

En este sentido, también esperamos contribuir con esta investigación para la creación de un modelo de planeación y aplicación de políticas públicas aplicables a los pueblos maceuales de hoy, proponiendo como única vía viable y con mayores índices de efectividad para el desarrollo a la autonomía, pero no por ser esta la bandera de facciones o grupos políticos, sino por ser la que naturalmente, culturalmente y legalmente más conviene para su evolución humana (ver más abajo marco teórico y conclusiones).

Pero en verdad, hoy en México nos falta reflexionar sobre la autonomía, sus alcances, sus formas de organización política efectiva y respetuosa de la diversidad, en fin, el conflicto paradigmático que ahora urgentemente nos convoca pensamos que es justamente como compaginar respeto a la diversidad multicultural junto a desarrollo humano con calidad de vida y dignidad.

Así a pesar de lo diluible, tendencioso y voluntarista que podrían ser los estudios antropológicos sobre ideologías simbólicas y políticas culturales,¹² sin contar la parte del pasado colonial y prehispánico, aquí siempre tratamos de construir el discurso desde lo concreto, indispensablemente corroborando y sustentando las letras con hechos y dichos observables, desde el estar—allí en el campo. Tomando en cuenta además el riesgo que existe de continuar vaciando ideológica y heurísticamente a conceptos claves y críticos que actualmente son de importancia clave para la comprensión de nuestra cultura mexicana y sus posibles lógicas interculturales positivas, tales como los de lo étnico, la identidad, la autonomía, el territorio y la resistencia; conceptos todos a los que hemos aquí querido otorgarles movimiento, sentido y significado cultural, de manera vivificante y renovada, desde lo maceual y para ellos mismos.

¹² Queremos entonces alejarnos de esta antropología moderna que tiene “el objetivo de la descripción etnográfica (para) plasmar en escritura todas aquellas conformaciones que resultasen equívocas, a fin de intentar mejorarlas con la intrusión colonial...La construcción de una antropología que legitimó el colonialismo en sus distintas facetas. Contribuyó también a formar especialistas que, con buenas intenciones en la mayoría de los casos, describieron el estado de pobreza y de penuria en el cual estos grupos vivían en oposición con el mundo occidental... parcializaron el contenido de estas culturas para dilucidar las formas de actualizarlos, de sacarlos de la edad de piedra para insertarlos en la modernidad... en fin, para mejorar el ejercicio de los poderes locales, nacionales y transnacionales, para posibilitar formaciones políticas y económicas que otorgaran lugares de privilegio y poder unos cuantos grupos, que en la actualidad van más allá de las propias naciones y grupos étnicos de adscripción originaria” (Pérez-Taylor, 2002:10,11).

De manera preponderante queremos entonces resaltar lo que podríamos identificar como procesos sociales de construcción de sentido ideológico, identitario y territorial, mismos que mediante la identificación de las marcas significativas, intra e interculturalmente, otorgan sentido a la vida de los mayas maceuales, y de que manera estas estructuras interpretativas o actuaciones emergentes interpretativas son referidas de manera constante o contingente por los propios actores indígenas mayas, los extranjeros y los mestizos habitantes de esta región central de Quintana Roo. Tratando nosotros así de registrar la verdadera red de poder humano que participa en la administración y regulación del funcionamiento de la naturaleza en las selvas maceuales de Quintana Roo.

El problema aquí es entonces investigar cuantitativa y cualitativamente, analizar y proponer, información acerca de un territorio culturalmente determinado, pero en cuanto a los procesos de sociabilización simbólica y política que organizan, ordenan, este territorio. Y todo esto, claro, desde el reino de las ideas, teorías y métodos occidentalizantes de nuestro México contemporáneo pero también fundamentalmente desde el "estar allí", es decir, a partir de la perspectiva y el trabajo conjunto con los mismos maceuales que nos permiten de hecho aquí hablar en la primera persona del plural.

Así queremos entonces, abarcar en un amplio espectro de posibilidades lo que podemos identificar como los procesos de sociabilización de la naturaleza (Descola, 1989) en las selvas maceuales del estado de Quintana Roo. Pero además esta comprensión del plano físico o natural de la vida en las selvas maceuales, de sus costumbres y ocurrencias pertinentes, sólo servirá para que junto con el análisis etnohistórico que hemos hecho de las relaciones interétnicas, mediante la estructuración de una historia etno—regional de larga duración, podamos dar cuenta, de alguna manera novedosa,¹³ de la identidad cultural maya de Quintana Roo, y de cómo su resistencia al modo de vida occidental nació, ha crecido y ahora aún en resistencia muere irremediamente, junto a su cosmos de númenes fantásticos, especies animales y vegetales que en su mundo han vivido y se han conservado a su manera. Mundo que ahora frente al dólar, el plástico y el concreto, se pierde dejando tras de sí sólo rastros en ruinas mediante procesos interculturales que como veremos son de naturaleza fantasmal,¹⁴ utópicos e irreales, representaciones que a su vez,

¹³ La patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherentes y bien armadas, pero parcial y unilateral, porque no supone que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irrazonable, ni que una parte de lo real sea irracionalizable.

¹⁴ Por fantasmal, como puesta en escena de fantasmas interculturales, nos referimos a la idea que se maneja desde el psicoanálisis, de fantasma como proyección psíquica inconsciente, normalmente realizada como negación del otro para la satisfacción de ego, individual y/o grupal.

de manera retroactiva, son los que justamente impide en gran medida reconocer el problema para solucionarlo.

Así brevemente y de manera muy esquemática podemos decir que los objetivos aquí planteados son:

1. Estructurar un discurso en torno a las percepciones e interpretaciones que tienen los mayas maceuales de Quintana Roo acerca de la naturaleza humana y biológica en general de la región en relación al juego político. Tomando en cuenta de manera preponderante la presencia del sujeto maceual de manera interétnica, esto es, considerando sus estructuras sociales internas y de alteridad cultural, es decir, su relación con la cultura del Hombre Blanco, el Chac Mak o el dzul,¹⁵ desde un nivel de análisis que combina lo singular psíquico con lo étnico-nacional, y lo transnacional.
2. Ubicar este pensamiento de lo humano y lo natural de los maceuales dentro del concierto político que ha implicado el control de las masas poblacionales y los recursos naturales de la zona central del oriente peninsular y sus alrededores.
3. Ubicar este poder de la naturaleza Quintanarroense dentro del concierto transnacional de la globalización y el papel de los maceuales como dispositivos de resistencia y posibles actores de un desarrollo no neocolonial, sino poscolonial. Lo que implica discutir el problema de lo político maceual desde el contexto de algunas otras autonomías indígenas en América Latina y los procesos económicos y políticos de la nación mexicana y desde la llamada globalización.
4. Construir textualidades en torno al reconocimiento de la diferencia cultural, y su consecuente autonomía, como parte de planes estratégicos para la conservación de la biodiversidad y el desarrollo sustentable, siendo lo humano-maceual parte clave en la preservación de estos valores ecológicos.

Marco teórico y metodológico

Objetivos analíticos que en esta investigación, desde el tamiz de la complejidad y la hermenéutica (ver abajo el marco teórico metodológico) nos han permitido ofrecer los siguientes resultados acumulativos, metodológicamente ordenados por el encuentro de un círculo hermenéutico específico para la realidad étnica de los maceuales. Esta circularidad metodológica implica a la comprensión, y no la explicación, como el camino metodológico de presentación de los resultados aquí contenidos. La explicación sujeta a los juicios

¹⁵ Estos son los distintos nombres con los que aún actualmente los maceuales distinguen al mestizo nacional, al extranjero caucásico y/o al extranjero ladino que con cierto poder económico y político se impone en la región.

presentados, deductiva e inductivamente, a un sistema teórico previamente reconocido, llámese marxismo, funcionalismo, evolucionismo, etc. La comprensión no es así, pues consiste en aprehender los hechos, es decir, en hacerlos parte de uno mismo mediante una interpretación constante que se enriquece de modelos comprensivos emergentes. En este sentido aquí presentamos en el capítulo 1 los datos cuantitativos de la geografía, la biología y los indicadores socioeconómicos, como una primera base objetiva e irreductible para la comprensión de la situación, para luego comprender la movilidad identitaria de la etnia maceual que aquí estudiamos, es decir, la historia de estos pueblos. Devenir en el tiempo de las poblaciones humanas en la región y la etnia que presentamos en el capítulo 2, y al que hemos tratado bajo la analítica de lo que desde la escuela boasiana, en desarrollo académico y heurístico desde 1942 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México, se ha denominado etnohistoria.¹⁶

Además ya desde este capítulo 2 y de acuerdo al enfoque teórico metodológico que nos interesa, este devenir etnohistórico requiere que la perspectiva válida sea la que podamos ver desde la interacción del nosotros occidentalizante frente al otro maceual, y no tanto desde la triunfante visión del criollo o del mestizo, sino también destacando la visión del maya maceual.

En el capítulo 3, presentamos la continuidad de este devenir de la interacción, interétnica entre ellos maceuales y nosotros durante el siglo XX y principios del XXI, igualmente intentando distinguir los hechos importantes desde la alteridad maceual. Pero dado que ya contamos con un sustento identitario más preciso podemos pasar a la revelación y exposición específica de los fantasmas ideológicos desde los cuales la cultura dominante, políticamente se apropia de la cultura del otro, la recicla y la difunde como lo real, cuando en realidad son estos los fantasmas mayas, metafísicos, desde los cuales debemos alejarnos de manera concreta y específica.

Entonces, una vez ya detectados los procesos específicos por los cuales surgen, se desarrollan y manifiestan estos fantasmas mayas en el estado de Quintana Roo, obviamente en detrimento de la solución real a los problemas tan profundos que existen, podemos pasar al ejercicio ya no del exorcismo, de la denuncia densa de los fantasmas, sino al acceso más transparente y pleno a lo que son los maceuales de Quintana Roo, cosa que hacemos en el capítulo 4. Último capítulo desde el cual, una vez acumulado lo anterior, podemos pasar a

¹⁶ Esta distinción disciplinar frente a la perspectiva de la historia, no es por suponer que las etnias indígenas están fuera o separados de la historia, sino porque no son los acontecimientos del devenir, o los

una percepción e interpretación más realista acerca del otro pero ya no desde el nosotros dominante occidentalizante, sino desde el otro mismo; ya no desde la muletillos ideológicos que han permitido la expansión del círculo vicioso del neocolonialismo, o colonialismo interno en el que ahora vivimos, sino desde la visión del maceual de carne y hueso, y no imaginario. Proponiendo además, que lo fundamental en la identidad de los pueblos maceuales es su autonomía y resistencia, unidualidad que se sustenta en el territorio, identidad entonces como ejercicio de la territorialidad autónoma en resistencia.

Esta investigación epistemológicamente no pretende ser la representación ideal de la típica relación sujeto-objeto: supuesto sujeto que conoce siempre positivamente a un supuesto objeto (en este caso al sujeto indígena), relación eminentemente metafísica porque así se trabaja con un sujeto y un objeto carentes de realidad concreta, ideales, pre-dados, dirían Varela, Thompson y Rosch en *De cuerpo presente*. Pero, lejos de esta posición metafísica pensamos que estas letras resultan ser la representación de la distorsión del tiempo—espacio, energético—simbólico, de dos o más personas autónomas en su proceder y en su hacer, autónomas porque cada uno ha crecido en contextos culturales diferentes (uno maceual, otro occidentalizante, irreductibles uno por el otro), que se retroalimentan de manera negativa, mediante negaciones de negaciones,¹⁷ pero también en sentido recursivo hacia la detección de los problemas para su positiva asimilación propositiva, esto último desde su descripción e interpretaciones antropológicas, más precisamente desde la teoría antropológica contemporánea.¹⁸ Con esto queremos decir que es esta una investigación sobre el plano físico, cuya naturaleza heurística es del orden de lo denominado material, pero pensamos en una materialidad emergente, no predeterminada de manera prejuicioso e

acontecimientos, el objeto del análisis sino que el objetivo de nuestro análisis es la etnia en cuestión, y de cómo se da su devenir en el tiempo y el espacio su desarrollo étnico.

¹⁷ Esta afirmación es de acuerdo al marco teórico aquí utilizado, ver la nota al pie siguiente.

¹⁸ Por antropología contemporánea nos referimos a la antropología que durante los últimos 30 años ha avanzado hacia lo que son hoy las teorías de la complejidad, el caos y el desorden. Perspectivas ya no interdisciplinarias sino transdisciplinarias por trabajar con un instrumental metodológico conceptual novedoso que incluye los estudios de la persona y ya no de las masas sociales; lo discontinuo y transversal en oposición a lo lineal unívoco; lo múltiple indeterminado frente a lo determinista unicausal, uniprocesual. La meta es entonces, trabajar en lo transdisciplinar, polilógico, frente a la hiperespecialización vertical, lineal y unicausal, visión simplificada de los saberes producto del colonialismo modernista. Aquí lo que buscamos son formas complejas de pensar que han inaugurado nuevas formas de ver al mundo, más de acuerdo a lo que hoy en los umbrales del siglo XXI vivimos como una realidad socio—tecnológica e históricamente determinada; esto porque además es la historia lo que comprendemos de ella y no un todo de todo del pasado, realidad social cuya complejidad rebasa por mucho nuestras posibilidades de toma de conciencia de la totalidad en toda su existencia. Sin embargo; estar al día teóricamente es un esfuerzo que los investigadores de lo social debemos hacer por ser parte misma de los eventos a percibir para interpretar. Y cabe apuntar que todas estas ideas, y otras más, las hemos conocido gracias a nuestra participación en el curso de Antropología Contemporánea impartido por el Dr. Pérez—Taylor Alderete en el Instituto de Investigaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.

ideal, sino sujeta al palpitante proceso de humanización e individualidades simbólicas interactivas que resulta ser la cultura y la percepción que de esta podemos tener como antropólogos.

La idea de emergencia de un mundo simbólico—cultural supone para nosotros que la totalidad es más que la suma de sus partes, y su conocimiento es irreductible por alguna o todas las partes posibles juntas, porque el sentido emerge a través de un trasfondo estructurante pero abierto al cambio y las interacciones complejas de las transformaciones constantes, recurrentes, y por ende, organizativas de lo real. Emergencia de posibilidades múltiples e indeterminantes en su totalidad, desde las cuales se representa, actúa y opera. Es desde este espacio físico—biológico—cultural, desde el cual parte nuestra investigación y del cual no queremos alejarnos mediante una metodología hermenéutica.¹⁹

Así, teniendo como base la estructura física de lo real en el trabajo etnográfico realizado en el territorio de los maceuales de Quintana Roo, desde el año de 1997 hasta el año 2001, esta investigación de doctorado desde un principio se guió bajo la brújula que supone el reconocimiento a la diferencia social y a las maneras alternativas de sociabilización de la naturaleza que reproducen estos pueblos mayas de las selvas caribeñas. Aquí hemos alimentando nuestro archivo de datos con documentos históricos y textos antropológicos, con recuerdos, impresiones, documentos e interacciones simbólicas personales. Juego de representaciones interactivas de lo real producto de otras interacciones e imaginarios del pasado profundo e inmediato de estos pueblos y de sus más recientes colonizadores. Todo esto visto desde la perspectiva de los contextos locales, regional, nacional e internacional que supone la resistencia de los pueblos maceuales.

En el Seminario de Teoría Antropológica Contemporánea de nuestro doctorado ya veíamos que la vida en la Península de Yucatán, más precisamente en la parte norte del estado de Quintana Roo (Pérez-Taylor, 1996), es el resultado de un rico entramado de intereses internacionales y locales que por ser paradigmas inconmensurables entre sí (lo local maceual frente a lo global occidentalizante y occidental), chocan y se complementan de manera organizadamente caótica en su perspectiva mutua acerca del mundo y del sentido de la vida, enfrentando a los actores sociales entre la tradición y la modernidad. Tal enfrentamiento cognitivo—político esta facilitando enormemente la desintegración de todos

¹⁹ En un principio la hermenéutica se entendía como la interpretación de textos sacros, pero ahora se refiere a todo ejercicio de interpretación y comprensión de símbolos. Quien ha servido de fundamento para esta nueva forma de pensar es Heidegger. Véase su obra *El Ser y el tiempo*.

los pueblos maceuales, desbarrancándose irremediabilmente sus personas hacia el mundo de vida que el patrón, el modelo occidentalizante, reclama.

En ambos aspectos de la investigación científica antropológica, es decir, en lo referente al trabajo teórico interpretativo y al llamado trabajo de campo, encontramos que esta investigación, teórica y metodológicamente se separa en alguna medida, de lo que se viene haciendo en México desde hace un tiempo, porque para cualquier antropólogo contemporáneo que lejos de reproducir esquemas del pasado quiere estar al día, necesariamente lo ha de hacer adecuando su trabajo hacia formas más complejas, epistemológicas y metodológicas. Además de utilizar nuevas códigos de acuerdo a las necesidades propias de una complejidad simbólica y una política de visión contemporánea, y no al revés, como sucede cuando se ajusta la realidad al modelo hipotético—deductivo. Asumiendo esta posición a pesar de los que se niegan a abrir los ojos a la realidad del presente, por aquello del romanticismo folklorista que declara al indio muerto o al indio ideal más interesante que al vivo. De tal suerte, que en todo este trabajo el tiempo constituye el punto clave pues estar al día teórica y metodológicamente es estar consciente de la realidad circundante, desde el campo y lo teórico, siendo así el único fin contribuir al desarrollo de los pueblos del presente, pero tal y como ellos pueden y quieren ser. No se puede seguir volteando la mirada únicamente hacia atrás sin hablar directamente con ellos, cuando es evidente que la antropología es un hecho cultural más del México de hoy, y como tal es parte del devenir y del cambio del presente. O de igual manera no se puede seguir etnografiando a la manera de la Escuela de Harvard, buscando al "informante ideal" con respecto al modelo idealizado de lo "maya", sin profundizar en las razones precisas universales y singulares del individuo para decir o hacer equis cosas. Si queremos que la antropología salga de las vitrinas asépticas del folklorismo de lo mexicano, para tener un impacto real en la práctica social, lo primero es simplemente entonces estar lo más consciente posible de lo que es vivir en tiempo real presente, para poder cumplir así con la tesis de Feuerbach acerca del verdadero conocimiento cuyo único fin es la transformación positiva de las condiciones de vida material de las personas (Engels, s/f).

Esta pérdida de vista de la realidad social del México circundante, este olvido antropológico de las políticas del presente, que sin duda es parte de la transferencia y la contratransferencia psíquica de la que George Devereaux en *De la ansiedad al método* nos habla como una proyección de las deficiencias y anhelos del observador sobre su sujeto de estudio. Hechos psicosociales que se reflejan por ejemplo en la gran desproporción que existe en el presupuesto nacional del INAH entre el capital aplicado y extraído del campo disciplinar de la arqueología con respecto al ejercido desde y para la etnología, la

antropología social, la antropología física y la llamada etnohistoria. Por muchas razones la cultura artístico—simbólica mexicana desde el gobierno se ha separado radicalmente de las posibilidades de acción para el desarrollo social, tal vez, por no aceptar de que el conocimiento es capital simbólico, inversión para el desarrollo. En este sentido, tenemos la impresión de que la antropología social mexicana se ha quedado en una especie de limbo teórico-metodológico, dejando de lado no sólo la riqueza de la beta antropológica que es la antropología aplicada, sino que genera una especie de inaplicabilidad del saber sociológico y humanista en general.

En México hay una forma de hacer antropología que claramente tiene su origen y primer fundamento en la antropología norteamericana de los años de la década de los cuarenta y la política nacionalista de la misma época, cuando desde el funcionalismo inglés y el pragmatismo norteamericano nace en México una antropología particularista, folklorista y paternalista, cuya capacidad paradigmática positiva y de cambio social más provechoso es el indigenismo. Pero que hasta ahora al nivel meramente teórico y académico no permite producir algo más que lo que podríamos denominar una etnohistoriografía, es decir, un conjunto de imágenes recurrentes entre el pasado prehispánico, el presente indígena, y algunos conceptos antropológicos o sociológicos, totalmente descontextualizados de la obra del autor y de toda lógica científica, pero que de manera unilinealmente procesual y evolutiva supone un obligatorio cambio de lo indígena a lo occidentalizante, del pasado al presente. Figura evolucionista, culturalista y/o funcionalista que académicamente pretende ser apolítica frente a las relaciones interculturales que hoy dramáticamente se viven en el país.

Pero afortunadamente, también hoy, tal vez junto con la democracia federal llegó a este país el estado de ánimo social necesario para que esta visión aséptica, metafísica y no real, presuntamente apolítica esté en franca crisis. Entonces, en esta investigación con los maceuales veremos también detenidamente la necesidad de transformar de manera imaginativa, pero coherente, el modelo indigenista, y de cómo es posible hacerlo trabajando desde la base de las relaciones interculturales, o más bien, transculturales.

Así, que remos estar lejos de una antropología que supuestamente por ser apolítica, es cada vez más ciega al campo real de los conflictos interculturales del país²⁰. Sin duda, en 1994 una de las causas de asombro al interior de la academia antropológica mexicana, fue

²⁰ México haría bien por ejemplo en impulsar una antropología del conflicto, pero además de la efervescencia zapatista, ya pasada, no se vislumbra en el panorama académico algún paradigma

que hasta ese año muy pocos habían escrito sobre la necesidad urgente de un cambio social en el trato a los pueblos mayas de Chiapas y a todos los indígenas del país en general.

Entonces, teórica y metodológicamente este es un trabajo que se apoya en la novedad antropológica de los últimos 40 años, en donde se ha hecho un replanteamiento total en las áreas de investigación y difusión de la información, principalmente desde aquellos estudios que implican la interrelación naturaleza y cultura, y la interacción multicultural.

Y en este sentido, sin duda lo más rico de esta investigación pensamos que fue la oportunidad de hacer una antropología de campo comprometida con el estar allí de la hermenéutica contemporánea, estar con ellos como amigos e informantes, en la selva, con sus animales y plantas. De hecho el estar compartiendo el mismo cielo por cuatro años y de manera tan cercana a sus primeras necesidades económicas, humanas, personales e ideológicas ha sido una experiencia fundamental para nosotros.

Pero entonces esta perspectiva ontoepistemológica acerca de la estructura de interacciones modulares y labiales que representan las relaciones entre la naturaleza de las políticas maceuales y las políticas occidentalizantes metodológicamente pensamos cobran sentido real en lo que proponemos denominar el territorio maceual. Entendiéndolo a este más que como un espacio meramente físico o geográfico, como el espacio simbólico, discursivo y práctico, de mutua apropiación entre el medio selvático, los mestizos y los pueblos maceuales que actualmente se lo disputan. Así, queremos entender territorio como el espacio de confluencias materiales e ideales desde el cual se despliega un modo de vida, una serie de dispositivos ideales y físicos específicos, un modo de ser-en-el-mundo especial que a manera de contrapeso recurrente regula la conducta de sus habitantes. Un poco a la manera de Augé (1997) podemos ver de alguna manera clara que así como es la ciudad para con el ciudadano, lo es la selva para el ser maya. El cuerpo maceual se refleja a sí mismo en la selva, en su orden lógico (Aviña Cerecer, 1999).

También, a manera de marco teórico, queremos apuntar algunas bases claves para el desarrollo de la perspectiva transdisciplinar que de acuerdo a la idea de totalidad epistemológica de Hugo Zemelman aquí hemos venido aplicando. Aplicaciones de un paradigma de pensamiento, hasta cierto punto, ya muy conocido en diversas partes del mundo y que para nosotros ya ha dado buenos resultados en los distintos artículos que

ordenadamente recurrente, una escuela de pensamiento, que estudie al conflicto intercultural y sus

hemos publicado, y uno que está en proceso de publicación.²¹

También en lo que respecta al trabajo de campo, se verá que de manera comprometida, se ha tenido que avanzar a contra corriente de las conductas antropológicas en el campo. En la mayoría de las investigaciones los indígenas no pasan de ser meros fantasmas literarios, simples "informantes" o entidades de observación, fruto de la participación en la vida del antropólogo que sólo busca obtener el dato curioso o políticamente oportuno, dato que muchas veces incluso niega lo dicho por los miembros de la misma comunidad estudiada, mantenimiento la situación económica y culturalmente desigual. Al contrario, para nosotros los maceuales fueron nuestros amigos, fuimos sus cómplices de aventuras e intereses muy particulares, podría decirse que desde ciertas preferencias personales, hemos podido incorporar a nuestro acervo metodológico una actitud cordial, siempre franca y de profundo respeto con respecto a las personas maceuales con las que tuvimos la oportunidad de trabajar. Y por esto también he podido juntar una gran cantidad de horas de grabación de charlas y entrevistas muy importantes para la presentación de esta investigación. De hecho, ellos son coautores de este libro.

Al investigar a un pueblo tan consciente de su identidad y valor, como lo es el maceual, cualquier antropólogo cuya intención sea actuar con pleno interés en el terreno de las relaciones con la naturaleza, en el trabajo con la tierra, necesariamente debe participar con ellos en el contexto de las negociaciones políticas y económicas de la defensa de su territorio e identidad. Movilizaciones sociales y reflexiones que les permiten, desde hace siglos, reafirmar su ideología de defensa cultural, misma que lejos de ser alimentada por alguna actitud demencial de izquierda del investigador, les pertenece a ellos desde hace milenios por simple vocación histórica, siendo nosotros observadores, y por momentos, consejeros.

posibles soluciones.

²¹ "El complejo místico maya como mecanismo cognitivo y simbólico", Ludus Vitalis, Vol. VII, número 12, México DF, UAM, CONACULTA, 1999. "Antropología: identificación e identidad cultural", Aprender-comprender la antropología, Rafael Pérez-Taylor editor, México DF, CECOSA, 2000. "La decapitación solar en los procesos de legitimidad de los mayas prehispánicos", en Dimensión Antropológica volumen 21, INAH-CONACULTA. "La fuerza del rayo dentro del proceso cósmico de los mayas en Mesoamérica y el México Contemporáneo", en La revista Estudios de Cultura Maya volumen 21, Centro de Estudios Mayas, IIF-UNAM. Los maceuales de Quintana Roo: etnohistoria, identidad y resistencia, ya dictaminado favorablemente para su publicación en el INI, aunque aún estamos en espera de su confirmación. "Hacia una epistemología maya" en Anales de Antropología, IIA-UNAM. "Jaguar y conocimiento: sinonimias conductuales en la cultura maya" en Antropológicas, IIA-UNAM, dictaminado favorablemente pero en proceso de correcciones por el autor.

Entonces, en el trabajo de campo estuvimos allí con ellos, desde 1997 hasta el 2001, realizando entrevistas abiertas y ejercicios continuos de observación participante en gran parte del centro municipal de la Zona Maya de Quintana Roo, recolectado información e impresiones etnológicas en 19 comunidades maceuales: Tres Reyes, Señor, Laguna Kanab, San Antonio Nuevo, Felipe Carrillo Puerto, San José II, Yaxley, X-pichil, San Francisco Aké, Kop Chen, Tusik, Mixtequilla, Chanchah de Repente, Xhazil Sur, Chanchah Veracruz, Tixcacal Guardia, Chumpon, Kampocolche y Tulum. De hecho, en muchas de estas comunidades hemos podido trabajar afortunadamente con los nohoch,²² los viejos poseedores de la tradición, es decir, los Generales, los Comandantes, los Capitanes de los llamados "Dignatarios mayas";²³ los campesinos, las madres y los padres de familia, los h'men, los hombres sabios rezadores, sobadores, líderes corporativos, líderes legítimos, el sacerdote o Patrón de la iglesia, las tejedoras, carpinteros, cazadores, e incluso con los diputados, senadores y muchos más personajes; implicados todos, en alguna medida, en el complejo proceso de intercambio simbólico e intereses ideológicos y mercantiles que giran en torno a los recursos naturales y los pueblos maceuales de las selvas quintanarroenses.

Asimismo, queremos hacer referencia a nuestro trabajo de antropología aplicada que realizamos en apoyo de organizaciones civiles de las selvas mayas, y que nos sirvió enormemente para la presentación y agudeza perceptual que aquí pretendemos. En el año de 1998 sin remuneración económica, únicamente a cambio de la participación comunitaria y la información que pudiéramos obtener, estuvimos trabajando con la Unión Nacional de Obreros Rurales y Campesinos Autónomos, UNORCA, de la Zona maya, esto durante 3 meses continuos, habiendo asistido como su representante al Taller organizado por la Secretaría de Desarrollo Social, SEDESOL, sobre "Capacitación en Formulación de Proyectos Productivos" realizado en la ciudad de Cancún del 20 al 22 de mayo de 1998. El servicio social prestado a esta organización me sirvió muchísimo para entender el proceso productivo y las relaciones sociales de producción implicadas en la explotación forestal del estado, además de trabajar directamente con el entonces director regional de la UNORCA, Marcelo Carreón Mundo, en ese entonces también candidato a diputado federal por el VII distrito del estado. Relación personal que nos permitió conocer algunos detalles del poder político, y del papel simbólico práctico del liderazgo personal que en Quintana Roo existe al nivel regional y federal.

²² En el caso de todas las palabras mayas nos apoyamos en el Diccionario Maya Cordemex, salvo en los casos de los locativos y en la reproducción de citas o referencias bibliográficas de otros autores cuyo uso del maya, claro está, es indiscutible por el que aquí escribe.

²³ Este nombre es el que se les da a los maceuales desde la estructura corporativa gubernamental del Estado de Quintana Roo.

Pero sin duda, la relación más importante y provechosa que establecimos con la población maceual fue con los miembros de una Organización No Gubernamental autónoma, no corporativizada por el poder dominante, interacción que hasta el día de hoy es una relación de amistad y apoyo mutuo. Así, mi participación como asesor de la Sociedad Civil Uh Yumil K'aax fue entonces clave para la realización de esta investigación. Con ellos, maceuales mayas, campesinos todos interesados y con experiencia en el manejo de fauna silvestre de la región, principalmente venado, oco faisán, tepezcuintle y jabalí, hicimos proyectos de co-inversión con el INI, realizamos asambleas comunitarias, talleres de capacitación, gestiones ante el gobierno municipal, estatal y federal. Aunque por supuesto esta posición de autonomía laboral molestó a muchos intermediarios del gobierno en la región, por lo que los más de los burócratas simplemente ignoraron nuestra presencia, sabedores de que ante la falta de dinero y amistades en el gobierno y/o caciquiles, simplemente, íbamos a desaparecer del escenario.

Entonces, por los objetivos arriba planteados y nuestras necesidades teóricas y metodológicas, obligatoriamente esta construcción del objeto de estudio y de su análisis, requería de un discurso denso (Geertz, 1991) con distintos niveles de profundidad analítica y tipos de razonamiento diferencial acerca de lo significativo, pero también de lo lógico, es decir, tanto de la lógica estructurante como de los elementos a estructurar. Requerimos entonces de una investigación que comprenda la complejidad (Morin, 1996) de la ideología y la cultura como sistemas translineas, de naturaleza polilógica, tangencial, aleatoria y caprichosa, sensible y pragmática, paradójica pero comprensiva, manipulable pero eminentemente libre. Complejidad que más allá de toda metafísica ideal, nos refleje una mejor imagen conceptual de lo que sucede en la existencia de lo real como parte de una red de interacciones políticas, no determinantes pero si estratégicamente claves. De tal manera de que si hiciéramos un corte arqueológico en la deposición de los distintos niveles discursivos y simbólicos del panorama cultural maceual (a la manera de la propuesta de Foucault, 1987) aquí presentados (capítulos 2 y3), tendríamos un corte compuesto por juicios y elementos de análisis provenientes de muy distintas especialidades sociales, culturales y posiciones sociales. Sin duda, el reto es entonces estudiar a la complejidad de la vida, con una visión adecuada y aplicada a nuestro objeto de estudio, es decir, con distintos discursos hasta hacerlos comprender en sus pretensiones y verdaderos alcances para su manipulación positiva desde y para la antropología:

...si leemos con ojos de antropólogo lo señalado por otra ciencia, no nos estamos convirtiendo en historiadores o en biólogos o en matemáticos (como exigían algunas corrientes de pensamiento en el pasado cercano, y aun en el presente) sino que por

el contrario estamos fortaleciendo el corpus discursivo de nuestra ciencia: la antropología. La expansión del conocimiento rompe el límite disciplinar, creando en la irrupción una nueva conformación factual (desde el trabajo de campo)... lo que significa que un proceso tiene distintos puntos de convergencia y de bifurcaciones denotando el sentido emitido por el antropólogo, la expansión o el ensanchamiento de lo observado como constructo—producto... (Pérez—Taylor, 2002:12,13).

De hecho, estando en el campo es que hemos podido de pronto captar el hecho de que el análisis descriptivo y discursivo que resulta del estar allí con ellos en su territorio no sirve tanto para el registro descriptivo como para la estructuración lógica del discurso antropológico, es decir, que sólo el apego hacia el trabajo de campo permite la abstracción necesaria que posibilita la elaboración de un discurso denso y abstracto, nomotético deductivo pero también inductivo e interpretativo. Así nosotros pensamos que únicamente desde el trabajo de campo empírico es que es posible la estructuración antropológica, tanto del tipo tendiente hacia lo deductivo como del tipo interpretativo.

De hecho, en este análisis territorial y político continuamente nos encontramos con oposiciones estructurales del orden de la identidad y la alteridad cultural, identidades excluyentes y alteridades complementarias diría Augé (2000) en los *No lugares*, de interacción entre el uno y el otro.²⁴ De donde ha resultado una óptica epistemológica y metodológica específica, que aunado a lo anterior de la idea de la complejidad de la realidad, y de sus estrategias translineales, nos obliga a plantear también como una de los grandes cuestionamientos de esta investigación lo que hemos denominado antropología transcultural, que de hecho es la última serie de relaciones que hemos podido establecer desde aquel momento en que decidimos comenzar con esta investigación de campo en Quintana Roo, pero que de hecho es con lo que hemos decidido comenzar a exponer, por ser esta la perspectiva teórica y metodológica desde la cual hemos estado trabajando y que también nos ha surgido desde la participación en el seminario de la complejidad del Dr. Rafael Pérez-Taylor del Instituto de Investigaciones Antropológicas, IIA, de la UNAM. De hecho, pensamos que esta óptica heurística que planteamos como antropología transcultural puede ser válida como estrategia analítica para el estudio de todos los pueblos de Latinoamérica por ser específica para el estudio de grupos humanos interculturales e interétnicos que resultan ser un mestizaje cultural complejo similar al que se vive en México; aplicable entonces a lo que por ejemplo ha denominado *Culturas Híbridas* Néstor García Canclini. Pero para nosotros lejos de ser principalmente el resultado de una práctica lógica

de reproducción habitual, la hibridez es resultado de procesos constantes de ruido y desgaste, negación de la negación, que deriva en la causa misma de una constante occidentalización, apabullante y ostentosa, frente a una necesitada realidad indígena.

Desde nuestro conocimiento de la discusión existente acerca del problema metodológico que de la totalidad se da con Popper, Kosik y con el replanteamiento que de ambos autores hace Zemelman, es que nosotros hemos conocido acerca de la necesidad de rechazar el eclecticismo, buscando oponerle la coherencia interna, la no contradicción lógica. De aquí que hemos venido trabajando con algo similar a lo que Zemelman denomina una Totalidad Concreta, consistente en una perspectiva teórica sintética, problematizadora e inclusiva, desde la cual resolver problemas complejos *ad hoc*, en este caso relativos a la ideología política y simbología de los pueblos indígenas de México en relación con la naturaleza. Totalidad Concreta que es del orden de lo transdisciplinar (Morin, 1996),²⁵ al estar básicamente compuesta por la influencia desde la Antropología social, de la antropología estructural de Lévi-Strauss, la cognitiva de Sperber, Varela y Maturana, la simbólica de Geertz, la escuela Posmoderna Norteamericana que es una derivación de Geertz y la filosofía posmoderna de Lyotard, Derrida y Vattimo (últimas tres propuestas que son un replanteamiento de la fenomenología a la luz del siglo XXI); asimismo está la antropología de la naturaleza de Descola; así como la antropología de las culturas híbridas de García Canclini y transcultural de Estermann. También están los planteamientos post-estructuralistas desde la historia de la llamada "Historia de las mentalidades" con Foucault, Ginzburg, y el clásico manejo de las temporalidades de Braudel. Desde la sociología, hemos sido influenciados también por los planteamientos de Baudrillard y Bourdieu. Desde la Antropología y las ciencias naturales, hemos conocido las Teorías de la complejidad de Morin, la teoría del caos de Balandier, Lovelock y la obra tan importante de G. Bateson. También en alguna medida, desde la Antropología y la Psicología, sobre todo al nivel del metadiscurso teórico-ideológico, y para el trabajo de campo, nos ha servido bastante la obra de Devereaux, Lacan y Freud. Planteamientos todos que al ser todos derivaciones epistemológicas de una misma ontología fenomenológica—hermenéutica nos han servido

²⁴ Uno y otro, ambos son conceptos antropológicos dentro del problema de la identidad y la alteridad cultural, ver más abajo el marco teórico metodológico.

²⁵ En el seno de la antropología existen varias especialidades de investigación, como la arqueología, la etnohistoria, la etnología y la medicina forense; incluso hay quienes consideran a la historia como una antropología y están aquellos que piensan que la antropología es la única ciencia universal de todo lo humano. Pero a pesar de la gran variedad de campos, en todos ellos el antropólogo ha de actuar y dirigir la investigación mediante lo que podemos denominar procesos complejos de identificación. Así nosotros podemos ver que la antropología en sí es transdisciplinar por su necesidad de construir interpretaciones verificables de muy diverso orden de la vida humana, mismas cuya transdisciplinariedad es intrínseca, en esto sin duda coincidimos cuando Morin habla de la antropología como la ciencia transdisciplinar por excelencia, al ser la ciencia de la complejidad de lo humano (E. Morin, 1999, 2001).

como modelo de Totalidad para reflexionar en torno al observador occidentalizante, que somos nosotros y sus observados, que son ellos los maceuales indígenas.

En este sentido, es desde estos autores, con la epistemología transdisciplinar que permite el pensamiento complejo, que de manera propositiva pensamos haber tejido el núcleo duro que ha permitido el uso de muy variadas perspectivas analíticas aquí expresadas, en alguna manera, en cada capítulo de esta investigación. Hermenéutica, como totalidad concreta que nos ha permitido ver al fenómeno de las relaciones hombre—naturaleza como un fenómeno multidimensional, ambivalente entre la persona, la naturaleza y la cultura; la política, la identidad y la etnohistoria.

Además por la complejidad de la concepción contemporánea de la ciencia en general, la cultura se presenta como el resultado de la superación básicamente de dos ámbitos, el reconocimiento de la errónea diferencia entre ciencias naturales, identificadas como duras, y las sociales, mal llamadas blandas. Además de la superación epistemológica por la posibilidad de entender al conocimiento ya no por medio de la idea cartesiana del siglo XVIII del sujeto y el objeto ideales, sino entendiendo la clara identificación de la unidualidad S—O como única vía de construcción de lo real, lo que además permite entender a la cultura por la categoría de persona—contexto, que aquí hemos manejado como fundamento clave para la comprensión del concepto de territorio. Resultando este último entonces no simplemente como un espacio físico sino como una necesidad existencial en la que el sujeto es parte integrante del territorio. De tal suerte, que el mismo no es a partir de relaciones entre simples objetos, sino que es únicamente el resultado de un trasfondo de ideologías, glosas, *habitus* (según Bourdieu) y prácticas eco—humanas, determinaciones de la acción del ser que son parte de su individualidad al mismo tiempo que totalmente autónomas de su persona para ser parte de la “naturaleza física”.

Entonces, naturaleza como la base física, es decir, como la matriz, la *Latista*²⁶ energética del espacio-tiempo, lo eminentemente material, pero naturaleza también como legal física y culturalmente, como expresión misma de la autonomía de las leyes de la vida²⁷ incluyendo lo humano. En este sentido, naturaleza como resultado de un proceso de sociabilización, pero

²⁶ La *Latista* es un concepto retomado de la física y que sirve para denotar la matriz energética del espacio tiempo (en la) que somos. Ver Grinberg (1988).

²⁷ “Se trata de evitar la visión unidimensional, abstracta. Es por ello que es necesario, ante todo, tomar conciencia de la naturaleza y de los paradigmas que mutilan el conocimiento y desfiguran lo real... Finalmente se hizo evidente que la vida no es una sustancia, sino un fenómeno de auto—eco—organización extraordinariamente complejo que produce la autonomía (Morin, 1996:33).

desde y hacia la misma matriz, naturaleza como existencia bio-físico-psico-social²⁸. Por lo mismo requerimos en la antropología de una perspectiva epistemológica que maneja la unidualidad S—O, es decir, la cultura—naturaleza, lo natural y lo adquirido, lo social y lo innato, lo subjetivo y lo objetivo como una unidad. Elementos todos como dos caras de una misma moneda de mutua expropiación.

De esta manera, es posible que la resistencia cultural de los pueblos indígenas pueda ser vista como un proceso natural y lógico, esto es, como parte de un proceso de mutua fricción interétnica e intraétnica entre segmentos diferentes de la diversidad cultural, a manera de lucha de clases, como bien apuntaba Marx, pero no por resultado únicamente del Capital sino por una necesidad ontológica unidual del Ser, por una lucha entre las partes dentro del todo. En este sentido, al parecer las necesidades territoriales son las determinantes al momento de la resistencia cultural de los pueblos mesoamericanos.²⁹ Resistencia bio—lógica—cultural, y por ende, la resistencia debe ser considerada como una posibilidad de la conciencia individual y/o grupal para conservar un territorio, físico y/o simbólico, y no simplemente como el proceso de un mero conflicto de intereses de clase o de grupo.

Perspectiva del territorio y la resistencia bio—lógico—cultural, unidual, que nos ha permitido ver a la problemática política y psico—socio—cultural de la situación indígena como un hecho etnohistóricamente determinado (ver capítulo 2), mediante la negación misma de la identidad y la potestad política sobre un espacio territorial, esto por el efecto mismo de la necesidad ontológica del ejercicio de una territorialidad ecológicamente determinada por nuestra especie y su formalidad etnohistorica cultural. De hecho, aquí veremos como desde tres procesos laborales y socioculturales, reales e imaginarios de la región (las llamadas ONGS, el turismo internacional y la política federal del INI, ver capítulo 3) hay por parte de los mestizos occidentalizantes todo un proceso de acaparamiento, reabsorción y asimilación autónoma del otro, de su historia y sus discursos simbólicos. Proceso por el cual lo real y los contenidos alternativos de ser del otro (sobre todo los que confrontan los axiomas occidentalizantes) son meros fantasmas frente a los verosímiles pero irreales mayas que ha impuesto la lógica moderna del Capital.

²⁸ “¿Es la sociedad el ecosistema del individuo o es este el constituyente precedero y renovable del sistema social? ¿Es la especie humana suprasistema o es el sistema?, no podemos salir de la incertidumbre, pero podemos pensarla y concebir el concepto hombre como un polisistema trinitario, cuyos términos: individuo—especie—sociedad, son a la vez complementarios, concurrentes y antagonistas” (Morin, 2001:167), e irreductible alguno por el otro.

²⁹ Lo que de hecho nos acerca a la noción biológica de la territorialidad como capacidad emergente de lo vivo.

Así, aquí hemos preferido ver a las relaciones simbólicas, territoriales y culturales dadas entre las alteridades aquí estudiadas, la maceual y la occidentalizante, como un proceso de saprofitismo socio—biológico, pues sin duda las culturas dominantes pro occidentales en su propio ejercicio de la territorialidad han estado aprovechándose de la descomposición, deterioro y muerte de las culturas mayas, como la maceual, incluso destruyendo su organismo social, para reconstruirlo, asimilarlo y expresarlo desde la óptica y heurísticas propias.³⁰

Así mediante esta conceptualización del territorio, la identidad y la resistencia, resulta entonces que la complejidad en los estudios antropológicos es necesaria para el reconocimiento de una realidad compuesta ya no por los idealistas sistemas lineales unicausales, unidimensionales, deterministas con los que fácilmente se han explicado los fenómenos culturales y ecológicos de México. Reto grande este del cambio, sobretudo en un lugar como nuestro país en donde la revolución ontológica que ha significado la complejidad no ha sido asimilada, e incluso, en muchos centros de investigación siquiera planteada.³¹

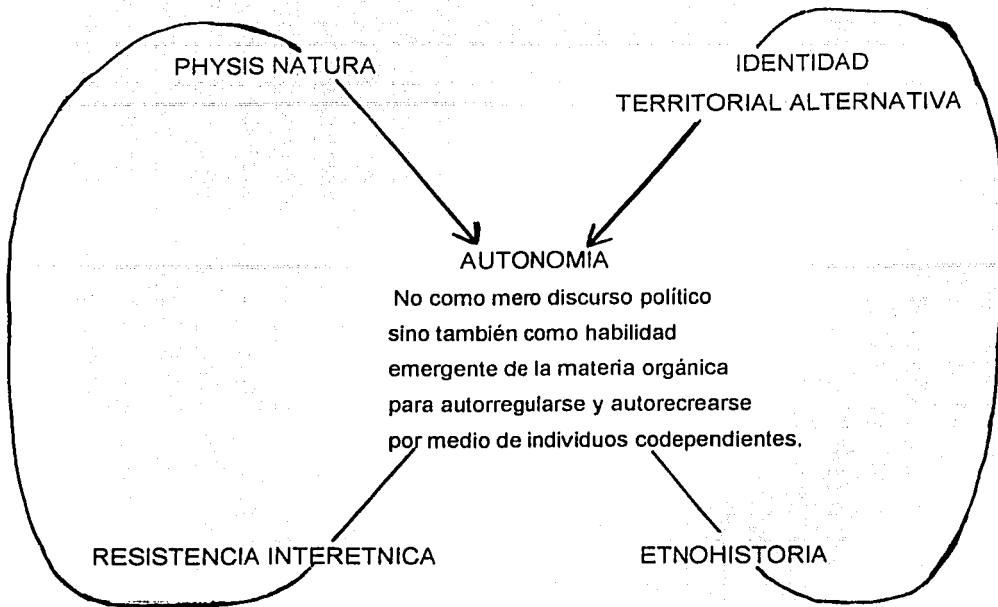
Desde la complejidad el juego de relaciones claves de esta investigación es el resultado de una retroacción recursiva,³² etnohistóricamente determinada (ver el capítulo 2), que genera una consecuencia lógica de relaciones entre los ámbitos de la naturaleza, la identidad, la política y la resistencia étnica, esto mediado por el hecho natural de la contradicción plena que se da entre el todo y las partes de cualquier conjunto, fricción entre lo autonomía y la codependencia inherente a lo ecológico de la vida en la tierra. Sistema que de acuerdo a la complejidad se puede expresar mediante el siguiente bucle tetralógico:³³

³⁰ Saprofitismo intercultural que de hecho es parte del proceso fantasmal que en esta investigación hemos expresado.

³¹ “En relación con las teorías científicas, (se supone que) el principio de causalidad y el principio de razón suficiente son equivalentes: ambos principios afirman que cada efecto debe tener una causa...La presunción de que la causa es equivalente al efecto se origina en el atomismo griego y es un postulado fundamental de la teoría atómica dominante a principios del siglo XX. Para esta teoría los elementos fundamentales de la naturaleza son unidades perennes y constantes. Basada en tales principios la física cuantitativa pudo abstraer, basada en los fenómenos observados, procesos ideales y reversibles desde el punto de vista temporal. Esta presunción ha tenido tanto éxito que muy pocos han notado que se trata tan sólo de una presunción, y por lo tanto, pocos se atreven a ponerla en duda” (Aranda Anzaldo, 97,98: 1997).

³² Retroacción como constante regreso organizativo de la materia bio—cultural para la estabilidad reproductiva del sistema, retroacción como regreso constante hacia la repetición de un estado determinado estable del Ser.

³³ El bucle tetralógico lo pensamos como el conjunto de elementos claves que en su disposición de red de relaciones determinan la lógica cultural propia mediante el suprasistema axiológico de “desorden, interacciones, organización, orden, las interacciones son inconcebibles sin desorden, es decir, sin las desigualdades, turbulencias, agitaciones, etc., que provocan los encuentros. Orden y organización son



Cuadrológica gordiana de retroacciones no lineales antro—político—ecológicas, que como proponemos en esta investigación resultan mediadas por la categoría analítica, y la realidad unidual de la autonomía (no la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, la Asociación Nacional Indígena por la Autonomía, ANIPA, la UNORCA o la de los discurso demagógicos de los partidos políticos). Así como aquí veremos (ver capítulos 2, 3 y 4) existe una autonomía maceual específica que de hecho funciona como centro de gravedad alrededor del cual gira el mundo simbólico—territorial que religiosamente les pertenece desde siempre.

Entonces en el anterior esquema hay cuatro elementos analíticos gordianos que como perspectivas ontológicas y epistemológicas en interacción que son, nos permitieron ver el proceso de investigación como un constante intercambio de sentidos, que suceden en retroalimentación constante pero a partir de mutuas y también constantes negaciones por la

TEMA
FALLA DE ORIGEN

inconcebibles sin interacciones. Ningún cuerpo, ningún objeto, pueden ser concebidos aparte de las interacciones en las que participan necesariamente. Significa que orden y organización no se expanden más que uno en función del otro...es preciso concebirlas en conjunto, es decir, como términos a la vez complementarios, concurrentes y antagonicos” (Morin, 2001:75).

complementariedad de los antagonismos como principio organizacional clave,³⁴ que de hecho, logra la apropiación de lo real, y más precisamente de los procesos de producción simbólica. Siendo el punto medular del nudo de relaciones, como aquí hemos investigado, la autonomía, *su* autonomía, al ser esta lejos de un discurso demagógico, un estado emergente de la naturaleza física y humana maceual, por ende, una posible vía correcta de aplicación, por ser ad hoc, de las políticas públicas.

Pero lejos de ser determinante esta autonomía cuadralógica de la naturaleza está sujeta a una dinámica constante de cambio, y fluctuación variable, siempre indeterminable, caótica y desordenada. En este sentido, también de acuerdo a la complejidad el caos y el azar están presentes como mutua negación de la negación, como vienen de hecho a serlo la naturaleza, la identidad, la etnohistoria, la política y la consecuente resistencia por la oposición y fricción que se da entre estos elementos.

Al querer comprender el mundo de ellos, mediante sus propias leyes y constricciones internas, hemos querido acercarnos a la mente maceual como lo que es, como un instrumento del ser humano inquisitivo, con capacidades y posibilidades reales, para el ejercicio de habilidades múltiples y complejas en su re—construcción constante. Entonces, aquí entendemos mente maceual como virtud cognoscente que está en constante resolución de problemas, evocando constantemente al caos y al orden de manera emergente, es decir, al orden cultural dentro del desorden de lo existencial. Y esta oposición complementaria que se da entre lo propio y lo ajeno nos ha permitido conceptualizar los procesos fantasmales de apropiación de la alteridad maceual que por parte de nuestra cultura occidentalizante se llevan a cabo, desenmascaramiento del todo positivo, pues sólo develando a los fantasmas mayas del mundo metafísico imperante podremos comprender la realidad del otro, misma que lejos de todo determinismo occidentalizante, es irreductible por este pues bioculturalmente es autónoma.

Entonces, mediante la complejidad y la fenomenología hermenéutica como marco teórico—metodológico hemos cerrado el bucle tetralógico de los cuatro subsistemas aquí

³⁴ “Todo interrelación organizacional supone la existencia y el juego de atracciones, de afinidades, de posibilidades, de uniones o de comunicaciones entre elementos o individuos. Pero el mantenimiento de estas similitudes supone igualmente la existencia de fuerzas de exclusión, de repulsión, de disociación, sin las cuales todo se confundiría y ningún sistema sería concebible. Es preciso que en la organización sistémica, las fuerzas de atracción, afinidades, uniones, comunicaciones, predominen sobre las fuerzas de repulsión, de exclusión, de disociación, que inhiban, contengan, controlen” (Morin 2001:142-143). De aquí la necesidad lógica de la negación de la negación de manera constante, y abierta, de los procesos de estructuración del orden cósmico de lo real, sin limitaciones ideales que en realidad puedan contener de otra manera al caos, el desorden de la disipación a lo simple.

considerados, tiempo etnohistórico, espacio territorial, determinantes culturales de identidad y resistencia. Pero además esta Totalidad Concreta, como perspectiva epistemológica nos ha llevado consecuentemente a la necesidad de ir construyendo una antropología alternativa, misma que hemos denominado antropología transcultural.

Los intercambios simbólicos se suceden unos a otros, dada la percepción del investigador de su entorno físico y social, por esta razón es que un buen antropólogo ha de apoyarse en la transdisciplinariedad, justamente para identificar de la mejor manera los distintos estratos significativos del conjunto de contextos—personas a estudiar. Contextos—persona que en si son paradójicos, contradictorios y azarosos, indeterminables, pero comprensibles para su manipulación positiva. En este sentido, es también necesario identificar lo negativo, el ruido dentro del sistema, la manipulación y la inconciencia, desde el principio de su obra el psicólogo Jaques Lacan postuló la posibilidad de entender el aspecto positivo de lo negativo que hay en los procesos de identificación personal, es decir, en los procesos de individuación³⁵ (Aviña Cerecer, 2000). De hecho, esta idea, ha impactado en todo el espectro del pensamiento social de las últimas décadas, y sin duda desde el psicoanálisis es que Lacan ha vislumbrado la manera más clara de superar a la epistemología científicista³⁶ meramente positivista, en beneficio del reconocimiento de posibilidades cognitivas más humanas, negativas si, pero más iluminadoras y reales. Así, el estudio de los ruidos subjetivos dentro del sistema de identidad cultural existe como necesidad intrínseca de todo conocimiento, y su reconocimiento lejos de negarse debe reconocerse como una virtud de posibilidad para el cambio, ya que si bien la ideología social y sus procesos de intersubjetividad cultural son el campo de tergiversación de la realidad, de manipulación interpretativa de la percepción, de degeneración en locura y violencia sin control, también es desde estos errores humanos dentro del sistema de donde únicamente es posible reconocer el hecho para la superación hacia la trascendencia del caos, del error y el infortunio. Y sin duda la falta de aprovechamiento de este conocimiento en el ámbito de la antropología mexicana hasta ahora nos acecha como enfermedad histórica, sobre todo, en relación con el tratamiento que se le da a los pueblos indígenas.

Los antropólogos trabajamos con restos, con fragmentos de información cultural, símbolos disconexos que nos permiten presuponer de manera racional lo que no se tiene como información. Empezar a tratar de comprender la situaciones fragmentadas a partir de las

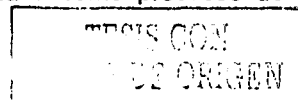
³⁵ Sin duda, el primer gran pensador de la modernidad que dedico su obra a la reflexión de este hecho es Nietzsche.

³⁶ La epistemología es la teoría clásica del conocimiento, que supone la existencia de un sujeto que conoce y un objeto cognoscible, sin importar que esto elementos son sustancias ideales, no reales, ignorándose toda la problemática y la serie de mediaciones que encierra esta supuesta relación.

cuales se ha de reconstruir un todo, como el detective que ha de reconstruir la escena del crimen,³⁷ o el arqueólogo que ha de reconstruir el contexto vida a partir del contexto muerto, en el caso de la antropología social que trata con otredades culturales es una tarea que lejos de la mera descripción o la mera explicación deductiva requiere una profunda reflexión acerca del mundo del otro y como desde la otredad se le puede comprender.

Para nosotros, es el símbolo, el elemento clave de esta reconstrucción del mundo del otro, ya que este representa lo que a simple vista no es y mientras mayor es su grado de oscuridad mayor es el de su luminosidad, esto es, que mientras es más arriesgada la distancia semántica entre el referente y lo referido, es mayor su poder explicativo. Las palabras son útiles mientras sean fuente de inspiraciones analógicas y multicontextuales.³⁸

La cadena de sentido sin fin, ya referido como la cadena inductiva que se puede remontar al infinito y denunciada desde el positivismo lógico por Popper, al tiempo que nos señala el valor de lo deductivo, nos permite entender que es el vacío mismo de la existencia el que le otorga sentido de cosa a las entidades de un mundo. Esta capacidad de potencializar el sentido de las cosas es la característica esencial del símbolo, y ya que todo ser humano es un reproductor simbólico, el antropólogo ha de interpretar mediante símbolos escritos los símbolos que no su propia cultura, sino que otros han hecho suyos. Así el símbolo es el vínculo entre el pasado muerto y el presente vivido, a pesar de que al momento de representar algo ese algo ya se perdió en el flujo del acontecer—experiencia para ser otra cosa, su representación. En este sentido, las experiencias humanas de la historia y de las alteridades culturales forman parte de la oscuridad del símbolo, pero son representables y pueden ser comprensibles. Así el símbolo es el vínculo que inserta al ser humano en su universalidad mundana, su particularidad cultural y su individualidad personal. De hecho el ser el vínculo es su sentido etimológico más elemental, el de ligar dos extremos antes separados, que une a otros símbolos mediante una especie de reacciones en cadena de naturaleza puramente semántica en lo que aquí hemos identificado como procesos de



37 Esta metáfora entre el detective y el investigador cultural se la debemos a Umberto Eco. Véase *El signo de los tres*.

³⁸ Si un símbolo pierde fuerza de significado es que ha agotado la profundidad de su marca negra, de su vacío sobre la mente; la mente durante los procesos de simbolización, es decir, en la lógica productora social y personal de sentido, metafórica o metonímica³⁸, al urgir de significados provoca la iluminación del sentido. Este hecho es referido por Heidegger y Cassirer, cada uno muy a su manera, pero que podemos representar como la función de velo de lo simbólico. Así, el símbolo produce dos espacios vacíos, casi al mismo tiempo, el de la cosa, que es la apertura hacia lo real, justamente como un vacío que ha de ser llenado de sentido, pero también inmediatamente después el símbolo al significar, oculta otra parte de su sentido, abriendo otros espacios de sentido para ser llenados.

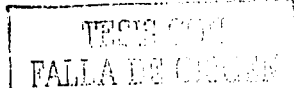
producción de sentido,³⁹ proceso similar a la reproducción de los virus en el espacio biótico, símil ya propuesto por Sperber (1991).

Sin embargo, para llegar a los planteamientos hermenéuticos que aquí presentamos no sólo hemos requerido de la comprensión del proceso etnohistórico del maceual, sino que teóricamente ahora subrayamos que la mente humana no es un órgano que se llene de símbolos, o representaciones, y que al estar frente a un referente empírico reconozca por similitud las figuras, o formas simbólicas que ya se contienen en la memoria. La identidad es una categoría del pensamiento occidental que sirve para referir la realidad que resulta del proceso complejo de la identificación simbólica, pero es una identificación plena entre lo abstracto mental y lo concreto objetual. No olvidemos que es un proceso que resulta de la dialéctica comparativa entre la diversidad y la diferencia, así como de la interacción simbólica entre lo que debe ser, lo que se quiere que sea y lo que no es y lo que realmente es. Así, la conexión entre el sujeto y su mundo no se resuelve en un proceso de simple representación porque no a todo estímulo le corresponde un referente concreto y muchos de los procesos lógicos y abstractos de la mente funcionan sin necesidad de símbolo alguno estimulante en especial.⁴⁰ En este sentido, aquí lejos del complejo heurístico conductista del perro de Pavlov, estamos ante la continua emergencia de interpretaciones simbólicas y acciones prácticas a partir de un trasfondo histórico y culturalmente determinado de significado.

La percepción es una cualidad mental que por medio de la experiencia directa permite al individuo darse cuenta del mundo que le rodea, es decir, de todos los fenómenos aprensibles; siendo entonces el primer enlace entre los sentidos y la mente abstracta, el primer elemento de lo simbólico. De este modo, la percepción es el primer reconocimiento de las formas, es pensamiento y acción que dependen de la apertura hacia lo real, aunque también hacia lo no conscientemente percibido, lo incognoscible, lo real según Lacan, la no—verdad dominante, según Morin. Así, la identificación simbólica perceptual, o incluso sensorial, no resulta de un mero reflejo de la percepción contenedora de lo real, sino que a ésta ha de sumársele otro proceso mental, el de la interpretación, ejercicio pleno de conjugación de la percepción con los niveles más complejos y abstractos de la mente, que son aquellos de tipo lógico—computacional que otorgan sentido, significado. Entonces, las simples percepciones nunca son inmediatas e inocentes; requieren de la interpretación cultural, mediante la intencionalidad individual de una interpretación dirigible.

³⁹ Idea de producción de sentido que hemos retomado del Dr. Pérez—Taylor.

⁴⁰ La obra de Sperber, *El simbolismo en general*, es una excelente reflexión al respecto, concluyendo que el símbolo no significa.



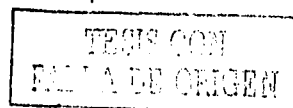
Así, la percepción y la interpretación no resultan de identidad alguna por imitación, ni que una es continuidad de la otra o de la misma naturaleza, sino que cada una es una activación múltiple de varios niveles de emergencia mental.⁴¹

Así en mutua dependencia están la primera impresión, el sentido común cotidiano, las capacidades lógicas, topológicas y los contenidos simbólicos emergentes y de larga duración que son evocados mediante la memoria. Todo esto deriva en que el individuo pueda poseer las capacidades teóricas y heurísticas necesarias para el ejercicio de la identificación. De hecho, así ha sido el proceder del hombre de ciencia que intenta reconstruir la naturaleza de las personas y de sus actos para dar cuenta de lo verdadero. Así lo han hecho todos los investigadores, incluso lo no científicos, como Michel de Nostre dame, mejor conocido como *Nostradamus*, destacado astrólogo y médico del siglo xvi, quien profetizó la muerte y la desgracia de la familia real de Carlos IX mediante la lectura de los símbolos estelares y oníricos; como el médico que sólo a partir de los síntomas corporales del paciente reconoce la enfermedad, o como el antropólogo quien sin haber participado en una cacería de mamutes de hace ya más de 12,000 años, por medio de los restos encontrados en excavaciones puede suponer la forma en que aquel animal fue muerto por un grupo de cazadores—recolectores.

Pero dado que la percepción y la interpretación no siempre son correlativas, sucede siempre un proceso de identidad parcial; por ejemplo, cuando los maceuales del sureste de México perciben al pájaro To, ave mítica que anuncia la muerte, la percepción determinó qué ave sería, al mismo tiempo que se emplea todo un discurso mítico para su identificación; pero sólo cuando el individuo que percibe conoce de manera práctica aquel discurso interpretativo podríamos decir que el mismo que percibe es el que interpreta. Ambas funciones de la mente pueden complementarse o no, ya que cada una posee cierta autonomía, y contrario al positivismo simplificador (en oposición a la complejidad) normalmente quien percibió no es el mismo que interpreta.

Además en el manejo de lo transcultural hermenéutico es necesario considerar lo emotivo, hemos de considerar los aspectos psicológicos, sobre todo al momento de realizar el trabajo de campo. De alguna manera, como propone Claude Lévi—Strauss en su artículo de "La eficacia simbólica" (1987) se puede hacer una analogía inversa entre el trabajo del psicólogo y el del hechicero de la alteridad cultural. Pero podemos decir que lo mismo sucede entre el

⁴¹ Ver la obra de Grinberg—Zylberbaum, Vol. 5:p.27



antropólogo y su informante, esto es que el antropólogo mediante elementos psicológicos y teóricos tiende a representar el escenario y el contexto significativo de las batallas existenciales del otro, pero dado que esto se realiza siempre desde adentro de sí mismo, es necesario también siempre considerar un punto de vista externo, y que mejor que el punto de vista del otro acerca del otro, pero también de sí mismo, y como siendo lo que es tiene la posibilidad y la necesidad de ser de la manera en la que es frente a los demás. De hecho, esto es el punto clave de la antropología que proponemos denominar transcultural.

Lo consideramos así porque en la construcción del dato antropológico interviene de manera preponderante el diálogo y la convivencia humana, desde el diálogo interno hasta el sucedido en una investigación de antropología aplicada, como la presente, en la que uno sin proponérselo llega por momentos a ser parte del grupo étnico de su investigación. De hecho, en las líneas subsiguientes leeremos como se entretejen historias personales e interculturales, a veces con toda su carga emotiva y psicológica, desde un diálogo entre el antropólogo que pregunta frente a otro que responde, pero que también nos cuestiona con sus respuestas. Estar consciente de este cuestionamiento de un nosotros desde el otro es hacer Antropología Transcultural. Posibilidad de cuestionamiento dado por la autonomía existencial de un ellos frente a un nosotros, autonomía que de por sí permite pensar lo otro como algo que existe independientemente de nosotros.

Ahora, cuando los determinantes legales para la defensa del desarrollo sustentable, con justicia y dignidad, se presentan como una posibilidad social en nuestro país, el problema de la autonomía, comprendida esta como ya veíamos, como la necesidad física de los cuerpos por lograr una distancia necesaria para la correcta transferencia y contratransferencia⁴² constante y necesaria para el ejercicio de una territorialidad, cobra especial interés cuando la misma autonomía debe permitir el libre juego de relaciones entre el adentro y el afuera, la persona y el contexto, la identidad y la alteridad. Esto es el ser o no auténticamente consecuentes con el carácter nacional.

Así hemos intentado, en la medida de lo posible, una reconstrucción de los hechos, de lo sucedido antes y en el presente del ser—allí maceual, comprendiendo entonces la identificación precisa de una estructura cultural etnohistóricamente determinada, con su tiempo, espacio y accionar cultural específicos, identificación triple que aquí se conoce mediante la interpretación corroborable de los símbolos, letras e imágenes de la alteridad

⁴² Conceptos que retomamos de la obra *De la ansiedad al método* de Devereux, y que se refiere a las proyecciones ideológico—emotivas que el investigador hace sobre su sujeto de estudio y al efecto contrario complementario que resulta de estas proyecciones.

cultural que hemos podido recopilar y analizar desde el campo existencial de la convivencia humana con ellos. Información del estar—allí que resulta ser materia prima de la constitución cultural del ser del otro, pero también desde el que siendo nosotros, hemos podido comprenderlo. Así, una parte muy importante de la antropología transcultural aquí propuesta, es que al hacer antropología, frente a la docencia, la academia y el público en general, mediante las páginas o las pantallas, en el campo o en el gabinete, hemos de tener en cuenta de manera primordial los procesos de intertextualidad sucedidos entre el antropólogo occidentalizante y "sus informantes" de naturaleza bio—cultural alternativa.

En este marco conceptual, también cabe destacar que la antropología funciona mediante diversos palcos simbólicos, como en el juego de cartas, metáfora que le debemos a Lévi—Strauss, quien perfectamente intuyó la existencia de los juegos dialógicos de intercambios simbólicos que resultan de la puesta en marcha de un mundo, y justamente sobre la dualidad dialógica antropólogo—informante debemos averiguar e identificar las relaciones sociales, los procesos de producción de la cultura material e ideal, así como al individuo y sus contenidos subjetivos. Todo esto es la antropología porque el cuerpo mismo de los individuos, incluido el del antropólogo, es información a considerarse dentro del sistema, pero también el contexto social en el que se desenvuelve, de lo que resulta la visión unidual del antropos y su cultura misma que aquí hemos denominado persona—contexto. Pero también desde la antropología y la filosofía europea de fines del siglo pasado, desde la llamada escuela posmoderna (Reynoso, 1991), se ha logrado considerar a la cultura como un mundo de símbolos en constante interacción, en donde lejos de algún relativismo simple, subjetivo o cultural, lo que hay es una constante intertextualidad de interpretaciones e identificaciones, perceptuales, teórico—prácticas e imaginarias, que ciertamente se desenvuelven lejos de la dialéctica planteada por el materialismo dialéctico de Hegel, Engels y Marx, pero retomando de estos su posición radical de necesidad de cambio crítico con rumbo, ahora la teoría antropológica contemporánea ha optado por la dialógica y otras formas de intentos de inclusión de la alteridad y/o la diversidad social.

Aquí, la crítica es además éticamente sensible e importante pues como apunta esta posición dialógica, lejos de considerar a las relaciones humanas como una oposición de contrarios (lucha de clases), tipo la dialéctica de Engels, donde siempre hay una supuesta síntesis (sincretismo) que resulta de la perenne oposición tesis y antítesis, lo que hay en la realidad de las especies naturales y sociales es un flujo constante de *ires* y *venires*, en intercambios emergentes y constantes de energía e información, donde una síntesis no es más que la negación de otra negación por venir; esto es dialógica como negación de la negación en un flujo de oposiciones complementarias abiertas e indeterminables de manera unívoca.

Así, además de investigar las estructuras y los procesos sociales, como antropólogos averiguamos de aquellos y con aquellos símbolos que nos hablan de las emociones y la causalidad de las decisiones desde la intimidad de las personas. De hecho, una de las partes más importantes de los planteamientos postprocesuales (o posmodernos) es el punto ya referido por Hodder acerca de la necesidad de reconsiderar al sujeto como el tensor real, e importante, de los sistemas sociales, somáticos y culturales, mismo sujeto individual que desde una perspectiva general muy acertada nos plantea Reynoso como una necesidad a estudiar por la antropología desde aquellos años de la escuela de antropología llamada Cultura y Personalidad (Reynoso, 1993). Desde entonces hasta ahora, sabemos que es el sujeto—contexto una estructura abierta a la realidad que opera de manera emergente, de tal modo que ante determinado estímulo actúa, pero no a partir de un conjunto simple de líneas de signos, o símbolos, o representación alguna, sino sólo a partir de un trasfondo de comprensión culturalmente determinado⁴³ (contexto emergente de negación de la negación), singularidad que se muestra franca y unívoca pero que es múltiple en su accionar, reveladora pero en parte siempre oculta y oscura.⁴⁴ Consideraciones que como ya decíamos arriba son codependientes del contexto de realización e interpretación simbólico—cultural, pero que sin duda, fueron una perspectiva clave al momento del análisis de la información aquí obtenida.

Así como veíamos, la identificación simbólica tampoco es una mera sumatoria de los mismos,⁴⁵ siempre el todo es más que la suma de las partes, por esto su decodificación depende de relaciones complejas e intersubjetivas dadas entre la percepción y la interpretación, de lo uno y lo otro, lo único y lo múltiple, lo general y lo singular, la identidad y la alteridad cultural. Posibilidades metodológicas que son cualidades mentales que ponen en juego las combinaciones posibles que resultan de la relación entre los ámbitos mentales de lo lógico y lo instintivo; lo visible concreto y lo trascendental abstracto.

Es entonces la transculturalidad la perspectiva que nos ha permitido decodificar el plano abstracto del simbolismo maceual en su interrelación naturaleza—política—territorialidad—identidad etnohistorica, objetivo de esta investigación. Misma perspectiva onto—

⁴³ Para una mejor comprensión de la mente y sus procesos de identificación emergente, ver Varela, Thompson y Rosch, *De cuerpo presente*.

⁴⁴ “La dificultad del pensamiento complejo es que debe afrontar lo entramado (el juego infinito de inter—retroacciones), la solidaridad de los fenómenos entre sí, la bruma, la incertidumbre, la contradicción. (Morin, 1996:33).

⁴⁵ El asociacionismo es aquella escuela de pensamiento que supone que el conocimiento es el resultado de la suma de factores fisiológicos más ideológicos. Ver Boden, Varela, Thompson y Rosch).

epistemológica que es un poco lo que Edgar Morin denomina antropo—política empírica e inconsciente:

La antropo—política debe partir a un tiempo del desmenuzamiento empírico y la unidad teórica. La antropo—política... Por una parte, debe partir de planos diferentes, y de la contradicción entre una acción cada vez más fragmentada y un pensamiento cada vez más planetario. Pero debe encaminarse a poner en comunicación los distintos planos, procurando la convergencia y, asintóticamente, la unificación de todos los fragmentos en una política multidimensional. La instauración de la antropo—política ha de ser un vaivén entre la dispersión empírica y la centralidad teórica (Morin, 1999: 26).

Antropología transcultural que en la identificación simbólica, entraña siempre una dialógica no simple sino doble. De hecho, es en el trabajo del investigador de la cultura en donde sucede este diálogo informacional doble; uno, entre el investigador y las personas investigadas, el antropólogo no puede inventarse al otro a partir de sus propios deseos y represiones, ha de propiciar el diálogo para que la otredad cultural se manifieste como es en realidad. Pero al mismo tiempo o después, se sucede otro diálogo, aquel dado entre el investigador y su academia, sus oyentes o lectores.

Así, al momento del trabajo de campo en que el antropólogo provoca que el otro se manifieste, debe nulificarse como identidad en sí de la mejor manera posible, para poder percibir e interpretar a la diferencia cultural, misma que es autónoma por ser irreductible al modo occidentalizante de ser. Pero de igual manera, hemos de practicar un proceso inverso al momento de la teorización del trabajo de gabinete. Segundo momento en el que nuestras percepciones e interpretaciones del otro se deben incluir de la manera más precisa en nuestros propios esquemas de verdad y realidad. Estos métodos transculturales de pronto son difíciles porque implican que seamos gente culta concedora de nuestra identidad cultural, al mismo tiempo que debemos abstraernos de ella, pero esto es algo que sólo mediante la práctica constante se puede desarrollar. Sólo así, mediante este movimiento de anverso y reverso de la identidad cultural del uno frente al otro, se puede apreciar a la diferencia en su autonomía histórico—cultural, y comprenderla desde nuestros propios esquemas de realidad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En este sentido, el antropólogo no puede prejuiciar, hacer apologías o descalificar llanamente a la otredad. Estamos entonces claros que en el caso antropológico, la identidad

y sus procesos de identificación simbólica siempre guardan este efecto doble al interior, manteniendo de manera constante el diálogo dado entre la identidad propia y ajena, la propia con la propio, uno investigador con uno mismo, y lo ajeno con lo ajeno, pensar al otro en si mismo, en un para si mismo. A este ejercicio constante de tomar conciencia del uno frente al otro, y viceversa, de manera constante y compleja es la estructuración básica de lo que hemos denominado antropología transcultural.

Pero aun vemos que grandes sectores de la sociedad e incluso de la academia antropológica se resisten a pensar a la identidad en estos términos de anverso y reverso, es decir, esta idea de ponerse en el lugar del otro, respetando como verdad sus argumentos acerca de si mismos, como si fueran de nosotros mismos, que de hecho no somos más que su alteridad cultural frente a su propia identidad. Perspectiva transcultural de la identidad, a la que es posible que no hemos querido ver con detenimiento, porque pone en duda el status hegemónico del pensamiento determinista de la modernidad que se queda con la afirmación de que la identidad—alteridad humana es un hecho de superioridad o inferioridad cultural, social, funcional, sustentable, familiar o individual.

En igual sentido, cuando Heidegger apelando a la antropología habla del estudio del hombre como estudio de la ontología y la óptica,⁴⁶ dualidad necesaria para la superación de la metafísica en la determinación hermenéutica del devenir del ser, lo hace en la búsqueda de la concreción del ser mediante el concepto de *Dasein*, traducido en español como el estar— allí en lugar de la idealista noción del ser o del sujeto. Este es un estar— allí en contexto vital de existencia, como se identifica al ser perceptor por esta capacidad y fatal necesidad de ser en el mundo antes que ser para si mismo. Así antes que nada el sujeto antropológico existe como una mutua expropiación entre la persona y su entorno.

Ser— allí como un trasfondo de percepción—interpretación que el mismo Heidegger identificó como el Uno, aquel desde el cual partimos para hablar de aquel que es uno mismo y como uno mismo, en oposición a cualquier otra otredad que suponemos también independiente al mismo tiempo que codependiente. Uno como aquel con el que nos referimos a nosotros mismos o como a cualquiera pero a nadie en específico, y sobretodo aquel desde el cual identificamos al otro y que permite entender a la tercera persona del plural como algo posible al mismo tiempo que a la primera persona del singular (el uno y el nosotros); por lo que unos somos lo que suponemos no es el otro, y viceversa. Así, a pesar de todo maniqueísmo somos sujetos autónomos complementarios y excluyentes a la vez.

Aceptar esta paradoja y manipularla como algo positivo es la idea central de la antropología transcultural.

Pensamos que de alguna manera este trasfondo de significado unificador de la dispersión, este uno, constituye lo que la misma escuela alemana Hermenéutica de Gadamer determina como el Sentido Común, es decir, que nosotros antes de ser individuos somos parte de un contexto en continua emergencia de acciones comunes que resultan de la negación de la negación de muchas otras respuestas individuales, permitiéndonos un sentido común axiomático, y por lo mismo, indiscutible, y por lo mismo supuestamente real. Y el uno también como el sentido común principalmente de lo principal, es decir, de lo que se supone trascendental y que no es discutible desde la cotidianidad. No olvidemos el hecho de que el sentido principal del uno es que sólo este puede hacer referencia a sí mismo, al ser supuestamente increado, es todo y nada a la vez. Pero justamente es en la aceptación de la diversidad, en la comprensión de su existencia autónoma que escapa al uno, para ser otro, en donde es posible el verdadero y único desarrollo sostenible, ecológico y humano de toda la diversidad multiétnica de nuestro país. Así al ser la alteridad maceual, la negación del modo irracional del neoliberalismo cuyo deseo es extender sus reales por tierras de gran riqueza ecológica y de biodiversidad, debemos escucharlos, como de la misma manera ellos pueden aprovechar muchas de las cosas positivas del mundo occidentalizante, rechazando lo negativo que ellos, sin duda, también tienen.

Miguel Bartolomé, en el 150 aniversario de la llamada Guerra de Castas, en el Congreso Internacional *La guerra de los Cruzob*, que se realizó en la Ciudad de Mérida, decía: "la resistencia maya que ha atravesado dos siglos nos ofrece el ejemplo de la lucha de larga duración de un pueblo por poseer y mantener una realidad codificada en sus propios términos. Esto es no sólo recuperar no sólo una autonomía política, sino también un orden significativo específico que permita una particular comprensión y relación con la realidad, acorde con los principios ontológicos constructores de su específico sistema cultural...la autonomía se trata de reconocer la presencia de los sujetos colectivos étnicos y descentralizar la administración, transfiriendo competencias hacia nuevas unidades territoriales y políticas internas..." (*Por Esto! de Yucatán*, sábado 2 de agosto de 1997).

Sin duda, pensamos que este el caso de los maceuales y contrario a lo dicho por Paul Sullivan, en el mismo evento de conmemoración de la Guerra de Castas (*Op. Cit.*), cuando afirma que la Guerra de Castas era parte de un plan original por apropiarse de todas las

⁴⁶ Ontología como logos del Ser y Ontica como estudio del devenir histórico del Ser, ver el El ser y el

tierras del Mayab, nosotros aquí podemos afirmar que ellos nunca desearon la conquista de la península, nos parece que ni en sueños inconscientes, como suponía Sullivan (ver también el capítulo 2). Lo que ellos buscaron, y de hecho lograron, y por esta razón es que duro tantos años la guerra, fue la autonomía, la separación, el establecimiento de la distancia territorial necesaria que los mantuviera lejos, libres, del yugo del hombre blanco, haciendo las cosas a su manera y de acuerdo a su categorización del mundo, de lo bueno y lo malo, lo fuerte y lo débil, lo útil y lo inútil; con sus propias reglas económicas, políticas y sociales. Siendo los maceuales incluso cristianos, pero mediante sus propios cantos, sus propios rezos, institucionalizando entre muchas otras cosas lo que hasta la fecha es su mayor logro, y aunque es un sacrilegio para la Iglesia Católica y Romana para ellos es su razón de ser, nos referimos a la llamada Iglesia Maya, que como veremos más abajo (ver capítulo 4) es el motor mismo de sus fronteras espaciales y existenciales.

Así Sullivan, incluso llegó a poner en duda la necesidad apremiante de la autonomía indígena, colocándole por abajo de la conquista del otro, adjudicándoles a los maceuales un impulso de imposición sobre el otro de estilo claramente occidentalizante, pero podemos decir que en toda Mesoamérica no existía tal noción de conquista como dominio total sobre los otros. El dominio se presentaba de manera muy diferente y de alguna manera José María Barrera, Vicario de la Santísima Cruz, Obispo y Papa de la Iglesia Maya, percibió muy bien que el verdadero impulso del pueblo maya estaba en su ansia existencial de ser propios, esto es, en su profunda necesidad de explicarse el mundo y trascenderlo de manera religiosa y mística a su manera. Cuando Sullivan no encuentra que querían los líderes rebeldes a pesar, de que "mencionaron entre sus reivindicaciones la abolición de la desigualdad racial (sic), una garantía de libre acceso a la tierra, una cierta medida de autonomía" (*Op. Cit.*), la realidad es que los maceuales no mencionan, exigen, reclaman, luchan por lo que claramente esta escrito en los textos originales de los rebeldes con las autoridades, y que tiene un solo nombre, la autonomía del autodenominado Gobierno Autónomo de Oriente (ver más abajo del capítulo 2, el apartado La cosecha de la siembra).

La identidad cultural de una nación, al igual que la del individuo, se desarrolla no sólo de manera consciente y calculada, como puede serlo la programación mensual del himno nacional en todas las escuelas, sino antes que nada la identidad es por el permanente deseo⁴⁷ insatisfecho de poseer lo otro. Predominantemente procesamos de manera inconsciente todos los procesos de identificación, es decir, sin damos cuenta de manera

tiempo del mismo Heidegger.

⁴⁷ Según Lyotard en ¿Por que filosofar?, el deseo es esta presencia que permanece ausente, o esta ausencia siempre presente.

clara, precisa y normativa, porque el ser humano construye la identidad de su persona y de su grupo mediante la relación del Yo, el Súper yo y el Ideal del yo (de acuerdo al Aparato Psíquico del Psicoanálisis, ver Freud y Lacan), trilogía codependiente del otro al ser el deseo de posesión, de todo tipo, lo que impulsa la expansión de los grupos humanos. El Super yo, es aquel conjunto de ideas, valores y creencias acerca de lo que debe ser; es el censor moral social interno que nos obliga a actuar de cierta forma y no de otra. El Ideal del yo, es el conjunto de ideales y valores que expresan cómo el Yo quisiera que fueran las cosas, es la búsqueda de satisfacción del deseo por la identificación con el otro superior, lo paradisiáco de la vida mundana y cotidiana. Ambas instancias son la interiorización inconsciente de la otredad, son lo que posibilita el juego de la distinción e inundan todo juicio cultural acerca de la identidad propia y ajena.

Paralelamente, en los últimos 50 años hemos experimentado un incremento acelerado de las tecnologías comunicacionales. Esta expansión libre del capital simbólico y el crecimiento del los mass media y de la informática, han reducido los espacios entre los seres humanos como nunca antes. Lo que lejos de todo maniqueísmo: indígena—occidental, ahora el mestizaje cultural es casi una realidad universal.

no hay otredad universal. El proyecto de otredad que se daba en la antropología se acabó, porque nosotros ya somos los otros para otros. La otredad ya es un concepto relativo (Rosaldo, comunicación personal, primavera de 1994).

De tal suerte que ahora los antropólogos mantenemos el diálogo intercultural no únicamente como un primer nivel que después ha de ser interpretarse según los patrones de identificación occidental, sino como parte integrante de los resultados de investigación frente a una otredad. Ejemplos de esto son los métodos de la dialógica de Tedlock, la polifonía cultural de Bajtin y la crítica a las formas de conocimiento y la temporalidad de Occidente según Derrida, Sperber y Tyler; así como los intentos de Geertz, Clifford y sus seguidores.

La identidad antropológica ahora requiere de la alteridad cultural, ésta exige ser vista como copartícipe, co—texto del discurso antropológico, al mismo tiempo que demanda una crítica al interior del pensamiento imperialista de Occidente. Compartir los problemas y los cuestionamientos del otro y sus impresiones acerca del uno occidental ha permitido aclarar las ideas y los valores dependientes de nuestra noción de identidad y sus procesos de identificación, esto como especie universal, como particularidad étnica y como sujetos individuales.

Pero para llegar a esta conceptualización de la unidualidad identidad—otredad cultural han tenido que pasar múltiples fenómenos internacionales en el ámbito de las relaciones interculturales, afuera de la antropología, para que ahora en el siglo XXI algunos antropólogos queramos romper con los supuestos ideológicos de la superioridad cultural de Occidente. Hechos que han cambiado la perspectiva antropológica de manera fundamental en Europa y Estados Unidos desde 1920 hasta 1971, pero que en América Latina, justamente por ser territorio colonizado y no colonizador, aún subsiste como impostura entre algunas escuelas de antropología. Durante este último periodo muchos de los países colonizados por Europa en África y Oriente, se rebelaron en contra del yugo imperialista que los oprimía demostrando, como lo apunta Fanon en *Los condenados de la tierra*, que los aborígenes no necesitan de la opresión disfrazada del paternalismo proteccionista para desarrollar sus necesidades básicas, e incluso su propia intelectualidad más civilizada.

Este cambio en las relaciones entre los países colonizados y colonizadores significó un cambio en las relaciones interculturales, y por ende, en la concepción antropológica acerca de la identidad del ser humano. Misma variación que hasta la fecha ha puesto en crisis el papel de los Estados nacionales y de sus componentes étnicos. Crisis que ha exacerbado las posiciones políticas en referencia a los procesos de identificación cultural.

Entonces, por medio de una antropología evolucionista que tan sólo supone la funcionalidad del sistema cultural como una totalidad cerrada que requiere de la civilización Occidental, los Estados colonizadores, y sus intelectuales, promueven una visión universalista de la humanidad. De esta manera se pretende imponer una civilización única de progreso pasando por encima de las diferencias culturales. Pero en el otro extremo, la otredad colonizada poseedora ya de los discursos de libertad, vía mestizaje o importación ideológica, y de las armas con las cuales reivindicar dichos discursos, se aferró en los setenta a la idea del separatismo nacional en beneficio de la fraccionalidad étnica. Habiendo, de hecho, grupos humanos que hasta la fecha en el sur del país ahora lo hacen.

Así, en el plano antropológico en México para tener la posibilidad de percibir este racismo velado, es decir, para comenzar a superar analíticamente esta posición evolucionista y colonialista, tendríamos que esperar hasta finales de la década de los 80, principios de los 90, fecha en la que emerge toda una revolución intelectual conocida como postmodernismo —es decir, más allá del modernismo—, caracterizada por este reconocimiento del fracaso del proyecto humanista de la modernidad, evolucionista, centralista y unívoco. Además de que dicho proyecto posmoderno supone que los valores del iluminismo de libertad e igualdad, la

redención y la trascendencia en realidad son algo inalcanzable, simples placebos ante la injusta y cruenta historia real.

Pero antes de aceptar el olvido de las deudas de la historia, el postmodernismo, siguiendo a Lyotard, propone la muerte de estos metarelatos de la modernidad, lo que implica la aceptación de que en el siglo XX han ocurrido dos grandes masacres de proporciones mundiales, el fracaso de las políticas económicas que mantienen en la pobreza extrema a la gran mayoría de los países del mundo, el alto deterioro progresivo del medio ambiente y la pérdida del control de los Estados nacionales, vía crisis religiosas y étnicas, así como la desaparición de la familia como regulador mínimo de lo social. Crisis ideológica que exige el replanteamiento de toda expectativa, y a partir de esto, de toda la visión histórica del yo y lo otro que hasta ahora habíamos contemplado.

Así, el punto medular de esta investigación es como sentir, vibrar, la miseria, y la alegría del otro, desde una perspectiva postcolonialista, posmodernista, y compleja. De tal suerte que aquí, la antropología es parte de la ética, como el *ethos* de la etnología (Tyler, 1991), y desde esta perspectiva, es otro elemento estructurante de la visión transcultural para ver la historia desde el otro, con su carga de intereses propios políticos, identitarios, subjetivos y sociales del otro, con sus propias fuentes de opacidad simbólica y cultural, con sus posible alcances positivos y enseñanzas del pasado y el presente. Pero también con sus limitaciones en su calidad de vida, y personales en sus posibles metas y alcances particulares.

Mientras que el cambio de estas sociedades alternativas es hacia acá, hacia la sociedad neoliberal de consumo, pensamos que lo importante ya no debe ser pensar en su reintegración al modelo nacionalista de México, sino que debemos pensar a su memoria práctica, su *know how* o *savoir faire* (Bourdieu), como un recurso natural no renovable, como capital simbólico nacional. La selva de los símbolos maceuales posee una gran cantidad de llaves epistémicas⁴⁸ (Foucault, 1991), es decir, premisas, códigos, y dispositivos relativos a un conocimiento pragmático alternativo, con el que podríamos abrir, destrabar, muchas de las problemáticas que atañen a las selvas mayas del sur, o más precisamente, al medio ambiente y humano en general. Alteridad contexto—persona que existe en su interrelación transcultural, y que subsiste en el actual estado de Quintana Roo como un tesoro de arte efímero que está a punto de desaparecer por la fuerza de los vientos posmodernos, de

⁴⁸ Una episteme es una teoría del conocimiento alternativa a la epistemología, al ser esta última la teoría del conocimiento del poder hegemónico occidental.

reinterpretar, replantear todo registro humano posible desde su propia perspectiva dominante.

De tal manera que, podemos pensar al medio ambiente como la conciencia—espacio de uno—otro, como ejercicio práctico de la comprensión e interpretación de un entorno, que gira mediante la retroacción de la habilidad humana de la territorialidad, es decir, en torno al juego de relaciones interactivas en las que se vive con el medio circundante. Así, para nosotros medio ambiente, situación vital, condiciones de vida, calidad y modo de vida, y la *Latista* es exactamente parte de lo mismo: este continuum ser en el espacio vital como expresión de la virtud y necesidad humana de la territorialidad.

Este control territorial del espacio natural implica una gran cantidad de capital transcultural. Dicha acumulación de energía de trabajo, históricamente determinada, producto de traslapes culturales, ahora puede ayudarnos a entender distintas lógicas simbólicas, siendo una de las más claras las propias de la organización mental y el uso político de los recursos naturales. Movimiento heurísticamente complementario el que supone esta antropología transcultural, pues los recursos cognitivos en relación con los usos políticos permiten entender el ejercicio del poder en torno a un territorio. De lo que ha resultado aquí una antro—política—ecológica.

Entre otras cosas esto es así en el entendido de que en el caso de los maceuales de Quintana Roo la mente se conjuga con el espacio geográfico e imaginario de manera preponderante; desbordándose desde la Selva y sus cuerpos maceuales (unidualidad cultu—natura, persona—contexto) una serie de símbolos alternativos, referentes a la naturaleza y ciertas formas de percepción e interpretación propias de un mundo muy particular. Un mundo maya recreado mediante recurrencias estructurales y acontecimientos contingentes, memorias, olvidos, y acciones, de cambio y continuidad. Todo esto en un devenir que como veremos está muy lejos de ser la unicidad funcional, armónica, folklórica y teleológica que suponen las teorías funcionalistas y procesualistas en general, y tampoco su discurso existencial es el del utópico comunismo primitivo, o socialismo salvaje.

Así aquí hemos de comprender a la naturaleza como lo que es desde la mente humana, esto es una estructura física estructurante de un sistema físico e imaginario, de clasificación y experimentación de lo real. Naturaleza como dispositivo generador de códigos, referentes y conductas de territorialidad (clasificación, orden y acción que determina los espacial de una cultura) que permiten solucionar el problema de la identidad y la diferencia existente entre la naturaleza y la cultura, o el mundo de lo social, lo animal y vegetal. Esto es la

naturaleza, y no la naturaleza material, que se pretende hacer pasar como vida cuando es *mortis natura*, es decir, una fría imagen de catálogo museográfico, y que sin duda está muy cerca del concepto de recurso natural que el pragmatismo liberal requiere. En cambio aquí queremos subrayar una conceptualización de la naturaleza, del territorio geográfico o físico sólo como resultado de consideraciones socio—culturales acerca de estos términos. Además al abogar la conjunción de las ciencias naturales con las sociales, y de la necesidad de tomar en cuenta al sujeto como parte integrante del contexto, esto es al sujeto—contexto, también de considerar integralmente la unidualidad socio—naturaleza, o la cultu—natura.

Desde esta perspectiva nos planteamos también ir hacia el encuentro de la cultura maceual como productora y atractora (en el más extensísimo sentido) individual, autónoma, de sentido social y colectivo, esto es, como el atractor extraño que distribuye cargas, regula flujos y retroactúa las energías socio—naturales implicadas en el espacio de acción cultu—naturalmente determinado.

Así, el aspecto individual, corporal, psicológico (yo, ideal de yo, superyo) emotivo y personal es uno de los aspectos que esperamos destacar con esta investigación, ubicando así entonces, al individuo perceptor e interpretador de las situaciones, es decir, a la persona maceual como parte primordial, fundamental para la comprensión del gran problema nacional y universal que representan hoy en día las relaciones entre la naturaleza y la cultura en el estado de Quintana Roo. Problemática que implica directamente las relaciones cuerpo y mente, movimientos cíclico-arbitrarios a manera de mapas territoriales de la mente y el entorno geográfico, en fin, procesos lógicos y simbólicos del pensamiento humano maya maceual pero no lo olvidemos, también transcultural.

Asimismo, en esta investigación además de los procesos estructurales transhistóricos de larga duración, que si los hay (ver capítulos 2 y 4), principalmente estamos pensando que el mundo maya, como cualquier otro sujeto cultural de estudio antropológico, es una estructura de poder caótica, o más bien estadística para con la producción del capital simbólico-cultural. Así la persona maceual en cuanto a su soma material es también una estructura estructurante que de manera modular, azarosa, reproduce una autonomía que para ser en sí necesita hacerse de lo demás, auto—estructuración entre el en sí y el para sí, que se reproduce en el plano psicológico, social y biológico. Todo esto mediante un control ideológico práctico, cuyo sentido cotidiano de manera estratégica se multiplica, regenera, en cuanto a la posesión de los recursos naturales, y la producción simbólica social que de esto deriva o más bien que a su alrededor interactúa, como componente indispensable para su propia

autodecodificación. Alejarse de esta autodecodificación local y pretender imponer otras a su población es atentar en contra del sutil equilibrio ecológico que aún subsiste.

Pero también desde el primer momento de esta investigación, desde el primer momento de ir al campo, ha sido una preocupación nuestra desentrañar de las selvas quintanarroenses parte de las soluciones reales e imaginarias que los maceuales reproducen entre sí, pero también los símbolos que ellos expresan y reproducen como resultado de sus relaciones interétnicas, es decir, que aquí lo importante no son sólo los ideales que ellos ejercen o fantasean frente a la riquísima e importantísima biodiversidad de tan exuberantes bellezas naturales, sino también frente a la alteridad cultural y sus condiciones de vida en la zona maya maceual.

En este sentido, cabe decir que aún detrás de esta diferencia cultural, experiencial, fenoménica que es una nación pluriétnica como México, hay una estructura de orden, un orden de lo invisible, es decir, una estructura estructurante de las relaciones interculturales mexicanas, que lógicamente ordena una serie de patrones y posibilidades que se confirman de manera habitual, o extemporánea, pero cuya temporalidad dada su estructuración constantemente similar es del orden de la retroacción, y por lo mismo, sus relaciones de poder político son altamente conservadoras. Los juegos de poder en el *México Profundo* representan constreñimientos claros al crecimiento distribuido y horizontal de la riqueza que supone ser el capital. Los límites entre las clases, y por ende, en la distribución de la riqueza son cada vez más abismales, a pesar de que ciertamente se ha dado en los últimos años de la vida maceual un gran proceso de integración cultural mestiza por la vía del mercado laboral en los grandes polos de desarrollo del norte. La mera inyección de capital, más aún, de subsidios gubernamentales al interior de lo local y lo geográfico no resolverá el problema.

De tal manera, que los maceuales en mayor medida que nosotros viven en un mundo cuya temporalidad y espacialidad se encuentran altamente limitadas con respecto al manejo que de ambos ámbitos hace el mercado del capital a nivel supralocal, nacional e internacional. Situación existencial derivada de una cosmovisión tradicional e históricamente de manera muy específica, en la que el tiempo maya se reproduce de manera circular, cíclica y secuencial, y donde el espacio físico difícilmente llega a transformarse dados los fuertes límites socialmente establecidos. Además, clara está la situación de dominación económico—política, colonialista y neocolonial bajo la que desde hace más de 500 años viven estos pueblos maceuales. Dialéctica del amo y el esclavo que de manera retroactiva lejos de determinismos transhistóricos, como veremos tiene una serie de causas y matices variables altamente diferenciales a lo largo del tiempo, que son relaciones interétnicas

siempre asimétricas, siempre imperiales y en resistencia, por lo que desde el nacimiento del Nuevo Mundo han estado limitando de manera continua y profunda las posibilidades de desarrollo de estos Pueblos Indios.

La esperanza es entonces que la dominación de esta estructuración imperialista del tiempo y espacio existencial sobre los mayas no impide la posibilidad del desarrollo de otros modos de vida, otras relaciones interétnicas existentes en la región a lo largo del tiempo. Sin embargo, ahora 2002, vivimos una segunda gran escalada del capital, que nos recuerda la gran acumulación que se dio durante los siglos XV, XVI, XVII con la explotación de las colonias europeas por parte de los emisarios y colonos de los Reyes de Flandes, de Inglaterra, de Francia, de España y Portugal. Pero asimismo como resultado ser un gran avance aquel gran renacimiento europeo, también ahora no es más que una nueva gran oportunidad para tomar conciencia de los límites del desarrollo humano, en su necesidad existencial de contrarrestar un quehacer cultural dominante, imperial, cuya matriz se encuentra en los Estados Unidos y cuya única filosofía, global y translineal, frente a la alteridad cultural es expandirse o morir. Ahora vivimos bajo el signo del neoliberalismo, cuyo principal objetivo es lograr el aseguramiento de los que Samir Amin denomina los 5 monopolios, y que a decir de él mismo son: "el monopolio tecnológico, control de los grandes mercados financieros, acceso monopolista a los recursos naturales de todo el planeta, monopolio de los medios de comunicación, monopolio de las armas de destrucción masiva" (Samir Amin, pp. 18,19.). Expansión del capital que nos obliga entonces a considerar y sopesar profundamente esta propuesta de una antropología transcultural.

Ahora, en el umbral del siglo XXI, en este estado del sureste mexicano, se ha pasado de las discusiones de un Fray Bartolomé de Las Casas, acerca de la posibilidad de compartir un alma humana a simplemente aceptar la ventaja de declarar a los pueblos indios como etemamente muertos en el presente y por siempre vivos en el pasado. Esta es la esencia más íntima del romanticismo folklorista y el desarrollo neoliberal, pero de ella aquí queremos distanciarnos, alejarnos del discurso que en ninguna medida recurre al análisis que de sí mismo hace el otro, en cuanto a su memoria e interpretación simbólica, sino que desde su única y parcial construcción occidentalizante del pasado se reconstruyen identidades étnicas y registran documentos.

Pero además la posición transcultural aquí planteada se alimenta también de posiciones metodológicas que no se han anquilosado en esta visión del dedo omnipotente cultural que señala y limita las diversas posibilidades reales del Ser. Está la propuesta de Dennis Tedlock, basada en la dialógica de Bajtin, así como otros estudios similares con una

epistemología intercultural o complementaria entre el sujeto occidentalizante que investiga y el sujeto de la alteridad que es estudiado, posiciones que en su gran mayoría siguen los pasos de Clifford Geertz y su antropología simbólica, conformando una escuela posmodernista en la Universidad de Santa Cruz California, USA; país de donde también destaca el trabajo de Renato Rosaldo. Asimismo en esta dirección desde América Latina destaca de Ecuador la obra de un Joseff Estermann, quien propone el reconocimiento y ejercicio consciente de estudios interculturales desde el cuestionamiento ontoepistemológico de la diversidad cultural, como aquí lo hemos hecho. Incluso, en alguna medida comparte esta misma dirección otra posición que desde hace tiempo se viene trabajando en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, consistente en el uso de la analogía etno-arqueológica como instrumento primordial al momento de otorgar contenidos simbólicos y formas de ser tanto del pasado mesoamericano como de su presente.

En este sentido, pensamos que de manera preponderante se ha de buscar tomar conciencia de lo que en términos reales implica la convivencia humana entre dos o más posibilidades culturales diferentes.

Todas las perspectivas antes mencionadas: la transcultural, la dialógica, la intercultural, y la etnoarqueológica, son perspectivas ontoepistemológicas constructivistas y no metafísicas, porque lejos de pensar en un mundo ideal aceptan, en mayor o menor medida, que el Ser Humano se está constantemente haciendo al Ser. Un Ser estructurante pero también estructurable, siendo así el devenir histórico de las historias personales y grupales la única fuente real de posibilidades de cambio y permanencia. Este elegante argumento (por sencillo, de una alta riqueza heurística y claridad argumentativa) de la fenomenología, epistemológicamente ahora es muy importante porque al proponer un mundo compuesto por muchos otros mundos, demuestra la inutilidad de querer pensar a la autonomía como parte de un modelo de estado paternalista, asistencialista, en donde se puede y debe aprender una cultura ajena con la misma eficacia simbólica, ecológica y económica que la propia. Todo aquello que no se ha venido siendo (o más bien haciendo), no fue, no es, ni será dignamente vivible y comprensible.

Reflexionemos entonces en torno a estos pueblos y selvas quintanarroenses y, más precisamente, acerca de sus posibilidades reales de desarrollo sustentable poscolonial, posmoderno, y por lo mismo con la recuperación de su memoria colectiva, y conciencia política, es decir, justicia y dignidad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Capítulo 1

La Physis Natura

1.1. Localización e historia del estado de Quintana Roo⁴⁹

El estado de Quintana Roo se localiza al sureste de la República Mexicana, al oriente de la Península de Yucatán. Su posición es estratégica dentro de la política geográfica de México ya que es la puerta mexicana hacia el Caribe y hacia Centroamérica. Desde la época colonial sus costas, enormes puertas hacia el exterior, han servido siempre para el arribo de los colonizadores, lo que de hecho propició el primer mestizaje en territorio mexicano.

Desde siempre y más aún hoy, su composición poblacional es de una gran variedad de descendientes y primeros pobladores provenientes de otras regiones de México y de otros países. Ahora conviven en el estado gente originaria de la Ciudad de México, del estado de Yucatán, Veracruz, Chiapas, Tabasco, Tamaulipas, Michoacán, entre otros, así como descendientes de libaneses, beliceños, norteamericanos y europeos.

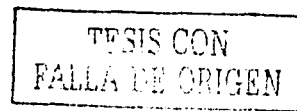
Durante la época colonial el actual territorio quintanarroense pertenecía a la Gobernación de Mérida de Yucatán, después de la independencia quedó incorporado al estado de Yucatán. Después junto con Baja California Sur constituía uno de los territorios federales decretados por Porfirio Díaz un 24 de noviembre de 1902. En 1913 es restituido al estado de Yucatán,

⁴⁹ Toda la información presentada en este capítulo, además de las notas de campo, ha sido obtenida de la base de datos del INEGI de 1990 y 1995, de los *Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, *Instituto Nacional Indigenista*, *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/INI*. Así como del texto *Geografía general del Estado de Quintana Roo*.

pero en 1915 el mismo Venustiano Carranza regresa el territorio a su situación anterior. En 1917 la capital política se transfiere de Santa Cruz de Bravo, actual Felipe Carrillo Puerto, a la población de Payo Obispo actual ciudad de Chetumal. Después el Presidente Ortiz Rubio, reparte el territorio entre los estados de Yucatán y Campeche, sin mencionarse nada acerca de las Islas del estado. En 1936, después de una visita del Presidente Lázaro Cárdenas se restituye el territorio decretado en 1902. Finalmente, Echeverría Álvarez decreta a todo el territorio como estado libre y soberano de la Federación, un día 8 de octubre de 1974.

Con una extensión de 50, 844 km², Quintana Roo limita: al norte 40 Km. con el Golfo de México; al este con el mar caribe 860 Km.; al sur con Belice 140 Km.; al suroeste 20.6 Km. con Guatemala; al oeste 200 Km. con el estado de Campeche y al noroeste 303.3 Km. con el estado de Yucatán.

Localizándose la porción más al norte del estado a 21 grados, 37 minutos latitud norte; la más meridional en el paralelo de los 17 grados, 49 minutos, longitud norte; el punto más oriental se encuentra en la parte sur de Isla Mujeres a la altura del meridiano de 86 grados, 44 minutos, longitud oeste y el punto más occidental se halla sobre el meridiano de 89 grados, 24 minutos, 52 segundos, límite que marca la frontera con el estado de Campeche. Además con poco más de 900 Km. de litoral caribeño y del Golfo de México, la costa del estado tiene cuatro bahías, la de Ascensión, Espíritu Santo, Chetumal y el Meco. Así como múltiples puntas, quebrados, caletas y cabos. Las poblaciones con mayor actividad costera son Cancún, Puerto Morelos, Playa del Carmen, Tulum y Xcalak, además están sus 13 islas y cayos, entre las que destacan Isla Mujeres, Isla Cancún, Isla Cozumel y Banco Chinchorro.



1.2. Los suelos

Los suelos del estado comparten la misma historia geológica que toda la península yucateca, ya que esta es prácticamente un mismo paisaje que por la temperatura y el grosor del suelo varía levemente hacia el norte. Península que en toda su superficie muestra una gran uniformidad edafológica y biótica, ya que es una enorme losa sedimentaria de materiales calizos de la era Cenozoica que ha crecido sobre un basamento de la era Mesozoica, proceso edafológico de sedimentación que hasta la fecha continua en la parte norte de la Península.

La emergencia de este suelo sedimentario se ha dado desde un largo período geológico de extremo calor y erosión hidrológica, lo que ha provocado que la superficie en su totalidad carezca de corrientes de agua, pero que se formen los llamados cenotes, del maya ts' onot,

burbujas de calor que por la acción de la lluvia, el sol y el viento se han colapsado en sus paredes, dejando a cielo abierto corrientes de agua dulce.

La región oriental del territorio no tiene más de 10 m. de altura sobre el nivel del mar, en su parte sur el relieve es el más alto del estado con unos 150—200 m., y en la porción centro—occidental la altura va de 10 a 150 m. El suelo es una plataforma maciza de roca calcárea con una capa delgada de humus, predomina el tipo de suelo tropical rojizo y terroso. Distinguiéndose las variedades del tsequel que es calcáreo, permeable y ligero; el kan kab que es arcilloso, granuloso, rojo claro y medio delgado; así como el ak' alche de color negro, con mayor cantidad de humus, pero que abunda sólo en la parte sur occidental del estado. Además están las arenas del cordón litoral, suelos de calizas pliocenitas, suelo tipo Vega y lajas calizas postpliocenitas. La delgada capa de materia orgánica del suelo no es mayor de 20cm., lo que aunado al material calcáreo, altamente poroso que filtra el agua de lluvia, dificulta enormemente la agricultura de riego y la mecanizada.

1.3. El clima y la lluvia

Los vientos regulares que recorren Quintana Roo son alisios, mismos que dominan durante el verano y principios de otoño, perdiendo intensidad durante el invierno, su dirección es este—sureste. Los vientos periódicos son los llamados *nortes*, de fines del otoño e invierno, que se originan en el Canadá, siguiendo la dirección norte—sureste; también están los huracanes o ciclones tropicales, fuertes vientos que aparecen durante agosto, septiembre y octubre, en zonas marítimas localizadas al oriente del continente, en la parte sur del Trópico de Cáncer. Estos vientos forman enormes torbellinos cuyas altas velocidades son muy peligrosas, pues hasta con rachas de más de 200 Km. p/h tocan tierra, destruyendo todo a su paso, generando lluvias torrenciales que colapsan la vida entera del estado. De 1952 a la fecha han llegado más de 50 huracanes, siendo altamente destructivos Janeth en 1955, Carmen de 1974 y Gilberto de 1985.

La pluviosidad del estado promedia 1200mm³ por año. Considerada como abundante esta lluvia cae durante el verano en todo el estado y también durante el invierno en sus costas y partes centrales. Su clima es del tipo tropical, cálido subhúmedo con abundantes lluvias (Aw).

La temperatura promedio del territorio es de 27 grados centígrados, siendo abril y mayo los meses más calurosos, junio, julio y agosto los meses con más lluvia y septiembre, octubre los meses de los huracanes.

Quintana Roo sólo cuenta con una corriente pluvial, marca natural de la frontera nacional con Belice, es el Río Hondo con una profundidad máxima de 10m. Con 156 Km. sus afluentes llegan hasta Belice y lo constituyen los ríos Azul, Xmocha, San Román, Arroyo Sabido y Chas, mismos que desembocan hasta la bahía de Chetumal. Gran parte de su afluente es navegable todo el año y cubre una extensión de 20, 600 km², de los cuales 10, 800 corresponden a México. Además están las sartenejas, acumulaciones de agua de lluvia en las piedras; los esteros principalmente Chac y Ucum; los cenotes de los que destacan el Cenote Azul, el Cenote Kanah y también hay 34 lagunas de gran extensión y belleza, destacando la laguna de Bacalar, Chichankanab, Chunyaxché, Kaná, Ocom, Cobá y Makanxoc.

1.4. Ecobiología

** Especie en grave peligro de extinción

* Especie en peligro de extinción.

Quintana Roo se compone de cuatro diferentes tipos de ecosistemas dominantes, la selva, la sabana, el manglar y la costa. La selva es predominantemente mediana subperenifolia cuyos árboles miden más de 30 metros de altura y pierden de 25% a 50% de sus hojas durante las épocas más secas. La vegetación de esta parte central del estado es abundante y variada. En la parte norte del estado, en menor medida, hay selva alta o mediana, siendo aquí la cantidad de humedad mayor, la vegetación arbórea llega a los 30 metros o más y son árboles que pierden el 50% o 75% de sus hojas en la época álgida de secas. También en la parte noroccidental del estado y en la Isla de Cozumel hay selva baja decidua, en donde sus árboles pierden casi la totalidad de sus hojas durante la época de secas, su altura es menor, va de los 5m a los 16m, y debido a una baja pluviosidad hay presencia alta de cactáceas siendo la palma xhalalché la dominante.

En Quintana Roo el crecimiento desmesurado de la población humana ha provocado la destrucción y perturbación del equilibrio ecológico de todo el sistema estatal y regional. A pesar de que el actual gobierno quintanarroense declara que 26% de su territorio está bajo protección ecológica, selvas, manglares y sabanas, según la Organización de las Naciones Unidas son sistemas ecológicos de alta biodiversidad en estado crítico. Hasta hace poco tiempo convivían en estado de equilibrio plantas trepadoras, orquídeas, arbustos, rastreras, las maderas preciosas de la caoba y el cedro, las maderas duras del chechén, el ciricote y el jabín, así como las suaves del chaká rojo, el tsalán y el granadillo; plantas comestibles y medicinales como maíz, zapote (*cordia dodecandra*), chom, pixoy, ramón, saramuyo,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

higuerilla, aguacate, mamey, zacpá, naranja, limón, piña, sandía, melón, pepino, calabaza, íbes, frijoles, cebollina, macal, jícama, etc.

Toda esta masa biótica del estado ha permitido la vida de una gran variedad de fauna silvestre, lamentablemente también la explosión demográfica tiene en situación crítica a muchas de sus especies. Por su uso cultural y valor biológico entre los mamíferos de Quintana Roo destacan el jaguar**, el ocelote** y el puma**, el tigrillo*, el tepezcuintle*, el manatí*, el tsereke*, la tuza real, el yaguarundi*, el venado cola blanca, el venado yuk**, el jabalí, el puerco de monte*, el pecarí o danta**, el oso hormiguero*, el armadillo, el tlacuache o zorro, el zorro gris*, el mono zaraguato, el mono araña** y diversas especies de murciélagos tanto frutívoros como hematófagos*.

Entre las aves, destacan el faisán, el pavo de monte, la chachalaca, una gran variedad de pericos*, cotorras, calandrias y carpinteros, así como tapacaminos, zopilote rey, tecolote enano*, gavián, azulejo, cardenal, y el tucán**.

Las selvas del sureste mexicano son las de mayor biodiversidad de reptiles en todo el continente americano, en Quintana Roo encontramos serpientes nauyaca, coralillo, cascabel, todas ellas venenosas, así como la boa, entre muchas otras; el lagarto, gran variedad de lagartijas, iguanas, sapos y ranas, entre otros.

En cuanto a insectos estas selvas contienen millares de especies, destacan las abejas, los mosquitos transmisores de dengue, paludismo y leishmaniasis, así como la chinche besucona, transmisora del mortal mal de Chagras; están también los escarabajos, arañas, ciempiés, pulgas, garrapatas, grillos y luciémagas entre muchos otros.

Las sabanas son ecosistemas pantanosos que se componen de una vegetación dominada por pastizales y zacates, algunas especies arbóreas como el chechén blanco y negro, acacias y el palo de tinte o palo de Campeche, así como mangles. Aquí están también las peculiares comunidades bióticas conocidas como petenes, que son islas de selva en los pantanos, muchas tienen un cenote en su centro. De su fauna destacan el halcón pescador (en peligro de extinción), la garza blanca, verde, azul y real (en peligro de extinción), espátulas, aurones, martín pescador y pelícanos. Así como una gran variedad de insectos, peces, batracios, lagartos y sanguijuelas. Asimismo, son constantes las referencias de personas que han visto en los petenes y sus alrededores a venados, felinos y dantas.

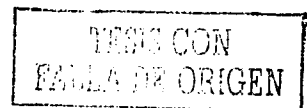
Sobre las costas destacan las masas bióticas de matorrales, bromelias, cocoteros, y la vegetación de dunas como el chechén y el tomatillo de playa. De los animales costeros, están las garzas, los pelícanos, los alcatraces y los flamencos (en peligro de extinción). Asimismo están los cangrejos, las iguanas, y las cuatro especies de tortugas que llegan a desovar a sus costas, la tortuga carey, la blanca, amarilla y el enorme laúd.

Finalmente, acerca de la vida marina de Quintana Roo destaca el hecho de que frente a sus costas está el segundo arrecife coralino más grande del mundo. Sistema ecológico marino de gran complejidad y de gran sensibilidad ante el cambio, los corales del estado son la comunidad biótica en mayor peligro de extinción. Las distintas especies de coral dan vida a una enorme cantidad de animales destacando las anémonas, estrellas de mar, morenas, langostas, caracoles, esponjas, erizos de mar, así como una gran variedad de peces tropicales. Además, mar adentro las aguas quintanarroenses sustentan la vida del tiburón tigre, martillo y tintorera, de la manta raya gigante y playera, pulpos, calamares, guachinango, sábalo, pargo, cherna, pámpano, lisa, bagre; todos estos peces de gran riqueza nutricional pero subaprovechadas como medio de subsistencia.

1.5. Aspectos socioeconómicos de la última década de los maceuales en el estado de Quintana Roo

Quintana Roo desde el punto de vista social y político se divide en tres regiones, la zona norte compuesta por los municipios de Benito Juárez, Cozumel, Isla Mujeres, Solidaridad y Lázaro Cárdenas. Región eminentemente turística, con un poco de pesca y actividad silvícola. La gran mayoría de su población es gente originaria de otras partes del país y el extranjero. Estos últimos mayoritariamente son dueños del capital turístico, así como turistas que se quedan a trabajar hasta por largas temporadas anuales, muchas veces lejos de toda regulación migratoria. Los mestizos que son la gran mayoría de la población de esta región son los ejecutivos de los negocios, empleados de servicios privados, empresarios medianos y pequeños; y los servicios más rudos los brindan en su mayoría, claro, los indígenas del estado y campesinos de muchos otros estados de la república.

La zona central o zona maya, está compuesta por el municipio de José María Morelos, y Felipe Carrillo Puerto, antigua Santa Cruz de Bravo, capital del estado hasta 1932. Ahora, esta es una región con actividades de subsistencia, de baja actividad agrícola y silvícola, en la que con una calidad de vida marginal viven en gran concentración los grupos mayences denominados maceuales y otros campesinos migrantes.



Por último, al sur está el municipio de Otón P. Blanco, con gran concentración poblacional urbana dedicada a las actividades del comercio, la industria maderera y azucarera, así como al turismo y en menor medida al campo, dada su proximidad con Belice. En este municipio se encuentra la capital del estado, Chetumal, punto clave en la frontera sur de México, y por lo tanto aquí una gran cantidad de su población también trabaja en el ejercicio público de la administración y las fuerzas militares.

En general todo el estado ahora tiene una vocación turística, ya que el 62% de su economía depende de esta industria de servicios; aunque también siempre ha tenido un sentido comercial, productor de materia prima y manufacturera. En este sentido, en Quintana Roo hay una infraestructura básicamente turística, marinas, hoteles, bares, restaurantes y comercios son las actividades de mayor desarrollo; aunque ya está el espacio proyectado para parques industriales en Chetumal, Cancún y Felipe Carrillo Puerto.

Actualmente el estado cuenta con 39,283 cuartos de hotel, cantidad que se espera aumentara en un 100% en los próximos 3 años. Los hoteles y espacios turísticos tienen un 72.2% de ocupación turística anual y la mayor afluencia se da en Cancún, Playa del Carmen, Tulum, Isla Mujeres y Cozumel.

Asimismo, el actual gobierno aprovechando la cercanía con los Estados Unidos y el Tratado de Libre Comercio, firmado en 1994, con inversión extranjera pretende imprimirle un desarrollo industrial a la parte central de la zona maya y a la parte sur del estado, además de expandir el desarrollo turístico también hacia el sur del estado.

Aunque es una tierra extrema, en su posición geográfica y en sus modos de vida Quintana Roo mantiene desde 1930 las tasas de crecimiento poblacional más altas del país, por lo que en 1999 en la zona norte hay comunidades urbanas que están creciendo a más del 200% anual, crecimiento básicamente de carácter inmigrante. Ahora, en conjunto toda su población suma 964,969 habitantes y tiene una densidad demográfica de 19 habitantes por Km². El 25% son estudiantes de las escuelas del estado, y 440,630 personas población económicamente activa, siendo del 78.6% de la población la que participa en el sector primario.

La producción pecuaria del estado, de ganado porcino y bovino, anualmente es de 14,297 toneladas, y de 4,441 litros de leche por año. En este mismo periodo de un año, el estado puede producir 1, 153,814 toneladas de cultivo de entre los que destacan maíz, caña, frijol, chile habanero, sandía, calabaza y naranja; además de que en condiciones ideales Quintana

Roo produciría 358 toneladas de chicle, 2,779 toneladas de miel, y 44,027 m³ de maderas preciosas y tropicales.

En cuanto a las comunicaciones del estado, las carreteras de Quintana Roo suman 2,146.7 Km., y sus caminos rurales 2,777 Km. Además de tener 7 puertos crucero y 14 terminales portuarias, 3 aeropuertos internacionales, en Chetumal, Cancún y Playa del Carmen y 10 aeropistas en todo su territorio. Además de contar con 8 frecuencias radiofónicas propias, así como un canal de televisión. Asimismo, la zona maya es atravesada principalmente por la carretera 307, que es la costera internacional y que corre de norte a sur, conectando a la zona maya con la zona turística del norte y con la sede de los poderes del estado, la capital Chetumal; esta carretera al llegar a Felipe Carrillo Puerto, centro ordenador de esta zona maya, presenta una desviación hacia Peto, Yucatán, convirtiéndose en la carretera 184, antigua carretera de Chetumal a Peto, primera en su tipo que se comenzó en 1937 y terminó hasta 1957. También de la antigua Chan Santa Cruz ahora sale la carretera 295, misma que llega hasta Valladolid, ruta ampliamente utilizada desde siempre por los maceuales, ya que se conecta directamente con Tihosuco y Tepich; en esta región norte además hay otra carretera que al unir a Tihosuco con Dziuché está marcando la frontera con el estado de Yucatán. Asimismo de Polyuc, localizado al poniente de FCP, hay un troncal que se une con la carretera 307, a la altura del punto más al norte de la Laguna de Bacalar, Buena vista, perfilando así toda la parte sur y centro de la antigua carretera Peto—Chetumal. Además alrededor de la zona maya existen varios ramales de terracería, conocidos como caminos blancos, mismos que unen a más de 70 comunidades al interior de esta zona maya.

El estado no cuenta con vías férreas, y cerca de Felipe Carrillo Puerto y Santa Rosa hay aeropistas. La comunicación aquí también puede ser vía telefónica, pues en la mayoría de las comunidades hay una caseta telefónica, aunque muy pocas casas tienen servicio particular, lo que encarece el servicio, dificultando el uso del teléfono para la mayoría de la población. Únicamente hay oficinas de correos en Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos, así como servicios particulares de mensajería. En estos lugares también se concentra el pasaje de la única línea de transportes de autobús en la región: Auto transportes de Oriente S. A. y sus filiales. Los camiones en cada comunidad junto a la carretera hacen la parada, también hay diversas rutas de combis que recorren todo el municipio de FCP y municipios aledaños.

La radio es el principal medio de comunicación masiva que existe en la zona maya, actualmente hay cuatro frecuencias que se escuchan en amplitud modulada, una del Instituto quintanarroense de cultura, otra del Instituto Nacional Indigenista, una más del

emporio particular de Radio Turquesa, cuya señal es generada desde Cancún y, finalmente está la estación de menor alcance, pero la más escuchada durante las mañanas en las poblaciones mayas, la modesta estación de Sebastián Uc Yam. Pocos maceuales tienen televisión, y en realidad se acostumbra sólo en los centros urbanos o cerca de ellos.

Durante 1930 esta tierra de Quintana Roo no poseía más de 10,500 personas. Quienes la habitaban eran mayormente chicleros aventureros, inmigrantes ilegales, bandidos renegados del estado de derecho, traficantes de maderas preciosas, autoridades militares, reos y pueblos mayas sobrevivientes de epidemias y de una guerra civil.

Ahora, precisando más acerca de la población maceual, de acuerdo a información básica del Instituto Nacional Indigenista en 1997 había 220,520 indígenas en el estado de Quintana Roo. Lo que representa alrededor del 30% de la población total del estado. Alrededor de 140 comunidades del estado poseen el 70% de hablantes de lengua maya maceual. Asimismo, la zona maya se mantiene al margen del desarrollo turístico, ahora muchos de sus jóvenes pobladores únicamente se involucran al Capital con mano de obra barata y cada semana viajan los domingos a su comunidad, principalmente van a trabajar a Cancún, Playa del Carmen y Tulum. Así, esta que es la población económica más importante del estado está desprendida de la gran plusvalía peninsular, de hecho, yucatecos, defefios en asociación con extranjeros se han apropiado del control económico del gran emporio turístico.

Así, marginados, en situación de pobreza extrema, los maceuales se mantienen al margen de los sucesos económicos del estado. Aisladas, viven muchas familias de manera autosuficiente, aunque también el estado ejerce su papel paternalista al mantener bajo subsidio, grandes estructuras de poder comunitario, político y económico. Así, el movimiento económico de los mayas maceuales está limitado por inercias y costumbres culturales ancestrales y estrictas medidas de control. De hecho, el grado de analfabetismo en el estado es de 31.92%, y en la región maya es de alrededor del 58%.

En el estado hay 225,676 viviendas, con un promedio de 4.28 habitantes por vivienda, pero en la zona maceual de Felipe Carrillo Puerto, de acuerdo a un censo de 1990, había 47,234 habitantes de los cuales 19,511 vivían en las zonas urbanas del municipio, y en menor cantidad en José María Morelos, así como en las regiones semi urbanas de Chunchuhub, Señor, Nohbec y Tihosuco. Las otras 27,723 personas se presume que eran habitantes del ámbito rural, lo que es de dudarse pues han de ser más personas, ya que únicamente en el municipio de Felipe Carrillo Puerto existen alrededor de 140 comunidades con una fuerte influencia de cultura maceual.

En esta llamada zona maya con un patrón de asentamiento mixto, se encuentra la mayor concentración poblacional del estado, pues en un predio llegan a coexistir más de 8 unidades habitacionales, cada choza con una o hasta 5 personas (ver Figura 1). De tal suerte, que en el municipio de Felipe Carrillo Puerto hay un índice de hacinamiento familiar del 7.81%, el más alto del estado y de gran parte del país.

Más del 60% de las casas en el estado poseen piso de tierra y el 93.8% de estas en la zona maya carece de drenaje, lo que obviamente fomenta la insalubridad y la desnutrición consecuente. Además, del 31.7% de viviendas sin servicio de electricidad del estado, un gran porcentaje pertenece a casas y ranchos de la zona maya, lo mismo sucede con el 70% de las viviendas que carecen de agua entubada en el estado. Específicamente en la zona maya en 1990, más del 63 % de las casas habitación tenían piso de tierra y 70% estaban hechas con muros de bajareque exactamente de la misma manera que hace 500 años se hacían. Menos del 43. 8% poseía agua potable, y hasta la fecha la gran mayoría de las personas tienen un pozo para el uso familiar. El agua para la agricultura de riego, salvo una pequeña parte de los municipios de Lázaro Cárdenas y Othon P. Blanco es prácticamente inexistente.

Además en aquel quinquenio 1990-1995 el 50.6% de los maceuales poseía electricidad y sólo el 10.4% poseía sistema de drenaje. Más del 80% de la población maceual usaba la leña como combustible, y hasta la fecha únicamente en las regiones urbanas se usa el gas estacionario, combustible que hasta 1998 era directamente importado de la ciudad de Mérida, Yucatán.

Después de estos datos "duros", lo cierto es que aún ahora en el siglo XXI, aunque los maceuales ya no son esclavos como eran hasta finales del siglo XIX (ver el capítulo siguiente), la zona maya de Quintana Roo es una zona de pobreza extrema (según la clasificación de la ONU), con alto grado de desintegración familiar, niveles extremos de alcoholismo y falta de educación; lo que implica una pérdida cultural de valores identitarios, mismos que los habían mantenido unidos por más de 5 siglos. Dato revelador al respecto, es el hecho de que el 73.7% de la población total del estado carece de primaria, y en la zona maya hay un analfabetismo de más de 65 % de la población.

Las formas tradicionales de la legitimidad y ejercicio del poder político ahora están totalmente desdibujadas, de tal manera que existe una total dependencia ante los pocos actores que saben leer, escribir y un poco acerca de las leyes, personajes que además

normalmente son captados por el aparato burocrático. Por todo esto la calidad educativa en Quintana Roo es muy deficiente, aunque ahora en 1999 la oferta educativa ha aumentado, de tal suerte que en el municipio de Felipe Carrillo Puerto hay 112 primarias, 13 secundarias, 3 preparatorias, 2 tecnológicos superiores y una Escuela Normal de educadores.

En el aspecto de salud actúan tres instancias del gobierno también de manera mediocre, IMSS, SESA e ISSSTE, la gente dice que ha de ir al estado de Yucatán o a los hospitales privados de Chetumal para tener una atención médica confiable. Además los maceuales prefieren asistir con sus curanderos, sacerdotes y brujos para resolver los problemas que rompen el equilibrio de un individuo o de su comunidad. Esto aun cuando en las comunidades rurales se carece además de las normas mínimas de higiene y prevención de enfermedades. La mayoría de la gente defeca al aire libre y muy cerca de las zonas habitables de preparación de los alimentos. Así, en estas comunidades maceuales muchas veces es nulo el control sanitario en el manejo de los alimentos y bebidas; siendo las principales causas de muerte las infecciones gastrointestinales, las respiratorias, y las enfermedades crónicas producto de una mala alimentación y salud personal, como la diabetes y el alcoholismo. Asimismo están las enfermedades producidas por vectores como el dengue, y el mal de Chagras, ambas enfermedades mortales; además de que aún se reportan muchos casos de paludismo y Leishmaniasis.

Capítulo 2

Los maceuales de Quintana Roo: etnohistoria, identidad y resistencia

El devenir de los pueblos mayas es un escandaloso silencio de soberbia, olvido y muerte. Tan oscura como iluminadora esta historia es una rama más del árbol ontogénico de América Latina en cuyo tronco desde hace más de 500 años fue injertado, a sangre y fuego, un modelo de ser ajeno al espíritu autóctono del continente. Siendo el único límite a esta imposición el ímpetu de las elites conquistadoras coloniales, ahora capitales gobernantes, que a manera de impostura desde siempre han venido aplicando un modelo occidentalizante de ser. Farsa del desarrollo humano, golpe al sentido común en el que la percepción es traicionada por la memoria, pues los actuales cuerpos maltrechos y desgastados de los indígenas son asociados mediante alquimias colonialistas, fantasmales, a ideas de grandezas pasadas. Más precisamente aquí, en Quintana Roo, la industria del turismo ha logrado tratar un recurso no renovable, como es el de la vida orgánica de la cultura de los pueblos maceuales, como si fuera un hecho descamado e inagotablemente renovable, de tal manera que mientras los maceuales de carne y hueso mueren, los mayas imaginarios y los dólares crecen.

La desgarradora historia de miseria humana que se vive aun en Quintana Roo, existe a pesar de que detrás del rostro alcoholizado, desnutrido y amargado de un maceual, se presenten soberbias esculturas de cuerpos imaginarios y ambientes paradisiacos, además de novelas románticas y heroicas acerca de mayas guerreros que finalmente reducen toda la complejidad intercultural a nada más que a pleitos entre supuestas noblezas exquisitas.

O bien, acerca de la llamada Guerra de Castas de los maceuales del siglo XIX, no se puede ir más allá de un relato descriptivo carente de densidad analítica acerca de los orígenes prehispánicos de esta etnia, sus posibles avatares durante la época colonial así como las condiciones reales de las comunidades maceuales en la actualidad,⁵⁰ y aún más clara es la falta de interpretaciones maceuales acerca de su propio pasado. Sin duda, la imaginaria complaciente del pasado es más rentable que la vergonzosa pobreza ética del colonialismo histórico del presente.

Entonces, desde la llegada de los conquistadores españoles hasta la fecha han existido posiciones interpretativas colonialistas acerca del otro, nacionales e internacionales, cuya intención además del supuesto registro histórico y antropológico, es la afirmación de una situación política, cultural y social. Muchas de estas interpretaciones son historias de grandezas pasadas que sirven como placebo ético, mismo que sin duda es el origen del romanticismo turístico. Actitud intercultural ante la diversidad étnica que podemos pensar como una patología social porque promueve la aceptación a la diferencia cultural, sólo en cuanto a que esta sea generadora de riqueza.

Con los datos aquí presentados proponemos que más de allá de visiones parciales del vencedor algo que es importante en la construcción etnohistórica de las identidades indígenas de México es la relación intercultural, es decir, la interacción constante entre el colonizador de naturaleza occidentalizante y los pueblos mayas colonizados. Relación que heurísticamente proponemos es de carácter saprofita, relación unidual, cultu—natural en la que la tradición occidentalizante se alimentan de la paulatina descomposición del cadáver maceual.⁵¹ Diseminación del sentido cultural como tergiversación de la realidad por omisión y frialdad calculadora. Epidemia de apropiación del territorio, la cultura y del sentido de la historia del otro, en donde los símbolos de la soberbia occidentalizante durante más de 500 años han estado atacando al sistema de defensa maceual mediante símbolos que son agentes eco—culturales de destrucción—apropiación, generando una constante auto—reproducción patológica del sistema maceual—occidentalizante.

⁵⁰ Esta la obra etimológica *Los elegidos de Dios* de Alfonso Villa Rojas (1987) que de manera introductoria pretende hacer un pequeño recorrido etnohistórico. También está la obra acerca de la Guerra de Castas de Paul Sullivan, *Conversaciones Inconclusas*, en la que mediante el intercambio epistolar entre los maceuales rebeldes y el gobierno federal, se pone en evidencia la dialógica sucedida entre ambos mundos tan diversos en su interés como en su historia étnica; sin embargo Sullivan no presenta estructura alguna de orden etnohistórico que permita entender, en cierta medida, la contingencia y lo constante en el transcurrir del tiempo de los maceuales.

⁵¹ Ver el marco teórico arriba propuesto, pero con esta analogía del saporfitismo también esperamos dar cuenta de realidades que sirvan no para historias *folk*, meramente memorables de manera *naif*, sino para la transformación positiva del orden cultural y ecológico en el que se desarrollan los actuales pueblos maceuales.

Además, con la selección y representación de los siguientes hechos etnohistóricos queremos evidenciar la oposición existente entre una etnohistoria realista, que destaca la causalidad estructural de un genotipo colonialista, frente a una etnohistoria que ideológicamente justifica modos de producción que se desarrollan aislando y dividiendo a los pueblos mayas, reinventándoles su historia mediante la auto—decodificación de imaginarios que lejos de ser científicos rallan en lo meramente *Kitch* y mercantil.

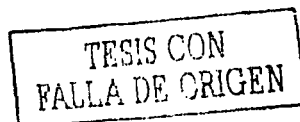
Pero también queremos evidenciar con hechos etnohistóricos la “visión de los vencidos”, es decir, las estrategias etnohistóricas de defensa cultural de los maceuales, es decir, evidenciar los verdaderos agentes inmunológicos de un organismo social que se resiste a morir frente a los ataques del “amo” que conquista mediante estrategias de imposición vertical.

De acuerdo con lo anterior, hemos ordenado los hechos históricos mediante una hipotética “semilla de la discordia”, que a manera de una espiral de relaciones sociales retroactivas⁵² (de carácter económico, relaciones de parentesco, aspectos territoriales, y ecológicos, de salud, jurídicos y de políticos) se repite de manera constante a todo lo largo de la etnohistoria maceual, siendo el eje rector las relaciones interétnicas, es decir, las acciones de intermediación social sucedidas entre la visión occidentalizante y la cosmovisión de los pueblos aborígenes. Espiral germinativa que en un mundo de vida cultural colonialista, existe mediante un mecanismo conservador de retroacción estructural, que se representa como simple transcurrir del tiempo histórico, pero que en realidad es una estructura de relaciones conquistador—conquistado, amo—esclavo, en donde los acontecimientos son meras variaciones probables de un mismo mecanismo generativo (o más bien degenerativo) de interacciones saprofitas.

2.1. La semilla de la discordia

De acuerdo con Roys (1957), para el siglo XVI en la península yucateca existían los Cuchcabalo’ob⁵³ de Chanputun, Canpech, Ah Canul, Cehpech, Maní, Chakan, Hocaba, Tecoh, Sotuta, Cupul, Cochuah, Tases, Chikinche, Ecab, Uaymil y Chetumal.

⁵² Ver el marco teórico arriba propuesto.



Sabemos acerca de las críticas hechas por Quezada (1993:19-58) y Okoshi (1994) a este modelo de geografía política planteado por Roys. Se alega que los límites del territorio no son tan rígidos y precisos como Roys lo supone, además de que en algunos casos no hay evidencia para sostener estos límites. La propuesta de Quezada y Okoshi, se basa en hechos históricos y semánticos, proponiendo que la composición territorial indígena depende de las relaciones de parentesco y de afinidad política y no de límites geográficos (Quezada, 1993:42, 43, 44 y 57), afirmación con la que desde lo etnológico, nosotros estamos totalmente de acuerdo. Así Quezada propone que entre 1450 y 1550 había Cuchcabalo'ob en Maní, Sotuta, Motul, Hocabá, Tihosuco, Dzindzantún, Ekbalam, Can Pech, Cozumel, Sací, Popolá, Calotmul, Calkiní, Chichen Itzá, Chan cenote, y posiblemente, Chetumal y Chahuac-há.⁵⁴

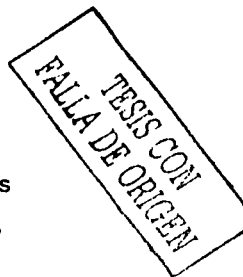
Sin embargo; aquí hemos referido la propuesta de Roys pues nos permite destacar zonas al oriente de la Península, y aun aceptando que no hay un control territorial unificado bajo el supuesto Cuchcabal de Ecab, como propone Okoshi, ciertamente si hay allí espacios de poder muy importantes para la comprensión de la población prehispánica de esta parte oriental peninsular. Vargas (1997:215) retomando a Benavides y Andrews nos habla de más de 40 asentamientos para este período Posclásico, y en esta supuesta provincia de Ecab, 26 en la costa y 14 en el interior.

Aunque cabe apuntar que Roys distingue posibles ámbitos autónomos de poder, muy importantes para la comprensión de este antiguo territorio, en zonas no cuestionadas por Quezada, pero que si son mencionadas en distintas fuentes, como son Cochuah, Uaymil y Chetumal. El primero es por demás importante porque Vargas (1997: 23) siguiendo a Quezada le adjudican como capital el pueblo de Tihosuco, lugar clave para la comprensión de la historia de los maceuales del siglo XIX, además de que se le reconocen fuertes relaciones con los sitios arqueológicos de la Bahía del Espíritu Santo y la Ascensión, ambas igualmente zonas de suma importancia para el territorio de los rebeldes de 4 siglos después. Respecto a Uaymil y Chetumal, tanto Roys, como Vargas y Quezada, siguiendo a las *Relaciones histórico geográficas de Yucatán* dicen que ambas provincias son la misma. Siendo Chetumal y Bacalar las poblaciones más importantes, manteniendo esta última, desde su fundación en el siglo V d.C. hasta 1,000 años después su importancia política y geográfica (aunque de manera discontinua), pues por algo Montejo decidió conquistarla seguramente para intentar el control del paso natural hacia el Peten guatemalteco, vía la región del actual Estado nacional de Belice.

⁵³ Aquí hemos respetado la ortografía original de Roys. Asimismo, Cuchcabal fue traducido por los españoles como Provincia, siendo su nombre propio el de la población principal, o cabecera. También ha sido traducido como cacicazgo o jurisdicción, por Roys, Barrera Vásquez y Quezada.

Ahora, podemos suponer, por simple analogía etnohistórica, que algunos de estos Cuchcabalo'ob formaban alianzas eventuales o duraderas, aunque también se mantenían independientes en ciertos niveles de gobierno, aún más en toda esta parte oriental de la Península en la supuesta provincia de Ecab, en donde:

Sabemos que no existe ningún dato histórico—arqueológico que pueda apoyar la sujeción política de dichos pueblos (orientales) al de Ecab, ni siquiera la existencia de un solo poder político en esta área...lo que se observa en esta región al momento de la conquista española eran pueblos políticamente independientes entre sí, que mantenían un lazo económico, y probablemente, religioso (Okoshi, 1994:282).



Así, a pesar de las particularidades étnicas en la región también hubo ciertas uniones de conjunto que existieron desde aquel período Posclásico, variabilidad no muy grande que también se demuestra en la existencia de únicamente 6 provincias estilísticas,⁵⁵ misma unidad multiétnica que muy posiblemente determinó que para el siglo XVI se hablaran únicamente las lenguas de dos familias lingüísticas, la del maya yucateco, que incluía al itzá, el lacandón y el yucateco, y las lenguas cholanas, que incluían al Mopan, chol, chontal y chorti.

Asimismo, de acuerdo a los libros del Chilam Balam⁵⁶ ahora sabemos que desde el 435 y 472 d.C. un grupo itzá⁵⁷ llegó a controlar, económica y políticamente, la parte baja de la Península de Yucatán e inauguró la comunidad de Sian K'an Bakh'alal, actual Bacalar⁵⁸

⁵⁴ Aquí hemos respetado la ortografía de Sergio Quezada.

⁵⁵ Estamos pensando en los estilos llamado Puuc, Chenes, Costa Oriental, Peten Central, Río Bec, Itzá o Maya-toteca y en el de las Planicies del Norte. Según Gendrop, quien usa el término de Provincia estilística., ver Vargas Pacheco.

⁵⁶ En lengua maya significa el "profeta jaguar", quien determinaba la suerte de los tiempos en base a los designios del Dios principal, Kin, el Señor del Sol. Pero más precisamente, los libros del Chilam Balam, son una serie de textos escritos con caracteres latinos por profetas y sabios mayas que vivieron durante el siglo XVI, XVII y tal vez hasta el XVIII. Más abajo se abundará un poco más acerca de la importancia de estos textos para maceuales, ver capítulo último de esta investigación.

⁵⁷ Suponemos esta filiación étnica a pesar de que como bien nos aclara Okoshi (comunicación personal), es hasta el siglo IX—X d.C. que se habla de un grupo poblacional de nombre itzá.

⁵⁸ M. A. Bartolomé en el Congreso Internacional "Los cruzo'ob ante el umbral del milenio" de 1997, ya manifestaba acerca de este acercamiento ancestral entre los ancestros prehispánicos itzá y los maceuales: "Esa gente tenía (los maceualo'ob de la época de la Guerra de Castas) un sistema político propio, dialogaban con antiguos dioses en las milpas y en su propia iglesia practicaban multitud de rituales y en la memoria histórica se entrelazaba el recuerdo de Juan de la Cruz con los itzá". Como de hecho todo esto sigue siendo, pues en el campo nosotros también pudimos detectar cierto respeto sacro por los habitantes en la región de apellido Itzá.

(Chilam Balam, 1992:17-26; Roys, 1933: 204, Quezada, 1993:21-32), región que para el siglo XVI pertenece al cuchcabil de Uaymil o Chetumal. Aquellos itzá prehispánicos eran comerciantes transpeninsulares que tenían fuertes influencias y relaciones económico—políticas con grandes grupos de poder, especialmente con grupos chontales y los choles.⁵⁹ En el 452 d.C., se supone que este mismo grupo étnico inaugura la ciudad de Chichén Itzá para después de 260 años, aproximadamente en el 689 d.C., abandonarla y regresar a sus territorios anteriores, a la parte baja de la península, hacia el puerto de Chakanputun.

Así sin ser determinantes y unívocos podemos suponer que durante todos aquellos años, del siglo V al VII la parte oriental peninsular estaba bajo cierta influencia itzá (Vargas lo identifica con una forma de gobierno denominada Ah tepal, 1997:20). Pero al parecer desde el siglo VIII los itzá del oriente peninsular⁶⁰ vieron mermado su poder al interior de la península por otras ramas de la gran familia peninsular, principalmente los Xiu de la región Pu' uk y los Cocomes de Mayapan. Ambos tendrían una influencia en todo el centro y el norponiente peninsular hasta que grupos itzá de Chichén Itzá, con la ayuda de los toltecas provenientes del poniente, bajo el culto a Kukul kan decidieron regresar por sus fueros perdidos y dominar las partes norte y central del oriente peninsular, logrando nuevamente el dominio en estos espacios en el año 970 de nuestra era. Conformándose así, bajo este liderazgo maya-tolteca un multepal, o alianza confederada, negociada entre las tres grandes ciudades de Uxmal, Mayapán y Chichén Itzá⁶¹ (Chilam Balam, 1992:17-26; Roys, 1933:164).

Así los grupos de influencia itzá con el apoyo de los Xiu de Uxmal, mantuvieron el dominio de esta supuesta triple alianza hasta el 1185-1200 cuando Hunac Ceel del linaje de los Cocomes de Mayapan, traiciona a sus aliados, quitándoles el poder para declararse único Halach Uinic o Gobernante Supremo. En este sentido, Barrera Vásquez propone que los Cocomes nunca fueron del todo condescendientes con la cultura itzá, y que por lo mismo se realizó el ataque de Hunac Ceel en contra de Chac-Xib-Chac de Chichén Itzá. De hecho, por esta "guerra civil" es muy posible que después, con la llegada de los españoles, se denominara a estas tierras como las del Mayab, o tierra de los mayas; recordemos como Torquemada, en clara complicidad con los Cocomes los declara hijos de Reyes, incluso de

⁵⁹ Quien ha reafirmado más esta íntima relación entre Itzá y Chontales es Thompson (1987:21,29,40), llegando a proponer que los Itzá eran una derivación peninsular del grupo Chontal, identificándolos con el nombre de Putun Chontales. Asimismo, está la propuesta de Peniche Rivero en *Sacerdotes y comerciantes*, quien desarrolla de manera muy completa la misma afirmación.

⁶⁰ Respecto a esta posible unidad cultural en la costa y la parte oriental de la península está la uniformidad en el estilo arquitectónico, misma a la cual hace referencia Vargas Pacheco.

⁶¹ Sabemos de las fuertes dudas que investigadores como Okoshi tienen respecto a la existencia de esta triple alianza, sin embargo, ya que tanto Vargas Pacheco, como Roys y Piña Chan lo apoyan y al no tener mejor referencias bibliográficas al respecto nos quedamos con la idea.

Kukul kan, traduciendo incluso Cocom como Oidor, es decir, nada menos que como uno de los cargos más alto que tenían los representantes de la Corona en la Nueva España (Quezada, 1993:11).

Además sabemos que los Cocom aun en 1535 conservaban el control del paso al Cenote de los Sacrificios de Chichén Itzá, ya que de esta última fecha, se tiene registro de una gran hambruna en la región, debido a la cual peregrinos del linaje Xiu pidieron permiso a los Cocom para entrar a los templos del gran Cenote de los Sacrificios queriendo rendir tributo a los dioses del agua, los Cocom los dejaron pasar, hospedándoles en una gran casa de guano, pero aún traidores, prendieron fuego a la choza para que ardieron los cuerpos de los Xiu (Roys, 1933:175-176).

Enfrentamientos entre los grandes linajes peninsulares que provocaron la dispersión del poder. Así, según Quezada, de Mayapan salieron personas del linaje de los Xiu, los Chel, Los Tzeh, los Canul, los Cupul, y posiblemente, los luit, Pech y Cochuah (Quezada, 1993:31). Flujos de migración que con influencia cultural itzá fundamentaron la emergencia de una gran cantidad de sitios en toda la parte oriental de la península, especialmente, hacia la región de la costa del actual estado de Quintana Roo (Chilam Balam, 1992:22); tal es el caso de las ciudades de Tulum, Tamalkab, Polé, Cozumel, Muyil, Chunyaxché, Xel há, y Playa del Carmen entre otros. Este posible origen en Mayapan y Chichén Itzá de los pueblos que para el siglo XVI estaban en la provincia de Ecab, Uaymil y Chetumal, como apunta Vargas (1997:20), Lothrop, Tozer y Ruz entre otros, se reafirma por la similitud arquitectónica que existe entre Tulum y Mayapan.

Migraciones que también influyeron en la recomposición de territorios más al sur, destacando el sitio amurallado de Ixpatun y el puerto de Naco en el Golfo de Belice, así como las ciudades de Tipú y Lucu en los afluentes de los ríos Nuevo, Belice y Hondo .

De esta manera para la llegada de los españoles en la península podemos suponer que se estableció un nuevo equilibrio de fuerzas, por un lado, los grupos de influencia itzá del linaje de los Xiu, los Pat, los Chel, los Ye, los Chan junto con los pueblos de influencia itzá de las costas como Cuzamil, Uaymil y/o Chetumal, mismas jurisdicciones que eran claves para el comercio y el libre desarrollo de su cultura itzá, la del agua, los esteros, la sal y las costas; y por el otro lado estarían los grupos mayas tierra adentro los de los Cocomes y sus aliados, los mercenarios Canul (Roys, 1933:179, Quezada, 1993:157,158, Okoshi 1992), los habitantes del pueblo de Izamal y de la población de Tiho, actual ciudad de Mérida, quienes mantenían el poder del norponiente peninsular.

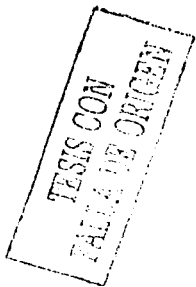
ESTO CON
 FALLA DE ORIGEN

De tal suerte, que desde su llegada a principios del siglo XV hasta 1540 los conquistadores al intentar las entradas desde de la periferia oriental hacia el centro de la Península habían fracasado (Vargas, 1997: 103—115) por lo que suponemos que esto fue así por enfrentarse a grupos mayas fieles a los itzá de Chichén y Cozumel, quienes eran bravos guerreros con un alto sentido de identidad y coparticipación étnica. Y por lo mismo, la suerte de estos conquistadores cambió al entrar en contacto con los grupos mayas occidentales y norteños de los izamaleños, los Canules, los Cocomes, y algunos otros habitantes de la región Pu' uk, como Tutul Xiu, quienes al aliarse con los españoles, suponemos que no sólo lo hicieron para calmar la sed de sangre de los españoles, sino que también quisieron todos ellos curar históricos resentimientos que guardaban desde hace tiempo en contra de aquellos que consideraban no gratos, es decir, los linajes de influencia itzá (véase este proceso en el Mapa 1).

2.2. El primer síntoma: la cruz y la espada dan nacimiento a los indios rebeldes

Como lo apunta el Chilam Balam, el Sol del territorio maya peninsular como síntoma del tiempo y su destino, desde la llegada de los primeros hombres blancos ha sido un Sol de sufrimientos sin fin, un Sol hostil, cuya potestad ha generado guerras, enfermedades y muerte. Dios Padre inmisericorde ante la desgraciada suerte de sus hijos no blancos, Sol de los dzulo'ob que aún arde desgarrando los más íntimos enlaces del territorio y la dignidad de los pueblos maceuales.

En su época será cuando se escuche el ruego de los Ah Bobat, el profeta, y se agiten y rebullan las camiceras hormigas rojas xulab, ...las grandes destructoras de la miel, y se escondan las sonajas, por causa de aquel a quien se entreguen nuestros corazones, dentro del tributo. Rigor vendrá para la miseria y la discordia....Batabes (gobernantes), serán las Zarigüeyas; Batabes serán las zorras, Batabes serán los insectos dañinos, el chupadores, los extorsionadores de los pueblos, éstos serán los que sean establecidos..de Pek, perro, será su aspecto, de corazón cerrado, dientes mellados, cuerpo fiero. Triste será el rostro del Sol... (Chilam Balam, 1992:57)



El 6 de enero de 1542, Montejó por no ver cerro más alto alrededor de la población de Tiho, funda allí la Ciudad de Mérida. En esos momentos había rebeliones en Ichmul y Sotuta pero

los españoles atacan, capturando al Ah Kin, o sacerdote, de Sotuta. Lo que les trajo consigo el reconocimiento de muchos otros pueblos alrededor, incluyendo el de Tutul Xiu, principal de la Provincia de Maní (López de Cogolludo, 1957:100). Primer indígena del más alto rango que pide la bendición del Dios Cristiano, besando a la cruz al tiempo que va diciendo a todos que por su amor a Cristo se ha decidido apoyar incondicionalmente la conquista de los españoles en contra de sus ahora enemigos, los itzá y sus grupos afines, quienes desde entonces resistirán de manera soterrada y clandestina.

Y lo que ya no nos deja duda de que es la memoria de los itzá prehispánicos la que está detrás de la llamada Guerra de Castas, son las palabras de los líderes insurrectos de aquel 1847—1850, más precisamente las de quien se piensa es el padre intelectual y líder espiritual del movimiento, José María Barrera, quien refiere en sus cartas de amago y venganza al gobierno yucateco (Reed, 1987:141), que ellos y los blancos tienen una cita en las ruinas de Chichén Itzá "donde vive el gobernador", y esto lo hacía recurriendo a una memoria colectiva tradicional que se nutría de los libros del Chilam Balam, verdaderos baluartes de la memoria colectiva de los pueblos itzá.

Entonces, al igual que Jacinto Canek los rebeldes del actual Quintana Roo se identificaban con la nación portentosa de los de Chichén Itzá, no sólo por ser parte de su memoria étnica sino también porque, en cierta medida, la caída de la mítica Chichén Itzá les proporcionó la justificación histórica para la resistencia en contra de los criollos, mestizos occidentalizantes y sus aliados indígenas. Asimismo, es muy posible que por esta misma memoria prehispánica, al momento de la guerra de Castas, los izamaleños ya españolizados, al igual que lo hicieran sus ancestros al ayudar a los Cocomes (Roys, 1933:177), ayudaron a los criollos y mestizos mexicanos en su ataque contra los maceuales rebeldes.

Todo esto viene a complementar la propuesta aquí presentada en el mapa 1, en donde vemos que a lo largo de los más de 500 años de conquista los maceualo'ob ahora ocupan una pequeña fracción de territorio de lo que posiblemente alguna vez pudo ser una gran nación itzá, habitada en aquel entonces por una gran variedad de grupos étnicos del centro, oriente y sur peninsular. Incluso Villa Rojas (1987:150), en 1936 reporta información de campo, que nos habla acerca del origen itzá de los maceuales, pues los itzá son considerados por ellos mismos como los antepasados que construyeron las pirámides, como los grandes sabios que gracias al poder de sus mentes, tenían la vida buena y fácil. Incluso nosotros en el año 2000 registramos que personas de apellido Itzá en el territorio maceual son poseedores de la más alta hechicería y curandería tradicional, su nombre es por ende bastante respetado. Además de que siguiendo la concepción circular del tiempo que aun

TTCE CON
FALLA DE ORIGEN

ellos tienen, esos tiempos de esplendor itzá regresarán en el futuro. Además, nosotros en el campo también recogimos historias míticas acerca de los antepasados maceuales, muy similares a lo que dice 50 años antes Villa Rojas, la única diferencia es que a los magos, genios de las pirámides, ahora no les llaman itzá sino Chilamkabo'ob, quienes al igual que aquellos, supuestamente aún viven adentro de la tierra de las ruinas arqueológicas esperando su momento para el renacimiento.

Regresando a los tiempos de la conquista, en 1544, a Gaspar Pacheco, su hijo Melchor y su sobrino Alonso, la Corona les encomendó el trabajo de la "pacificación" de las provincias de Uaymil, y Chetumal,⁶² es decir, todo el centro oriente y el sureste de la península (Mapa 1). Su misión implicaba, después de la pacificación, comenzar el ordenamiento territorial de las nuevas tierras, fundando encomiendas de españoles con el consiguiente reparto de indígenas. Estos Pacheco van a orquestar una de las conquistas más brutales sucedidas en toda la Nueva España. En 1548 los misioneros de la región escribieron que Nerón no era más cruel que Alonso Pacheco, quien junto a su tropa al llegar a la zona de Uaymil, aún cuando los indígenas estuvieran en paz, les robaban y destruían su sustento, capturaban fugitivos e inmediatamente les mandaban encima a los perros, y claro, muchos de los indios que huían al monte por no poder cosechar simplemente morían de hambre (Jones, 1989:41).

Como Chamberlain apunta, el mismo Alonso Pacheco mató a muchos mayas con el garrote, para luego aún vivos empalarlos; cortaba los senos a muchas mujeres, también las manos, narices y orejas de los hombres. Todas estas barbaridades y mil ultrajes más meramente para su diversión. El mismo Landa, quien fuera acusado por la Corona Española de salvajismo en contra de los indígenas, denunció a estos conquistadores del este y sur de la península como los más salvajes de los encomenderos (Jones, *Ibíd.*).

En 1547 los Pacheco aparentemente controlaban ya todo el sureste, sólo en la provincia de Bacalar mantenían bajo su yugo a 856 tributarios indígenas, pero dada su brutalidad para 1550 todos ya habían huido, ya eran indios rebeldes (López de Cogolludo, 1957:160-161). La semilla de la enfermedad intercultural comenzaba a echar raíces. Justamente en este último año, llega a poner orden político y social el Oidor de la Audiencia de Guatemala, Licenciado Tomás López, quien llegó a dictar leyes para delimitar concentraciones urbanas

⁶² Grant D. Jones, separándose de las divisiones territoriales de la región, propuestas por Roys, y lejos de la reconceptualización de fronteras y de semántica propuestas por Quezada (1993) y Okoshi (1994), aboga por la existencia de una provincia más al sur de la población de Chetumal, llamada Dzuluinicob. Dado que esta es una problemática que rebasa los intereses de esta investigación remitimos al lector directamente a Jones, pp. 94-99.

y rutas poblacionales, estableciendo límites en beneficio de la extracción del tributo transoceánico. También durante aquel 1550, ante la fuerte dignidad de los indígenas que se resistían a ser controlados, el Licenciado López determinaba:

estos indios necesitan policía principalmente en esta provincia se va más claro...es urgente de implementar gobierno temporal y eterno, pues aquí no tienen freno ni punición para el delito, ni castigo, ni premio para la virtud (López de Cogolludo, 1957:293).

Bases ideológicas conservadoras que sirvieron para que, al igual que las ciudades de Mérida y Valladolid, desde el siglo XVII se fundaran las poblaciones de Peto, Ichmul, Tixhotzuc, Chan Cenote, Tichel, Cozumel y Chichimilá; pueblos que durante aquel siglo y el siguiente en su totalidad usufructuaban el tributo de unas 70 poblaciones ocupados en promedio, aunque de manera altamente fluctuante, por alrededor de 180,000 habitantes (de Cárdenas, 1937:100-102).

Así, desde principios del siglo XVII los occidentales con la ayuda del poder de las armas de hierro y la pólvora, de la cruz y la ideología de la vida después de la muerte, dividieron estableciendo fronteras espaciales e ideales, siendo los ejes rectores iglesias, monasterios y conventos, alrededor de los cuales se establecían las encomiendas, y más allá, los terrenos baldíos, las tierras inhóspitas de selvas e indios rebeldes.

Desde aquel bautizo de Tutul Xiu en 1542, la adoración a la cruz católica fue cobrando una importancia cada vez mayor, incluso él mandó hacer de piedra la señal de la cruz y la puso en los patios de los templos, declarando a los cuatro rumbos que este símbolo era el verdadero árbol del mundo. Aparentemente, ya no debía serlo más la Ceiba ancestral de los abuelos (ver el capítulo 4 acerca del culto a la Santísima Cruz). De hecho, en toda la península desde 1562 se legalizó la siembra de cruces en las entradas y salidas de los pueblos, en las entradas de patios e iglesias (López de Cogolludo, 1957:100).

Temprana conversión religiosa de las provincias mayas del centro que sorprendió aún a sus principales promotores, los misioneros españoles. Especialmente esplendorosas les resultaban las procesiones rituales, en donde todos iban con sus cruces, pendones, insignias y muchas luces de cera, cuyo número y orden fue la admiración de los hombres de España (de Cárdenas, 1937:84). Cosa por demás importante pues desde un principio estas fiestas rituales eran la mejor oportunidad para cobrar impuestos, caridades y demás deudas de por vida. De hecho, durante esta época rápidamente los religiosos crearon al menos 3 ó

4 fiestas santorales por comunidad, siendo cada una de ellas una excelente ocasión para usufructuar la miseria maceual. De tal suerte, que prácticamente desde la fundación de las villas peninsulares se comenzaron a cobrar los impuestos de la Corona y la Iglesia Católica, apareciendo el pago del repartimiento con cera, tributos de ropas de algodón, además de las contribuciones especiales a la iglesia, la cual cobraba una cuota alta para aplicar los sacramentos, especialmente, el bautismo y la unión matrimonial que eran de especial interés para los indígenas (López de Cogolludo, 1957:657).

Tanta "piedad humana" permitía a la iglesia no sólo el control de las almas indígenas sino también el flagelo de sus cuerpos, pues cualquier obispo podía azotar a los indios. Según ellos el castigo se debía aplicar con moderación, sólo para arrepentimiento y remedio del alma. Sin embargo, ahora se sabe de los grandes excesos en que caían algunos clérigos quienes también azotaban en caso de que los indígenas no tuvieran dinero para pagar sus deudas.

Así desde el siglo XVII esta novedosa propaganda político—religiosa transoceánica, aparentemente, llegó a convencer a algunos rebeldes de la periferia peninsular, personalmente el gobernador Diego de Velasco quien recibió a algunos itzá (así se les refiere) que venían a pedir vasallaje, y se les concedió otorgándoles varas de alguaciles, fundándose los pueblos de Tzuctok, Zahcabchen y Cauich pero con muy poco éxito, pues estas poblaciones rápidamente se abandonaron (López de Cogolludo, 1957:472 y también ver Jones). Supuesta auto—imposición de vasallaje por parte de los líderes itzá, que a nuestro juicio evidencia un procedimiento político recurrente en toda su ethnohistoria, cuya verdadera intención era la posesión y el control de la fuerza divina que los españoles traían del otro lado del mar para domesticarla con sus propios modos y maneras antiguas. Así surgiría otra de las principales características de los indios rebeldes, la de ser unos eternos apostatas, y desde entonces, hasta el día de hoy, reclaman para sí el poder de los símbolos sagrados de los extranjeros conquistadores.

Así, prácticamente durante toda la época colonial, aún cuando no había administrador del culto y la doctrina católica en los poblados apostatas de rebeldes itzá, ellos ya creían en un Dios y le oraban a su manera. Por ejemplo, contrario a los cánones católicos desde estas fechas tan tempranas, hasta hoy, ellos no se confiesan durante las semanas santas y los jueves santos, ligeros detalles que en su conjunto siempre han parecido herejía a los ojos de los curas conquistadores.

Además, los Ah kino'ob y los batabes, es decir, los sacerdotes y líderes guerreros, comenzaron a participar en las labores de los templos católicos, por lo que algunos de ellos renacieron durante la Colonia como maestros de capilla e instructores de los jóvenes catequistas, o como escribas y acólitos de la renaciente Iglesia Maya⁶³. Incluso algunos llegaban a ser sustitutos de los curas en el bautismo y los enterramientos. Así, los maestros cantores de las capillas resultaron ser el más fuerte potencial de resistencia antiespañola, por lo que ante la gran problemática que comenzaba a ser su participación —pues les daba por encabezar rebeliones— se ordenó que los Santos Oleos, Cálices y demás ornamentos no se fiaran a sacristanes indígenas, además de que todos los habitantes debían recibir cada uno de los sacramento únicamente de manos de curas españoles (Jones, 1989:108).

Estos mismos líderes rebeldes de la época viendo que los ancianos balamo'ob, poseedores del antiguo conocimiento eran pocos y que cada día morían más, decidieron dejar la semilla de su saber en libros con letras latinas, son los llamados Chilam Balam. Durante toda la Colonia circularon estos textos como rugidos proféticos del jaguar, que resultaron ser tanto al este y oeste de la península verdaderos baluartes de la resistencia. De hecho, en los lugares más alejados de la mano del Dios católico, donde no había villas controladas por el clero español, estos libros se convirtieron en el centro de la ritualidad alrededor de los cuales giraba el nuevo culto maceual—católico que se estaba fermentando desde esta época.

Según cálculos de los inquisidores españoles del siglo XVI y XVII, el número de idólatras de esta provincia de Yucatán era de alrededor del 10% de la población total. Pero el gran problema era que de este porcentaje cotidianamente sólo el 1% regresaba a la tortura diaria de las encomiendas, el resto, permanecía libre del vasallaje. De suerte que a pesar de los intentos de los obispos y curas por recuperar “el alma” de los que huían, sus intentos fueron infructuosos (Sánchez de Aguilar, 1987:37). Asimismo, de 1665 se tiene el registro de que los mayas eran poco afectos a la misa, quienes para asegurar su asistencia tenían que ir a pasar lista y, aunque de manera violenta, debían confesarse una vez al año. El no asistir a misa implicaba duros castigos, además los españoles se quejaban de los indígenas porque demostraban ser poco caritativos, “sorprendentemente” se negaban a pagarles limosna.

Así, ante la pérdida constante de mano de obra y tributos que usufructuar, los poseedores del poder español, al mismo tiempo que radicalizaban sus métodos de coacción sobre los mayas, pedían a la Corona española más dinero, más pertrechos, más jurisperitos; más

⁶³ Así le llaman ellos mismos ahora a su institución religiosa, una especie de catolicismo maceual. Ver el

refuerzos en general. Además de que los indígenas idólatras no merecían abogados que los patrocinaran, cuando eran acusados, inmediatamente eran cautivos de las encomiendas y debían pagar con trabajo sus supuestos crímenes. Desde principios del siglo XVII se propuso que los reincidentes fueran expulsados a la villa cubana de La Habana o a San Juan de Ulúa para que no contaminasen la conciencia de sus congéneres; pero “los peores y más pernicioso” eran entregados al juicio secular para ser ahorcados y quemados (Sánchez de Aguilar, 1987:53, 55). Táctica infame que durante la Guerra de Castas fue retomada por los intelectuales del gobierno yucateco, quienes fomentaron la venta de mayas rebeldes como esclavos a la misma Isla de Cuba (ver más abajo).

Además desde el cacicazgo de los Pacheco, hasta el día de hoy, los puestos políticos de alcalde, regidor, procurador (quien servía como contador y recaudador) y escribano, en muchas partes del sureste mexicano eran, y son, controlados por unas cuantas familias. Todos estos funcionarios actuaban con absoluto nepotismo y autoritarismo en contra de los indios, además recordemos que los alcaldes también ejecutaban los azotes y los castigos ejemplares sin mediación legal alguna (Jones, 1989:74).

También como reflejo de la pronta convivencia íntima que se gestó en América Latina, durante estos siglos de Colonia, son constantes las demandas jurídicas en las que aparecen relaciones “inapropiadas” entre hombres españoles y mujeres indígenas. De lo que resultó que en muchos de los casos el abuso sexual o el amasiato se permitía al ser “subsano” mediante un módico pago al entonces procurador (Jones, 1989:75-76).

Los indios apóstatas, impelidos por la brutalidad de la conquista preferían vivir en la clandestinidad, vendían sus pocas prendas, animales y chozas para poder emprender la huida. Además, tras la creación de poblaciones criollas, resultó que únicamente en el monte es donde podían encontrar su verdadero sustento, pues sólo lejos de las pequeñas manchas coloniales podía subsistir el modo de vida que permite la llamada milpa tradicional. Así, ellos con los animales del monte, el maíz, los frutales y las legumbres, seguían siendo devotos en sus ofrendas de incienso y sacrificio, teniendo además de a un nuevo Dios español, al siempre único y verdadero Dios mesoamericano, a este su natural sustento: el maíz (Sánchez de Aguilar, 1987:57).

Además estos indios rebeldes, dados al monte, vivían también de la apicultura y en las inmediaciones de las villas españolas intercambiaban con otros indígenas y mestizos la miel

y la cera a cambio de cuchillos, ropas bordadas, semillas de cacao, achiote y vainilla, varios productos forestales, copal, hachas, machetes y sal (Jones, 1989:104-105). Asimismo el mercado del cacao, se mantuvo muy activo también durante la Colonia, y justamente en las regiones rebeldes del sur y sureste de la península estaban los lugares donde mejor se daba este prodigioso fruto. De hecho, la principal rebelión colonial, sucedida en el pueblo Itzá de Cisteil durante 1761 y comandada por el último (autodenominado) Quetzalcoatl Kukul kan Jacinto Canek, se logró financiar gracias a los plantíos de cacao que manejaba el mismo Canek (López de Cogolludo, 1957:487-488).

De hecho, se crearon mercados clandestinos terrestres, fluviales y marinos entre los llamados Tah Itzá (habitantes autónomos del Petén Guatemalteco que antes habitan en la parte central y el sureste de la península) y los rebeldes apóstatas de la península yucateca, misma ruta de intercambios que permitió la prosperidad y la manutención de los que decidían vivir lejos del vasallaje español. Algunos líderes Tah Itzá apoyaban a los indígenas rebeldes de la península, pues comerciaron con ellos y les dieron refugio y protección. En algunos casos la comunicación entre ambos grupos inconformes podía derivar en la rebelión de toda una población encomendada o hacendada, pues había constantes acuerdos para matar a los españoles, liberar a los sirvientes, quemar sus lujosas casas y robar sus haciendas (Jones, 1989:104-105).

De hecho, este apoyo que daban los Tah Itzá a los rebeldes de la Península, se sustenta sobre un hecho de parentesco, pues recordemos que 100 años antes de la llegada de los españoles estos grupos mayas decidieron dejar las costas peninsulares e ir al sur, adentro de las selvas del actual territorio de Guatemala. Fuensalida dice que ellos partieron de la Provincia de Valladolid, justamente de la región de Chichén Itzá, sucediendo esto en la fecha 8 Ahau, cuando el gobernante Wuaxac Ahau salió con su gente (López de Cogolludo, 1957:480-507). Así, estos Tah Itzá y los rebeldes peninsulares tenían los mismos apellidos sólo que los Tah Itzá primero ponían el nombre de la madre y luego el del padre, y los indígenas vasallos de Yucatán desde el siglo XVI a la usanza española ya sólo usaban primero el del padre. Relaciones intraétnicas, que nos hablan de grandes campos de comunicación intracultural a lo largo de una enorme cantidad de tiempo histórico y territorio selvático.

Los españoles desde 1548 intentaron una ruta de conquista para llegar a estos grupos Tah Itzá del Petén guatemalteco, pero todos los intentos fueron nulos hasta 1672 cuando ellos mismos, de acuerdo a sus profecías, finalmente se rindieron. De hecho, según la historia oficial, este grupo étnico fue el último territorio indígena en toda Mesoamérica que

permaneció libre y soberano. Pero, ciertamente la historia de resistencia indígena parece no tener fin y como si los vencidos fueran los vencedores que escriben la historia, podemos decir que aun cuando supuestamente estaba pacificada la ruta de acceso al Petén, de 1647 a 1726, no era porque los españoles hubieran ganado todas las batallas y controlado a los indígenas, sino porque los mayas rebeldes ya habían comenzado a asentarse en nuevas rutas paralelas a las del control español, estableciendo zonas que hasta a mediados del siglo XX permanecieron como territorios autónomos del control occidentalizante.

También durante la Colonia la represión al interior de las poblaciones cada día iba en aumento mediante el control teológico que ejercía la iglesia y el poder de los alcaldes, quienes prohibieron el desplazamiento de los, y las mayas de una comunidad a otra. Incluso los que acostumbraban pasar 15 ó 20 días en la milpa eran perseguidos por sospechosos, igualmente culpables eran los que pasaban hasta 2 ó 3 meses sin asistir a misa. De hecho, para los españoles estas actividades en el monte alto eran muy sospechosas porque como afirmaba el inquisidor Sánchez de Aguilar, los indígenas andando de cacería y por miel es que hacen sus idolatrías. Pero también las reuniones en público fueron altamente penalizadas, de noche no podía haber juntas ni festejos, así las expresiones artísticas y corporales fueron reducidas a su mínima expresión católica; además en toda la península quedó prohibido el consumo del sagrado fermento vegetal enmielado de los ancestros, el licor llamado Balché (Sánchez de Aguilar, 1987:57).

Asimismo, ante la constante necesidad de los indígenas por rebelarse en nombre de sus antepasados y sus espíritus, la liturgia católica debía de comprenderse por la mayor cantidad de población, por lo que desde el siglo XVII se implementó que la misa se diera en maya yucateco, además de que por obligación habían de tenerse altares, imágenes y cruces en cada una de las casas. Se impuso la figura policiaca de un alcalde o fiscal especial que visitase cada 2 o 3 veces al año las casas habitación, la milpa y las huertas de cacao; que revisara las cuevas y cavernas, para mandarlas a cegar con cal y canto o piedras grandes porque en estas cuevas ellos tenían, y muchos aún tienen, a sus Dioses familiares. Revisiones y visitas que debían hacerse en secreto pues la intención era "cogerlos descuidados". Tal era la responsabilidad persecutoria de este fiscal quien también era el encargado de pasar lista cada misa de domingo (Sánchez de Aguilar, 1987:33, 34, 110).

La primera región de indios rebeldes que cayó bajo el vasallaje español, durante el siglo XVII y XVIII, fue aquella conocida como La Pimienta, situada al oeste y suroeste de Bacalar. Hay un informe de 1629 en el que se reportan unos 20,000 habitantes en esta región, y desde esta fecha hasta 1680 se dijo que esta región era la puerta de entrada hacia la

conquista de los Tah Itzá (Jones, 1989:99). Sin embargo; de las rebeliones mayas de esta región especialmente se recuerda la de Zacalum en 1624: allí los guardias indígenas y españoles fueron masacrados adentro del templo Católico. Aunque unos días después los líderes rebeldes fueron capturados y sus cuerpos cercenados peregrinaron por los alrededores del pueblo para sembrar el terror.

Resulta importante que alrededor de Zacalum, grupos mayences, del Cuchcabal de Cupul y Chetumal, al parecer todos de tradición itzá, aparecen en los registros desde 1605 precisamente en el territorio de lo que 200 años después se reconocería como el lugar del asentamiento de los maceuales (Sánchez de Aguilar, 1987:100, Jones, 1989:100). Todas comunidades rebeldes que estaban al suroriente de Mérida, ubicándose al occidente de la Bahía de la Ascensión. Zona que pensamos es el origen de los maceuales pero ya no en sentido cultural, pues este es desde tiempos prehispánico, pero si étnico, pues al componente ideológico prehispánico, con estos asentamientos se va recreando un territorio y una continuidad genético—parental⁶⁴. Un ejemplo revelador de esto es el hecho de que, como un nuevo giro de retroacción del tiempo maya, en 1609 el Obispo Diego Vázquez, reportó a dos líderes rebeldes, dos nuevos memorables indios apostatas uno Alonso Chable, el otro Francisco Canul, aquel se fingió Papa, Sumo Pontífice, el otro, Obispo (López de Cogolludo, 1957:467, Reed, 1987:138), es decir, ya estaba naciendo la Iglesia Maya, institución de origen maceual. Ambos personajes igual que los maceuales contemporáneos, decían misa de mañana y noche, revestían a su iglesia con objetos que algún sacristán les proporcionaba, aplicaban los santos oleos y el uso litúrgico del cáliz, bautizaban a los muchachos, oían confesión a los adultos, otorgaban la comunión a los niños, pero todo esto lo hacían adorando ídolos prehispánicos. Incluso se ordenaban sacerdotes entre ellos mismos, mediante un ritual en el que se aplicaban oleos y crisma santo en las manos. De hecho, se puede pensar que muchas de las poblaciones localizadas entre Bacalar y la Bahía de la Ascensión, desde estas fechas fueron ocupadas y desocupadas de manera reiterativa por grupos rebeldes cuyos hijos después en el año de 1847 fundan su gobierno autónomo, apareciendo entonces en el registro de la historia moderna ya como los pueblos maceuales.

En este sentido, si bien es cierto que durante la Colonia se mantuvieron prósperas las comunidades de Tihosuco, Sabán, Chunhuhub y Polyuc, en la gran mayoría de la región oriente de la península las rebeliones se sucedieron una tras otra, siendo las más

⁶⁴ Maceuales indígenas que posteriormente durante el siglo XIX se mezclaron con otros indígenas provenientes del poniente y norte de la península, otros refugiados mestizos e ingleses, para juntos formar el llamado gobierno autónomo de oriente (ver más abajo). Mezcla que sin duda también fue de sangre, por lo que de ninguna manera podríamos presentar una pureza racial maceual, pero si una originalidad territorial y cultural que comienza desde estas épocas del siglo XVII.

importantes las de 1546, 1547, 1592, 1595, 1602, 1609, 1639, 1642, 1686 y 1695 (Villa Rojas, 1987:83-89).

Además, la Colonia, reafirmó continuamente su carácter de destrucción ecobiológica, por la aparición de enfermedades epidémicas que arrasaron con comunidades bióticas y con pueblos enteros, se recuerda especialmente la malaria de 1544, la viruela que llegó junto con la sequía en 1575, el sarampión, el torbadillo y la viruela de 1609, así como la persistente muerte de la viruela y el sarampión que se inició en 1700 acabando hasta 1726 (López de Cogolludo, 1957:467; Quezada, 1994: 154, 156). Enfermedades que aunadas a los huracanes y las hambrunas, que también fueron muchos y muchas en los tres siglos de Colonia, diezmaron gravemente a toda la población de la península.

2.3. La cosecha de la siembra: el Gobierno Autónomo de Oriente

Los indios de toda la península vivieron después de la independencia de México en peores circunstancias de las que tuvieron bajo el auspicio de la Iglesia Católica y la España colonial. Los liberales criollos y mestizos independentistas podían llegar a ser peores que los reprimidos represores de la Iglesia Católica. Sin embargo, para los maceuales los acontecimientos que se viven durante este período postcolonial siempre será el recuerdo del renacimiento de la soberanía de su pueblo. Sobre todo la llamada Guerra de Castas que para ellos fue un ritual bélico de refundación mítica, un renacimiento de la conciencia colectiva de su etnia que en 1847 bautizó con sangre humana el nombre de su identidad.

Guerra de Castas, que nosotros podemos pensar como guerra interétnica que resulta ser retroacción de una misma estructura cultural colonialista, por medio de la cual los indios rebeldes, por esta ocasión, ganaron la victoria, prueba de lo cual nosotros pensamos que se apropian de manera positiva de un término que durante la época colonial fuera utilizado en sentido despectivo por los españoles (López de Cogolludo, 1957:294 y 649; Jones, 1989:173; Diccionario Maya—Cordemex); nos referimos a la palabra maceual. Así, pensamos que la importancia etnohistórica de esta Guerra de Castas es para la identidad, la religión y la política de los maceuales de tal magnitud que desde entonces al decir esta palabra su boca deja de significar vasallo de algún cacique para ser vasallo del Dios creador de todos los católicos del mundo (incluidos ellos mismos). Apropiación del Dios del otro, proceso clave de resemantización de la identidad, el concepto y la idea, como si al ser ellos los poseedores de la comunicación con este Dios del vencedor, con sus propias iglesias,

ellos pudieran vencerle. Y de hecho, por sorprendente que ahora pueda parecer los maceuales lo consiguieron, haciendo de esta guerra, su guerra santa.

Acontecimiento, la Guerra de Castas, cuya magnitud en la identidad política de los mayas es trascendente desde todos los ángulos pero además lo es por ser aún parte de la memoria colectiva del pueblo maceual contemporáneo, pues hemos podido rescatar en la grabadora y el papel, las impresiones de los Nohoch, los Tatich, es decir, los ancianos cuyo calor interno es aun signo de respeto. Legitimidad efectiva, corporal, la que tienen los Tatich, los más respetados, porque aun cuando el viejo no tenga ninguna posición política jurídica federal o del mismo tipo al nivel local, los años vividos por ellos los hacen dignos de respeto, incluso, por momentos de un respeto místico. Pero sin duda, esta fuerza corporal es también la fuerza de la identidad, es la fuerza de la oralidad, de la memoria colectiva.

El poder de la oralidad está sin duda en la calidad y la intensidad de la vivencia, es decir, que entre las palabras hay vacíos de significado ocupados por el sentido de la intencionalidad y la intensidad (ver arriba el marco teórico de esta investigación), pero esta vivencia es dicha a cambio de la reducción de la realidad a un hecho meramente fonético y nomotético. Sin embargo, así la palabra otorga trascendencia al tiempo, permanencia transhistórica a lo que de otra manera sería meramente fortuito. Oralidad que funde los recuerdos del pasado dentro de la mente de los miembros de su comunidad étnica, y que en este sentido, ordena, norma, jerarquiza y distribuye un mundo, una identidad étnica.

En este siglo XIX las regiones orientales de la península abandonadas desde la Colonia por el Hombre Blanco,⁶⁵ fueron ocupadas primero por los ya desde entonces llamados indios rebeldes, quienes después de la independencia compartieron el territorio con otros enemigos de los criollos y mestizos, con los descendientes de piratas ingleses, traficantes de todo tipo de mercancías y materia prima, así como con los recientemente importados convictos yaquis y negros. Todos ellos que formaron lo que en la época se denominó los huidos.

Así, fue la avaricia y arrogancia desmedida de los dzules⁶⁶ lo que contribuyó enormemente para que toda esta población rebelde se levantara en contra del gobierno de Yucatán; población de huidos que lejos de todo control presupuestal, siguiendo a Lapointe, antes de 1790 podría oscilar entre las 7,000 y 10,000 personas. Asimismo, la otra parte, la sociedad

⁶⁵ Esta expresión, eminentemente racista, es aun utilizada por los maceuales para referirse al mestizo mexicano y a los extranjeros.

⁶⁶ Dzul: Término maceual que refiere al mestizo rico y potentado.

yucateca liberal y conservadora, durante el período de 1845 a 1850, contaba con alrededor de 628,725 personas, quienes seguían siendo controladas por los criollos e incluso aún por los españoles de nacimiento (Lapointe, 1983:25-72). Así, el otrora real capitán, ahora era gobernador, y así como su segundo y los obispos, todos eran criollos; también los jueces, funcionarios y oficiales del ejército. Abajo de estos, estaban los mestizos; los mulatos, hijos de blanco y negro; los pardos, hijos de negro, indígena y blanco; y hasta abajo, estaban los más denigrados y maltratados, los indígenas autóctonos (Reed, 1987:30). De hecho, había cuatro tipos de indígenas, los citadinos, con un alto grado de aculturación occidental; los de las haciendas, que a pesar de trabajar para los criollos y blancos se mantenían semi-aislados en ranchos comunitarios; los libres de las zonas del este y el sur, quienes sí mantenían un mínimo contacto con los yucatecos; y finalmente, una gran minoría que eran los indígenas siempre autónomos, cuya vía de integración nacional estaba mediada por otros grupos indígenas.

Al empezar el siglo XIX, la mitad de la población peninsular vivía en la región de Mérida y Campeche, sin embargo, hacia la mitad de este siglo se acercaba al tercio, amenazando la tradicional posición de autoridad de la capital (Reed, 1987:26), pues aunque unos pocos liberales de esta ciudad dictaran leyes para la protección de los indios, los hacendados reaccionarios de las enormes regiones periféricas no hacían caso de este poder central. De hecho, se llegó a un profundo separatismo peninsular impulsado desde el principio del período independiente por las relaciones comerciales y políticas, ya que Mérida realizaba su comercio con Cuba y los Estados Unidos por el puerto que después se conocería como Progreso, mientras que los negocios con México se realizaban desde el puerto de Campeche (Reed, 1987:26). División política, crucial, que en la segunda mitad del XIX, resultó ser altamente perjudicial para la paz de toda la península.

Los grupos rebeldes del oriente y el sur, avanzaron hacia el centro del estado en primera instancia desde la provincia oriental de Valladolid, misma que en 1845 contaba ya con unos 15,000 habitantes, con una población blanca que se caracterizaba por ser la más soberbia y orgullosa de su pasado colonial, eran la "flor y nata" de la sociedad yucateca, con títulos nobiliarios de hidalgos, por lo que aun mantenían sus escudos de nobleza en las fachadas de sus casas y practicaban la segregación racial no sólo de indios, sino también de mestizos. Allí no había escuelas, ni hospitales, pues sólo los acaudalados podían asistir a la Madre Patria, a Cuba, los Estados Unidos, o al menos, a la ciudad de Mérida. Este mismo abolengo racial imponía como modo económico natural, extensivos ranchos de ganado vacuno, habiendo sólo algo de comercio agrícola en Tizimin y Espita (Reed, 1987:29). Sin embargo; esta región de Valladolid, a pesar de sus ínfulas racistas, desde antes de la

Guerra de Castas poseía la más alta población maya, había 7 indios por cada blanco. De hecho, de 1795 a 1820 la población maya aumentó un 50%, pero también se dio el crecimiento de su población mestiza en un 13%, quienes siguiendo a las lluvias, iban en busca de buenas tierras fértiles para el cultivo de la caña de azúcar, ante lo cual los indígenas, igual que sus hermanos del centro y sur, optaron por huir más hacia el sureste, lejos de los nuevos colonos y su control territorial (Lapointe, 1983:48-55).

Así, por la falta de mano de obra, se complicaron bastante las cosas para los criollos del oriente, quienes vieron mermado su comercio con la ciudad de México y la isla de Cuba, además de que el *boom* comercial del henequén les era vedado por las altas precipitaciones pluviales en la región. Su desgracia fue aún mayor por la expulsión de los franciscanos durante la aplicación de las Leyes de Reforma, pues con ellos se perdía la posibilidad de continuar el control ideológico sobre los mayas, mismo que se había construido firmemente durante los tres siglos de la Colonia. Así, la región de Valladolid sería la de menor oposición para la rebelión. Simplemente, los indígenas de esta provincia oriental, en un primer momento huyeron para asumir una actitud de resistencia y venganza, regresando después armados, con la esperanza de recuperar su dignidad mancillada por la falta de justicia.

Actitud contraria tuvieron los indígenas de las provincias de Mérida e Izamal, quienes racionalizaban su dependencia como un hecho natural, de tal suerte que la gran mayoría de los mayas que alcanzaban a ser 2 por cada blanco, durante la Guerra de Castas lucharon en contra de sus hermanos del sur y el este. A cambio de estas acciones, desde el año de 1848, la mayoría de estos renegados obtuvieron el título de Hídalgos, logrando ciertas prerrogativas arrendatarias y sociales (Lapointe, 1983:40).

También en la región rebelde estaba Bacalar, última provincia peninsular que dada su independencia de Mérida, y fuertes relaciones con los colonos británicos desde la Colonia, fue zona de contrabando e ilegalidad. En 1847 la región alcanzó más de los 5,000 habitantes (Reed, 1987:28), y por su carácter clandestino durante la Guerra de Castas mucha de su población se mantuvo bajo el auspicio de los mayas rebeldes. Así toda la parte sur—sureste se convirtió en zona de refugio para los indígenas y otros disidentes; tan es así, que más allá de estos confines orientales, los habitantes pasaron entre 1845-1850 de 120,000 a 200,000, esto es, de un quinto a un tercio de toda la población peninsular (Reed, 1987:28). Al contrario, todos los poblados fronterizos del oriente yucateco como Tihosuco, Peto y Bolonchenticul, descendieron demográficamente a menos de 5,000 habitantes, incluso la ciudad de Tekax, extremo oriental bajo control criollo, pasó de 13,000 habitantes a sólo 4,384 (Reed, 1987:61).

De hecho, el territorio del sureste yucateco, fue estratégico desde la época prehispánica para los grupos de tradición itzá, dado el comercio transpeninsular que practicaban, y si en el pasado arqueológico el control de la región lo hacían desde las costas de Bacalar, el puerto de Muyil, la Bahía de Chetumal, Cancun, Zama, el río Hondo y el Golfo de Belice (Thompson, capítulos 1 y 5, Vargas Pacheco), en este siglo XIX el control rebelde sería preponderantemente terrestre. De tal suerte que lograron el establecimiento de varias rutas culturalmente estratégicas para la resistencia armada, siendo la ruta más importante la que iba, tanto por tierra como por cabotaje, desde Bacalar hasta el poblado de Tulum, por esto Bacalar fue uno de los primeros pueblos de los que se apoderaron los maceuales durante esta Guerra de Castas, recuperando el territorio desde 1858.

Pero en atención a las causas económicas, eco—biológicas y políticas, de carácter interétnico, generadoras de esta descomposición social que dieron origen a la guerra, en un importante lugar está el problema de la posesión y enajenamiento de la tierra. Desde 1825, lo que era Monte del Rey o Terreno Baldío, y por tanto zona de ranchos indígenas, pasó a ser terreno enajenable, con lo que se comenzó a permitir la privatización de la tierra y junto con esto, desde 1841, se perdió la garantía pública del agua y los cenotes. A todo esto, en 1844 se implementó un impuesto para poder sembrar, lo que limitó aún más las posibilidades de sobrevivencia maya dentro de la economía peninsular (Bracamonte y Sosa, 1994:98).

Además, las presiones de los mercados externos impulsaron dos tipos de siembra que implicaron la proletarianización de la agricultura peninsular, la caña de azúcar y el henequén. Cultivos que exacerbaban aún más la enajenación de tierras y la explotación de grandes masas de indígenas, quienes ya despojados de sus tierras estaban obligados a malbaratar su fuerza de trabajo. Este cultivo de la caña trastocó el débil equilibrio social, dado el alto endeudamiento que provocó el consumo de alcohol, lo que en poco tiempo aseguró más aún la dependencia del indígena, y por lo mismo, el Hombre Blanco aceleró el proceso de migración y descomposición ético—moral que se vivía en las periferias del centralismo yucateco. Así la rápida instrumentación de este cultivo, al tiempo que desgarraba la salud indígena, hacía lo propio con todo el tejido socioeconómico del oriente y sur peninsular.

Asimismo, la industria naviera y mercantil de los países poderosos del norte comenzó a demandar grandes cantidades de una novedosa fibra textil altamente resistente, el Ki o henequén, vegetal que desde tiempos inmemorables usaban los mayas para tejer hamacas, sandalias y otras prendas con alta resistencia. Planta que pasó a ser el llamado oro verde

desde 1833, cuando con apoyo de capital norteamericano se crea la primera plantación industrial con más de 30 hectáreas. Sin embargo, el comercio de este cultivo también implicó el fomento de la esclavitud al interior de las haciendas yucatecas, práctica que sólo disminuyó a mediados de 1870 con la instalación de nuevas desfibradoras mecánicas de mayor productividad.

Asimismo, en el aspecto político para 1847 los gobiernos liberales cambiaron las relaciones con los hidalgos indígenas, pues se les comenzaron a cobrar impuestos por su calidad social, carga impositiva que los imposibilitó a mantener la misma legitimidad político—religiosa que mantuvieron durante la Colonia. Actitud liberal que durante la Guerra de Castas precipitó una crisis de poder por la cual algunos líderes y caciques indígenas de la zona fronteriza del oriente y el sur se revelaron con el apoyo y acompañamiento incondicional de los grupos rebeldes.

Durante los años posteriores a la independencia también las relaciones con la iglesia cambiaron drásticamente. Desde principios del siglo XIX se suprimieron los monasterios y sus tierras fueron enajenadas bajo el control civil, de tal suerte que la tierra cultivada por las cofradías religiosas, que permitía a los mayas financiar y organizar sus fiestas religiosas, pasó a ser parte del naciente cacicazgo burocrático. En 1843 los diezmos y obvenciones, o tributos clericales, estaban ya prohibidos para los criollos y mestizos, pero sí debían seguir siendo pagados por los nativos quienes, según el clero y el gobierno, eran los más necesitados de aprender la fe, por lo que para compensar sus pérdidas los sacerdotes les subieron a éstos los honorarios impositivos para la realización de casamientos y bautismos; las dos ceremonias cristianas más importantes para los indígenas.

Asimismo, esta descomposición en las relaciones sociales entre los indígenas y el clero se agudizó dada la desaparición del Tribunal de Protección a los indígenas y la fuerte decadencia de los valores morales al interior de la Iglesia Católica. Así, aumentaron sobremanera las relaciones de amasiato de los curas con las monjas, ambos tenían hijos, incluso los feligreses mestizos y criollos llegaron a dudar de los curas no amancebados. Está el caso del obispo de Tizimin quien tenía su harem de indígenas y mestizas. También está el caso de un sacerdote de la provincia de Izamal quien montó y ensilló a un indígena espoleándole, para evidenciar la supuesta condición de bestias de estas débiles personas (Reed, 1987:34, Careaga, 1989, t I: 155). De hecho, para 1840 algunos curas asistían a las comunidades únicamente para predicar en Semana Santa, la cuaresma y el día del santo del pueblo, y estos casos eran demasiados, a tal grado que apareció una ley contra las ausencias sacerdotales.

Además, otro hecho que desde el exterior contribuyó al recrudescimiento de las relaciones entre explotadores y explotados, por ende a la identidad cultural del mundo peninsular, fue la gran vulnerabilidad del estado mexicano, y yucateco, frente a las invasiones extranjeras. Recordemos la gran deuda externa de México para con el gobierno inglés, francés y español, cuyos gobiernos exigen el pago de sus deudas en 1847, además de la separación del actual estado norteamericano de Texas, por lo que en ese mismo año sucede la invasión norteamericana. El hostigamiento y las invasiones continuaron hasta 1861, cuando los extranjeros deciden salirse, aunque Napoleón III del imperio Francés avala la imposición de Maximiliano de Habsburgo (Lapointe, 1983:123).

Pero además desde el mismo 27 de septiembre de 1821, en la península surgió una fatal pugna entre dos grupos políticos, los centralistas absolutistas frente a los independentistas constitucionalistas. Pugnas intestinas por el poder político que para los pueblos indios representó en un principio mayor opresión, pues los blancos para sufragar su guerra civil, ahora les cobraron un nuevo impuesto, la "carga patriótica" de 12 reales por cada varón, así como impuestos de guerra de 6 pesos y la fajina obligatoria para trabajo en obras públicas, incluidas las de defensa de 4 a 6 días al año. Sin embargo; los blancos ofrecieron a los indígenas participar en esta guerra civil peninsular, haciéndolo por primera vez en Hekelchacan en 1834, siendo los maceuales incluidos del lado de los federalistas, por lo que se les armó y se les ofreció el perdón de las deudas. Aunque para desgracia de ellos mismos, los dzules decidieron no cumplir sus promesas. Maniobra traicionera que se repitió en 1839, cuando además de lo anterior se les ofreció el cese del pago de contribuciones eclesiásticas, además del respeto a las tierras de los ejidos, las tierras comunales y la posesión de los terrenos Baldíos. Acuerdos que nuevamente no se honraron, pero esta vez, al encender nuevamente la mecha del racismo, los mismos blancos permitieron que la zona de refugio de los rebeldes indígenas, que venían ocupando desde la Colonia, fuera defendida con las armas para ser declarada territorio autónomo.

En 1847 a pesar de que ya había tratos entre Yucatán y México para la reincorporación del estado a la república, los campechanos al mando del Coronel Trujeque y del Teniente Coronel Pacheco, nuevamente con came de cañón maya formaron batallones en Tihosuco y Yaxcabá, para atacar las plazas de Tekax y Valladolid. En esta última villa el sitio duró 6 días, y fueron asesinados todos los militares y alrededor de 100 civiles; las mujeres mutiladas y violadas; los cadáveres fueron arrastrados en procesión e incluso se habló de canibalismo (Reed, 1987:43). Tanta sed indígena de sangre blanca llamó la atención; Sierra

O'Reilly, intelectual del gobierno, expresión del decadente poder yucateco de la época por ser hijo de Obispo, además de yerno del gobernador Méndez, declaraba:

Yo siempre he tenido lastima por los pobres indios, me he dolido de su condición y más de una vez he hecho esfuerzos por mejorarla, porque se les aliviase de unas cargas que a mí me parecían muy onerosas. Pero ¡los salvajes! brutos, infames que se están cebando en sangre, en incendios y destrucción. Yo quisiera hoy que desapareciera esa raza maldita y jamás volviese a aparecer entre nosotros (Sierra O'Reilly, 1993:56).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Pero era demasiado tarde para la causa de los blancos, la raza del jaguar de las selvas había despertado.⁶⁷ Se comenzaban a cumplir las profecías apuntadas desde principios del siglo XVI por los profetas mayas de Chumayel, quienes hablaron del amanecer de una nueva era de libertad (Reed, 1987:141), en la que nuevamente ellos serían dueños de un territorio autónomo:

Pero será el final del padecimiento de los hombres mayas cuando vengan violentamente los de Uaymil,⁶⁸ lugar de los nauales, a hacer justicia al pueblo...Allí no habrá entonces, ningún zorro que pueda morderlos. Será en katun nueve ahau, pues cinco años transcurrirán hasta que se complete el final de mi profecía (Chilam Balam, 1992:59,73).

Entonces, desde principios del siglo XIX, se presentaron una gran variedad de factores, suficientes para generar y mantener la violencia en la península yucateca. Desorden social que al final siempre resultó en favor de la libertad de los mayas de las antiguas regiones de Uaymil, Chetumal, Ecab, Cochuah, Xpimienta y Cupul, cuyos habitantes mantuvieron una guerra de guerrillas, de resistencia cultural, política, religiosa y económica por más de 70 años.

Esta rebelión indígena, es una más de las cientos realizadas por estos pueblos en el siglo XIX a lo largo del territorio nacional (Mayola, 1974), pero fue la única en la que participaron las etnias mayas con tanta efectividad y trascendencia político—cultural. Para los maceuales esta

⁶⁷ Para apreciar mejor las causas raciales de la llamada Guerra de Castas, véase “Causas de la sublevación indígena” de Eligio Ancona, en *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, t. IV, pp.5-16.

⁶⁸ El nombre de Uaymil es sumamente revelador pues la referencia ha sido extraída de los Chilam Balam de Chumayel y Tizimin, que suponemos escritos durante el siglo XVIII, más sin embargo, justamente es del territorio de la provincia de Uaymil a donde los maceuales originales huyeron para fundar desde allí su

guerra se ordenó desde los cielos, desde el poder de la palabra de Dios. Al igual que todas las otras grandes rebeliones mayas en la historia su fundamento es espiritual, eminentemente milenarista, con grandes rasgos aun de la mística trascendental prehispánica. Guerra del poder, con palabras de eternidad, que conformaron una identidad que se expresa mediante mecanismos y códigos simbólicos de gran complejidad cultural, cuyo principal objetivo hasta hoy es impactar de manera profunda para “establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en las personas, formando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de un realismo único” (Geertz, 1991b:87).

Hechos violentos de grandes cambios sociales que ciertamente no podían pasar de largo dentro de la memoria colectiva, hechos humanos que con fuerza se clavaron muy dentro de las mentes mayas, pues todos estos acontecimientos siempre serán el recuerdo de la refundación de su soberanía, un renacimiento mítico de su conciencia colectiva, y desde entonces ellos son los hijos bien amados del Dios cristiano, bajo el emblema de la Santa Cruz (ver el capítulo 4), logrando lo que parecía imposible, apropiarse de ese Dios de los católicos apostólicos y romanos.

Desde abril de 1847 en Chichimilá, Tixhualahtun, Dzinup, Tixcacalhupul, Xoken y Ebtún se planeó la rebelión bajo el liderazgo visible de los siguientes hombres: Cecilio Chí de Tepich, el más pobre y radical de ellos, quien luchaba por la erradicación del Hombre Blanco; Jacinto Pat del cacicazgo de Tihosma, hidalgo indígena, quien con una posición moderada era partidario del federalista Barbachano, y que a cambio de la paz, éste le ofreció el gobierno de los indios del oriente y Pat aceptó, pero antes de poder asumir este ofrecimiento fue muerto por Cecilio Chí; y finalmente, el primer fusilado que con su muerte prendió la pólvora del movimiento: Manuel Antonio Ay, latifundista simpatizante de las causas indígenas que tenía fuertes relaciones comerciales con la población de Chichimilá.

De aquellos primeros tiempos de renacimiento identitario, están las palabras de Cecilio Chi y Jacinto Pat quienes en 1848 escribieron al señor sacerdote Canuto Vega. Aquí ellos expresan la justificación de sus crímenes y los de sus milicianos:

¿Por qué no se ostentaron o se levantaron en nuestro favor cuando tanto nos mataban los blancos? ¿Por qué no lo hicieron cuando un tal padre Herrera, hizo cuanto quiso a los pobres indios? Este padre puso la silla de su caballo a un pobre

gobierno autónomo de oriente. ¿Verdadera clarividencia, o acción de resistencia étnica concertada a través

indio, y montado sobre él empezó a azotarle, lastimándole la barriga con sus acicates... ¿Y ahora se acuerdan, ahora saben que hay un verdadero Dios?... Ya ahora no acertáis, ni tenéis ánimo para aceptar el cambio de vuestros azotes. Porque si os estamos matando ahora, vosotros primeros nos mostrasteis el camino. Si se están quemando las casas y las haciendas de los blancos, es porque habéis quemado antes el pueblo de Tepich, y todos los ranchos en que estaban los pobres indios, y todo su ganado lo comieron los blancos ¡cuantas trojes de maíz de los pobres indios rompieron, para comer los blancos, y cosecharon las milpas, buscándonos para matarnos con pólvora! (Careaga 1989, t I: 155).

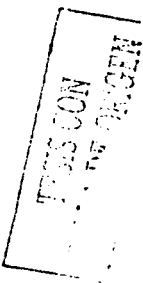
En la memoria colectiva del pueblo de Tihosuco, que en un primer momento fue tomado por los indios y después recuperado pero abandonado por los yucatecos, aún ahora se menciona de manera especial el nombre de Cecilio Chí, quien se enfrentó a las infamias de los clérigos, quienes en la Península de Yucatán del siglo XIX seguían siendo españoles; se dice que Cecilio Chi tenía a su hija en el convento de Tihosuco, lugar al que regularmente eran traídas las pequeñas indígenas para instruirse en el catolicismo, y por ende obtener mayor alcurnia, un día Don Cecilio solicitó ver a su hija pero se lo negaron los curas argumentando que se hallaba en retiro espiritual, pasaron los meses y el cacique maya no pudiendo más, entró al convento para descubrir que su pequeña hija había sido violada y embarazada por los sacerdotes.⁶⁹ De hecho, para los abuelos del Tihosuco de hoy esta es la verdadera causa de la llamada Guerra de Castas, pues no había padre que se dijera hombre y que no diera su vida por vengar la honra de su nombre.

Entonces, aún vive en la memoria de la tradición oral la luz de los guerrilleros mayas, Don Juan Pat, Nohoch de más de 110 años y que a decir de muchos es way,⁷⁰ recuerda el caso del General Pat, quien sin duda "estaba protegido por la gracia divina de la Santísima (Cruz)", porque tan sólo con un machete en la mano y sus pantaloncillos cortos de maceual, se acercaba sigiloso como el tigre a acechar los campamentos nocturnos que los soldados provisionalmente montaban en las inmediaciones de las comunidades, para de pronto con furia silenciosa y sutil, como la misma oscuridad de la noche, Pat se dejaba caer sobre las cabezas de los soldados, quienes dormidos se habían enfilado sin siquiera poder imaginar que sus cabezas pronto serían trofeo de los guerreros maceuales. De hecho, Don Juan, aún

de los siglos?

⁶⁹ Esta información es material oral recopilado por el autor durante temporadas de campo en los años de 1997—2000.

⁷⁰ Palabra maya que quiere decir hechicero. Ellos mismos lo refieren como aquel que te hace soñar y tener visiones, además de que se dice que tiene la capacidad de transformarse en ciertos animales.



embravecido por la imagen de sus palabras, dice que en una sola noche, el doble filo del machete del General Pat llegó a cortar 60 cabezas.

Más precisamente, Don Juan Pat, recuerda aquellos tiempos difíciles con gran orgullo:

JP: (La guerra) empezó con Jacinto Pat, este Crecencio Pat, Jacinto Gamboa, que los llamaron en Chumpon, ¿en donde están?, cuando están llamando así: General, Sargento, Cabo... el Dios desde arriba habló a esas personas para que él mismo de ordenes a los Generales, llamando a esas personas que no están Jacinto Pat y Crecencio, y entonces Dios Nuestro Señor desde allá arriba volvió a decir que entre un mes esperaba esas personas, esos Generales... que no esperó hasta que llegue el mes cuando dieron aviso a todos por acá y para que se juntaran en Chumpon pero de Chancá, Dzula', Xyatil todos... Xpichil. Toda esa gente llegó en Chumpon, empezaron a hacer rezo, oraciones directas a nuestro señor, dándole las gracias rescatándolo con puros católicos... hicieron pib así de grande, el pan (tamales llamados wah) que un día sábado tempranito, que ya estaba listo cocido todo... cuando dio a las doce que todos estaban hincados para rezar y entonces el Dios volvió a hablar otra vez, entonces la señora Andrea dio órdenes para que se levantara toda esa gente.

Gustavo Aviña Cerecer (GAC): ¿la señora Andrea?⁷¹

JP: María Andrea

Fernando Pot (FP): (el traductor, que "corrige" y dice) el Dios dijo a toda esa gente avisándolo que él va a hacer guerra, ya están avisados así.⁷²

GAC: ¿y Don Jacinto Pat ya está avisado?

JP: si son los Generales que fueron avisados que están ya todos juntos Generales, Cabos, Capitanes... siete mil gentes⁷³ juntan ahí y dicen presente, Jacinto Pat presente, General presente, sargento presente, teniente presente (Maya)... uno salió terco así, pero esa palabra que dijo pues ofendió a Dios así... y salen todos con su machete... A Jacinto Pat le ordenaron por Dios, que él que no agarre arma de fuego que agarre machete, sí, para

⁷¹ Por el contexto de la palabra, y por cierto aprecio hacia la Santísima Cruz, la señora Andrea, pensamos que se refiere a la Virgen María. Ver el capítulo 4 donde se analizan con más detenimiento los nombres y los simbolismos de la Santísima.

⁷² Es evidente entonces en la memoria colectiva de los grandes Nohoch, como Don Juan Pat, lo que hasta ahora únicamente conocíamos como la palabra escrita de Don Juan de la Cruz: "Jesús María, en el nombre de Dios el Padre y Dios el Hijo, y en el nombre del Dios Espíritu Santo, amén Jesús. Pueden saber ellos todos mis mandamientos estos mis hijos engendrados en el mundo, quien no crea en mis mandamientos se hundirá en sufrimiento sin fin, quien obedezca mis mandamientos también ganará toda mi gracia, también ganará todo mi amor, además los cubriré bajo mi diestra, también les daré toda mi gracia final para que sus almas puedan alcanzar la resurrección final... (Careaga, Op. Cit.).

⁷³ La gran mayoría de los Nohoch no saben leer ni escribir, mucho menos contar, esta cantidad es un calculo "a vuelo de pájaro" de Don Juan Pat. Igual cualquier cantidad referida por él.

corretear a los enemigos con puro machete nada de fuego, nada de arma de fuego puro machete... cuando llegó el día de la guerra hicieron trincheras, avanzadas, aquí mismo (lo dice señalando hacia la carretera),...tara tatata tara tata, (rememora la balacera con el sonido de las balas).

GAC: ¿les disparaban?

JP: sí, puro Máuser disparaban a los enemigos... pum, pum... que en estas horas termino, la batalla de los soldados enemigos, había siete mil muertos, todos muertos.

GAC: ¿cuanto tiempo duro la batalla?

JP: casi todo el día que desde tempranito, amaneciendo... y como en estas horas terminó (18 hrs.)...De los maceuales casi nadie tenía arma buena, y la gran mayoría murió, pero de los huaches, todos.

GAC: ¿pero tenían buena puntería?

JP: ¡puta madre!, varios.

FP: El mismo (Don Juan Pat) desde su juventud tenía su Máuser, no fallaba, no falla si hasta la fecha dice él.

JP: Esos enemigos que tanto decían, iban de traje negro todos los soldados... pasan en seguida otra vez, y (los maceuales) están guardados en las trincheras, sólo ven a los soldados pasar, puro soldado.

GAC: ¿y los soldados maceuales?

JP: Ellos esperaban (a) que crucen todos, ya en la punta donde van a salir otra vez, ahí los esperaban, salen y empiezan a retroceder, se reculaban los que ya pasaron ahí los esperaban también (los encajonaban), ahí los mataban, (a) todos los soldados.

JP: Ese Jacinto Pat llegaba donde están los soldados acostados allí esperando los enemigos, pero ellos (Pat y su Compañía) nomás con machete y que no lo mataban, nomás él hacía así, y así... los dos filos tiene el machete, filo aquí, filo acá, hazle así hazle así (con ademanes de brazo y mano)...y cada soldado con su carabina era una carabina (más para los maceuales)... lograron los mayas tener armas buenas, entonces es cuando, todos tuvieron armas de fuego, nomás ese, uno, Jacinto Pat tenía esa orden de puro machete.

JP: que no disparó armas de fuego puro machete... que son órdenes de Dios.

GAC: ¿órdenes de Dios?

JP: le dieron orden sobre una legua a Jacinto Pat pero sobró (le faltó) una legua más corría atrás de los enemigos, correteándolos hasta que (los) alcanzaba y le(s) daba su machetazo...cuando lo quería tirar así enseguida así, así... puro pescuezo de los pelones cortaron.

GAC: ¿la cabeza?

JP: (quedaban) sin cabeza... y todos(as) salían sus cabezas como jícaras.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La Santísima estaba con su lucha, bajo la aureola del poder sagrado porque en aquellos momentos difíciles de la batalla así les hablaba Dios:

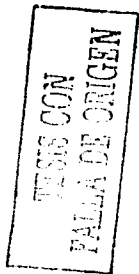
Fue en el mes, en el 15 de la cuenta del mes de octubre cuando comencé a hablar con mis hijos, aquí en el mundo 1850, yo Juan de la Cruz resido en el pueblo de la Casa del Jaguar... Primero empecé a hablar con mis hijos aquí en la tierra (de) como han de acabar quienes no piensan y no les entre en el alma mis sagradas palabras, porque todo esto salió de mi santa palabra o mis santas palabras salieron de la punta de los pies de la sagrada Santísima Cruz, en su santo altar en la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, entonces mi muy queridos pueblos cristianos, cualquiera de mis hijos con alma han de acabar por tomar en cuenta mis sagradas palabras, iremos de volver a vivir a ver esta vida que no tiene fin allá con Dios; cualquiera que no lo cumpla se ha de acabar su vida muy pronto y se ha de acabar la vida de su alma en donde hay candela... (Careaga, 1990, tI: 185).

Incluso recordemos como en una carta del 19 de febrero de 1848, Jacinto Pat y Cecilio Chí, decían enfurecidos por el olor de la sangre:

Tenemos fuertes deseos de que nos midamos o nos veamos con los blancos, para que vean el Xcobilpomolché,⁷⁴ los palos ahusados que tiene mi tropa... y verán si se les hace daño o no. Ahora puedo quemar hasta 20 arrobas de pólvora en este pueblo de Sotuta... Deseo que las armas de mi gente sean las de todos los españoles. Estoy muy gustoso en ir tras ellos, porque si ahora no entregan las armas yo les cogeré en cualquier parte que vayan. Es muy necesario que yo coja a los blancos, porque es mucho lo que nos engañan a los indios (Careaga, 1990, tI: 156).

Sin embargo, la contraofensiva del Hombre Blanco no se hizo esperar, y como primera gran estrategia social y política contra los rebeldes, siguiendo las ideas de liberales destacados como Sierra O'Reilly, desde 1848 los blancos expulsan indígenas, abriendo en la Isla de Cuba el mercado de esclavos mayas. Para 1851 ya se habían enviado alrededor de 600 mayas rebeldes capturados en el monte, generalizándose este infame comercio para el 1853 cuando el Coronel Manuel María Jiménez, incondicional del dictador Santa Ana, obtuvo el monopolio de la venta de esclavos. La vida de una de estas personas valía en el mercado, si era varón con una edad de 16 a 20 años 25.00 pesos, de 12 a 16 años costaba 17.00 pesos, menores de 12 años 8.00. Asimismo, las mujeres de 16 a 20 años costaban

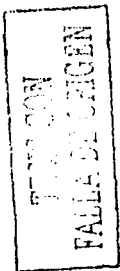
⁷⁴ Nos parece que esta palabra es sinónimo de lanza. En este sentido, aún en la tradición oral se comenta acerca de las terribles emboscadas que les preparaban los mayas a los soldados, dicen "que con unos largos palos, corriendo les salían al paso atravesando los cuerpos de cantidad".



17.00 pesos, menores de esta edad no más de 8.00 pesos. En sólo un año se vendieron 1487 personas, situación que continuó hasta 1871, cuando la creciente industria del henequén requirió de mano de obra barata, por lo que en lugar de exportarla se mantuvo al interior de las haciendas (Reed, 1987:178; Lapointe, 1983:109-117; Careaga, t I, 1990: 212-226).

Asimismo, en este análisis transcultural podemos decir que desde el punto de vista del otro, el famoso repliegue de 1848 (Mayola A., p.368; Reed, 1987:102-106), lejos de ser un acto de debilidad podemos pensarlo como el momento en el que los rebeldes dieron paso al ordenamiento político que les permitió el establecimiento de una organización social capaz de sustentar sus verdaderas demandas. Destaca la reducción de los impuestos por el bautismo y el casamiento, pero sin duda aún más importante resultó ser que:

...(ellos) no consienten que volvamos a sujetarnos al gobierno de Mérida. Esto es porque ya empezó a ampararnos y hacemos muchos beneficios el gobierno de los sres. ingleses; (pedimos) que sus tropas sean separadas del término de este nuestro pueblo, en que causan tanto daños y tanta miseria a los habitantes de esta tierra, (ustedes) consentiréis en la división de esta tierra para que tengamos paces y nos amemos como Dios nos ama. ...mis súbditos y todos sus magnates que los gobiernan, han establecido nombrar a sus propios reyes y demás mandatarios que saldrán de entre ellos, tomándoles de pueblo en pueblo a fin de que restablezca su Gobierno con arreglo a la antigua costumbre de los indios de esta tierra, por manera que solo obedezcan las ordenes que se promulguen entre ellos. Vosotros nada tendréis que ver con nosotros: nosotros nos avendremos con nuestros súbditos. De la misma manera... el gobernador de Mérida se avendrá con los pueblos que le estén sujetos, y el Gobierno de Oriente se entenderá así mismo con los que estén sujetos... así lo han acordado unánimemente todos mis subordinados aquí en el Oriente, a los nueve días del mes de Octubre de mil ochocientos cuarenta y nueve (Careaga, t I, p.165).



Las anteriores palabras firmadas por los líderes maceuales Florentino Chan y Venancio Pec, dejan muy en claro la idea de lograr y sostener a lo largo del tiempo la autonomía comunitaria de un territorio, el Gobierno de Oriente, donde mantuvieron formas políticas propias, en las que se conjugaba un cristianismo conservador junto a esquemas de gobierno prehispánico (Reed, 1987:209). Ideología que implicó el establecimiento del poder en manos de una clase teológico—militar encargada de la redistribución de la plusvalía comunitaria y

de los bienes suntuarios, opacando así la concentración desmedida del capital en manos de una sola clase, una sola "casta" explotadora, como sucedía con el modelo liberal.

La ofensiva de los federalistas yucatecos, además del esclavismo, incluía ataques esporádicos a las comunidades de la frontera oriente, a los cuales siempre respondían los rebeldes replegando al enemigo. Pero además durante los más de 70 años que duró esta guerra los maceuales, y demás rebeldes, atacaron apoyados en el conocimiento de los secretos de la selva, mediante una lógica de guerrillas muy difícil de ser contrarrestada por los mexicanos del ejército. Podemos decir que hasta la primera década del siglo XX, adentro de la selva, el poder de los rebeldes era implacable. Al respecto, de la memoria de Don Juan Pat rescatamos otra historia acerca de la astucia y las estrategias bélicas de sus padres y hermanos guerrilleros. En 1997 él nos decía que en ocasiones los grupos rebeldes se dejaban seguir por veredas internas de la selva hacia ciertos campamentos macabros, en los que ellos mismos montaban escalofriantes escenas de canibalismo: en el pib enterraban cadáveres de soldados enemigos, además de dejar sobre la mesa una cabeza aderezada con chile, tomate, cebolla y con tortillas a su alrededor; al ver esto los "soldaditos" que venían detrás, por miedo a ser parte de la dieta de los rebeldes, aterrados dejaban de perseguirlos.

Estableciéndose así, desde 1849, la línea de fuego desde Puerto Morelos en la costa nororiental (muy cerca de Cancún) hacia la provincia de Valladolid, bajando hacia Tixcacalcupul y Tihosuco, pasando por el actual punto PUT hasta el departamento de Peto y Sacalaka en el extremo sur; esto es, prácticamente la misma frontera de lo que ahora es el estado de Quintana Roo (Mapa 1).

De hecho, durante esta Guerra de Castas los rebeldes mayas invadieron e impusieron su base social en las comunidades de Chichímila, Tixhuakhtun, Dzinup, Tixcacalcupul, Tabi, Kampokolche, Tuzik, Tulum, Xkenil, ichmul, Dzonotchel, Chan Cenote, Dzinup, Tikul, Sacalum, Sitilpech, Izamal, Xoken, Ebtun, Cruzchen, Balam Nah Chan Santa Cruz, Pacha, Chanchacay, Chanlacan, Chunhuhub, Polyuc, Yumpetén y Uatabil, además de otras. Entre 1857 y 1860 habían ya matado a más de 4,000 personas, destaca la matanza de Noh Kah Balam Ná Santa Cruz (actual Felipe Carrillo Puerto) cuando en 1860 llega el Comandante federal Acereto a esta ciudad que para entonces era su capital, donde para aplicar una supuesta amnistía los *huaches* o soldados federales, pensaron sorprender, pero al llegar al poblado éste estaba abandonado. Aún así decidieron quedarse allí, al caer el sol súbitamente fueron rodeados por los maceuales, perdiendo la vida unos 1,500 soldados,

sobreviviendo sólo una banda de guerra cuyo destino fue servir a los señores maceuales (Reed, 1987:178-181).

Tres años después, entre 1860 y 1863 se inicia la primera división masiva al interior de los grupos rebeldes, que como ya dijimos, de por sí eran de origen muy diverso. Una de las tácticas de pacificación del gobierno yucateco que surtió efecto en estos años, fue que se ofrecieron tierras y exención de impuestos a las familias y comunidades que abandonaran su actitud de insubordinación al gobierno. Algunos lo hicieron, restando poder al Gobierno de Oriente pero convirtiéndose en enemigos para los maceuales, incluso acérrimos enemigos, pues su traición fue muy mal vista. Dumond (memorias del Congreso *Una guerra sin fin*, Mérida 1997), ya desde 1977 apuntaba que estos grupos disidentes, denominados desde entonces "mayas pacíficos", se pueden dividir en tres grupos, el que se asentó en Chikanhá, mismo que luego se trasladó a Icaiche, otro grupo se asentó en Lohcá, Macanché y Mesapich, y desde 1869 alrededor de la comunidad de Xkanhá. Y el último grupo, que son los desplazados del interior del área autónoma, quienes se establecieron cerca de la frontera con la entonces Honduras Británica y Guatemala, teniendo como centro la comunidad de San Pedro.

De acuerdo con un documento de la SEDENA, ahora sabemos de la gran fuerza militar de los líderes rebeldes durante la primera década de esta guerra. En total se levantaron en armas 101 pueblos organizados bajo el llamado Gobierno Autónomo de Oriente, pasando así de 252 a únicamente 151 el número de pueblos controlados por el gobierno de Yucatán. Cada uno de estos pueblos rebeldes seguía las órdenes de un cuerpo colegiado cuyo líder era un Capitán o Comandante, por ejemplo está el caso de Pablo Pech de Tihosuco, quien contaba con más de 8,000 hombres bajo sus órdenes. Así, en su conjunto la fuerza de estos revolucionarios se calcula en 85,091 hombres (Mayola, p.372), algunos armados con fusil pero la mayoría con machete de doble filo. De hecho, para 1855 más de 40,000 jefes de familia decidieron refugiarse en el territorio autónomo, calculándose que unas 5,000 personas vivían en la capital Noh Kah Balam Na'. Así la población peninsular durante 1850 descendió a 299,455 habitantes, por lo que después de los primeros 5 años de esta Guerra de Castas murieron o migraron hacia los países del sur, un total de 329,628 personas (Lapointe, 1983:76, Reed, 1987:17, 131).

El recuento de los daños económicos para estas fechas también es simplemente desastroso. A finales de la Colonia, aún cuando Yucatán albergaba menos de un 3% de población criolla y mestiza de la Nueva España, este grupo social poseía un gran porcentaje de las haciendas de todo el territorio nacional. Durante el conflicto dos tercios de las 1,265

haciendas de la península yucateca fueron arrasadas, alrededor de 1,108 de los 1,663 ranchos azucareros y forestales fueron destruidos. La propiedad territorial valuada en 6, 000, 000 de pesos en 1845 se valuó en 1851 en 2, 000, 000 habían muerto para 1871 100,000 mexicanos. Además, durante el conflicto el gobierno de Yucatán reportó un gasto de 555,000 pesos (Lapointe, 1983:75, 162; Reed, 1987:201). Sin embargo, sólo así a tan alto costo social durante siete décadas los maceuales, de manera autónoma, podían sembrar y cuidar animales en sus propios ranchos, fabricar sus utensilios y artesanías. También al salir de sus comunidades para hacer la guerra, a lo largo del camino, ellos tenían derecho a intercambiar su trabajo familiar, además podían quedarse con una parte del botín que hubiesen logrado. Aunque ciertamente, de acuerdo a un esquema político ancestral la mayoría de lo saqueado era para los líderes militares y religiosos quienes lo utilizaban para el cuidado de los templos, la organización de las fiestas, y la obtención de armas y demás pertrechos de defensa que los ingleses les intercambiaban.

Entre los maceuales, como parte de sus principios de organización política, los líderes tenían grandes ventajas sociales frente al resto de la población, pero también grandes responsabilidades religiosas y comunales en donde el peor crimen era la traición al movimiento; más aún, en este gobierno cuyo sostenimiento dependía de un profundo valor de resistencia fincado en la redención del alma, y donde había un enemigo permanente que sin honor alguno, igual asesinaba que compraba a cualquier enemigo débil. Así, desde el inicio de la guerra hasta 1895 se tiene el registro de que al menos 9 líderes maceuales fueron muertos por su misma gente, ya que flaqueaban ante el enemigo, poniendo en peligro la autonomía del Gobierno de Oriente con la consiguiente inestabilidad abrupta de los reacomodos en el poder (Reed, 1987:280-281). Asimismo, en 1853 dos pueblos, los de Ixcanha y Chichenha, traicionan la causa maceual huyendo hacia la región de Icaiche, frontera con Belice, para desde allí unirse a los federales del centro de México, aunque esta acción implicara constantes ataques de los insurgentes.

La gran mayoría de los prisioneros dzules eran masacrados y las mujeres violadas y sacrificadas y la cúpula teocrático militar practicaba la esclavitud de igual manera que en la época prehispánica lo hacían sus ancestros, así las personas capturadas eran usadas para algunos trabajos rudos y especializados pero podían también formar parte de la familia, ya que por medio del casamiento tenían cierta participación dentro de las unidades domésticas. Tal cual sucedió 300 años antes con Gonzalo Guerrero.

Así, en 1871 se reporta un nuevo orden geopolítico en el territorio de los rebeldes, de tal suerte que existieron grandes poblaciones, destacando la capital de Noh Kah Balam Na'

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES YUCATECAS
 CALLE DE CALDERÓN

Santa Cruz, localizada al centro del territorio, además de los pueblos del área norte, incluyendo el puerto de Muyil y el de Santa Kah Tulum, así como el pueblo de Chumpon localizado 12 leguas al poniente de Tulum; la frontera norte fue la población de los mayas pacíficos de Kantunil. Asimismo, en un mapa de 1887 de la *Royal Geographical Society* destacan poblaciones localizadas en toda la costa de la Bahía de la Ascensión y al centro del territorio, las cuales de norte a sur van siguiendo una ruta hacia Bacalar, y estas son: Tulum, Muyil, Chunyaxché, Chumpon, Dzonot, Yokik, Balam Ná Santa Cruz, Chanca, Chunculche, San Pedro, y finalmente, Santa Rosa localizada a la altura de la Bahía del Espíritu Santo. Posteriormente, más al sur siguiendo la misma ruta de Tulum hacia Bacalar se tiene el registro desde 1884 hasta 1900 de pequeñas poblaciones costeras: El Ubero, El placer, Dos Cocos, Tzacox, Paitocal, Majahual y Bacalar, esta última ocupada por los rebeldes desde 1858 (ver el mapa 3 de Lapointe, 1983).

Pero a pesar del florecimiento de una nueva identidad étnica, poco a poco comenzó la caída del Gobierno de Oriente. Desde 1890, se puede ubicar el principio de este fin. Para entonces se reportan grandes migraciones desde la región de Tulum hacia la parte sur de Ixcanha y a las islas británicas de Ambergris. También desde este año hubo supuestas muertes colectivas por insubordinación generalizada; pugnas internas que se dieron principalmente en la región norte de Tulum, a donde una gran parte de la población se trasladó en busca de las riquezas producidas por la extracción de poco más de 1,600 toneladas de maderas con calidad de exportación (Lapointe, 1983:155-156). Desarrollo forestal, promovido por una compañía inglesa, la cual sembró allí sus reales ya que desde 1887 en la ribera del río Hondo, donde antes estaban, los bosques ya estaban sobre explotados.

De esta última época de la llamada Guerra de Castas, Don Cristino Cituk, Teniente en servicio en el actual Centro Ceremonial de Tixcacal, recuerda las historias que su padre le platicaba de su abuelo el General Florentino Cituk, personaje clave en la recomposición del territorio y la etnia maceual a principios del siglo XX (ver más abajo).

Cada centro ceremonial (aun) ahora tiene un Comandante, un General, Capitán, Sargento, Teniente y un Cabo... (En la Guerra de Castas) eran generales Bernardino Ken, Terencio Kop, eran como seis generales. Bernardino Ken era muy valiente, él sólo tenía 100 gentes pero todas muy (valientes); los demás, cada General tenía 300, 400 hombres; en total había como 5, 000 mayas (en Noh kah Balamná).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En aquel entonces, todos eran muy pobres, no tenían moneda para ropa, para zapatos. Un día de repente, se quitó de México el General Bravo, dijo voy a acabar con la raza maya, voy a obligar para que estén a mi mando. Pero, Bernardino Ken era muy valiente, duró 3 años el combate y no le podían ganar, cada que empezó el combate sabían a dónde ir, a las cuevas iban los niños, las mujeres, todos se fueron al monte, en los pueblos no había ya gente, todos se fueron.

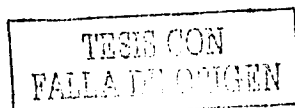
Ellos que eran muy católicos, para cada combate iban a hincarse a la Santa Iglesia, todos a rezar, pidiéndole a Dios que nada les suceda, la de ellos era una vida muy entregada a Dios. El mensaje lo recibían de Dios y directamente del cielo, no es cruz que parlaba, era Dios, está en la costumbre, las tradiciones tienen la creencia del Dios directo, y él los dirigía.

Entonces, llegó un tren para traer por barco su comida (la de los federales), tuvieron que hacer un camino de Carrillo a Vigía (Chico), no había avión, camión, nada, trabajaron 60 Km. de camino, sin parar, día y noche, le pusieron rieles, empezó a caminar el tren, traía víveres, mercancías, entonces los mayas se dieron cuenta que como se van matando vienen más con el tren, así se sienten muy valientes, "nunca vamos a acabar con ellos" dijeron los mayas, "hay que chingar al tren", y pusieron cargas de dinamita en la vía y se chingó el tren...no ganaba Bravo y tampoco se rendían los mayas, tienen armas Mausser muy potentes.

El General Bravo pidió paz y Florentino Cituk no quiso presentarse, pensó que lo iban a matar en Carrillo, no fue a la cita y pasó el tiempo. En ese entonces Francisco May era un chamaco, yo lo conocí, lo que acabó a los mayas fue la viruela negra, la viruela fue lo que los mató, no la guerra,⁷⁵ porque supieron defenderse, pues... nomás para la semilla dejó Dios, todos los demás se murieron.

Dada la importancia geográfica de la península de Yucatán dentro del concierto de fuerzas políticas internacionales, el espionaje, tanto inglés como norteamericano, fue una práctica constante a lo largo del conflicto⁷⁶ y contribuyó a finalizar con el gobierno rebelde. De hecho, durante todo el conflicto, el papel del gobierno británico fue fundamental para el

⁷⁵ Para estos Nojoch es muy claro que no hubo batalla alguna con Bravo para la toma de la capital maceual, Noh Kaaj Balam Ná, pero lo que sí hubo, por lógica, fue este tipo de guerra de guerrillas pues los maceuales abandonaron la ciudad, huyendo hacia los alrededores, hacia las cuevas desde la cual siguieron sosteniendo su autonomía, su testaruda búsqueda de la libertad de ser.



sostenimiento del territorio autónomo de los maceuales. La dependencia y condescendencia de las autoridades coloniales de Belice para con los rebeldes eran muy grandes. Incluso ante la necesidad de alejarse de los mexicanos y mantener su independencia, el Gobierno de Oriente desde 1867 hasta 1887 pidió su anexión al territorio británico (Villa Rojas, 1987: 115; Sullivan, 1991).⁷⁷ Pero a pesar de que los ingleses para explotar los bosques pagaban una renta a los maceuales, su comercio de bienes suntuarios, artículos de primera necesidad y pertrechos de guerra era desigual; siempre a favor de los ingleses. Debido a esta dependencia del gobierno británico, en 1887, cuando los intercambios clandestinos se complican, inmediatamente mejoraron considerablemente las relaciones diplomáticas entre Inglaterra y México, hasta concretarse 10 años más tarde la ratificación del acuerdo Mariscal—St. Jhon, por medio del cual se establecían las fronteras entre México y Belice, comprometiéndose ambos países a terminar con el tráfico ilegal de mercancías, especialmente el de las armas (Careaga t l, p. 346-350). De tal suerte que con este tratado los maceuales perdieron gran parte del sustento económico, político y bélico de su resistencia.

Según un informe de la *Foreign Office of London* la población rebelde desde 1895 había disminuido a unas 10,000 personas, de las cuales sólo unas 5,000 podían tomar las armas. Asimismo, se sabe que por estas fechas las guardias de Bacalar disminuyeron de 200 hombres a tan sólo 60 (Lapointe, 1983:91). Esto aunado a los conflictos forestales que había en Tulum, permite pensar que además de migraciones y posibles insubordinaciones en algunas localidades, otras de las causas para esta baja poblacional fueron las enfermedades provocadas por la desnutrición y las hambrunas, así como las graves condiciones insalubres en las que vivía gran parte de las comunidades. De hecho, los ejércitos mexicanos practicaban conscientemente rudimentarias tácticas bacteriológicas, provocando epidemias de cólera y viruela, mismas que arrasaron con poblaciones enteras.

⁷⁶ Un excelente testimonio de este juego político internacional, sobre todo de la participación de los norteamericanos con su política de contención al avance de los ingleses, sirve bien como referencia, y está muy bien logrado por Paul Sullivan en *Conversaciones Inconclusas*.

⁷⁷ Sabemos por los diarios de campo de S.G. Morley, reproducidos por Sullivan en *Conversaciones Inconclusas* (pp.69-177), que desde 1934 y durante todo el tiempo que duró el proyecto arqueológico de la *Carnegie Institution en Chichén Itzá*, los altos mandos maceuales intentaron por conducto del arqueólogo Norteamericano estar bajo la tutela de la Reina de Inglaterra, para así poder reanudar la guerra en contra de los *dzulo'ob*. Necesidad de libertad y autonomía étnica de la cual se aprovechó vilmente Morley y su gobierno norteamericano, pues además de arqueólogo resultó ser espía de la CIA, teniendo como misión el reconocimiento de toda la geografía política de la Península de Yucatán, dentro de la cual los rebeldes mayas jugaban un papel estratégico. Incluso en la visita que Reed realizó en 1959 a los poblados maceuales de Chanca y Felipe Carrillo Puerto se enteró de que en los libros sagrados de sus templos estaba escrito que un día futuro los ingleses les darían armas y la gente iría a la guerra para expulsar a los mexicanos. Incluso Norberto Yeh, veterano de la Guerra de Castas directamente le preguntó al mismo Reed si él era

Recordemos las palabras de Don Tino, "sólo pa' la semilla dejaron"; pero además de la tradición oral, están los hechos escritos, como cuando los soldados mexicanos en 1915 abandonaron la capital Noh Kah Balam Na' Santa Cruz, dejaron tras de sí aguas y tierras contaminadas, además de la terrible viruela. Tragedia registrada desde Tusik en 1936 por Villa Rojas (1987:122-123), quien conoció personalmente a los pocos sobrevivientes de aquel miserable ataque. De hecho, los maceuales también conocían la contaminación del agua como táctica de guerra, lo que hacían era dejar cadáveres al interior de los pozos de agua. Al menos así lo hicieron durante la ocupación del General Bravo del Noh Kah Balamná en 1901.

En el primer censo federal de 1910 había en todo el Territorio de Quintana Roo 9,109 hab. La zona centro contaba con 2,447 de los cuales 2,258 vivían en la capital de Santa Cruz, por lo que podemos suponer que los 189 restantes serían los maceuales que selva adentro aún mantenían su identidad étnica (Careaga, t II, 1990:56-63).

El gobierno federal contactó en octubre de 1919 al entonces líder supremo de los maceuales Francisco May, quien fue declarado cacique de facto al entregársele el control de un extenso territorio para su beneficio personal, destacando la explotación de una chiclera y el comercio de exportación hacia el extranjero vía el puerto de Vigía Chico. De hecho, en ese mismo año, al ser reconocido como General supremo de los pueblos maceuales, May fue a entrevistarse con el presidente Carranza, y a pesar de ser reconocido por el dzul como "un personaje ladino que finge no entender el español, un General en pantuflas, mongólico, aceitoso y reptiliano", él mismo pactó defender la bandera de los mexicanos (Careaga, t II, 1990:148). De este encuentro con Carranza, en la prensa nacional así se imprimieron las palabras de Francisco May:

El General Tata Solís⁷⁸ nos ha dado la mano en señal de paz y de concordia; nos ha aconsejado sigamos el camino de la verdad, de la justicia y la razón... hemos jurado la bandera de nuestra patria mexicana, el tata General Solís nos ha dado una; antes rodará mi cabeza, con la de todos los míos, que consentir que alguno la veje o insulte (Careaga, t II, 1990:101).

Con esta entrega de soberanía y dignidad se iniciaba así la última etapa de la relación interétnica entre dzules y maceuales, la del paternalismo indigenista. Desde este 1918

el Chakmak (hombre rojo, anglosajón) que traería las carabinas para atacar a los que ellos aún consideraban sus enemigos, los yucatecos y los mexicanos (Careaga, t II, 1990:364-374).

⁷⁸ Representante del presidente Venustiano Carranza.



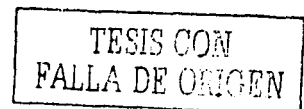
Francisco May inicia una nueva era en la historia de los maceuales, la que promueve el caciquismo y el asistencialismo político en beneficio de un líder de facto y sus pocos allegados cupulares (ver más abajo), todo esto en detrimento del pueblo y sus posibles reivindicaciones históricas. Incluso, a pesar de que el Noh Kah Balamná Santa Cruz había sido declarada profanada y violada por los federales y los yucatecos, May acordó regresar a repoblarla pero únicamente con 11 familias indígenas. Ya nada sería igual, los tiempos de unidad comunitaria y lealtad étnica pronto quedarían en el pasado. Comenzaba el tiempo del libre mercado, las grandes corporaciones transnacionales explotadoras del chicle y otros recursos forestales, era el tiempo de un nuevo Sol, de una nueva relación con el Estado mexicano e internacional.

Capítulo 3

Los maceuales hoy, último reciclaje de una estructura colonial

Aquí presentamos la investigación de tres procesos institucionales contemporáneos desde los cuales el mestizo de cultura occidentalizante ahora intenta integrar a los maceuales al carro de la inequidad desmedida de la globalización, mediante los procesos de proyección fantasmal a los que ya arriba hacíamos referencia. Cuatro estructuras del poder económico y político de suma importancia que pensamos son el punto de fuga del paisaje ideológico por el que desaparecerá esta etnia y su cultura, ya que se ha debilitado día a día la identidad de los maceuales básicamente por la intervención de estas cuatro instituciones claves, que son: los partidos políticos, específicamente el hegemónico, que es el PRI y la alternativa naciente del PRD; el Instituto Nacional Indigenista (INI) desde la política indigenista nacional y sus acciones locales; las Organizaciones No Gubernamentales (ONG'S) al nivel local de la llamada zona maya, institucionalidad que desde lo alto del poder federal también se ha permitido; y finalmente, la mega estructura del desarrollo económico del estado de Quintana Roo y de una buena parte del Estado nacional, nos referimos al turismo internacional.

3.1. Legalidad y legitimidad frente a los maceuales



Después de 1930 los únicos burócratas que lograron penetrar las fronteras de los entonces autodeclarados separados fueron los profesores rurales, quienes para la década de los

ochenta lograron posiciones gubernamentales a nivel municipal y estatal mediante acciones políticas ilegítimas para con los maceuales, como el llamado Consejo Supremo Maya y el Instituto Nacional Indigenista, desde donde se manipularon los recursos económicos y culturales para constreñir sus demandas políticas. Así, para la segunda mitad de la última década del siglo XX, la estructura del poder gubernamental nulifica voluntades e identidades étnicas legítimas. Ejercicio del poder básicamente logrado por la manipulación de las personas vía subsidios oficiales que como política gubernamental actúan de manera parcial, corporativista y preferencial llámense PROGRESA, PROCAMPO, el Instituto de la Mujer, SEDESOL, el Instituto Nacional Indigenista, instituciones para la vivienda e incluso instituciones de salud. Aunque también están los apoyos no oficiales vía la corrupción e ineficiencia burocrática que llegan a ser, *per capita*, infinitamente superiores que los recursos legales.

En aquellos años de 1993-1994, cuando Mario Villanueva Madrid ocupa el gobierno estatal, habla de implementar un plan de control político denominado Etnodesarrollo.⁷⁹ Programa disfrazado de impulso para "el desarrollo integral y autogestionado, incorporando a la zona maya, a las actividades productivas del estado, con la participación directa en el diseño y ejecución de las acciones que les permita mejorar sus niveles de vida" (Síntesis ejecutiva del Programa Estatal de Etnodesarrollo, Septiembre de 1993). En esta versión ejecutiva del programa se puede entrever que no se trata más que de la implementación de una estructura burocrática cuyo fin es la canalización de las demandas de los maceuales para el beneficio del aparato estatal. Estrategias paternalistas que al ver su diagrama de funciones e instancias, podemos ver que sin recato alguno, contrario a lo escrito, en realidad pugnan por el olvido de todo desarrollo comunitario autogestivo, y aún más, etnohistóricamente determinado. Sin preguntarles nada a las comunidades se hablaba de acciones basadas en proyectos de desarrollo económico sustentable del tipo silvicultura, apicultura, horticultura, fruticultura, floricultura y ganadería. Además de supuestamente buscar la educación y la cultura (no especificándose en lo absoluto esto), la salud y bienestar social del tipo comunicaciones, agua potable, electrificación, salud y mejoramiento de vivienda. Sin embargo, todas estas buenas intenciones nunca se realizaron en las 651 localidades de los municipios de Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos y Lázaro Cárdenas, e incluso para la parte continental del entonces municipio de Cozumel ahora municipio de Solidaridad. Así el Programa de Etnodesarrollo hablaba de beneficiar a una población de 133,283 habitantes pero sin llevarse a cabo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

De hecho, por aquel año de 1994, el tiempo del grito indígena del "nunca más un México sin nosotros" del Congreso Nacional Indígena y cientos más de organizaciones civiles pro indigenistas seguidoras del EZLN que se manifestaban al nivel nacional, desde Quintana Roo el gobernador Mario Villanueva y sus huestes políticas con sólo un año en el gobierno estatal, pero una vez ya puesto en marcha sus estrategias políticas claves para la zona, enviaba este mensaje de paz "de parte de los maceuales" a la opinión pública del estado, pero especialmente al Gobierno Federal de Carlos Salinas de Gortari (Figura 2a y 2b):

Los dignatarios de la zona maya
de Quintana Roo, reunidos en el santo pueblo
de Tixcacal Guardia declaramos:

Vemos en el corazón, en el
pensamiento y en las
acciones de Carlos Salinas
De Gortari, el esfuerzo en
favor de los mayas de
Quintana roo. El programa
de desarrollo de la zona
maya es la mejor muestra de
voluntad, que mucho
agradecemos.

Todos seguiremos
trabajando en solidaridad
Para vivir mejor

El engrandecimiento de
Nuestros pueblos esta en
Nuestras manos.

Respaldamos la política
Indígena de nuestro
Hermano mayor: Carlos
Salinas de Gortari

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁷⁹ Comunicación personal con Carlos Chable, dirigente del PRD en Felipe Carrillo Puerto y reconocido

Abajo firman

Por Tixcacal Guardia:

Huella digital

Isidro Camal

General

Leonardo May

General

Chumpon:

Huella

Julián Cen Dzul

Pedro Pool Moo

Comandante

Cruz parlante:

Isidro Ek Cab

Sacerdote

Tulum:

Huella

Juan Ek Noh

Sacerdote

Huella

Isidro Sánchez Hoil

Sargento

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Chancah Veracruz:

Firma

Santiago Cruz Peraza

Firma (finado)

Pedro Pat Yeh

(Novedades de Quintana Roo, 16 de mayo de 1994)

Las intenciones políticas de control del programa político de Villanueva Madrid se evidenciaban al basar la efectividad del mismo en "el autodiagnóstico a través de los Centros de Integración Regional o Integradores de Base". Estas últimas unidades concentradoras de voluntades comunitarias, vía la concentración y atención a las demandas, claro, para la mejor manipulación de las mismas. Conformación de grupos de base, de "integración regional" dependientes incondicionalmente, según el organigrama del mismo proyecto de Etnodesarrollo, del llamado "Consejo de Solidaridad con el Pueblo Maya" cuya presidencia suponía estar en manos del Gobernador.

Entonces, la intención de conformar un Consejo así no puede más que evidenciar su estrategia paternalista de supuesta solidaridad, Consejo además de eminentemente burocrático, vertical y antidemocrático, dada su constitución misma pues lo presidiría el mismo Gobernador del estado, debajo del cual estarían los secretarios del estado, los representantes de la federación y presidentes municipales, supuestamente a la misma altura jerárquica que los llamados "Representantes del Pueblo Maya". Organigrama incluso anticonstitucional pues el estado, ni la nación, contemplan tal figura de "Representantes del Pueblo Maya".

Ahora, en realidad no se logró el programa pues a pesar de no tener impedimento al interior del aparato de gobierno estatal, si tenía la limitante económica de no poderse poner en marcha. Sin embargo; si se llegó a establecer un corporativismo que ha legalmente avalado como miembros del aparato estatal a un grupo de maceuales llamados Dignatarios Mayas.

Además este programa quería revivir por decreto al ya para entonces totalmente corporativizado, y por lo mismo anquilosado, Consejo Supremo Maya, presidido por Don Sixto Balam y muchos años dirigido por el Profesor Daniel Cuxim, instancia organizativa altamente redituable para el ejercicio del poder durante la década de 1970 y 1980. Sin embargo, desde finales de los años ochentas dadas las condiciones de vida en las regiones indígenas la gran mayoría de los Consejos Supremos del PRI en todo el país perdieron fuerza. Consejo que al menos en la zona maya de Quintana Roo, en cuanto al peso social, en los últimos años es prácticamente una figura decorativa.

Aunque ciertamente Villanueva Madrid, político sagaz y decidido con vocación para la acción, nunca perdió de vista la necesidad de controlar, reconocer y manejar desde el Palacio de Gobierno de Chetumal, el destino de las organizaciones e instituciones del territorio de los maceuales, lográndolo mediante dos movimientos políticos claves de enorme trascendencia para la historia moderna de los maceuales. Primero, en alguna

PALACIO DE ORIGEN

medida corporativizó para su causa a los padres de familia integrantes de la llamada Iglesia Maya (verdadero núcleo ideológico y organizativo de los maceuales; ver más abajo) que prestaran su servicio en las llamadas Compañías, o que intervinieran con la música, los rezos y el cuidado en general del templo maya y su tradición. A estos individuos se les entregó desde una instancia del gobierno priísta estatal, la Confederación Nacional Campesina (CNC), una credencial que les otorgaba el reconocimiento oficial de "Dignatario Maya", es decir, que de alguna manera se sindicalizó la pertenencia al culto ceremonial institucional. Segundo, bajo el cuidado del entonces, destacado abogado y Presidente del Tribunal Superior de Justicia, Lic. Joaquín González Castro, Villanueva Madrid logra que la VIII Legislatura del Congreso del estado soberano de Quintana Roo aprobara la Ley de Justicia Alternativa del Estado de Quintana Roo publicada en el Periódico Oficial del estado de Quintana Roo el día 14 de Agosto de 1997, la también publicada Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo, que se publica el 30 de Julio de 1998 junto con la aún más importante Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo. Todos movimientos jurídicos y legislativos de avanzada que incluso se adelantan a la nueva Reforma Constitucional de Derechos y Cultura Indígena nacional que se acordó al nivel nacional en mayo del 2001.

Con estas reformas legales queda establecido que el estado de Quintana Roo tiene la obligación de garantizar el derecho indígena para que en todos los juicios y procedimientos jurídicos en que sean parte, individual o colectivamente, el gobierno tomé en cuenta "sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución". Además de que establece por ley nacional que los indígenas tienen "en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura" (Reforma constitucional, Ley de Derechos y Cultura Indígena).

Se reconociéndose entonces en las Comisiones Ordinarias de Puntos Constitucionales, de Puntos Legislativos, de Justicia, de Asuntos Indígenas y Derechos Humanos de la Cámara de Diputados que el estado de Quintana Roo tiene la necesidad de esta Ley dado que:

No pasa inadvertido el hecho real y lamentable de que en algunos Casos de ley no siempre se aplica a los indígenas con sentido de justicia y a veces persisten rezagos discriminatorios...hay una identidad casi absoluta entre los pueblos indígenas y la pobreza, con frecuencia extrema. (Proyecto de Dictamen de la iniciativa de Ley de Justicia Indígena del Estado de Quintana Roo de la VIII Legislatura, p.2).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Así, con este dictamen el poder legislativo estatal aprueba la Ley de Justicia Indígena, reconociendo como la acción representativa más común de esta actitud de injusticia, el hecho de que muchos indígenas no hablan español y la gran mayoría no tiene conocimiento alguno de las leyes, por lo que son juzgados sin intérprete alguno y sin una defensoría adecuada, por lo que el estado no se puede desentender de su objetivo más pleno de aplicación de la justicia, debiendo subsanar esta falta de asistencia jurídica bilingüe.

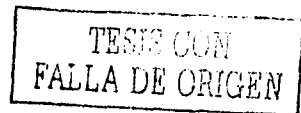
Además los diputados de esta legislatura otorgaron legitimidad legal a instituciones tradicionales que practican con eficacia los maceuales, desde las cuales se puede mantener ese orden que busca la justicia y la paz. Así, derivado de las últimas reformas adicionales a los artículos 7, 13 y 199 de la Constitución del estado, se buscó que los grupos maceuales tengan acceso a la jurisdicción legal del estado mediante el ejercicio de sus instituciones de justicia y aplicación del orden, "es decir, conciliar modernidad con respeto a la identidad cultural de nuestros pueblos indígenas" (*Op. Cit.*, p.3).

Otra ventaja encontrada por los legisladores es que esta Ley plantea que los procedimientos "estén exentos de formalismos (escritos), y sin la necesidad de sujetarse a reglas sobre estimación de pruebas, apreciando los hechos de conciencia y sus resoluciones se dictarán a verdad sabida" (*Ibid.*).

De hecho todo esto está para garantizar el acceso a la justicia de acuerdo a las tradiciones de manera expedita y pronta, mediante procedimientos orales cuya legitimidad sea reconocida por las comunidades.

Lo anterior, además tiene la ventaja de que al plantear la realización de los juicios mediante la conciliación y el arbitraje de mutuo acuerdo, se permite realizar las diligencias en las mismas comunidades, sin necesidad de ir siempre a la cabecera municipal para tal efecto. Además de que se permite la reintegración del agresor al seno comunitario sin más culpa que pagar más que el castigo de las autoridades locales.

Todo esto implica el reconocimiento y consolidación de un Sistema de Justicia Indígena integrado por jueces tradicionales en primera instancia con competencia en materia civil, familiar y penal, y en su caso, por magistrados que funcionarían en "Salas, Tribunales Unitarios, o en las instituciones que de acuerdo con las comunidades indígenas determine el Tribunal Superior de Justicia" (*Op. Cit.*, p.5).

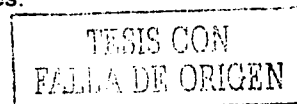


Incluso en los artículos 8 y 9 se plantea el hecho de que tanto los jueces tradicionales como el magistrado de la judicatura indígena deben de: "ser miembros respetables de la población, que domine el idioma autóctono, los usos y costumbres de la comunidad indígena".

Sin embargo; la oportunidad de tener este tipo de leyes estatales en apego al artículo 4º constitucional, en el que se habla desde 1992 de la multiculturalidad de nuestra nación, es muy válido y una tarea loable por parte del gobierno de Villanueva Madrid. Esto a pesar de que estas leyes estatales de Justicia Indígena del estado de Quintana Roo y de Derechos y Cultura son más bien leyes reglamentarias de poco alcance que permiten al quejoso, o al declarado culpable, inconformarse de los resolutive vertidos por el Juez Tradicional, y no acatarlos, para ir con algún juez del sistema judicial general del estado.

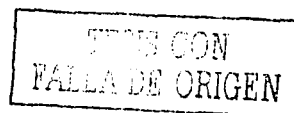
Por otro lado, estas leyes dejan de lado por completo el tratamiento del artículo 169 de la Organización Internacional de Trabajo, así como los acuerdos de San Andrés Sakamchen de Los Pobres firmados en el año de 1996 entre el EZLN y el Gobierno Federal, y por ende, tampoco se menciona todo lo relacionado al derecho de disfrute económico y cultural que tienen los pueblos indios en sus territorios etnohistóricamente determinados.

Son entonces todas estas leyes, cambios operativos que buscan mejorar el acceso a los Tribunales de Justicia por parte de los pueblos indígenas, y hacer de su justicia local una extensión normada y convalidada desde el aparato de justicia estatal. Aunque es verdad de que en términos políticos estas leyes representan mucho para el posible desarrollo negativo de las fuerzas sociales en la región, porque convalida la potestad del estado sobre los usos y costumbres de los maceuales, además de corporativizar el acceso a la justicia por vía indígena. Además al ser este sistema de justicia indígena dependiente del ejecutivo estatal es este último el que designa a los jueces, reafirmando un control político que pasa del control religioso-ceremonial, al de la justicia, las penas y los castigos amparados por el estado. Teniendo estos Jueces Tradicionales competencia en materia civil para adeudos, contratos, obligaciones propias de las ramas productivas agrícolas, ganaderas, avícolas, apícolas, de caza, pesca o forestales; en materia familiar, matrimonios mayas (sic) y su disolución, custodia, educación y cuidado de los hijos, pensiones alimenticias y cuestiones que afecten la dignidad familiar; y en materia de lo penal, robo, fraude, daños y abuso de confianza cuyo monto no exceda los 100 salarios mínimos, abigeato, abandono de personas, y todos los delitos por querrela que ya están en el Código Penal Estatal, exceptuando todos aquellos tipificados como graves.



De llevarse a la realidad, estas leyes tal vez podrían traer sólo beneficios y alcanzar los altos objetivos que se proponen. Sin embargo, en los hechos hasta el 2002 la ley simplemente no existe, no se difunde ni se ejerce. De hecho, es conocida muy superficialmente por muy pocos dirigentes tradicionales (figura 3), quienes en realidad no pueden intervenir en lo absoluto en la designación de los Jueces tradicionales de su comunidad, ni en la designación del llamado Magistrado Indígena, supeditándose al designo de la Judicatura Indígena del estado, en la que no hay representantes maceuales más que dos del Consejo Supremo Maya que decíamos figura ya disfuncional e ilegítima.

Así, lo único legal que tienen los maceuales para ser respetados en su integridad jurídica ante esta ley, y por ende, para que la misma tenga la legitimidad social necesaria para ejercerse a cabalidad, es que se respetara el artículo 9 de esta misma Ley de Justicia Indígena que a la letra dice:



El nombramiento de los jueces tradicionales y magistrados de asuntos indígenas, deberá recaer en miembros respetables de la comunidad, que conozcan el idioma, los usos, las costumbres y tradiciones de su comunidad... (*Op.Cit.* p.10).

Pero sin ningún recato las mismas autoridades han violado la ley al designar al Magistrado y a los pocos Jueces ahora existentes al margen de toda consulta popular, incluso sin el Consejo Supremo Maya, con una hoja de firmas que los mismos maceuales dicen que es falsa, pues según el Comandante Antonio May Tun de la Iglesia Maya de Xhazil Sur, únicamente tomaron las firmas de recibido de las despensas alimenticias a las que tienen derecho los mismos Dignatarios. Así es como las autoridades autopostularon a Francisco Javier Reyes como Magistrado de la Judicatura Indígena del estado de Quintana Roo. Mismo sujeto que por ser oriundo de Yucatán es totalmente desconocido por los maceuales e ignorante de sus tradiciones, por ende, sin prestigio alguno por parte de los interesados. Las protestas públicas no se hicieron esperar, expresándose en una nota periodística titulada "Inconformidad de Dignatarios mayas", de Xiu Chan, quien en 1998 entrevistó a Don Cristino Cituk, quien afirmaba dos años después de la publicación de la Ley de Justicia Indígena del Estado que:

El magistrado indígena no ha cumplido con sus funciones encomendadas... no se preocupa por los dignatarios mayas y cuando esta persona asumió su cargo sólo

quiere obtener dinero lucrando a nombre de los dignatarios mayas. Cuando nosotros lo vamos a ver para que se puedan resolver nuestros problemas nos dicen que no está e inclusive ya tiene varios meses que no ven a esta persona, por lo que consideramos que Reyes Hernández muy irresponsable para este cargo. Nosotros queremos un magistrado responsable y digno y capaz de trabajar con los dignatarios mayas (Justino Xiu Chan. *Por Esto! de Quintana Roo*, Sábado 18 de Julio de 1998).

Al respecto, también es representativa la entrevista que tuvimos al respecto con el mismo Don Cristino Cituk:

GAC: ¿conoce la nueva ley indígena del estado?

CC: no todavía ahorita no lo cocemos, sabemos que, dicen que ya existe pero aquí todavía no lo conocemos, ni lo hemos visto, pues yo creo que es justo para conocerlos porque... yo creo que en la ley indígena, si existe una autonomía para los indígenas para, y cualquiera justicia, yo creo que ellos mismos pueden solucionar sus problemas pues para eso para nosotros es bueno, no se puede porque hay unos que lo tienen agarrado nomás y nosotros no vamos a obtener eso.

CC: la pusimos nosotros sin conocer porque ya tenían su magistrado, aquí en el centro maya, ya nombraron o ya lo auto nombraron porque nosotros no dimos nada de opinión.

GAC: ¿no les preguntaron?

CC: no, nada por eso digo que no es justo, porque los del magistrado sirve como para controlar a todos los indígenas a todos los dignatarios, sobre todo nosotros, que trabajaran en favor de ley indígena en maya, a favor de los dignatarios que solucionen todo lo que se pueda.

GAC: haber... ¿como se llama este señor, es magistrado también?

CC: sí, Javier Reyes Hernández es licenciado en economía.

GAC: y, ¿ya ha hablado con ustedes, ya ha ido a la comunidad?.

CC: ha, si lo hemos visto.

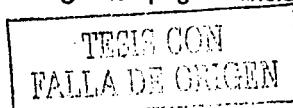
GAC: ¿a visitar ustedes... o ustedes lo fueron a buscar?

CC: no siempre y cuando como es jefe de...siempre y cuando hay que ir por allá, hacer mandos haber que dice de la escuela.

GAC: ¿y si los apoya?

CC: de apoyar no nada de apoyar, porque aquí con los mayas no hay nada de apoyos, nosotros si tenemos un problema vamos con el ministerio público y estamos en vela nos quedamos ahí sentados.

GAC: y ahora su salario como dignatario ¿se los paga Francisco Javier Reyes?



CC: si Javier Reyes es el encargado tiene los nombres para que nos paguen pero son 60 pesos de todo.

GAC: 60 al mes.

CC: si al mes.

GAC: son muy poco.

CC: son 2 pesos al día no tienes ni madre, no puedes comprar ni una coca cola con eso, yo estoy muy miserable, yo por mi parte, yo considero si chingamos (sic) pues todos parejos, porque podemos hacer un mitin los dignatarios los generales mayas así como estamos no estamos muy libres (de hecho en el año 2000 hicieron un gran mitin exigiendo la destitución de este espurio Magistrado Indígena).

GAC: este Reyes, ¿es de Yucatán?

CC: claro que si son de Yucatán hasta con trabajos hablan la maya y no el español, yo no estoy conforme con las políticas de los funcionarios que ellos con tanto manipulación, tantos años manipulando a los pobres indígenas contra... vamos allá a pedir un apoyo, a pedir un favor, unos programas que tenemos ellos no lo solucionan lejos de que nos soluciona nos agarran de regañones bueno, que están molestos a nosotros.

GAC: ¿los regaña?

CC: si, por una enfermedad "¡para que te estas enfermado!" no pues la enfermedad de un momento a otro puede atacar a cualquiera persona por más que sea hombre uno.

GAC: Y si no comes bien, si no hay buenas condiciones...

CC: si pues nuestras comunidades en nuestros centros ceremoniales hay personas, hay dignatario, hay indígenas de todos los más pobres que no tienen nada de recursos para vivir, no tiene comida, no tiene nada, para que ellos resuelvan sus problemas.

GAC: ¿antes de la gente de Javier Reyes con quien hablaban?

CC: antes de eso pues llegaban (llegábamos) al palacio.

GAC: ¿con quién, con el secretario?

CC: pus con el Presidente Municipal o con el tesorero, pero ahora poco se nombró, o se auto nombró por hay de abril, pues ya directamente vamos con él ya tiene como más de 2 meses ahorita esta muy recién nombrado.

GAC: les ha ofrecido cosas ¿no?

CC: no nada, nada.

GAC: ya cuando venga la campaña va a ver que les van a ofrecer.

CC: Porque al magistrado este, tiene un poder para hablar con los bandos mundiales, con los interamericanos (sic) sería con los Estados Unidos, con Francia, con Inglaterra porque principalmente los recursos que mandan para los mayas, como nos clasifican, nos mandan directamente de otros países, llegan los dos trailers cargados con puras mercancías,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

entonces agarran ellos y lo embodegan para los indígenas claro, y (pero) "los indígenas nunca le van a agradecer de lo que le hacen", así dicen ellos verdad.

GAC: ¿eso les dice Reyes que la ayuda viene de otros países?

CC: no eso ya nosotros lo sabemos porque yo como me fui a México me di cuenta que así es.

GAC: entonces ¿no ha escogido Reyes jueces tradicionales por cada comunidad?

CC: la judicatura está nombrada en cada comunidad, una en Tixcacal ya tienen, esta nombrado pero nomás es... como le digo... él va solo y dice "tú vas a hacer el de la judicatura" no le toma el parecer nada de la gente, de los dignatarios esos no toman parecer, para él nomás llega y dice "tú vas a ser y tu vas a ser así", nombrado automáticamente así.

GAC: ¿y a quién nombró allá?

CC: un señor Pedro Ek.

GAC: ¿ustedes lo conocen?

CC: sí, es hijo del patrón de la iglesia.

GAC: es hijo de don Isidro.

CC: ¿don Isidro Camal?, no don Isidro Ek, es el patrón de la iglesia, mejor dicho sacerdote.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

A pesar de lo anterior de manera grandilocuente frente al mismo Consejo Supremo Maya, en el que están los Dignatarios Mayas, Villanueva Madrid en conmemoración del 150 aniversario de la Guerra de Castas, en 1997, desde Tihosuco, la comunidad del líder rebelde Jacinto Pat, decía que la Ley Indígena avanzaba precisamente por su carácter de alta legitimidad social. En un acto al que asistieron además los presidentes municipales y empresarios yucatecos de Valladolid y Espita, así como del municipio quintanarroense de Felipe Carrillo Puerto, además de otros funcionarios del gobierno:

El mandatario quintanarroense habló de la Ley de Justicia Indígena como una forma novedosa de impartir justicia entre los mayas... los jueces serán los hombres más respetables de la comunidad y que serán elegidos por el pueblo, añadió que el objetivo de esta ley es que los problemas se resuelvan entre los propios mayas. (*Diario de Quintana Roo*, Sábado 26 de Julio de 1997).

Sin duda, entonces sorprende la actitud del Gobernador pues la ley ya aprobada a pesar de contemplar la elección popular de los jueces y magistrados, nunca se realizó con la debida legalidad y legitimidad social. Por lo que ni el Magistrado ni los Jueces Tradicionales resultaron ser "los más respetados de la comunidad".

Sin embargo; vale reconocer al Gobierno de Villanueva Madrid este espíritu de búsqueda por legislar, así el 31 de abril de 1998 se publicó en el Diario Oficial del estado la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, que ordena:

La ley protegerá, regulará y validará el desarrollo y ejercicio de sus lenguas, cultura, usos, costumbres, actos, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado.

Así, la Constitución del estado mediante esta Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena, reconoce a la alteridad cultural del estado y ordena su protección, pero también, su regulación y aún más determinante es que el estado pretenda otorgarle validación a sus "usos y costumbres", pues de acuerdo al artículo segundo el objetivo de esta ley es:

El reconocimiento, preservación y defensa de los derechos y cultura de los indígenas del estado de Quintana Roo, así como el establecimiento de las obligaciones de la administración pública estatal y municipal, en la construcción de las relaciones con las comunidades indígenas y elevar el bienestar social de sus integrantes, promoviendo el desarrollo a través de programas y presupuestos específicos (Artículo 2 de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo).

Siguiendo las reformas de 1992 al artículo 4º Constitucional de la Federación, tal vez teniendo en cuenta al artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y en apego a los Derechos Humanos Universales, esta Ley de Derechos indígenas quintanarroense dice en su artículo quinto:

La aplicación de las disposiciones de la presente ley, en el reconocimiento de los derechos, cultura y organización de los indígenas mayas se sujetará al respeto de los derechos humanos establecidos en el Convenio número 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes y las garantías individuales consagradas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en la del estado de Quintana Roo.

Así, cabe resaltar que esta Ley del 30 de Julio de 1998, parece querer recuperar el sentido de este Convenio 169 de la OIT, al normar la obligatoriedad del estado para la aplicación gratuita, efectiva y expedita de la salud, la educación, la atención especial a las mujeres, los niños y los ancianos, la cultura y el desarrollo económico; contemplando fondos económicos

TEJES CON
FALLA DE ORIGEN

del estado para el cumplimiento de esto, y cuidando que la aplicación de las sanciones penales que se les apliquen económicamente a los indígenas no sean altas cantidades, pues se ha de tomar en cuenta lo magro de sus recursos monetarios y las condiciones de marginalidad en la que viven.

De tal manera, que podemos decir que estas reformas legales estatales incluso están a la vanguardia de la legislación nacional, ya que suponen también lo mismo que dice el artículo 2 del Convenio 169 de la misma OIT, que a la letra dice:

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de estos pueblos y a garantizar el respeto a su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población.

b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;

c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas, y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

Entonces, consciente o inconscientemente, siguiendo los anteriores referentes internacionales, la legislatura del estado de Quintana Roo obliga normativamente a la definición de lo que en relación a sus pueblos indios se debe de entender y defender:

I.- Comunidad indígena maya: Es aquella, en la que sus individuos descienden de poblaciones que habitaban antes de iniciarse la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas; II.- Centro Ceremonial Maya: Es el lugar sagrado de los indígenas mayas en donde practican su religión, llevan a cabo sus ceremonias tradicionales y sus diversas expresiones culturales; III.-Dignatario Maya: Son los indígenas que tienen cargo y representación, en un centro ceremonial de acuerdo a sus usos, costumbres y tradiciones; IV.-Gran Consejo Maya: Es el órgano

máximo de representación de los indígenas mayas del estado, integrado por los dignatarios mayas representantes de los Centros Ceremoniales (sólo Generales y "Sacerdotes"); V.-Festividades tradicionales: Son las ceremonias que se llevan a cabo periódicamente en donde se reúnen las comunidades mayas, para obtener beneficios para la humanidad, los indígenas mayas y la naturaleza (artículo 4" de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo).

Esta definición de conceptos desde el punto de vista antropológico y jurídico son discutibles pues pueden tener algunos efectos negativos. Por ejemplo, el término "maya" puede presentar problemas al momento de definir a todos los indígenas de la Península de Yucatán, pero se resolverían apegándose a la realidad étnica y no meramente lingüista, único criterio que es avalado y difundido por el INI. Reducción de lo étnico a lo lingüístico de donde se derivan limitaciones negativas a nivel legal, pudiéndose cometer injusticias por esta estrechez del manejo de "lo maya". No es por decreto nominal que se puede negar a la diferencia indígena. No olvidemos que además de los mayas de la península de Yucatán, están los llamados mayas de Chiapas, de Tabasco, e incluso más grave aún los mayas de Guatemala. De hecho hay muchas personas de todos estos grupos étnicos que ahora viven en Quintana Roo trabajando en el ramo de la construcción y otros servicios legales e ilegales, a los que simplemente frente a estas nuevas leyes no se les puede seguir reconociendo como mayas.

Además, a pesar de que esta Ley de Derechos, Cultura y Organización decreta que cualquiera indígena del país que transite en Quintana Roo gozará de los privilegios de esta ley, hay otros indígenas no "mayas" como los huicholes del estado de Nayarit, algunos de los cuales ya viven en el Municipio de Solidaridad trabajando con el turismo internacional, a los que se les desampara de todo apoyo legal como indígenas huicholes, obligándoseles por decreto a ser mayas.

Pero además todas estas reformas legales sirven sólo al interior del estado, como si los indígenas de Quintana Roo nunca salieran de su territorio, y nunca cambiaran a lo largo de la historia, pero la realidad es otra cosa muy diferente, pues incluso cada año muchos maceuales asisten al estado de Yucatán de manera ritual, van en peregrinación a la comunidad de Xokem, con quienes comparten fiestas rituales, pero no por ello son iguales étnicamente hablando, es decir, no son igualmente mayas. Así por esta falta de distinción entre el todo y las partes, es decir, entre lo étnico y la lengua, por este olvido de la historia, no se están normando en lo absoluto aspectos clave de su cultura (ver los capítulos 2 y 4),

como estos aspectos de la diversidad cultural, las procesiones rituales y los límites de su territorio.

Con respecto a la definición de Centro Ceremonial Maya y Dignatario la ley da por decreto un hacer, que no sólo pretende normar y vigilar, sino que es claramente de naturaleza corporativa al legalizar esta distinción únicamente como parte de un padrón de Dignatarios de la CNC,⁸⁰ así ¿qué pasa tanto con los maceuales que no están en el padrón, como con los indígenas que no tienen nada que ver con los Centros Ceremoniales?

Así entonces hay sin duda avances con este conjunto de leyes que intentan regular soberanamente la presencia y el que hacer maceual, pero son leyes que metafísicamente pretenden nulificar la complejidad de la variabilidad étnica, al mismo tiempo, que perpetuar una situación presente que sin duda debe cambiar en pos del desarrollo de su autonomía real, y por ende, de su desarrollo étnico e identitario.

Entonces que lo importante en las leyes, y en todo sistema jurídico, sabemos que es la definición plausible, cuyo mensaje debe de ser elegante, conciso y preciso, y sin duda esta ley lo consigue pero a costa de su distanciamiento para con lo real. Al estrechar de manera nominal una realidad tan diversa y compleja como la de los maceuales, se corre el peligro de encajonarlos por siempre en la situación de dependencia total, paternalista en la que ahora viven. Por ejemplo, el llamado Gran Consejo Maya, integrado por Dignatarios de los Centros Ceremoniales, supuestamente existe de acuerdo a "sus usos y costumbres", pero de hecho no es un uso y costumbre elegir Dignatarios para Consejo alguno.

Así una vez inutilizado al Supremo Consejo Maya, y al Consejo Maya Peninsular (ver más abajo la entrevista a Carlos Chable), estas Leyes de Justicia Indígena y de Derechos y Cultura, perpetúan la falta de democracia al interior del esquema porque suponiendo que fuera real y legítima la única asociación indígena legal, el llamado Gran Consejo Maya, resulta que por ley para poder ser parte de éste Gran Consejo hay que ser General o Sacerdote, y para poder serlo, otros Sacerdotes o Generales de algún Centro Ceremonial lo han de nombrar. Además de que en la realidad estos mecanismos de nombramiento no son los únicos medios para tener ambos reconocimientos, está el hecho de que los maceuales no utilizan en lo absoluto el nombre de Sacerdote, pues se saben diferentes a estos y para nada pretenden ser iguales, para ellos el cargo es el de Patrón de la Iglesia.

⁸⁰ A quienes por cierto hasta el 2001 se les subsidiaba con una ínfima mensualidad de 68 pesos por cada Dignatario y mediante la entrega de despensas de no más de 5 paquetes de arroz, frijoles, leche y galletas de animalitos.

Otro hecho representativo de la impositiva rigidez y verticalidad de estas reformas legales con la estéril perpetuidad que puede anunciar, es que en el artículo 64 sección III de la Ley de Derechos, Cultura y... dice que "al que imprima fotografías o realice filmaciones de las ceremonias religiosas o de los centro ceremoniales sin la autorización de sus autoridades, el Ejecutivo del estado, a través de la Secretaría General de Gobierno, sancionará con multa de 30 a 400 salarios mínimos generales de la zona o con arresto de hasta 36 horas". Esto resulta importante ya que reconoce la intimidación que los maceuales guardan al momento de los ceremoniales religiosos, pero sería mejor determinar la existencia de una oficina propia capaz de regular cualquier falta de mucho más importancia y nivel de abstracción positiva que simplemente las fotografías y/o películas, y sobre todo que el costo sea recaudado por ellos mismo, y no como se dice por la Secretaria General de Gobierno. Así lejos de resarcir el daño para con ellos, el beneficiario es el aparato burocrático que se les impone.

También hay avances en el discurso de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, al considerarse como pertinente un capítulo dedicado a la autonomía, mismo que apunta:

ARTICULO 41.- El estado de Quintana Roo, tiene una composición sustentada originalmente en la etnia maya, a la cual, en los términos de esta Ley, se le reconoce el derecho a la libre determinación, que se expresa en un marco de autonomía, respecto a sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural.

ARTICULO 42.- La autonomía, es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación, expresada como un marco que se conforma como parte del Estado Mexicano.

ARTICULO 43.- Las autoridades estatales y municipales, en el ámbito de sus respectivas competencias, respetarán la autonomía de las comunidades indígenas mayas, proveyendo las medidas necesarias para asegurar su cumplimiento.

Entonces, autonomía con respecto a sus formas internas de convivencia y organización social, económica y política, pero inmediatamente en el artículo 42, la autonomía únicamente es la expresión como parte del Estado Mexicano, lo que es muy lógico pues una ley estatal no puede estar por encima de la nacional, pero las reformas constitucionales nacionales, la llamada Ley Barlett—Cevallos, en este ámbito ha quedado muy limitada,

ubicándose muy lejos del Convenio 169 OIT en el que se plantea la continua asimilación, formación, capacitación, y desarrollo, para ser todo esta estructura legal y étnica, administrado por ellos mismos, por los pueblos indígenas mismos, para ellos y por ellos.

Así se percibe la tendencia de esta ley hacia la atomización de las comunidades maceuales, al no asegurar la participación de las comunidades en lo que apuntan los artículo 6 y 7 del Convenio 169, ya que no hay obligación para consultarles sobre los proyectos de desarrollo local, mucho menos para participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional, susceptibles de afectarles directamente. Esto, a pesar de que organismos de financiamiento internacional como el Banco Mundial, la ONU y la Unión Europea, exigen el aval y la participación directa de los implicados, y con todo esto lo que se pierde de vista también por completo es la relación clave de la etnicidad con el desarrollo sustentable, más precisamente lo relativo al territorio. Al respecto cabe apuntar que el artículo 15 del susodicho Convenio 169 de la OIT dice:

Los derechos de los pueblos interesados en los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

Olvido de este aspecto del Convenio 169, que como todo Convenio Internacional supone tener igual valor que la Constitución Nacional.

Además, para la realización de estas reformas constitucionales no hubo ninguna consulta a la sociedad quintanarroense, y menos a la maceual, para la elaboración de estas reformas legales (Figura 3). Por ejemplo, no creo que a la Iglesia Católica le habría gustado la ahora legal categoría jurídica de Sacerdote Maya, esto de hecho es todo un sacrilegio, además de que ellos nunca usan esta palabra de Sacerdote, sino la de Patrón de la Iglesia.

Además hasta hoy es clara la intención del Gobierno Estatal y Federal por mantener a esta Ley de avanzada, aún con sus limitaciones, en el congelador, pues de conocerse en la población implicada y de haberse difundido en todo el estado como de hecho lo marca la misma Ley de los Derechos, Cultura y Organización, los maceuales hubieran recurrido a ella para su defensa en al menos tres de los últimos movimientos de resistencia cultural en los que ellos han intervenido de manera directa: el conflicto por la falta de indemnización de tierras por parte de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), la utilización de otro huso

horario,⁸¹ y sobre todo el respeto a la organización interna de los Centros Ceremoniales pues históricamente únicamente han existido 4 Centros Ceremoniales, y no como se ha venido gestando desde las alta esferas del poder, que ha decretado un quinto Centro Ceremonial. Además de que ellos mismos en reiteradas ocasiones ante todas las instancias pertinentes del estado y ante la sociedad civil han exigido la destitución del actual Magistrado de Asuntos Indígenas, cuya imposición lástima a un grupo numeroso de ellos y a su identidad étnica misma.

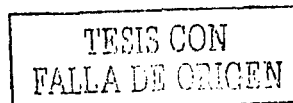
Así, es un hecho que sin duda cobrarían otra dimensión estos conflictos si sus supuestos depositarios tuvieran en sus manos estos instrumentos legales tan valiosos, si realmente se pudieran aplicar como medios de acción y no meramente como intenciones discursivas e ideales, es decir, fantasmales; instrumentación que sería, sin duda, en beneficio de las mayorías maceuales, además de los más altos valores humanos.

Tampoco existe un sistema educativo y de comunicación para la coordinación de los trabajos legales que la puesta en práctica de estas reformas legales implicaría, mucho menos uno en el que los maceuales participen, y que responda a sus necesidades particulares, abarcando su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y demás aspiraciones sociales, económicas y culturales, como de hecho lo apunta el Convenio 169 respecto a la educación y a la cultura. Por ejemplo está la invitación que dado el activismo político del Comandante Antonio May, le hizo el Delegado estatal del INI para que participara en el "Consejo Indígena" de la recién inaugurada "radio indígena", pero aún recordamos su tristeza y desconcierto cuando nos platicó que ninguna de sus peticiones fue escuchada, una de estas era difundir las reformas legales en materia de justicia indígena, y en cambio la "propuesta" que se implementó fue la posición de la burocracia de este INI estatal consistente en programar cumbias, rancheritas y demás "música popular".

De hecho, en este último aspecto de lo educativo y lo cultural también hace falta reglamentar lo que desde el ámbito federal de la SEP se entiende por educación bilingüe, analizando si corresponde a los planteamientos de esta Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del estado de Quintana Roo.

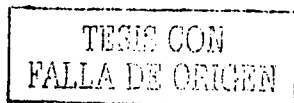
Entonces estas reformas legales si bien penalizan el tomar fotografías turísticas no dicen nada respecto al control de los convenios, contratos, o transacciones de efectivo que a nivel nacional, pero sobre todo internacional, realizan algunos particulares (ver más abajo el apartado sobre ONGS) en grandes cantidades a nombre de ellos; recursos que por cierto

⁸¹ Ver al respecto la tesis doctoral de Eduardo Bello Baltazar.



hasta hoy nunca les llegan. Además de que tampoco hay ley o reglamentación alguna que obligue a los particulares y burócratas implicados a redistribuir de manera equitativa entre los pueblos indígenas las ganancias obtenidas de sus tierras, árboles, animales, aguas y vegetales. Esto a pesar de que en el discurso del artículo 18 de esta Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena de Quintana Roo, nuevamente de manera vanguardista, adelantándose a los problemas graves de la globalización, se plantea que:

Las comunidades indígenas tienen derecho al respeto pleno de la propiedad, control protección de su patrimonio cultural y científico. El estado, por medio de sus instituciones competentes y previa opinión del Gran Consejo Maya, dictará las medidas idóneas para la eficaz protección de sus ciencias, técnicas y manifestaciones culturales, comprendidos los recursos humanos y biológicos, así como el conocimiento de las propiedades de la fauna y flora, tradiciones orales, literatura, diseños y artes visuales o dramáticas.



3.2. Situación política del estado de Quintana Roo

Desde el segundo trimestre del año de 1998 por las elecciones del Presidente Municipal, de los representantes del congreso y la gubernatura del año siguiente, el ambiente político comenzó a enrarecerse en todo el estado, específicamente la lucha se centró en las elecciones internas del PRI para elegir al candidato a la gubernatura. Recordemos que este partido ha colocado desde el principio de la historia estatal de Quintana Roo a todos los representantes del poder ejecutivo, e incluso tal vez, salvo los plurinominales, a más del 95% de todos los del poder legislativo, es decir, que el control del espacio político por parte del Partido Revolucionario Institucional es omniabarcante. Así explica la revista de análisis político La Crisis el esquema general de estos gobiernos:

Los cinco gobiernos han sido del PRI, Jesús Martínez Ross, Pedro Joaquín Coldwell, Miguel Borge Martín, Mario Villanueva Madrid, y el ahora en funciones Joaquín Ernesto Hendricks Díaz. La política estatal seguida por estos gobernadores, prácticamente siempre ha sido la misma, y tiene un eje o esquema de distribución del poder muy claro; manteniendo la división geográfica del Norte, Centro y Sur del estado, como si fueran divisiones económico-políticas, los flujos de capital político y social giran alrededor de un área maya cuyo signo político es el abandono

económico y el rezago social, pues los grandes capitales del norte, impulsados desde el sur nunca llegan a concretarse como un bien público, que a manera de inversión se aplique en beneficio de los herederos maceuales de la fatídica Guerra de Castas (*La Crisis de Quintana Roo*, año 1, # 3).

Pero en las elecciones internas del PRI para suceder al gobernador Mario Villanueva Madrid se desató una tormenta política con un fin fatal para la situación política local, siendo el más notorio y escandaloso el reciente encarcelamiento del propio gobernador, movimientos en las estructuras hegemónicas del poder cuyo punto central fue la Zona Maya, pues se sabía que los votos decisivos serían los campesinos maceuales. Importancia de los electores de la región central del estado debido a que en la parte norte, la del desarrollo turístico, la batalla estaba ganada por la familia Joaquín Coldwell, cuya representante era Addy Joaquín, quien desde una diputación legislativa ahora quería controlar el timón que alguna vez manejó su hermano, Pedro. Y al sur, al parecer tampoco había duda, Villanueva Madrid y sus huestes partidarias tenían el poder, incluso aún después de la lucha encarnizada que el mismo desató en contra del PRI central, y de tener que dejar atrás en la carrera por la gubernatura a quien se decía era su delfín, a Jorge Polanco Zapata, entonces secretario de Desarrollo Social, quien desde febrero de 1998 comenzó a hacerse notar en su activismo por "el progreso del estado".⁸²

Después Villanueva Madrid desde el exilio político, ya en franca fuga de las autoridades Federales, había dicho que el candidato del entonces Comité Ejecutivo Nacional del partido era Joaquín Hendricks Díaz, quien apoyado por el entonces Secretario de Gobernación, Jaime Labastida Ochoa, se lanzó aún en contra de las aspiraciones de su propia gente.⁸³ Asimismo, la familia Joaquín Coldwell, al parecer no estaba enterada de estos arreglos copulares, por lo que al perder las elecciones frente al mismo Hendricks Díaz provocó un enfrentamiento directo contra el gobierno estatal y el Comité Estatal del partido,

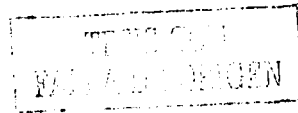
⁸² Al punto de que en el mismo mes de febrero de 1998, Enrique Alcocer, dirigente del Comité Estatal del PRI, tiene que llamarle la atención a él, Polanco Zapata y a Héctor Esquiliano Solís, entonces Secretario de Gobierno del estado, quienes adelantándose a los tiempos del partido ya expresaban su deseo de ser los candidatos por la gubernatura (Por Esto, 6 de febrero de 1998).

⁸³ Villanueva Madrid desde la primera semana de junio dio el banderazo de salida en la carrera por la gubernatura, apoyando nada menos que a 9 candidatos, mencionados públicamente por él mismo, Sara Esther Muza Simón, Cristina Sangri Aguilar, Addy Joaquín Coldwell, Jorge Polanco Zapata, Joaquín González Castro, Joaquín Hendricks Díaz, Esteban Maqueo Coral, José González Zapata y Héctor Esquiliano Solís, y tras de aceptarles como válido su interés de ser gobernadores del estado, les pedía que se lo manifestasen de manera directa, "No se me alebresten y acuérdense que el responsable del proceso electoral es el Gobierno del estado"; y tras descalificar las intromisiones del CEN del PRI, pedía, "lealtad por sobre todas las cosas y unidad y trabajo a favor de su partido" (Por Esto! Cancún Quintana Roo, domingo 7 de junio de 1998).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

denunciando la entonces candidata, Addy Joaquín, la compra de los votos desde 150 hasta 300 pesos por cada uno, el pago de taxis para mover gente, la inexistencia de un padrón electoral del partido, la sextuplicación de listas de votantes, y la coacción facciosa. De hecho, durante estas elecciones por el candidato del PRI se dio toda una demostración al más puro estilo ilegal del PRI, provocando que incluso Alonso Alcocer renunciara al puesto por órdenes de Mariano Palacios Alcocer entonces Presidente del Comité Ejecutivo Nacional del mismo PRI (CEN). A quien una desilusionada y perpleja Addy Joaquín le exigía para su equipo por lo menos la mayor parte de las posiciones políticas que estarían en juego en los comicios del próximo 21 de febrero, entre ellas las presidencias municipales del norte: Cancún, Cozumel, Isla Mujeres y Solidaridad, o si no amenazaba con irse del partido para apoyar al PRD.⁸⁴ De hecho, el delegado municipal de Cozumel fue agredido y linchado por unos 100 inconformes por lo mismo. Allí de donde la familia Joaquín Coldwell es oriunda, tuvo la senadora Addy una ventaja de más de 5,000 votos sobre el exmilitar Hendricks Díaz, y 3,000 partidarios renunciaron, denunciando toda una serie de marrullerías y fraudes que el mismo Villanueva Madrid y su gente orquestaron desde el gobierno del estado para favorecer a Hendricks. Simple, ella ganó en cinco municipios y era imposible que en los otros tres Hendricks Díaz le hubiera sacado un aventaja de más de 4,000 votos.

Además a pesar de que la meta era obtener alrededor de 28,000 votos por municipio, para las doce horas del día únicamente había 14 votantes en promedio por casilla, y hasta las 13 horas sólo el 10% de los votantes se había presentado. Estos datos eran precisos pues el padrón priista era el mismo que el del IFE sólo que decía PRI, además de que fue patente la total desorganización, no se contaba con los suficientes funcionarios y no se usó tinta indeleble, lo que permitió que en muchos lugares como en la franja ejidal, en el municipio de Benito Juárez, hubiera hasta 6 mesas con una misma lista de electores. Incluso, Coldwell denunció que su gente era rechazada de la franja ejidal por gente de Polanco Zapata mediante una tal Asociación Cívica del Norte de Quintana Roo, quienes, a decir de la Senadora amenazaban a la gente para que votaran por Hendricks Díaz. Incluso muchos de los votantes ni sabían quienes eran los precandidatos (*Diario de Yucatán*, 20 de septiembre de 1998; *La Jornada*, 27 de septiembre).



⁸⁴ El Comité directivo municipal del PRI y más de 100 militantes amenazaron con abandonar su partido si no anulaban las elecciones del domingo pasado, donde los priistas eligieron candidato a gobernador, para el febrero de 1999. Los encabezan los diputados locales: Javier Ordóñez y Olegario Tah, una marcha de protesta, un plantón para denunciar las anomalías que se registraron el domingo pasado donde le robaron el triunfo a Addy. También el excalde de Cancún Carlos Cardín Pérez, vinculado a Joaquín Coldwell amenazan con renunciar al PRI y ser independiente en protesta, por lo que consideraron un fraude en el proceso de selección de candidato a gobernador (Por Estol de Quintana Roo 29 de febrero de 1999).

Las órdenes desde el centro para Villanueva Madrid eran claras, era necesario quitar el poder político a los hoteleros y grandes empresarios del norte del estado. Así, desde el Comité Ejecutivo Nacional, CEN, se ordenó la presencia de una persona que siguiendo lineamientos de la entonces Secretaria de Gobernación controlara progresivamente la frontera Sur del país, al tiempo que quitará poder económico a la pudiente clase hotelera del norte.⁸⁵ La consigna del CEN del PRI era entonces apoyar a Hendricks pero al mismo tiempo que Villanueva apoyó la idea, también la rechazó. El gobernante con fuerte arraigo localista, desde un principio vio con malos ojos la imposición de Hendricks Díaz, el no lo conocía bien, no era gente de su confianza y no estaba legitimado por ninguno de los exgobernadores, representados por el Movimiento Unificador Quintanarroense (MUQ), ni por el verdadero dirigente del PRI de toda la parte sur del país, Roberto Madrazo, recordemos que Villanueva Madrid se declaraba abiertamente Madracista. Pero sobre todo el problema con Hendricks era que políticamente no pertenecía al poder local del territorio quintanarroense.

Villanueva Madrid en la prensa nacional decía rechazar imposiciones, por lo que rompiendo con el CEN nacional del PRI decía que sólo reanudaría relaciones cuando renunciara al PRI nacional Mariano Palacios Alcocer, además de exigir la renuncia inmediata de Carlos Rojas Gutierrez, entonces Secretario General del PRI, a quien se señalaba haber enviado el fax donde se destituía, sin base en los estatutos, al Presidente del tricolor estatal, Enrique Alonso Alcocer. Aunque poco tiempo después ya de manera sorprendida y consternada por las acusaciones de narcotráfico en su contra Villanueva decía, "me retiro de este concejo político, no influiré en el rumbo del PRI local, lo dejo en manos de su candidato Hendricks", era ya demasiado tarde para salvar a su persona, y a pesar de las reiteradas denuncias de fraude electoral durante las elecciones estatales el ex Teniente Coronel Joaquín Hendricks Díaz, militar retirado con pocos cargos políticamente importantes, ganó las elecciones por la gubernatura del estado.

Pero a pesar de este triunfo del centralismo político, en el 2001, después de un año de gobierno de Hendricks Díaz la gente decía que quedó atado de manos para actuar como gobierno pues por un lado estaban los Villanuevistas, desencajados, heridos en su amor propio, quienes hasta mediados del año 2000 seguían abiertamente defendiendo al "gober",⁸⁶ y por el otro lado, los joaquinistas quienes también veían en Hendricks Díaz a un


⁸⁵ Incluso, podemos suponer, que al tener la familia Joaquín Coldwell valiosos vínculos con la Isla de Cuba, posiblemente hasta levantara sospechas del gobierno de Estados Unidos.

⁸⁶ El gober, como se le llamaba con respeto y familiaridad a Villanueva Madrid, quien en su búsqueda por frenar al aparato del PRI central, presentó una demanda ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos en contra de Madrazo Cuellar, entonces Procurador de la República.

FALLA DE ORIGEN

personaje sin arraigo. Además es un hecho reconocido entre los políticos del estado que este último gobernador fue impuesto por un candidato que fracasó en su carrera por la presidencia de la república, Labastida Ochoa, quien tras el triunfo de Madrazo Pintado en la dirigencia nacional del PRI ha quedado políticamente "congelado", comprobando con esto la intuición y legitimidad política de Villanueva Madrid, quien también sin duda tuvo problemas con el PRI del centro del país por este apoyo a Roberto Madrazo.

Es en este contexto político enrarecido, que se ha mantenido hasta el año 2001, en el que las acciones positivas para con los pueblos maceuales simplemente no pueden crecer. De hecho, la situación política al interior de los pueblos maceuales se ha venido agravando en los últimos años. Las políticas al interior del PRI estatal, al igual que en otros puntos al interior de la república, fueron desmoronando por adentro al partido, al punto de que en estos últimos años del siglo XX, principios del XXI, hay un reordenamiento recursivo importante en el ejercicio del poder.



Asimismo, las reformas zedillistas desde la federación golpearon los inmensos intereses controlados por los gobernadores y los comités estatales del PRI, fuerzas locales que hasta entonces tenían la última palabra en la provincia del país, pero como hemos podido ver en los últimos años no ha sido así. El mismo Villanueva Madrid había reiterado muchas veces que esta lucha con el Presidente Zedillo era ya un pleito personal, de hecho, la ruptura entre el poder estatal y el central fue caótico y nos recuerda a las causas de inicio de la llamada Guerra de Castas en donde también hubo una fractura en las relaciones entre los poderosos del centro del país y los poderes locales de la península yucateca.

Después desde la clandestinidad el mismo Villanueva Madrid ya sin el apoyo del partido hegemónico denunció a sus verdaderos enemigos políticos, locales y de la federación. Ya en la pérdida de toda esperanza de apoyo declaró algo que vale la pena aquí exponer para que conozcamos el verdadero nivel de la política de nuestro país, y más precisamente de estado tan ricos, pero humanamente tan pobres, como el estado de Quintana Roo:

si de corrupción se trata ellos me ganan". Prófugo desde hace más de 10 meses (huyó el 27 de marzo de 1999 nueve días antes de concluir su gestión), esta desesperado y se lanza con todo contra todos. Amenaza "tengo mucha información, documentos, grabaciones que son mi salvoconducto".

Perseguido por un sistema político perverso y criminal...ya estoy preparado para hacer frente a toda esa bola de infundios que me achacan. Y no me refiero a estar

preparado judicialmente, porque en México las leyes y la justicia valen madres. Estoy preparado para enfrentarlos en su terreno, con sus mismas y sucias maniobras. Si no me garantizan un juicio justo y el respeto de mi vida y mi familia, les voy a armar un escándalo y demostraré quien es más bandido,

--eso suena a chantaje-en política se llama negociación... así se hacen en el PRI y en todo el sistema político mexicano.

--¿por qué no muestra de una vez sus cartas?

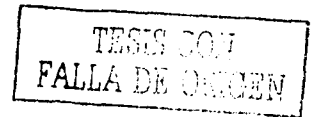
--porque son mi salvoconducto... yo no soy pendejo.

--sus enemigos no muchos pero si son gente de peso... empezando por Zedillo, y sus hermanos, Liébano Sáenz, Roberto Hernández, Pedro Joaquín, Carlos Rojas, José Antonio González, Jorge Madrazo. Herrán...

--Zedillo no se si por ingenuo o de plano la agarro en mi contra. En México no pasa nada si el presidente no mueve un dedo, y él sabía que eran puras mentiras lo del narcotráfico, y sin embargo dejo que creciera hasta sus últimas consecuencias. Labastida, está por el momento haciendo lo que Zedillo quiere.Eso es lo que quiero un juicio justo, que se dejen de chingaderas de que soy narco. Puedo ser todo, menos eso, pero hay peores que yo...¿por qué no investigan a Pedro Joaquín o a Carlos Rojas? Si de corrupción se trata ellos me ganan y me llevan de calle....

--¿Acepta que es corrupto?

Cuando se gobierna un estado como QR, que tiene un gran potencial turístico, el más grande de México, no necesariamente se tiene que robar del presupuesto. Eso es lo de menos. Para un gobernador lo más fácil es hacer negocios, y eso es lo que hice, como también lo han hecho otros gobernadores, todos creo,...traicionado por un partido y un sistema al que servi fielmente...los que no cumplieron con un pacto de hombres que hicimos fueron Diodoro y Hendricks (Martín Morita, Proceso 27 de febrero del 2000)...



3.3. El partido en el poder y los maceuales del siglo XXI

En esos tiempos el Dirigente estatal del PRI, Enrique Alonso Alcocer, preocupado por los problemas que veía se avecinaban, refería que una de estos que nunca se pudo, o quiso, arreglar, fue la depuración del padrón de afiliados al partido, sobre todo el de la llamada Zona Maya. Los maceuales hasta entonces no habían sido necesarios para los triunfos de los anteriores gobernadores del estado, pero ahora en los umbrales del siglo XXI las cosas habían ya cambiado, el control sobre de ellos en estas elecciones era crucial. Pero faltaban 47 juntas seccionales para ser conformadas, además del establecimiento del Instituto de la

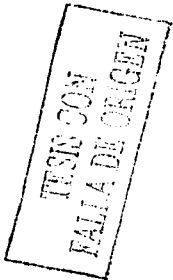
Mujer, éste último también como medio de reclutamiento partidista, particularmente en aquellas regiones inhóspitas pero muy pobladas del estado.

Entonces, al ser estratégica la Zona Maya, allí fueron múltiples los agravios para las bases del PRI y de la democracia que tanto se anhela por estas tierras del sureste mexicano. En una carta publica dirigida al ya candidato del PRI, Hendricks Díaz, firmada por el Sector Popular del PRI, Movimiento Territorial, Central Campesina Independiente, CROM y CROC se le dice:

En la zona maya nos sentimos agraviados, pues no obstante las irregularidades que se dieron en el proceso interno para elegir candidato del PRI a la presidencia municipal de Carrillo Puerto, consideramos que un grupo tiene que ser más prudente que otro, ese grupo somos nosotros por eso nos disciplinamos. Sin embargo; en lugar de que las cosas mejoren, han empeorado no solamente con la planilla que encabeza Pedro Cruz Quintal, ya que la integran solamente dos sectores, CTM y CNC, bien identificados como sus amistades. Asimismo nos consideramos totalmente humillados los mayas por la designación de Marcelo Carreón Mundo como candidato del PRI a la diputación por nuestro municipio, toda vez que tenemos elementos más valiosos que garantizan el voto popular del pueblo de la Zona Maya, y no con la persona que nos ha dividido para su provecho personal... y en uno de los casos más penosos, en dicha planilla no se contempla la regiduría de los dignatarios mayas, al General Cruz Peraza, de la comunidad Chancah Veracruz, no obstante que nuestro municipio es netamente maya.

Por lo anterior, le manifestamos que reconsidere los nombramientos, a efecto de sentir la justicia y la democracia que debe de haber en las organizaciones políticas y sectores de nuestro instituto político... *(Por Esto! de Quintana Roo, 21 de diciembre de 1998).*

Ciertamente el ambiente que se percibía en la región era que la afrenta en contra del priismo local fue verdaderamente indignante, sobre todo porque Carreón Mundo había ya sido descalificado por una gran cantidad de políticos locales y Comisarios Ejidales. Pero al parecer la deuda del Partido era grande para con este personaje que sin carrera política alguna en el PRI apareció precipitadamente dentro de la escena del poder como candidato a Diputado local. Carreón Mundo, por su importancia en la explotación de los recursos naturales y la organización laboral de la zona maya será tratado con más detenimiento abajo, pero por ahora digamos que por su posición política personal fue enemigo del gobernador Villanueva Madrid hasta el año de 1998, cuando habiendo resistido los embates



del poder, de pronto pasó a ser uno más de la agenda del gobernador, jugando él en la campaña política por la sucesión gubernamental una posición clave, esencial diríamos, pues fue el operador político del triunfo priísta en la zona maya. Posición sorprendente para los políticos locales de arraigo, pero que desde lo nacional se puede entender, ya que al ser Carreón Mundo el Director regional de la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas (UNORCA), una organización campesina con presencia política nacional mediante diputaciones cobijadas por el PRI y el PRD, es que sin duda el mismo Labastida Ochoa apuntaló y soportó su candidatura.

Así, Carreón Mundo sin arraigo priísta alguno le otorgó a Hendricks Díaz lo que siempre deseo Villanueva Madrid, puso a disposición del gobernador su emporio de "ONG'S" (ver más abajo) desde las cuales obstruyó en la región el trabajo del PRI local, del PRD y el PAN. Labor de importancia crítica para sacar adelante al entonces desangelado candidato Joaquín Hendricks. Carreón Mundo "se la jugó" y ganó lo que para él siempre había sido una tentación, una silla del poder público y aunque su gran aspiración siempre ha sido la Presidencia Municipal de Felipe Carrillo Puerto, por lo pronto se "conformó" con la diputación desde la cual, sin duda, su emporio particular construido a lo largo de 20 años en la zona ha logrado recursos suficientes para estar en buena salud financiera y, porque no, para alcanzar la recuperación política de su imagen.

Desde 1994 en toda la zona maya se conocía sobre el acoso público del Gobernador del estado sobre Carreón Mundo, incluso se hablaba de secuestros y chantajes por varios miles de pesos, y la gente de la región sabía como soportó aquel todo esto. Por esto con la llegada de los enemigos de Villanueva Madrid el creció, pero otro punto a su favor fue que el entonces secretario regional del partido, Javier Novelo, estuviera con él, pues ambos compartían una acérrima enemistad con el entonces Presidente Municipal de Felipe Carrillo Puerto, Mario Chuc Aguilar, quien ya había pensado en su esposa como diputada local en lugar de Carreón Mundo.⁸⁷ Además de que el capital humano y económico que pudiera aportar Carreón no era nada despreciable para un PRI de la zona maya desfondado,

⁸⁷ "Mario Chuc quiere tumbarle la diputación de Marcelo Carreón para hacer candidata a su esposa" denunció Javier Novelo Ordóñez, actual diputado y precandidato en la contienda interna. La esposa es Laura Maldonado para diputada, por esto el apoyo además a Pedro Cruz. Pero se la dieron a Marcelo. ..Novelo: Durante el desayuno que Mario Chuc les ofreció, el viernes 18, a las autoridades ejidales, quiso hacer que firmaran un documento en apoyo a su esposa y en contra de Marcelo...no vamos a permitir que tumben a Marcelo, tenemos que cuidar cada espacio político, como los seccionales y las organizaciones...Novelo y Chuc Aguilar eran del mismo grupo político, sin embargo rompieron a raíz del as diferencias que se originaron al ocupar uno la diputación y el otro la Presidencia Municipal, pero sobre todo por la mala relación entre el diputado y la presidenta del DIF.... (Por Estol de Quintana Roo 22 de Diciembre)

desorganizado y, que más allá de los líderes partidistas, por obvias razones étnicas y de identidad cultural, siempre ha tenido un activismo político occidentalizante bastante bajo.

De hecho, como se puede ver hasta ahora en todo esta estructura política de cargos gubernamentales y del partido en el poder al nivel estatal, los maceuales no aparecen para nada, ni su palabra, ni mucho menos sus intereses, en realidad no sirven más que como emblemas, maniqués de un pasado glorioso del cual se han servido los poderosos mestizos para especular políticamente. De hecho, si en otros lugares como la región de los Altos de Chiapas, el PRI y los cargos tradicionales son parte de una misma estructura en el poder, en Quintana Roo por su etnohistoria propia de autonomía étnica, hay un total divorcio entre las funciones de gobierno constitucionalmente legales y las funciones tradicionales de la Iglesia Maya. Este punto de confluencia negativa podría haberse disminuido si como se había planteado con Villanueva Madrid, hubiera en el Cabildo del municipio de Felipe Carrillo Puerto, uno o dos regidores indígenas, pero este acercamiento no se dio. Incluso esta imagen de los políticos como representantes del pueblo, es una idea liberal bastante vanguardista para el aún decimonónico campo del sureste mexicano, pues no existe en las comunidades y en los pueblos maceuales ninguna noción consciente de este ejercicio del poder por medio de representantes constitucionales,⁸⁸ al menos no para el bien común. Recordamos, por ejemplo, que la inconformidad en el PRI para con Carreón en la región no era porque se pensará que no representaba sus intereses económico—productivos, o porque no habría impulso a sus necesidades públicas, sino porque personalmente Carreón Mundo, por sus antecedentes públicos, se decía que se aprovechaba de las comunidades indígenas, aparentemente, sólo para su uso personal. De hecho, no hay que ser muy crítico para descubrir que la política en la región del sureste mexicano es un medio ilícito pero socialmente legítimo para el enriquecimiento personal.

Pero esta distancia de años luz que hay entre los maceuales y sus políticos locales, con la consiguiente falta de cultura política en todo el estado, no parece poder reducirse en corto plazo. De hecho, el discurso priista es un discurso que en intereses, lenguaje e imágenes está muy alejado del entendimiento y la cosmovisión maceual, a pesar de que ciertamente el mestizo político se ha servido de ellos, como ahora lo hace también el PAN. Esto aparece si analizamos el tipo de discurso en los comunicados de las organizaciones políticas

⁸⁸ Divorcio entre los elementos de representación política equivalente al que existe en la producción maderera con respecto a la producción milpera. Ya que como apunta Bello (130:2001), en la producción maderera no se observa en ninguna medida religiosa, ritual de prevención eco—espiritual como sucede con la producción milpera. Prácticas rituales que como apunta el mismo Bello son producto de una sinergia de protección y cuidado del medio ambiente que va más allá de lo meramente ideológico—religioso.

gubernamentales y civiles, tanto del PRI como de cualquier otra organización política. En todos los casos no son los maceuales los que hablan. Las entrevistas realizadas con ellos por nosotros, la convivencia cotidiana, nos permitió observar que ninguno de ellos, incluso los más activos, salvo la excepción del Comandante Antonio May, no dictan, ni mucho menos escriben los comunicados de las ONG'S, los Sectores laborales del PRI—gobierno o cualquier otro grupo político regional.

Durante estos años de 1998 al 2000, tuvimos la oportunidad de vivir en el campo la época de las elecciones gubernamentales de cada uno de los niveles de elección municipal, el legislativo y la gobernatura. Comicios que tuvieron características especiales al interior de la dinámica social y cultural maceual. Todos los candidatos deambularon en franca propaganda de su persona por algunas de las más importantes comunidades, exponiendo al mismo tiempo sus ideales y buenas intenciones hacia la población paupérrima de la Zona Maya. Como ejemplo de estas campañas políticas, cuando aun no había aún definición del entonces candidato priista, en una reunión convocada por Addy Joaquín Coldwell, lo que para muchos era el banderazo de salida de campaña de la próxima gobernadora, el profesor Fermín Sosa Castillo, notable político priista desde los prístinos días del PRI en el estado, decía en maya: "A todos nuestros hermanos, hermanas, hermanitas, a todos los que están allá afuera que se acerquen pasen, tomen asiento siéntense por favor". Este paternal llamado era porque los entonces acarreados, presentes en la edificación que alguna vez fue la casa del Gobierno Autónomo de Oriente ahora Casa de la Cultura carrilloportense, con pena no se decidían a sentarse para escuchar a los sonrientes y radiantes políticos quintanarroenses. Las elecciones internas aún no herían al partido, es más allí estaban reunidos toda la plana mayor del partido: el diputado y profesor licenciado Jorge Mario López Sosa, presidente de la gran Comisión del Congreso del estado, el diputado José Domingo Flota Castillo, el licenciado Joaquín González Castro, Presidente del Tribunal Superior de Justicia, la diputada Addy Joaquín Codwell, el diputado federal Enrique Q. Herrera, Secretario de Acción Indígena del Comité Ejecutivo Nacional del Partido Revolucionario Institucional, también se encontraba con nosotros el profesor Mario Bernardo Chuc Aguilar, Presidente Municipal del Felipe Carrillo Puerto, así mismo el ciudadano profesor Roger Cristino Flota Medina, Presidente Municipal del municipio José María Morelos, también el ciudadano diputado Javier Novelo Ordóñez. Y claro, como en todo evento regional proindigenista de "altura" no podían faltar los viejos maceuales, quienes a manera de piedras arqueológicas, inmutables, a modo de blasón del poderoso, ni se inmutaron ante el aplauso y los ojos de los curiosos. Allí estaban "para la foto" Don Isidro Camal Cituk, General maya del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia, Don Santiago Cruz Peraza, General del Centro Ceremonial de Chanca Veracruz, así como Don Juanito Ek,

también General del Centro Ceremonial de Tulum, y también estaba allí el entonces General maya del Museo de la Iglesia de la Cruz Parlante, Don Sixto Balam Chuh. Asimismo, en representación del licenciado Esteban Moctezuma Barragán, Secretario nacional de la SEDESOL estaba la licenciada Rosalva Sierra, en representación del doctor Juan Ramón de la Fuente, entonces Secretario de Salud se encontraba con nosotros la doctora Ana María Licon, también la ciudadana Lourdes Camargo Valverde asesora del Programa Nacional de la Mujer. Allí, estaba entonces toda la plana mayor del partido tricolor, la convocatoria de la Diputada Joaquín Coldwell era amplia y de altos vuelos cupulares, y claro, en medio de todos ellos Mario Villanueva Madrid, quien parecía hasta gozar del despliegue de personajes por sucederlo en el poder.

Así con tanto funcionario en el *presidium*, se presentaba la oportunidad para un acercamiento entre las autoridades tradicionales y las gubernamentales, era la oportunidad para escucharse, para el dialogo constructivo, sin embargo, como en todos los demás eventos que pudimos constatar los generales maceuales únicamente fueron a comer, incluso, algunos de ellos a dormir en el *presidium*.

Asimismo, otra constante de estos eventos políticos es el discurso retórico que ritualmente se inicia con el agradecimiento del entonces representante del Consejo Supremo Maya, Fermín Sosa Castillo quien por cierto no es maceual, para con las autoridades del gobierno quienes a decir de este personaje merecían más que aplausos por parte de los indígenas. Discurso ensalzado con la retórica falaz de la "identidad maya" que al tiempo que se le martiriza, se le declara triunfante de un pasado glorioso ya inexistente hasta el punto de la contradicción plena: vivan los fantasmas mayas, inexistentes sean los de carne y hueso.

En aquella reunión del mes de agosto ciertamente se regodeaba la plana mayor priísta con las palabras de nuestro orador, Fermín Sosa, quien con la buena disposición de un elocuente siervo dejaba en claro lo que había que hacer para avanzar políticamente en la organización social y capacitación política en la Zona Maya, propuestas de cara hacia el tan ansiado desarrollo sustentable. Así, prácticamente desde las mismas filas del poder se reconocía que en pleno acceso al siglo XXI, prácticamente hacia falta todo por hacer, pero como siempre, de alguna manera alquímica, al mismo tiempo se estaba avanzando a pasos agigantados. Así, Fermín Sosa de manera reveladora e interesante, pues cabe apuntar que más allá de la utilización de "los mayas" como capital político, sus palabras no eran erróneas ni muy alejadas de lo real, nos decía:

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El día de hoy es un día histórico, porque vemos con agrado que el señor gobernador, Ingeniero Mario Villanueva Madrid, y los diputados de la 57 legislatura de la honorable cámara de diputados están aquí presentes, para escuchar, a atender y resolver nuestras propuestas en un marco de respeto a nuestras demandas. Nuestro país, México, es una nación que históricamente se ha desarrollado y está conformado de etnias, de pueblos que lo enriquecen con sus costumbres y con sus tradiciones. A través del devenir histórico muchos de estos pueblos y comunidades han caído, han desaparecido, pero otros como nuestros antepasados (sic) los indígenas mayas, han sabido y han logrado subsistir y es gracias a ellos que nuestro país, que nuestro estado antes Territorio tiene historia, tiene raíces; sin embargo son muchos años en los que nuestros padres mayas han tenido que luchar para subsistir y salir adelante, han sido renegados, olvidados como si con ellos se quisiera borrar parte de nuestra historia. Hoy ha llegado el momento histórico, la coyuntura que estamos seguros permitirá darle el lugar que se merecen y que se han ganado por derecho, porque son los fundadores, los descubridores, los primeros habitantes de esta tierra que hoy estamos ocupando, que el día de hoy estamos pisando. Es halagador para el pueblo maya de Quintana Roo, que el día de hoy se esté suscribiendo un compromiso, pero es más halagador la presencia de nuestros autoridades ya que con esto se demuestra seriedad con responsabilidad a las propuestas ofrecidas, si hablamos de justicia debemos comenzar por hacer justicia a aquellos que nos han dado una patria, a aquellos que nos han dado un estado, a aquellos que nos vieron nacer, a nuestros hermanos los mayas de Quintana Roo... Por ello es necesario ampliar los espacios de participación de los pueblos indígenas, a través del reconocimiento a sus formas propias de organización social su carácter plural, con derecho de opinión y de participación en todas aquellas decisiones que les afectan, lo que habrá de concretarse a manera de objetivos por hacer:

Participar en la planeación del gasto y vigilante del control de los recursos destinados a su desarrollo y bienestar social. Administración indígena de los programas y recursos, los cambios estructurales para promover la participación indígena en administración deben estar orientados a establecer un sistema de gestión y propuesta permanente que permita a los indígenas resolver sus problemas de manera expedita eliminando los tramites burocráticos, delegar las comunidades indígenas la explotación de sus recursos naturales y la administración de los fondos destinados a impulsar su desarrollo.

Garantizar la preservación y enriquecimiento del patrimonio cultural, así como de las formas de organización comunitaria.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Mediante el respeto a las autoridades tradicionales indígenas y a sus formas de elección, así como el derecho a la consulta en las decisiones que competen a sus unidades electorales, reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas que les otorguen personalidad jurídica para que el manejo de sus recursos, la suscripción del convenio y la participación de los ayuntamientos.

Tener sistemas de planeación micro regional, con la participación concertada de las estatales, los municipios, las organizaciones sociales de productores y de la sociedad civil mediante el mecanismo de conteo, definir una estrategia de concertación en los municipios con fuerte presencia indígena a través de las unidades operativas, acompañadas de la red de políticas sociales de cada localidad, que impulsa la Secretaría de Desarrollo Social, el DIF, la SECH, la Secretaría de Salud y la SEMARNAP.

Participación indígena en los órganos estatales y municipales del gobierno, salvaguardar los derechos de los pueblos indígenas y promover que las normas y acciones del gobierno cumplan los lineamientos de la nueva relación estado-sociedad, pueblos indígenas, por lo que se hace necesario la presencia de representantes de estos en los diferentes ordenes y poderes de gobierno, al congreso del estado con presencia indígena, deberá integrarse una adecuada representación de los pueblos indígenas, además habrá de respetarse las decisiones territoriales y las leyes para la elección de autoridades y representantes populares para que los pueblos y comunidades indígenas elijan a sus gobernantes, y pueda darse en la acción de gobierno para que mejor se adapte a sus características históricas y actuales.

Organización y capacitación social, planeación del desarrollo regional, se promoverá la participación de las organizaciones y comunidades indígenas en las instancias y procesos de planeación del desarrollo en todos los núcleos de gobierno, deben establecerse mecanismos prácticos en coordinación entre las diversas instituciones, para que la elección de sus acciones permitan llevar a cabo los proyectos integrales (agosto de 1998 Felipe Carrillo Puerto).

Sin duda, buenas intenciones que plantean una nueva relación con los pueblos indios, pero objetivos que en realidad hasta hoy son únicamente utopías, pues no existen las condiciones pertinentes, ya no digamos para su cumplimiento, sino siquiera para su inicio. De hecho, paradójicamente, como ya veíamos, parte de estos objetivos utópicos del gobierno hegemónico son ya leyes escritas que se niegan a ser realidad por la acción misma del gobierno y su aparato burocrático, para recursivamente regresar, una y otra vez, a la misma realidad utópica de las palabras fantasmagóricas. Más aún ahora que como ya

TESIS CON
FALLA EN ORIGEN

veíamos "a la salida de Villanueva el PRI se descompone. Ya no hay lealtades ni reglas del juego" (*Por Esto! de Quintana Roo*, Domingo 24 de Septiembre de 2000). Aunque sigue imperando la presencia y el discurso caciquil del caudillo, del líder de mano dura que paternalmente dirige a sus bases sociales hacia un encuentro triunfal con la historia.

Las palabras de Sosa Castillo tienen un gran valor sobre todo al apuntar la necesidad irrenunciable de dar más participación administrativa, cultural y política a los maceuales, para que así puedan participar en la planeación y vigilancia del control de los recursos destinados a su desarrollo y bienestar social, garantizando la preservación y enriquecimiento del pueblo maya, así como de sus formas de organización comunitaria. Planteamiento que nos acerca sutilmente al ejercicio político de la autonomía, sobre todo se deja entrever en esta idea de "otorgar personalidad jurídica a las comunidades indígenas... (para la) administración indígena de los programas y recursos... cambios estructurales para promover la participación indígena en administración".

Asimismo, a finales del siglo XX, en el reconocimiento de la estructura política real no podemos dejar de lado la elección del presidente Vicente Fox, con la que se presentaron en la región tiempos de esperanza y de cambio. Esto a pesar de que el proceso electoral evidenció que únicamente había 200 militantes del PAN en todo el estado, pero 2,500 Amigos de Fox, quienes lograron en todo el estado 95,368 votos, mientras que Labastida 47,553, y Cárdenas 28,197. Ciertamente todos muy lejos del 82% con el que Villanueva Madrid había llegado al poder (*Revista La Crisis de Quintana Roo*, 1 # 3). Números que nos demuestran también que la pérdida de relación entre las bases maceuales y las cúpulas partidistas históricamente es tan grande, que incluso la actividad de desgaste político al interior del PRI no mermó el control legal y/o ilegal sobre el electorado en la Zona Maya. A manera de ejemplo aquí presentamos el triunfo del PRI en la comunidad maceual de Señor, y cabe decir, que al contrario de la elección interna de este partido, en las elecciones formales si hubo una relativa afluencia constante en las casillas, como se puede ver en los resultados de la votación de esta Comunidad. Este es el vaciado de la votación de las 4 casillas instaladas en la comunidad:

PRI

Gobierno	161
Ayuntamiento	164
Diputado	104
TOTAL	429

PRD

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

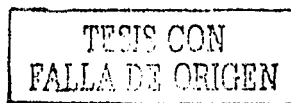
Gobierno	151
Ayuntamiento	123
Diputado	141
TOTAL	331

PAN

Gobierno	15
Ayuntamiento	40
Diputado	21
TOTAL	76

PT

Gobierno	3
Diputado	4
Ayuntamiento	2
TOTAL	9



PV	1
TOTAL	900 votos.

3.4. El PRD en la Zona Maya de Quintana Roo

Ya desde octubre de 1992 (Diario de Yucatán) los empresarios mexicanos del turismo en la zona de Cancún habían expresado, por medio de su consejo empresarial, que "La IP exige una mayor participación en el ámbito político y aseguró que hay numerosos empresarios interesados y con capacidad suficiente para obtener un puesto de elección popular". Comentarios hechos ante la posibilidad de que los capitalistas del PAN se unieran en una coalición electoral junto con las bases populares del PRD. Pero es hasta 1999 con la candidatura de Gastón Alegre cuando se logra esta conjugación extraña entre lo conservador, capitalista y lo popular emergente. Mezcla que con un poco más de sensibilidad y experiencia política le hubiera quitado al PRI el triunfo. Entonces en aquellas elecciones de febrero de 1999 Gastón Alegre atraído por lo que nos parece la mística del poder y la fama se lanzó a contender por la gobernatura del estado.

Y desde 1997 el Partido de la Revolución Democrática se convirtió en la segunda fuerza política porque para las elecciones federales de aquel año obtuvo 3,000 votos. Como puede verse además en la tabla anterior de la comunidad de Señor, Don Gastón obtuvo el segundo

lugar con 99 votos abajo del PRI, votos perredistas de gente más convencida democráticamente, no tan comprometida con el gobierno o en busca de alguna chamba. De hecho, ya para entonces muchas personas de distintos niveles de cultura política y prestigio desde el PRI se habían ido al PRD.

Al parecer el convencimiento de Gastón Alegre en la zona indígena fue real pues en muchas de las comunidades la gente estaba con él, más precisamente les compró su voto. Don Gastón se hizo notar en la prensa nacional al ser denunciado por sus "donaciones" a las comunidades indígenas, "regalos" de estufas, lavadoras y refrigeradores, sin faltar las bicicletas. Siguiendo la lógica del Nohoch Dzul (ver el capítulo siguiente) de las fiestas tradicionales del makal, y a la manera de un verdadero Potlasch trobriandes, pero maya y modemo, llegaban los camiones llenos de mercancías para el hogar y los niños, todo por cuenta del alma caritativa de Don Gastón. Recordemos que el PRI acostumbraba también realizar este "desinteresado" dispendio de objetos, pero mediante las llamadas despensas, única prestación en especie que hasta la fecha reciben los padres de familia que están inscritos como Dignatarios y que ciertamente dejan mucho que desear frente a los dispendios del candidato a la gubernatura del PRD.

De hecho entre las bases perredistas hubo mucha inconformidad por la candidatura de Gastón Alegre, ya que era una persona sin experiencia política ni base en el partido, por lo que enfrentó malos entendidos antes de que se le reconociera como candidato. Así, aún cuando en vísperas de las elecciones los perredistas hablaban de unidad y no fractura, lo cierto es que en ningún caso pasaron del segundo lugar, llevándose el PRI "el carro completo" de los cargos en disputa, y justamente tal vez así fue por las fracturas graves al interior del PRD, disputándose sus integrantes la dirigencia del partido al nivel regional.

Al respecto el periódico *Por Esto! de Quintana Roo* del 17 de julio refiere la marcha de 60 perredistas de Tihosuco en FCP, todos bajo la pauta de Mo Falcón, quien se quejaba que el PRD del municipio no debería de ser unos cuantos, sino del pueblo, por lo que tomaron las instalaciones locales del PRD. Como parte de una vieja guardia perredista Mo Falcón estaba en contra de la elección de candidatos externos, y de gente profesional proveniente de otras regiones de México con una visión política renovada, como puede verse igual que sucedió con el PRI local y el Comité Ejecutivo del centro del país. Así Mo Falcón no estaba de acuerdo con el dirigente estatal de su partido, Julio Lara, quien según Mo Falcón, apoyaba a un grupo de "manipuladores infiltrados en el partido".

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

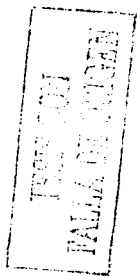
En la zona maya, los mítines políticos se abarrotaban de gente, sin importar el partido o el candidato, pero los de Don Gastón eran todo un acontecimiento. Así lo pudimos apreciar en su recorrido por Xhazil Sur, a donde se presentó con gran júbilo entre los asistentes, muchas de ellas mujeres dispuestas a recibir lo que viniera de regalo con el candidato.

De hecho, para los maceuales desde principios de los noventa lo único importante de los candidatos eran sus regalos, regalaban gorras, camisetas, alguna torta y un refresco, pero Don Gastón no era de este estilo, él hacía todo en grande y lejos de todo discurso político sobre las estrategias y las cifras frías del análisis y las soluciones sociales, vendía únicamente una personalidad, bonachona, filantrópica, paternalista, carismática; obviamente interesada, pero que fingía ser del todo desinteresada. Así decía en campaña:

Llevo 10 años cerca de ustedes, 10 años en los que no busqué yo ninguna posición política y me dediqué a servir a la zona maya, y les consta a todos ustedes, si eso lo hice cuando no tenía ninguna posición política, que no haré cuando tenga la posibilidad de hacerlo como gobernador del estado, porque ustedes me van a elegir a mí como gobernador del estado, de eso estoy completamente seguro.

Displicente y paternalmente preocupado por “sus mayas”, más aún por los débiles, sus “ancianitos y las mujeres”, Don Gastón comenzaba su discurso, obviamente, reprochando las dádivas, pero sólo las del PRI:

pero vayan a votar el día de elección y guarden su dignidad, guarden su dignidad a través de la credencial de elector no se la entreguen a nadie, no se la entregue a los tramposos, y no vendan el voto porque por unas pocas ganancias que reciben ahorita echan a perder su futuro, vayan directamente ustedes al voto, al voto por la democracia si le regalan despensas, si le regalan gorras, si le regalan mangueras o bicicletas, lo que quieran regalar, agárrenlo porque es dinero de ustedes es dinero del pueblo lo que les están regresando...Que triste estoy de ver que no se les halla atendido como se merece, que a los pobres ancianitos aquí, que están aquí, el PRI no les ha dado nada, les ha prometido muchas cosas y no les ha dado nada, que a nuestros dignatarios mayas, que nos merecen el mayor de nuestro respeto, tampoco los han atendido, ni les han dado ni siquiera una oportunidad, ni siquiera los respetan, ni siquiera les dan la mano, porque ya estoy enterado que ni siquiera les quisieron dar la mano a ustedes, y eso no se vale porque ustedes son gentes muy respetables, son gentes que se dedican, que se dedican al señor de allá arriba también, y me merecen ustedes el mayor de mis respetos, como todos los



Dignatarios de Chanca, como todos los Dignatarios de Tixcacal, como todos los Dignatarios de Chumpon y los de acá de Tulum también.

Reproche al priismo que inmediatamente era acompañado por el discurso trascendental de lo religioso y más precisamente en alusión al servicio comunitario tradicional del culto maceual—católico de los Centros Ceremoniales. Tergiversación de lo político y lo real hacia el *performance* de lo religioso,⁸⁹ que evade las verdaderas responsabilidades de un funcionario público de una república, como la que se supone es México, democrática y laica.

Estrategia también de un PRI que de pronto se pensaba ya caduca pero que en Gastón Alegre rejuvenecía, dioses y santos de imaginaria religiosa y no calles, luz, agua, educación y justicia. Incluso al final de la frase Alegre rememora con respeto a los señores Dignatarios mayas y su Iglesia Maya, a quienes de manera fantasmal todos los políticos quintanarroenses les otorgan una aureola de bondad y carga histórica política; imagen que está muy lejos de ser el verdadero papel que ellos desempeñan en sus comunidades. Pero además al hacerlo Alegre lo hacía mediante una figura de sintaxis maya del tipo prehispánico clásico, que es este *rebus*, este repetir cargos o nombres a los cuatro rumbos cardinales. Manifestando otra faceta de los políticos modernos de la Zona Maya, los de la iniciativa privada, que desde la zona turística pretenden hacer de la cultura maceual una especie de cultura magnánima y espiritualmente toda poderosa, siendo entonces los actuales habitantes una especie de piezas de museo *new age*, más abajo veremos esto con más calma, pero por ahora Gastón Alegre manifestaba esta visión miope y romántica, casi plástica de los indígenas mayas, de tal suerte que al milenarismo, místico maceual le corresponde desde las estructuras del mestizo occidentalizante una especie de mirada del otro estigmatizada, en donde la justificación de la miseria y el perdón católicos hermanan al dominado con el dominador. Todo esto en un juego de complementariedad hasta cierto punto psicótica, pues nos damos cuenta que la adjudicación por parte de los políticos mestizos a los pueblos mayas de una trascendencia no sólo religiosa, sino también económico—política y cultural, simplemente es falsa, porque sus manifestaciones trascendentales no tienen efectividad real más que en las comunidades maceuales y no en el mundo de los mestizos. Entonces, al romperse la cadena comunicativa e institucional entre sus autoridades y nuestras autoridades, entre sus prácticas políticas y las nuestras, se crea un fantasma de identidad ideal, que avanza aún en contra del reconocimiento de sus

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

⁸⁹ Incluso pudiera pensarse que la catolización de lo político, hecha por los mismos políticos no es más que una estrategia metafísica, fantasmal, que bien pudo ser utilizada por los países colonialistas desde la aparición misma del catolicismo.

derechos, como lo manifestaba en 1999 un regidor de oposición del municipio de Felipe Carrillo Puerto, quien dijo,

los abuelos de los Centros Ceremoniales Mayas son los depositarios de la tradición y herederos de la autoridad Maya (sic). Esta autoridad sumada a la sabiduría encerrada en lo más hondo de la memoria del pueblo... ha permitido que los mayas de Quintana Roo, han sido testigos y partícipes de los resultados de la lucha indígena nacional e internacional por los derechos específicos de los pueblos (José Segoviano Martínez, *Por esto! de Quintana Roo*, 5 de Febrero del 2000).

Lo falso de esto nos parece claro, porque por un lado los líderes indigenistas son indígenas de nacimiento, sí, pero únicamente llegan a ocupar cargos públicos de los mestizos, y en esta apropiación de los espacios del poder mestizo se han conseguido avances, pero la gran mayoría de estos llamados líderes mayas se les olvida su origen, manejando esta procedencia como una imagen y discurso ideales al servicio del amo de siempre.

Así, lo que sucede con estas perversiones de identidad entre un nosotros político occidentalizante y la alteridad indígena es que avanzan y perfecciona la imagen de lo maya pero únicamente en la retórica, pues su real identidad simplemente se ignora, y no es que ellos no crean en su lucha por ser como son (ver el capítulo siguiente) sino que somos los mestizos, en este caso los políticos, los que no han sabido conocer y capitalizar esos otros avances.

Aunque ciertamente, hay otro grupo de gente al interior del PRD con otro estilo y calidad comprensiva de las cosas que por representar justamente un paradigma político diferente han sido vistos por los partidistas de abolengo localista como "manipuladores infiltrados en el partido". Veíamos que en el caso del PRI su problema fue de jerarquías y mandos, pero al interior del PRD más bien la problemática era del orden de la ideología y la práctica política.

En este sentido, a principios de 1998 tuvimos la oportunidad de entrevistar a uno de los líderes intelectuales de este otro PRD, Carlos Chable, militante desde sus inicios en la región, originario del estado de Yucatán; periodista destacado del Diario de Yucatán y de Quintana Roo. Chable, analítico en sus juicios, actualizado en sus perspectivas, nos platicó sobre los comienzos de las fuerzas de oposición democrática en esta zona maya de fantasmas utópicos, llenos de folklorismo y paternalismo. Veamos entonces a través de él otra faceta clave para la comprensión de cómo se hace la política frente al problema de la identidad de la alteridad maceual.

Carlos Chable (CC): Aquí el partido se formó desde 1989, de hecho el PRD surge en el estado aquí en Carrillo Puerto, aquí se integra el primer comité promotor que fue el que se encargó de organizar en todo el estado de norte a sur. Estamos hablando de la convocatoria que fue en el 88, en noviembre del 88... el partido se constituye probablemente en mayo del 88. La formación del partido como creo en la mayor parte del país, pues se da con distintas fuerzas ¿no? aquí en el caso nuestro, pues lo integran básicamente gente que pertenecía a organizaciones sin tierra, como el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), el Partido Mexicano Socialista (PMS) fundamentalmente de aquí y organizaciones sin tierras, estos aquí en la zona centro... en el norte hubo de todo, el ex Partido Comunista de los Trabajadores, en el sur gente del Partido del Frente Cardenista (FC), o gente también de la misma corriente Democrática del PRI, que estaba en Chetumal, (el PRD) es la unión de todos estos grupos y como te digo, como en todo el país, un tanto accidentado por los diversos orígenes de cada quién, que hicieron un poco dificultosa la integración, que favorablemente se salva este obstáculo, y se integran a su primer congreso en una completa parte...

GAC: ¿Cómo estaban y mantenían, o sea como se ha venido manteniendo el contacto con las comunidades? digamos, ¿qué mecanismos hay para conocer las demandas, atender las inquietudes?

CC: pues aquí en la zona centro básicamente, ha sido un partido nutrido por las comunidades indígenas, aquí en la zona centro y la presencia del partido en ella, pues podemos decirle que a donde ha llegado el partido ha sido permanente ¿no?, pero el partido no ha llegado a la mayoría por decir de las comunidades mayas, en el caso del norte del estado pues es una relación tanto más, más complicada con ellos, por el carácter que tiene la zona norte turística muy, de mucho movimiento poblacional, es gente que está unos 2 o 3 años pero se vuelve a ir, no hay mucha permanencia, y en el sur es un poco más consolidado, porque, pues ahí básicamente son los colonos que fortalecen a los partidos, los campesinos que vienen de otros estados del país Michoacán sobre todo, Oaxaca que vinieron a colonizar aquí esta parte sur del estado desde hace unos 50 años, 40 o 50 años, es otra situación muy distinta. Es más hay estabilidad y permanencia y son los que nutren al PRD en esta parte sur, y la relación que establece el partido con cada uno de estas bases es distinta ¿no?, aquí es a través de la, para decir así más concreto, es el asambleísmo, ir allá hacer asambleas comunitarias es lo que la gente acostumbra, acordar todo por las asambleas, es obligado, no se puede tratar nada así en corto con, con resortes o con mecanismos que mueven supuestamente mueven la comunidad no, aquí es el colectivo, la asamblea.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

GAC: ¿Cómo llega el partido en las comunidades, o cómo es que las comunidades indígenas, llegan al partido, como se relacionan ellos con el partido?

CC: pues se relacionan con el partido, básicamente por alcanzar a, cubrir sus necesidades,⁹⁰ por ejemplo se acercan al partido cuando requieren de orientación para resolver problemas agrarios, problemas legales muchos sobre todo problemas legales, problemas agrarios. Así no podemos afirmar que sea por el discurso del partido.

GAC: o por ideología, ¿no?

CC: ni por ideología, sino porque ven en el partido una opción distinta, a la del partido oficial en la que ya probaron todo por resolver, todas sus demandas, sus necesidades y no se logran, y acuden al PRD, de esa manera se acercan, ahora el PRD de que manera se acerca a ellos pues es hasta hace unos, que será, unos 3 años (1994-95), que el partido empieza a elaborar, propuestas de cómo acercarse a las comunidades, y tener una permanencia en ellas, estar permanentemente en ellas, y no estar nada más cuando hay un proceso electoral, que era lo que tradicionalmente sucedía con los anteriores partidos de izquierda, que participaban en los procesos electorales.

GAC: ¿tiene que ver con la entrada de López Obrador (dirigente nacional del partido) o ya de antes?

CC: no, de antes de antes si porque Obrador tendrá año y medio ¿no? fue en la dirección nacional, si porque se responden también a las, es la respuesta a la misma críticas de compañero de las comunidades que nos hacían ver, bueno, que el partido nomás hace esto cuando hay un proceso electoral, participábamos y después ya no les vemos, hasta que no aparezca nuevamente un proceso electoral.

GAC: ¿y ahora que se acordó, como le hacen?

CC: pues de entrada la línea fundamental del trabajo es crear los comités de base, nuevos comités de base, favorablemente para nosotros en la modificación de estatutos del congreso nacional se proponen las asambleas de partido, digo favorablemente porque ya te da, te da un reconocimiento legal a lo que se hacía en las asambleas comunitarias, asambleas populares, ahora ya es estatutario, ahora si debe de ser, por estatuto hay comités de base pero también hay una asamblea de base, el comité de base la decisión comunitaria y la asamblea es la en que puedan participar no solamente los perredistas sino todas las comunidades para atender sus problemas.

GAC: ¿Por qué creen ustedes que aquí en la zona maya ustedes tienen ahora más presencia y más fuerza que antes?

⁹⁰ De hecho, esto apuntado por Chable, es un patrón estructural en la relación intercultural de las comunidades indígenas con todos los políticos, las mal llamadas ONG's de la localidad e incluso con todas las instancias del aparato burocrático occidentalizante.

CC: pues aún no tenemos más fuerza, cuando dice más fuerza es relación a algo o a alguien.

GAC: ¿con respecto al norte o al sur?

CC: mmm, aquí podemos afirmar que hay mayor tradición de lucha, pero no una fuerza mayor o una presencia mayor.

GAC: ¿más bien hay una mayor tradición de lucha cultural?

CC: cultural, un poco política, te digo que, o sea, que sí fuimos el inicio del PRD era precisamente porque la izquierda en el estado estaba aquí, era su principal bastión, no en el sur del estado ni en el norte. Valentín Campa estuvo aquí, estuvo hablando creo en los 70, 74, o 73 y la presencia pues del partido es así hasta ahorita ¿no?, o sea, de donde viene pues aquí siempre ha sido un partido de la izquierda, no se ha confundido como en otros lugares. Ahora en el congreso se aprobó que vamos a ser de izquierda, ya en los estatutos, en los programas, bueno pues aquí nunca, nunca nos sentimos indefensos, siempre somos socialistas desde ese tiempo.

GAC: ¿ustedes han logrado digamos que, o sea, gestado alguna adecuación a los estatutos del partido o a la forma de actuación del partido de la zona, una adecuación por la tradición indígena maya, digamos han retomado ustedes alguna, algunas demandas tradicionales mayas como bandera política, como bandera de acción?

CC: pues son de las principales demandas más concretas, esa que hablaba de la asamblea, creo que es la más concreta, porque no solamente es una manera de abordar la política en esta región sino en todas las regiones indígenas, y otra que podíamos señalar es la demanda de libre determinación de la autonomía como se conoce en los documentos políticos, pero que aquí por ejemplo como en estas zonas indígenas se conoce de otra manera ¿no?, "que me dejen decidir por mi mismo" es la libre determinación y autonomía pues que sigan teniendo sus Centros Ceremoniales, que sigan teniendo sus propios autoridades como las tienen, con sus autoridades indígenas.

GAC: ¿cuál ha sido la relación del partido del PRD con el PRI como partido?

CC: pues, ha sido de confrontación desde el surgimiento del PRD.

GAC: ¿y digamos con el gobierno también...?

CC: sí, sí porque el PRD te digo que surge aquí en el 88, como en todo el país aquí hubo una gran movilización contra el fraude, e inmediatamente se da la creación del PRD, el gobernador de ese entonces fue uno de los más represivos de la libre expresión política, contra los periodistas... Borge Martín y había una confrontación siempre, ya la había de alguna forma con lo que era antes el PMS, pero la hubo más con el PRD.

GAC: ¿y es lo mismo de siempre, digamos que viene y viene la línea del centro, una línea que tiene ya el PRI como partido como gobierno estatal y municipal?

CC: si exactamente lo mismo, confrontarnos poniéndonos siempre como violentos ¿no?, la misma política nacional del PRI. Un poco más dura por aquí cuando se, cuando todavía no se había creado el PRD, pues a muchos de nosotros nos, alguno de nosotros que destacamos en el Partido Demócrata Mexicano (PDM), pues nos querían sacar de aquí.

GAC: ¿del estado?

CC: del estado, si por ejemplo tenemos una oficina aquí, ahorita estamos a pocos metros del palacio estamos platicando aquí y para muchos esto ha sido un logro, pero que hubo mucho, hubo mucho de lucha antes, y de lucha reciente. Estamos hablando sin tomar en cuenta la que hubo antes con los de partidos de izquierda, pero la relación con el PRI ha sido, como PRD, de confrontación, ya el PRD del 91 si no me equivoco, ganamos la, todas la casillas electorales de la ciudad, de un proceso municipal, todas las 14 casillas de la ciudad las ganamos y por un amplio margen al PRI pero no ganamos ninguna en la zona rural.

GAC: ¿y a que se debe esto, porque...?

CC: pues eso, pues es fácil, es muy sencillo decirte que por el fraude, pero es que así es pues no es una, no es acudir siempre al mismo argumento, ante el crecimiento que hubo aquí, pues invirtieron más allá y el invertir es regalar, obsequiar, comprar. Si, comprar a la gente, prácticamente comprar el vota a la gente.

GAC: ¿y ahorita ya están trabajando para las elecciones de este año, de gobernador, de...?

CC. gobernador, diputados y cabildos va ser el febrero del 99, así que afines de este ya debemos de estar con candidatos.

GAC: y ahorita así en concreto la gestión de Mario Chuc Aguilar del PRI, (Presidente Municipal en turno) ¿cómo la ven?

CC: Ajá... como llamarle, para mala suerte de la población, este gobierno al que le queda ¿qué?, casi un año, menos, digamos un año ha sido de lo más mediocre ¿no?, creo que los anteriores no podemos decir que fueron buenos, pero no fueron tan malos como este, no hay iniciativa, y cuando existe iniciativa de alguno de los regidores de oposición porque hay 2 del PAN y una nuestra, regidora, cuando existe iniciativa de parte de ellos el argumento más fácil para aplacarlos es acusarlos de protagonistas. Cuando hablan o dicen algo, así los declaran, incluso el caso de la compañera que hizo varias propuestas a nivel de salud, de ecología, a nivel de servicios municipales básicamente con limpieza, a toda propuesta formal de trabajo se le decía que era protagónica ¿no?, ante la incapacidad de ellos o la cerrazón, o combinadas las dos cosas, así te descalificaban, lo han hecho permanentemente, aquí a 2 años de gobierno pues no ha cambiado mucho, no han avanzado mucho, iniciativa de parte de ellos no la tienen.

GAC: ¿ustedes han tratado con las comunidades, que son esta organización de los Dignatarios Mayas, han tenido ustedes un acercamiento con ellos o ellos con ustedes?



CC: pues ahí en ese aspecto ha de reconocerse que como partido no se ha tenido sino entonces si ya con Andrés Manuel (López Obrador), una política con los pueblos indígenas, si en algo nos parecíamos al PRI y a cualquier otro partido era en nuestra similar forma de ver a los pueblos indígenas, primero no verlos como pueblos, verlos como pueblitos, como comunidades, verlos como campesinos y no tratar de verlos como que son ciudadanos, iguales a todos ¿no?, e incluso cuando algunos compañeros planteamos la, la necesidad de establecer un programa con demandas específicas como pueblos, pues nos decían que estábamos mal, porque, ni van a tener diferencias con los indígenas ¿no?, cuando son ciudadanos, porque habríamos de hablar por ejemplo de derechos específicos, del convenio 169 hace 5 años hablar de eso, ¿acá?, pues nos tiraban de locos, de veras, "no ustedes están locos", o sea nos veían como, como seguramente te verán a ti ahorita, como unos antropólogos foráneos medio tocados de la cabeza, porque, porque estamos hablando de avances, de materia de derecho indígena internacional que aún no bajaban, estamos hablando de hace, de 1992 para la campaña de 500 años, en la que participamos varios miembros del PRD pero sin contar con la simpatía del pueblo, o de dirigentes del PRD, de aquí del estado, y a nivel nacional había una situación similar con la presidencia de Cuahutémoc y de Porfirio, es con Andrés Manuel cuando, no es él, porque no es Dios, es en su, en la entrada de esa nueva dirigencia que el encabeza, cuando el reconocimiento a los derechos indígenas es más claro, pero aún hay sus problemas de, de concepción todavía, aún no hemos avanzado mucho en esos términos, y la relación que se tenía con los dignatarios como tu lo mencionas, pues era más utilitaria, si queríamos penetrar con, a las comunidades sería bueno estar con los dignatarios, pero no entendiendo que ellos representan algo y así lo piensa el PRI también.

GAC: como todavía lo hacen, ¿no?

CC: ha el PRI va ahí, nombra a su candidato y lo lleva al centro ceremonial para que les den el visto, el visto bueno entre comillas los dignatarios, lo nombran hermano mayor y todo mundo pasa, que también tenemos que reconocer que se prestan los Dignatarios Mayas a eso, pero eso es otro boleto.

GAC: Tenemos un hipótesis, es que esto de los dignatarios parece ser un corporativismo político, ¿no?

CC: es un proceso reciente de corporativismo, no le llamaba así, pero yo creo que es más claro mencionándolo, o sea para que sea más claro hay que llamarlo así, porque es eso, ahora el gobierno reconoce a los Centros Ceremoniales pero es que tiene un padrón de Dignatarios Mayas que les pagan un apoyo mensual, y eso creo es corporativizarlo ¿no?

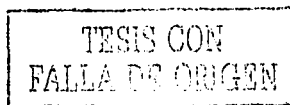
GAC: ¿ustedes no tienen algún operador, que esté allí en la comunidad, en un Centro Ceremonial, o como parte de los dignatarios, algún dignatario activo?

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

CC: pues ya no tanto como antes, el problema es que cuando se dice que la actividad eminentemente partidista te olvidas de la, más bien, el tiempo y los recursos te impiden continuar con una relación directa con los Dignatarios, la tuvimos muy probablemente, de manera así más concreta durante la campaña 500 años, del 92, aquí la campaña 500 años la iniciamos desde el 90, 91,92 hasta que para nosotros concluye en el 93. En ese momento sería una relación muy estrecha con los Dignatarios Mayas, y esto se embona con el cambio del gobierno estatal después del 94 si no me equivoco. Cuando salimos de la campaña 500 años con unos grandes avances al nivel de organización indígena, lo que sucede es que el PRI, el gobierno pues diseña un plan, que yo le llamo un plan de contrainsurgencia porque lo que hizo fue anular nuestro trabajo, lo tiró.

Carlos Chable (CC): pero te digo lo que el gobierno diseña es ese, que anuncia con bombos y platillos desde la campaña del actual gobernador un programa de etnodesarrollo, siendo candidato nos convoca a todos a participar en la elaboración de ese programa, algunas opiniones de (los) Dignatarios era de que participáramos, ellos tienen un sentido de sobrevivencia permanente y saben que cuando les van a dar en la madre lo mejor es estar cerca de aquellos, ellos nos decían hay que estar, hay que participar y participamos, entregamos nuestra propuesta con los lineamientos generales, no teníamos tal vez un programa acabado pero si habíamos llegado a través de un consenso con las comunidades, se realizaron talleres comunales, a definir líneas para la elaboración de este programa de desarrollo, y se le hizo de su conocimiento al entonces candidato (Villanueva Madrid). Después de eso nos dio un reconocimiento a cada quién con nuestros nombres por haber aportado ideas a su programa de Etnodesarrollo, y ya no volvimos a saber nada más y lo que resulto de ese programa, yo le llamo programa de contrainsurgencia porque metió mucha lana, mucho dinero, trajeron profesionistas de afuera, todos los ejecutivos, todos los principales jefes de este programa, incluso el que lo dirigía era fueño...es Cuahutémoc Cardiel Coronel, él fue el que supuestamente diseña el programa de Etnodesarrollo lo hecha andar aquí, pero no les duro ni un año en el gobierno, tronó el programa porque le apostó mucho a la gente de afuera y no, no logró penetrar... más esa es una probabilidad y la otra es que era específicamente para dos cosas, elaborar un padrón de dignatarios e iniciar este proceso que tu le llamas de corporativización, porque los únicos resultados de este programa de Etnodesarrollo fue entregar al gobernador del estado el único padrón confiable de Dignatarios Mayas, ahí están este es el programa, es el padrón y solamente esos existen no hay más, a ellos le tienes que pagar y darle sus apoyos, y a partir de eso ha sido todo este gobierno.

GAC: ¿eso fue a un año de entrar este Villanueva?



CC: ha eso un año... lógicamente eso causo malestar entre los mismos elementos del gobierno y el PRI, a nivel local, porque se paso por encima de ellos, el encargo a este programa de Etnodesarrollo... era hacer este trabajo que te menciono y no aceptar ningún información de ninguno de los grupos que manipulaban a los mayas, y ahí nos incluían a nosotros, se hicieron un lado a todos hasta de Estrella Pool (principal activista del PRI, encargado de una Oficina de los pueblos indios), y al entonces Presidente Municipal a todos los, como le llamemos a todos los caciques políticos, se les hizo a un lado y luego uno, como una santa cruzada, una limpieza fuera todos ustedes, el gobernador ordenó venir a hacer las cosas en claro, y se metieron en las comunidades, pero lo único, que yo te repito para mi ese trabajo fue decir, existen tantos Dignatarios Mayas y no existen más que esos.

GAC: si, un padrón.

CC: un padrón de Dignatarios, y con eso están trabajando, (incluso) les sirvió para montar su ley indígena...

GAC: ¿Cómo ha sido el desarrollo del avance del PRD?

CC: por ejemplo, la campaña del 91 con la campaña de Lázaro cuando se gano la ciudad y no se gano ninguna casilla rural, Tihosuco era el ejemplo más patético del fraude, descarado, burdo, ninguno de nuestros votos aparecían nunca, en ningún proceso electoral, fue después en el proceso electoral que ella fue candidata a la presidencia municipal (Marisol Berlin, allí presente) en el 96 cuando por primera vez en ese lugar como en la otra alcaldía de Chuhuhub nuestros votos aparecieron pero porque el partido ya había crecido, éramos en Tihosuco antes del 96 eran 20 compañeros en la lista y de esos 20, 10 en el partido, pon tu que eran 5 militantes, pero porque, porque el cacique de ahí que era diputado local de ese entonces tenía un control férreo en ese lugar, ahí no podíamos entrar así nomás era, era patético ¿no? Pedro Celestino, pues resulta que en las últimas elecciones del 96, de 35 miembros porque yo, yo fui a dar los primeros cursos de la información política ahí antes proceso electoral éramos 35 que tomábamos los cursos semanales, terminamos la campaña electoral con 300 miembros de ahí, y obtuvimos como 500 votos, 480 votos, entonces tuvieron la idea del brinco cuantitativo y cualitativo que se dio, inmediatamente, empieza la contra insurgencia, inmediatamente se mete el PRI, se mete el gobierno empiezan a caerle problemas al nuevo alcalde identificado con nosotros o con el partido y luego surge el problema del Lal Kah, cuando era incluso una propuesta del alcalde el recuperar los vestigios coloniales como una alternativa de empleo, ¿cuanto empleo hay?, pero te digo que ahí se monto como sucede siempre un plan para contra restar el avance de la oposición.

Marisol Berlin (MB): se identificaba por quién, Estrella Pool fue uno de los que, apenas se iniciaba ahí o sea entro de alcalde y Estrella Pool ya estaba ahí buscando platicas con él y metiéndole proyectos hizo un, una serie de reuniones o sea llevaba a los secretarios de

CON
FALLA DE ORIGEN

estado a los representantes de dependencias para chocárselos al alcalde ¿no?, ahí esta pídele, dile al otro, dile lo otro o sea yo voy a canalizar contigo; él, y el INI también que bueno manipularon mucho los proyectos, quizás esa fue una de las primeras luchas de los compañeros del PRD en contra del INI, entonces el INI si entendió o busco como quedar bien y comenzó a otorgar a los miembros del partido este Programa de Apoyo a la Vivienda, entonces eso también hizo que crezca el partido, porque a través del partido, o sea la gente del partido estaba recibiendo apoyo para la vivienda "pues vamos todos a entrar al PRD", es que si le han tomado un crecimiento explosivo al partido ahora, porque era obligación tener una credencial del PRD para el tener apoyo para casas.

CC: fue planeado ¿no?, había que deshacer al partido y en parte lo han logrado.

GAC: ¿las próximas elecciones desde aquellas del 96 son estas del 99?

CC: ha causado muchas divisiones a las... internas por esas acciones y de que si metieron mano metieron mano.

GAC: tienen agitadores o

CC: no dudo.

GAC: es que es típico ya están, de que llegan a un acuerdo y en eso alza la mano uno y empieza todo de nuevo.

CC: y hacer de esas luchas muchas interminables, sin conclusión que lo único que provocan es desgaste y desgaste y desgaste, y si por eso hay una diferencia, hay un problema, están muy lejos de esta idea que tienen de factor de identidad y muy lejos de ese estado o el caso...es más se esta dando este pleito del Lal Kah en el marco de intereses de grupos muy ubicados en la comunidad ya en eso cayó y se redujo, después se oponían la mayoría de los ejidatarios y de las, de lo pobladores, ahora resulta que los ejidatarios lo apoyan al...ya formalmente ¿no? ya se auto aprobaron ellos e hicieron una asamblea.

GAC: y entonces digamos, que aquí las comunidades o la gente del partido, ¿más o menos que porcentaje o hasta donde llega el conocimiento de los acuerdos de San Andrés?, porque yo con los dignatarios que conozco pues...

MB: ni idea

CC: se ha hecho muy poco trabajo de difusión y el principal acuerdo del congreso es promover el, la discusión del ...en torno al, más bien el conocimiento de los acuerdos de San Andrés, y una de ellas fue la asamblea última, que fue nacional, aquí se hizo y no les fue muy bien pero se hizo, y a nivel así general del estado el, yo tuve una reunión de formación nacional estatal y, a mediados de marzo, y hablamos del asunto, la mayoría de los compañeros desconocen el contenido de los acuerdos de San Andrés, y eso es grave porque a nivel nacional del partido eso lo tienen como una bandera ¿no?, entonces ha faltado, falta trabajo de instituciones.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

MB: de hecho la Secretaría de Derechos Humanos no tiene 2 meses que están trabajando asuntos indígenas, es nuevo, el partido no había en el estado no tiene, no tenía.... política hacia los pueblos indígenas, se ve con simpatía lo de Chiapas, lo de derechos indígenas pero no se ha analizado, creo que ni a nivel de dirigencias, si hay algunas personas enteradas pues por cuestiones de trabajo.

CC: (Incluso) al nivel general, nacional hay avance programáticos, si hay una política hacia los pueblos indígenas, pero a nivel estatal, caso nuestro, todavía nos falta mayor sensibilización, hay que convencer a los compañeros dirigentes de lo importante que el trabajo como pueblo indígena puede ser.

MB: hasta eso esta abierto aquí, esa polémica esta abierta aquí entre la dirigencia ¿no?, tal caso por ejemplo los compañeros de Chetumal que dicen que lo étnico es, crea conflicto nada más, porque no pueden entender que pueda haber una autonomía indígena dentro de lo nacional.

CC: en Cancún no están en contra, si apoyan ese tipo de cosas pero los ven como, "ha! pobres indios están jodidos, vamos a ayudarlos, quieren autonomía, están medio locos pero están jodidos para que no estén jodiendo", o sea esos términos más o menos ¿no?..Aquí en la zona maya estaba el Consejo Maya Peninsular lo integrábamos distintas organizaciones, no solamente es de aquí, fundamentalmente era con Yucatán, y la mejor época del consejo maya fue en el 92, 92 poco del 93. Lo de la campaña de Rigoberta Menchú nos ayudó.

GAC: ¿y ya no... ese consejo ya no sirve?

CC: no, ya no, es en el 93 cuando las reuniones se hacian sino en Quintana Roo en Campeche.

GAC: y este programa de Etnodesarrollo y todo esto se formó también con el Consejo Supremo Maya Peninsular o el Consejo es de otra parte.

CC: no, no son ellos a los que hicieron a un lado también...no los quitaron de ahí, sólo nos tomaron en cuenta en su planeación, para ellos no existía este Consejo, en esos momentos cuando se aplico el programa de Etnodesarrollo con Cardier el principio era que no existían organizaciones y que la tradicional estaba acabada y sobre esa base trabajaron, si existían Dignatarios tenían que comprobar que eran Dignatarios, y el trabajo que hacian era verdaderamente policiaco.

GAC: para averiguar si...

CC: verdaderamente policiaco, porque yo tuve la oportunidad de tener así acceso a materiales internos de ellos, y ahí leíamos sobre nosotros, estábamos dentro de su análisis fulano de tal conectado con grupo fulano de tal, X igual a Y comunista, este no se qué, que Priista, una cosa así muy, muy, con esa palabra si, todos estábamos ubicados todo el que tuviéramos alguna relación con los Centros Ceremoniales estaban ubicados.

GAC: es por eso que me dices que este Etnodesarrollo hacia labores de contrainsurgencia.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

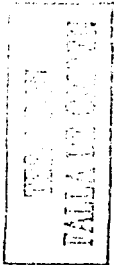
CC: el avance de Tihosuco como por ejemplo, lo contrarrestaron de esa manera, apenas el avance de, Álvaro, no es del PRD pero fue apoyado por el PRD, Álvaro en algún momento creo que aprovecho esa situación con la idea de obtener más apoyo del ayuntamiento y del INI, pero creo que le fue contra productivo, porque, porque lo que, a él lo veían ya como un enemigo le pusieron muchos obstáculos y él termino plegándose, claro nunca fue del PRD nunca tuvo un compromiso con nosotros, pero no era el mismo que asumió con el apoyo del magistrado del pueblo de ahí, y lo que hizo el gobierno fue meter apoyos y apoyos, incluso pasando o haciéndolo a un lado a él... y esta Ley de Asuntos Indígenas, como iniciativa de Ley se había presentado en abril, el 10 de abril precisamente la presento, la iniciativa se aprobó en agosto, y desde que estaba en discusión en el congreso, les hacíamos ver de que era una propuesta limitada, limitada porque, porque en el país el convenio 169 es ley desde el 90, limitada porque el gobierno había firmado en San Andrés ¿no?, y no solamente justicia sino, fungen comunicaciones, cultura y derechos humanos de todo, y por eso es limitada la ley, algunos parlamentarios del PRD les hicieron ver esto que era muy limitada, de hecho había que pedir más, que debería ser una ley más integral, una ley que hablará sobre los derechos de los pueblos maya, sin embargo no, no había no hubo la receptibilidad (sic), la comprensión suficiente y tampoco somos mayoría en el congreso ¿no?.

GAC: ¿cuantos curules hay?

CC: 25 diputados, de esos somos 3 nada más, 3 estamos del PRD, y no se pudo incidir más pero en al menos una, uno de los principales debates de la de la ley, un diputado de aquí de la zona maya, lo dijo en maya y lo dijo en español, de que los mayas necesitaban no solamente esa ley sino mucho más, un reconocimiento global a los derechos indígenas y mencionó el convenio, mencionó San Andrés, hasta ese momento los acuerdos de San Andrés estaban ya en el congelador, estaban ahí guardados, y cuando le señalamos a los mismos diputados del PRI, "si ustedes quieren pueden pasar a la historia demostrarle al gobierno federal de que si es posible legislar sobre los derechos indígenas", pero la Secretaría de Gobernación interviene inmediatamente.

GAC: desde el centro del país.

CC: desde el centro, de abril a mayo, junio, abril, mayo, junio, julio la iniciativa estuvo congelada no se tocaba ahí estaba, porque en gobernación se molestan, no se puede legislar la ley y se freno... para que se legisle, se apruebe, pero finalmente la ley se ejecuta desde mi punto de vista, para decir "te reconozco tu derecho a aplicar tu método de justicia, te lo reconozco así entre comillas, pero yo te establezco el marco" ¿no?, lo hacen en esos términos, y a la hora de aplicarlo lo que estoy haciendo en la realidad, es lo que está haciendo el gobierno en la realidad, es carcomer a las comunidades por adentro con sus propios elementos, porque, porque los puestos del Magistrado podrá ser una persona muy capaz (Francisco Javier Reyes), es una persona muy capaz, muy inteligente muy



profesionista para ser miembro del programa fundamental, pero fue una imposición. A los Magistrados, a los Jueces Tradicionales que van a nombrar, no se han atrevido a hacerlo ya, hasta el momento, porque va haber un pleito, entre los caciques de cada comunidad, miembros del PRI van a disputar ese puesto, eso es segurísimo, no se lo van a dar a nadie que este identificado con la oposición.

GAC: y para eso lo tienen parado entonces ¿verdad? porque supuestamente ya es Ley, ya la aprobaron en el congreso.

CC: Ya es ley, pero que yo sepa nadie lo ha aplicado en ningún caso, en ningún caso y tan es, te digo que tan es nomás una, es otra forma de, del gobierno y del PRI de interferir en la vida interna de las comunidades que problemas de gente como por ejemplo el bisnieto del general este Jacinto Pat, tiene 5 años con su caso pendiente sin resolución y con todo y ley indígena su caso no avanza ni pa' tras ni pa' delante (sic), pura demagogia lo de esta ley, y ahora si se por ejemplo este, como se llama el del tribunal, Joaquín González Castro, Presidente del Tribunal, dice que la, que la Ley indígena de Quintana Roo es una muestra de lo que se debe de hacer y lo de San Andrés... son jaladas.

MB: pero esa, esa ley es la costumbre que hay en otros lugares que no se le ve el carácter de ley indígena ¿no?, la existencia de juez de paz en las comunidades, en Veracruz, en Yucatán mismo en muchos lugares del país esta esa figura ¿no?, y aquí le quieren, o sea quisieran utilizar el momento político para decir que legislaron en pro de los derechos indígenas, pero en los hechos no tiene nada de espectacular, ni nada de trascendente, no es una medida que realmente vaya a trascender la vida de las comunidades, más que de manera negativa, creo que definitivamente, de las pugnas, de que finalmente le demuestren a la gente que va una persona, un indígena y denuncia en el marco de la ley y finalmente sino resuelve o no le gusto la resolución acude a la justicia ladina, y entonces es como decirlo mira ahí esta, no saben aplicar la ley.

CC: el acusado incluso puede decir "sabe qué no me acojo a esta ley, me voy a la ley normal", por llamarle a de una forma así, "no aquí no, aquí no me juzgan me voy a la otra ley", y esta en su derecho nos lo dice la misma Ley Indígena.

GAC: si, si es absurdo pues también. Y ustedes creen en alguna, en alguna posibilidad de aplicación de los acuerdos de San Andrés en la zona, como ven ustedes la....

CC: pues como partido es la, fue el acuerdo del congreso nacional el, el que el PRD exija el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés.

GAC: pero viendo la situación así ya como posibilidad real, viendo todos estos problemas que hay, viendo la situación que hay, ¿sobre que se tendría que trabajar primero que nada para poder echarlos a andar, o ya existe una autonomía de *ipso facto*?

CC: lo que sucede es que la autonomía es practica por, por los pueblos indígenas de en el caso de Chiapas, en caso de Oaxaca desde siempre ¿no? Aquí no podemos, aquí vivieron

TEMA CON
FALLA DE ORIGEN

autonomías medio siglo, pero no, ¿cómo te diré? no es la demanda fundamental de las comunidades del pueblo maya aquí en Quintana Roo, tu me hablas de esto porque así se identificaban los mayas que vivían de autonomía aquí, aquí era la cede de, del gobierno maya, esto era un país, estaba, vivían independientes del gobierno federal, por otro lado estaba la libre determinación de autonomía aquí se les, lo nombran de otra manera... (digamos que) un afán autonómico, un afán por la libre determinación, claro que si existe (ahora), pero no la conciencia de la autonomía como tal.

GAC: ¿y cual sería entonces la principal demanda?

CC: pues ahorita la principal, es la, como te explicare podemos hablar de un desfase, así como el estado de Quintana Roo parece que vive al margen de la problemática nacional, el pueblo maya de Quintana Roo parece que vive desfasado de este movimiento indígena nacional, y esto es por, es resultado de la política que el gobierno desarrolla hacia las comunidades indígenas, de neutralizarlas, les neutraliza a través de la ley indígena, le neutraliza cada campaña electoral, el programa de Etnodesarrollo se redujo a una vocalía especial para el desarrollo de la zona maya ¿qué es?, despensas, semillas, apoyo a grupos, es una política paternalista, neocolonialista, entonces todo esto ha impedido que, que el pueblo maya de Quintana Roo se sume, a los pueblos que están luchando, el caso de Chiapas, porque estamos tan cerca, si hubo sus reflejos claro que los hubo después de el levantamiento si hubieron, incluso pronunciamientos y no buscado por los periodistas sino que nacieron de algunos de los dignatarios, no de todos, en el sentido de identificarse con lo que estaba pasando ahí, y a esto el gobierno implemento inmediatamente arreciar su política paternalista, aunque ya no había programas, armaron ahí cualquier otro programa e incluso se llego hablar después del levantamiento de la necesidad de crear el, el de considerar la creación de una región maya económica del estado de Campeche, Quintana Roo y Yucatán, se reunían los tres mandatarios estatales para afinar según ese programa, económico le llaman ellos, en el cual se ve a los pueblos mayas como una región o una región como les dicen, hay tienen sus palabras... bueno una región homogénea, culturalmente hablando con los mismos problemas, las mismas penalidades y que eso merecía de un programa especial elaborado por los tres gobiernos, que iba a nutrir el gobierno federal con recursos, nunca llegó a la práctica ¿por qué?, porque empezó el pleito limítrofe con Campeche y con Yucatán y a partir de eso se dejaron de hacer las reuniones de Congreso con los tres mandatarios, pero cada quien lo hace por su lado, Cervera Pacheco con su... ahí tienes un ejemplo de paternalismo, estilo de los dictadores, es ese Cervera Pacheco, por ahí va también, ¿no?, es la misma línea, y este pero si hay ese desfase, hay otras razones más, más de fondo, más profundas, aquí por ejemplo los señores (maceuales) no te hablan de una insurrección porque los liga al Ejército Zapatista, la insurrección que va haber aquí, va a ser por otras causas ¿no?, va a ser Dios el que te

TRIS CON
PALA DE ORO

diga ese momento, y ahora, es más el asunto mesiánico, como le llaman el milenarismo y al parecer las cuestiones, los factores políticos externos no nos afectan.

GAC: sí, es otra lógica.

CC: es otra lógica exactamente, pero en esa lógica los jefes del pueblo maya se están haciendo menos, se están muriendo, se están acabando, y los jóvenes, sus jóvenes de sus hijos no siempre, generalmente no asumen el liderazgo, porque estamos hablando de ancianos y jóvenes ya muy mediatizados, ya muy manipulados, estamos hablando de esto de la corporativización que se esta dando, estamos hablando también de que existen conflictos entre ellos mismos de generaciones, porque por ejemplo el caso de esto de Tixcacal Guardia, los jóvenes del mismo lugar no ven con el mismo respeto que tu puedes ver a los Dignatarios, tu los podrás respetar y todo como debe ser, pero para aquellos no, para los jóvenes de ahí mismo no es así, ni participan en el Centro Ceremonial viviendo ahí, y eso es lamentable, pero así es, o incluso hay conflicto, ven que a ellos les dan apoyo en todo el gobierno pero a la generalidad de la comunidad no, sino sólo a ellos porque son Dignatarios... son cosas hechas a propósito, obedece a una política del estado hacia los pueblos indígenas, los están anulando, yo así lo interpreto.

Finalmente, la vida política partidista del maceual común y corriente (no la del activista), es la del que permanece contemplando los movimientos de los políticos, atestiguando su silencioso enriquecimiento, ciertamente no espera a que se cumplan las leyes que él desconoce, simplemente ansia desesperadamente que a él le toque su prebenda, su ridícula rebanada del pastel (tortas, cervezas, gorras, camisas etc.) En realidad no le importa lo bueno y lo malo, lo que puedan decir las leyes y las buenas costumbres de la civilización, mucho menos lo correcto e incorrecto en el ámbito de la política nacional e internacional. Así, el pueblo maceual y el mestizo de la región es convenenciero por naturaleza, y con la llegada de un partido casi inexistente en la región a la presidencia, más precisamente con la llegada de Fox y los colores del PAN, ellos se han replanteado nuevamente el esquema de fuerzas en torno a obtener algún beneficio, incluso ahora es *Vox populi* que muchos del partido Acción Nacional se beneficiaron por el Gobernador Villanueva y ahora desde el PAN siguen usufructuando beneficios. Un ejemplo es Francisco Córdova quien tiene las concesiones de los parques naturales de Xel-ha y El Garrafón, expresidente de la COPARMEX de estado, ahora amigo de Fox. Así algunos Villanuevistas ya están en el PAN, y a decir de los políticos activos uno de los contactos entre el PAN y Villanueva Madrid fue Juan Ignacio García Zaldieva, quien por cierto con el emblema del Partido Verde Ecologista acaba de ganar este año del 2002 la presidencia municipal de Cancún.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

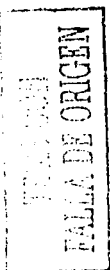
3.5. La política indigenista y el Instituto Nacional Indigenista desde la zona maya de Quintana Roo

Considerando los resultados positivos alcanzados por el pensamiento humanista y liberal derivado de los últimos acontecimientos histórico-sociales, en esta la segunda gran acumulación del capital mundial, no podemos ir en contra del principio legal e irrestricto de respeto a la diversidad pluricultural de nuestra república, hecho ya escrito desde 1992 en el artículo 4° de la Constitución. A la letra el párrafo de la reforma en cuestión apunta:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado.

La importancia del reconocimiento de la diversidad cultural debe de tener una interpretación política de acuerdo al principio antropológico de que la diversidad y la diferencia implican la unidad física y legal de toda la humanidad. Así, lejos de todo absurdo racismo genético las diferencias entre los grupos humanos son únicamente culturales, y por ende, el acceso a la jurisdicción y protección del estado debe ser equitativa para todos los mexicanos, pero también necesariamente adaptable a las circunstancias particulares de carácter étnico, político y económico. En este sentido, dada la especificidad de la historia y la práctica de cada uno de los grupos étnicos del país, su realidad es substancialmente diferente a la de las masas poblacionales que hemos vivido bajo el desarrollo expansivo de culturas de carácter occidental, y sentimos que hasta ahora hace falta la reflexión profunda y bien intencionada que esto implica. Carencia en la reflexión antropológica que por momentos puede ocultarnos los errores que en estos momentos se están viviendo en las zonas indígenas de nuestro país.

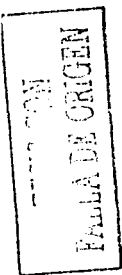
El destino de nacer maya durante la época Colonial era de acuerdo a la diferencia cultural de la época, misma que se dimensionaba sólo desde la visión de la explotación humana, y de hecho fue la relación amo—esclavo la raíz del mestizaje mismo. Después, en el período Poscolonial, comienza un proceso de asimilación de la diferencia, por medio del proyecto ideológico del "mestizaje nacional", modelo integracionista conocido como el de la raza de bronce, que fue y hasta la fecha en la gran mayoría de los rubros de acción indigenista es un fracaso y no tanto por lo logrado sino cómo se ha logrado esto y ha dejado de lograr mucho de lo posible.



Así, sin duda el gran reto al que se enfrentan naciones como México, es el desarrollo correcto de políticas sociales no a partir de la negación de esta paradoja, la de la unidad/diversidad humana, sino de su aceptación como fuerza para la liberación de posibilidades físicas y sociales reales. Lo que en términos políticos se traduce en la permanencia y enriquecimiento de una nación democrática, pero basándonos en un profundo respeto al desarrollo local y regional. Sin este reconocimiento a la pluriculturalidad de la república, los programas de atención indígena fracasan, pues no se auto—reconocen las abundantes insuficiencias que después de 500 años se han acumulado en la comunicación entre gobierno y comunidades indígenas. En este sentido, la comunicación que debe darse entre las partes está muy lejos de la deprimente realidad de nuestra nación.

El seguimiento y respeto irrestricto de los Tratados Internacionales para la conformación de pautas legales, que permitan el libre juego de intereses entre las organizaciones comunitarias y el poder federal no debe ser problema. Sin embargo, las fuerzas políticas conservadoras de los dos partidos dominantes en la nación, PRI y PAN, tienen la errónea creencia de que el cumplimiento de las políticas democráticas internacionales, puede provocar escisiones, rompimientos y conflictos al interior de las entidades nacionales. De hecho, esto que sólo es un prejuicio bien arraigado justifica el paternalismo caciquil que tanto daño ha hecho a nuestro país. Tratados Internacionales como el 169 de la Organización Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, ratificado por México en dos ocasiones desde 1989, la Declaración de la ONU sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, así como la Declaración Universal sobre los derechos de los pueblos indígenas, dictaminada en 1992, no sólo deben firmarse sino cumplirse. En este mismo sentido es una lástima que la propuesta del Presidente Fox de dar impulso a la Iniciativa de Ley de la COCOPA, con su interpretación de los llamados Acuerdos de San Andrés Sahkabchen de los Pobres, fue sólo eso una propuesta discursiva y no una convicción política de su gobierno, se sigue esperando entonces este gesto positivo para el inicio de la liberación de las fuerzas reales de trabajo y desarrollo comunitario, lo que necesariamente como nación democrática y contemporánea hemos de lograr.

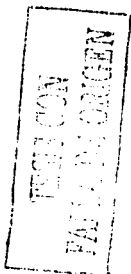
De acuerdo a lo anterior, deben de existir como prioridad instituciones respetuosas del espíritu legal arriba presentado, con funciones específicas para el respeto a la diferencia cultural y la atención a las etnias de México, y esto no sólo para el crecimiento económico de nuestra nación, sino también para lograr el más provechoso papel de México dentro del desarrollo social y político, al nivel nacional e internacional. Hacen falta instituciones encargadas de la mediación ordenada, justa y digna, que de acuerdo a estas leyes



internacionales deben de privar entre la red local indígena y los acuerdos democráticos de la vida internacional. Hace falta alcanzar entonces la conjugación de lo global con lo local, de manera regulada para transformar de manera positiva la injusta pirámide del poder y el desarrollo bajo la cual ahora vivimos. Así, sin duda toda política indigenista debe buscar reducir las distancias económicas y políticas entre los privilegiados y las mayorías incapacitadas, en la salud, las relaciones de género, la educación, en fin en todas las relaciones interculturales injustas e indignas para nuestros más antiguos habitantes del territorio nacional. En este sentido, la nobleza y la necesidad de Instituciones Nacionales de atención mediacional indigenista es innegable.

El Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora dependiente de la Secretaria de Desarrollo Social, SEDESOL, nació en 1948 con la intención de convertirse en un Plan Integral de desarrollo comunitario, de intermediación, entre el poder Ejecutivo Federal y las comunidades indígenas. Instituto que se creó también con el objetivo del lograr la integración de las distintas funciones de gobierno en una sola institución con el único fin de atender a los indígenas. Pues se suponía que permitiría combatir la corrupción y el cacicazgo que siempre ha imperado en torno a la atención indígena y rural, además de un menor gasto corriente por la depuración y no duplicación de las actividades gubernamentales. Así, desde entonces el INI aspira a cubrir la más elemental demanda social surgida desde las comunidades indígenas: salud, educación, procuración de justicia, desarrollo económico y cultural. Sin embargo; hasta ahora lo único obvio es el fracaso de este modelo de atención institucional, incluso, podríamos pensar que el modelo es correcto en sus objetivos pero su perspectiva de la problemática y puesta en marcha es lo que ha limitado sus alcances.

Aquí, desde el estado de Quintana Roo, pudimos ver como lo pertinente de la acción indigenista se ha pervertido por la defensa de las cúpulas hegemónicas enquistadas en la burocracia. Así veremos que el problema no está tanto el plan indigenista como su ejecución político—intercultural, pues desde su aparición la institución se ha convertido en filial del partido político en el poder, el PRI, en una simple instancia de intermediación entre el Ejecutivo Federal y los representantes locales de este partido y sus filiales estatales. Aunque dada la seriedad de esta afirmación cabe decir que no siempre ha sucedido así, y que no siempre con la misma intensidad y en los mismos niveles de trabajo, pero si es un hecho que el INI principalmente ha actuado como mero administrador de recursos políticos, regulador financiero de pequeños subsidios, y como mero cuerpo de protección política de la burocracia federal que a manera de concesión apoya o ataca a los poderes locales.



De hecho, gracias al cambio democrático que vivimos en el país desde el pasado año 2000 en esta institución indigenista se han cambiado a las autoridades delegacionales del estado de Quintana Roo, por lo que ahora podemos presentar información del accionar esencial de la delegación en el estado desde el año de 1997 hasta el 2000, tiempo que se trabajó bajo la dirección del pasante de música Carlos Zaldivar Alvarado. La idea es entonces presentar, desde el estar allí, algunos casos representativos, al mismo tiempo que una breve reflexión acerca de la política indigenista nacional, para que con esta información tengamos una idea más clara de las posibilidades reales de este modelo de atención social.

Para los maceuales ha sido imposible todo proyecto sostenido de asistencia social que provenga de este INI, pues se ha convertido en factor de manipulación y fracaso económico, aunque también pensamos que esto es porque frente a sus metas la institución, al nivel nacional, es una de las grandes coladeras de recursos del erario público. Bastaría decir que después de 52 años este INI no ha podido ser más que el granero del llamado "voto verde", ya que en las regiones de población mayoritariamente indígena el PRI siempre obtiene mayorías abrumadoras, este es el voto ignorante del famélico campesino que aún ahora a finales del siglo XX provoca y permite que más del 97% de su población viva en condiciones de pobreza y pobreza extrema (según la clasificación de la ONU), y de este último tipo, que el 41% sean municipios rurales indígenas (Tello, 1995). Comunidades todas ellas que tienen un alto grado de desintegración y violencia intrafamiliar, niveles extremos de insalubridad, alcoholismo y falta de educación; con la consiguiente pérdida cultural de los valores étnicos que hasta hace un tiempo los mantuvieron unidos por más de 5 siglos.

Ahora se supone que la nueva Oficina de Atención a los Pueblos Indios, hará en un futuro cercano las reformas estructurales, las estrategias nacionales, necesarias para la total depuración y replanteamiento de la atención gubernamental para con los pueblos indios. De hecho, desde el año de 1995 bajo la dirección de Carlos Tello, el mismo INI ha venido planteando análisis críticos del indigenismo y sus posibles reformas estructurales (Trejo Rojana, López Pérez y Garrido Gutiérrez, 1997). En un foro organizado en 1999 por la entonces directora del mismo INI, Melba Pría, se declaró en crisis al indigenismo como política de Estado, se dijo que "ha llegado a su fin". Allí los intelectuales invitados que han pensado y analizado el problema desde hace años, nos referimos a los antropólogos Rodolfo Stavenhagen, Lourdes Arizpe y Andrés Medina, el filósofo León Olivé y el investigador Salomón Nahmad decían que...

Los modelos de Aguirre Beltrán y Guillermo Bonfil Batalla "ya no responden a la realidad" por lo que es necesario repensar el estado como pluriétnico, pluricultural, y

TEJER CON
FALLA DE ORIGEN

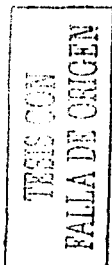
discutir los conceptos de territorio y autonomía, pues fracasó la idea de "homogeneizar al indígena".

La visión integracionista fue una respuesta a las necesidades percibidas por el Estado post-revolucionario. Incluso, esas concepciones de integrar al indígena al desarrollo fueron compartidas por las izquierdas mexicanas marxistas y neomarxistas, pues consideraban que los indígenas eran explotados y que tenían que dejar de ser indios y convertirse en campesinos, "sin embargo, no funcionó el indigenismo integracionista, pues nunca consideró a éstos como sujetos activos de su desarrollo", apuntó Stavenhagen.

Lourdes Arizpe por su parte, decía de manera clara y certera, que "las macroreformas que se hagan deben considerar que el INI se debe tener como objetivo asegurar las condiciones para que los indígenas decidan cómo participar en el estado; y finalmente de manera conmovedora se registro la participación de Salomón Nahmad, quien recordó que "Miguel de la Madrid no cumplió con sus compromisos de campaña, cuando yo, como director de INI iba a entregar a los indígenas los Centros Coordinadores Indígenas, me lo impidieron y me encarcelaron con infamias y calumnias. Fui preso político", dijo (Víctor Ballinas, *La Jornada*, viernes 29 de octubre de 1999).

En México, en verdad se vive entonces como política ejecutiva una fuerte discriminación racial y Quintana Roo no es la excepción. Hay una falta de atención para con las normas mínimas de la buena convivencia intercultural nacional. Padeciendo nosotros, los mexicanos, una especie de anomalía identitaria. Tal vez, como apuntan muchos filósofos, historiadores y psicólogos (por ejemplo, Enrique Semo, e incluso, Octavio Paz), adolecemos de una identidad mexicana disfuncional, o un trastorno de la personalidad social, referente al padre conquistador y la madre violada, y por extensión con respecto a "lo criollo" y lo indígena. De esta manera las diferencias políticas y económicas entre las clases sociales de México, dada la historia particular de nuestra nación, están marcadas con el sello aberrante del racismo. Actitud primaria, carente de reflexión alguna, que ataca de manera constante los principios elementales de los Derechos Humanos Universales, negando así las mínimas posibilidades que aún existen de movilidad social en el campo, exacerbando con esto las distancias entre los distintos estratos sociales, la ciudad y el campo; agudizándose con esto la posibilidad de una crisis sociales.

Desde el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, de 1988 al 1994, la relación con los indígenas se replanteó mediante una Reforma Constitucional a los artículos cuatro y veintisiete Constitucional, lo que suponemos es el inicio de lo que después Carlos Tello,



director del Instituto Nacional Indigenista durante los sexenios de Salinas y Zedillo referiría como una nueva relación Estado—Pueblos Indígenas (Tello, 1995). Aunque finalmente hubo un distanciamiento grave entre las intenciones de los Presidentes Salinas y Zedillo y las del entonces director del INI. La intención de las cúpulas del poder era y es, replantear la situación de los Pueblos Indígenas en su relación con las demandas del neoliberalismo global, que necesita de una seguridad legal en la que el Estado asume totalmente la Patria Potestad de los Pueblos indígenas, subsidiando y revalorando su determinación étnica, las cuales deben de ser permisivas para la inversión extranjera, o mexicana, convalidando las ventajas que da el capitalismo al capitalista que invierte. Esto es fundamental, y hay programas que ya siguen esta intención, en la escala agraria como el Programa de Certificación de Ejidos, PROCEDE, cuyo objetivo es el registro de los solares o parcelas familiares para que dejen de ser tierras comunales y se conviertan en patrimonio particular, entonces enajenable por cualquier otro particular.⁹¹

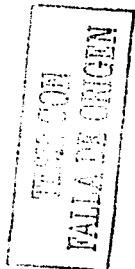
En cambio, Carlos Tello tenía otra forma de ver esta nueva relación, porque para él, al igual que para muchos otros organismos internacionales y nacionales, lo importante era el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés mediante una reforma legal y orgánica del Estado mexicano, porque sólo en estos términos, es que se estarían respetando los Convenios Internacionales con la ONU, el Instituto Indigenista Interamericano, la Organización Mundial de la Salud, entre otros, todos organismos que sustentan al Convenio 169 de la OIT.

De hecho, esta dualidad de posiciones encontradas al interior del Gobierno mexicano, al nivel local y federal, derivó en la renuncia de Carlos Tello y la exigencia de los nuevos directivos de que sus empleados se abstuvieran de seguir apoyando al EZLN y/o a su ideología autonómica.

⁹¹ Así lo explica el vocero de la Secretaría de la Reforma Agraria que en abril del 2002 habló para el periódico *La Jornada*. "Con anterioridad a las reformas del artículo 27 constitucional de 1992, los ejidos y comunidades no tenían realmente la propiedad plena ni la libre disposición de las tierras que poseían. Tan es así, que la legislación entonces vigente sancionaba como hechos ilícitos, entre otros, el arrendamiento de las tierras y la cesión de los derechos sobre ellas. Los ejidatarios tenían sólo el derecho de usufructo y goce de las tierras destinadas al ejido, y podían ser privados de esos derechos por una decisión administrativa de la autoridad agraria...A partir de 1992 se elevó a rango constitucional la propiedad comunal y ejidal plena, sin establecer derechos limitados de uso; se otorgó a los núcleos el dominio de sus recursos y la libertad para administrarlos, y se permitió su libre autodeterminación. La Asamblea General, el comisariado ejidal y el consejo de vigilancia dejaron de ser autoridades dentro de la organización interna del ejido, para ser sus órganos de decisión, representación y ejecución... Por otro lado, el PROCEDE se ha convertido en la acción más directa y eficaz para otorgar seguridad jurídica a los núcleos agrarios, a sus integrantes y de manera derivada a sus colindantes. La determinación de los núcleos de ingresar o no a dicho programa es libre y su aceptación está acreditada: 24 mil 595 núcleos agrarios han dado su anuencia

La (supuesta) neutralidad que mantuvo durante más de 4 años el INI sobre el levantamiento armado del EZLN en Chiapas, se rompió el mes pasado cuando la SEDESOL, cuyo titular es Carlos Rojas, giró ordenes a todos los servidores públicos del INI para que se sumen a la campaña de linchamiento contra los zapatistas a través de los distintos medios de comunicación. Principalmente en las 20 radiodifusoras indigenistas que operan en el país.

De acuerdo al memorando Dgcs/014/98, con fecha 15 de marzo de 1998, de Oscar Ramírez Suárez, Director General de Comunicación Social de la SEDESOL, para Enrique González Tiburcio, director de Organización y Capacitación del INI, le informa del envío de 5 documentos de apoyo a la iniciativa presidencial sobre reforma a la Constitución en materia de derechos y cultura indígenas (18 de abril de 98, *Por Esto! de Quintana Roo*, nota de Miguel Badillo).



El oficio, contiene enunciados 21 juicios que debían ser memorizados por los funcionarios del INI para apoyar la campaña gubernamental antizapatista, de los cuales ahora hemos querido presentar los cinco que nos parecen más importantes porque reflejan la clara intención no sólo de terminar con el apoyo al discurso zapatista, sino que se pide contradecirlo, atacarlo de manera frontal. Una vez más entonces, aparecen ante nosotros las instituciones del gobierno, en este caso indigenistas, al servicio de una pequeña oligarquía que desde el poder pervierte los objetivos más plenos de las instituciones políticas del país. Entonces esto pedía, entre otras cosas, Carlos Rojas como Secretario de la SEDESOL, pedía que se difundiera por los cuatro rumbos del país indígena:

1. Ellos declararon la guerra, nosotros la tregua inmediata.
2. Decretamos una ley de Amnistía y estamos dispuestos a extenderla. Ellos se empeñan en actos contrarios al derecho.
3. Hemos propuesto y abierto todas las vías posibles del diálogo y el entendimiento. Ellos se retractaron en junio de 1994 (acuerdo de San Cristóbal) y desde 1996 se niegan a dialogar. Ellos se niegan a dejar las armas, a pesar de la Ley para el Dialogo y la Conciliación en 1995.
4. Instrumentamos diversas vías para promover el diálogo y la negociación. Ellos no han ofrecido nada. Ellos contestan con historias literarias, cuentos y referencias a los procesos de cambio internacional.
5. Ellos quieren extender la solución del problema.

de incorporación al programa. Desde luego, existen núcleos que han rechazado su ingreso al mismo y su

Los funcionarios deben de señalar ante los medios de comunicación que el Presidente Zedillo cumple con la Constitución; con su responsabilidad; con los acuerdos de San Andrés; con su palabra; con sus actos (*Op. Cit.*).

Desgraciadamente, es en esto en lo que derivan las posibles soluciones al problema que representan la atención del Estado a los pueblos indígenas, en la negación de las autoridades para que el pensamiento progresista, democrático y comprometido con la nación se extinga en las aspiraciones frustradas de los pocos que desde el mismo gobierno o la población civil han tratado de reformar esta actitud recalcitrante de las clases pudientes del país para con nuestros compatriotas indígenas. En 1995 Carlos Tello, afirmaba que había una actitud, una "sensibilidad nueva en la sociedad y en el Estado mexicano hacia la cuestión indígena", así se jactaba ante la entonces Comisión de Asuntos Indígenas del H. Congreso de la Unión:

En las condiciones de existencia de los indígenas, el denominador común es la pobreza, la desigualdad y la explotación...esta desigualdad es un fenómeno estructural, histórico y por lo mismo integral. No se trata de un fenómeno residual producido por la falta de integración de los indígenas a una sociedad mayor. Por el contrario, se deriva de un modelo de integración asimétrico y desventajoso...Desde la Revolución, el Estado definió una política de incorporación de los pueblos indios a la corriente central de la mexicanidad y su integración al desarrollo nacional. No sólo fue insuficiente esta política sino que la integración propuesta, al no reconocer como sujetos de derecho a los pueblos indios, derivó en un menosprecio de sus capacidades para definir sus propias alternativas de progreso... (Tello, Nueva relación Estado Pueblos Indios, discurso del 9 de febrero de 1995).

Claramente entonces el exdirector estaba diciendo que los Pueblos Indios debían ser sujetos de derecho, es decir, individuos legalmente constituidos, autónomos en la toma de decisiones que afecten el orden de su existencia, pueblos como individuos autorregulados, autoreproductivos de su sustento básico cultural, identitario y económico—territorial. Visión progresista con la que se dibujaba una posibilidad de alternativa real frente a la diferencia cultural maya, pero que hasta la fecha choca drásticamente en contra de la visión de los grupos del poder, que en su gran mayoría comparten una visión conservadora. Grupos en el poder que en la última reforma constitucional conocida como Ley Bartlett—Fernández de

decisión se ha respetado".

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Cevallos, niegan que los Pueblos Indios puedan ser sujetos de derecho para convertirlos en "sujetos de interés público", es decir, en sujetos meramente receptores de subsidios económicos y políticas paternalistas, y no en sujetos capaces de autorregular y autodeterminar el ejercicio de su propio derecho, es decir, sujetos como actores reales de una autonomía para el ejercicio pleno de su potencial. Incluso, negándoseles la facultad "para el uso y disfrute de sus recursos naturales de manera preferente" como dice la propuesta de Ley COCOPA, cambiándose la redacción por "el uso preferente de" estos recursos.⁹² Por lo mismo, aunque con esta reforma Barlett—Fernández de Cevallos, en el artículo 2 constitucional se dice que se valida "la libre determinación y la autonomía" de los pueblos indios, se aclara que esto será así en "lugares que habitan u ocupan" y no en sus tierras y territorios, como apunta el Convenio 169 de la OIT, ni en los niveles supramunicipales que pudieran hacer valer su autonomía como Pueblos Indios, tal cual se propone en la propuesta de Ley Cocopa. Quedando en la redacción final de la reforma Barlett—Cevallos: ""las comunidades indígenas, dentro del ámbito municipal, podrán coordinarse y asociarse en los términos y para los efectos que prevenga la ley".

Ante estos cambios al texto de la COCOPA la comunidad del Congreso Nacional Indígena, (CNI), una de las asociaciones de asociaciones indígenas más grande del país, se opusieron determinantemente.⁹³ Incluso, desde el mismo gobierno hubo gobernadores y representantes legislativos que se mostraron en contra de esta reforma Barlett—Cevallos, destacando el caso del gobernador Pablo Salazar de Chiapas y del gobernador de Oaxaca, José Murat. Este último incluso ha declarado que esta Ley es regresiva frente a las recientes reformas constitucionales de Oaxaca, y muy probablemente, sea el mismo caso para con las leyes quintanarroenses que ya hemos visto.

Las diferencias de esta reforma Bartlett—Cevallos con respecto a la propuesta de Ley COCOPA son ciertamente muchas, mientras que la segunda planteaba reformas estructurales en los artículos 4, 26, 53, 73 y 115, los senadores del PRI y luego del PAN se

⁹² Se impuso al final el criterio de los juristas y los latifundistas del PRI y del PAN -comentó un legislador del PRD-, en el sentido de que aprobar la idea de la libre asociación y el concepto de territorio podría provocar enfrentamientos entre indígenas y la colectivización de la propiedad privada. quedando así en la redacción final de la reforma: "Acceder con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley".

⁹³ Aunque el 22 de Julio el periódico El Universal dice que José del Val, entonces Secretario de la SEDESOL, ha contactado a algunos destacados líderes de este CNI para invitarlos a formar parte de la Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios del presidente Fox Quesada, algunos tal vez habrán aceptado, pero la gran mayoría no lo hizo.

concentraron en solo el segundo constitucional, además de la reforma de los artículos 1, 4, 18 y 115. Todo esto además de un agregado al artículo 2 con el que el Estado mexicano debe garantizar la potestad sobre los grupos sociales y los territorios que ocupan los indígenas, marcando como su obligación la aplicación de programas para abatir la pobreza y carencias en las comunidades, mediante la acción de subsidiar a las comunidades, o más bien, a algunos grupos locales progubernamentales. Esto es necesario si vemos los magros resultados en el abatimiento de la desigualdad y la pobreza desde 1994 a la fecha. De hecho, deja mucho que desear lo logrado desde el sexenio de José López Portillo, ya en aquel 1989 de Salinas de Gortari, entonces Secretario de Hacienda, reconocía que eran 42 millones de pobres, pero después:

los millones de dólares de Solidaridad se canalizaron con otros verbos: aliviar, disminuir, compensar. Nunca más desaparecer ni erradicar un mal que los compromisos y las instituciones emanados de la Revolución Mexicana creyeron extirparle. Si bien la miseria que PRONASOL midió en 17 millones, en Progresía asciende a 25.5 millones de mexicanos, los recursos destinados al Ramo 26 (correspondiente a la superación de la pobreza) decrecen: en 1995 cayeron en 20 por ciento; en 1996, otro 10.5 y 11.7 este año. La pérdida es real: el presupuesto ahora es equivalente al 60 por ciento de lo alcanzado en 1994. ...hoy, tres de cada cuatro mexicanos no cubren sus necesidades. (Ivonne Melgar, 21 de Septiembre de 1997, Periódico *Reforma*)

Además, el problema de la integración de los pueblos indios a la nación no se resuelve con perspectivas evolucionistas o racistas, que suponen la existencia de comunidades humanas más simples que las occidentalizantes, se trata más bien de una cuestión de desigualdad, de explotación y desintegración nacional,⁹⁴ de donde resulta la necesidad de aceptar la incapacidad del Estado mexicano para crear en la legalidad una nación multicultural, permeable y distributiva.

TEST CON
FALLA DE ORIGEN

⁹⁴ Las cifras no dejan mentir y son verdaderamente preocupantes:

- 620 pesos de ingreso per cápita mensual de los mexicanos.
- 62 pesos de ingreso per cápita mensual obtienen la mayoría de las familias rurales.
- 10 por ciento de las familias más ricas se queda con el 40 por ciento de los ingresos nacionales.
- El ingreso medio rural representa una tercera parte del ingreso medio urbano.
- 6 personas es el promedio de integrantes de las familias más pobres.
- 60 por ciento de los 5 millones de hogares rurales son pobres extremos.

Y para redondear la idea de manera urgente, resulta que:

-En el medio rural, la pobreza es 7 veces más profunda y 21 veces más severa que en el medio urbano (Ivonne Melgar, *Op. Cit.*)

De hecho, desde el análisis de lo internacional, la política de reformar los artículos 4º y el 27º constitucional, a propuesta de Carlos Salinas de Gortari, es común a los cambios emprendidas por otros países de América Latina de acuerdo a los mandatos del Fondo Monetario Internacional, La Unión Europea y el Banco Mundial. De hecho en las dos últimas décadas se realizaron reformas a los Estados nacionales de 12 países del MERCOSUR (Hurralde, comunicación personal, IIA, 1999). Reformas a las constituciones de América Latina en los ochentas para ponerlas a trabajar en los noventa. Son reformas por el surgimiento del Estado neoliberal, la de Panamá de 1983, Guatemala de 1985, Nicaragua de 1986, Brasil de 1988, Colombia de 1991, Paraguay en 1992, Perú en 1994, Bolivia en 1996, Ecuador y México en 1992 y Argentina en 1994. Reformas que suponen permitirán lograr la modernización por medio de la descentralización, y la desincorporación de los servicios públicos, vía el adelgazamiento de las estructuras burocráticas. Pero lejos de liberarse al mercado, es el Estado nacionalista el que se ha adelgazado, vía la venta de las industrias paraestatales, los caminos y puentes federales, los ferrocarriles nacionales, la bolsa y los seguros, los bancos, las llamadas AFORES, los servicios de salud e incluso, ahora siglo XXI, se busca la venta de los recursos naturales estratégicos como el petróleo, el gas, el agua, los ecosistemas y la electricidad.

Así, lo más interesante para con las reformas en materia indígena es que este adelgazamiento del Estado, como estrategia neoliberal capitalista y globalofílica que es, supone darse en paralelo a cambios verdaderamente positivos, justos y dignos para con los pueblos indios, ya que estas reformas promueven en todos los países latinoamericanos el reconocimiento de la existencia de los pueblos indios. Además de que enuncian proteger la diversidad y la pluralidad cultural y biológica, y de hecho desde el plano general suponen nada menos que el derecho a la identidad étnica autónoma. Sin embargo; lo que es muy posible es que este modelo neoliberal propone todas estas reformas apropiándose del discurso y los conceptos de la resistencia, al mismo tiempo que promueve la liberación de los territorios indígenas, justamente bajo este modelo dual de: a mayores libertades constitucionales nacionales mayor injerencia no nacional, si no internacional y privada. De tal suerte que no se trata del reconocimiento de la diversidad, tanto como de la necesidad de la homologación de las calidades y los límites mundiales de la diversidad para la libre inversión y circulación del capital de cualquier procedencia. Estamos entonces ante un nuevo integracionismo ya no nacionalista sino global. Esto se refleja también en el hecho de que los pueblos indios en el contexto del imaginario internacional representan una mayor prioridad política para el gobierno mexicano, incluso más importante que los mismos indígenas vivos del interior del país, son esos indios imaginarios, esos fantasmas mayas a escala internacional y la imagen que de ellos tengan los extranjeros lo que, aparentemente,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

más importa. Así se ha demostrado por ejemplo, con los indígenas ecologistas presos por el gobierno del estado de Guerrero y que, recientemente, al año de su gobierno el actual presidente Fox ha liberado por decreto, y asimismo es en el mes de Junio del mismo año que la gente del Congreso Nacional Indígena (CNI), denunció la violación a la Leyes Internacionales por parte de Melba Pría porque, a decir de Juan Anzaldo, en la elección del representante mexicano ante el Fondo Indígena de la ONU, ella se había autopropuesto para el cargo...

desde el propio INI, a fin de manipular dicho proceso, suplantado la representación indígena de México...ha violentado el propio convenio constitutivo del fondo que exige respeto de los gobiernos, a la autonomía y libertad de las organizaciones indígenas para nombrar a sus representantes ante el fondo. Por su parte, el diputado Marcelino Días de Jesús dijo que el CNI considera que el gobierno de México pretende secuestrar el fondo indígena para dar una imagen internacional que legitime su política (*La Jornada*, viernes 4 de junio de 1999)

De todo este hecho tan contundente resulta que los pueblos indios en México suponen que tienen representantes internacionales, mismos que políticamente en realidad no tienen nada que ver con ellos. Y si bien a Melba Pría no se le hizo este fino asalto a la dignidad indígena, si es un hecho que quien quedó en el puesto fue el primer director del INI del gobierno de Vicente Fox, un señor de nombre Marcos Matías, a quien el 99.00% de los indígenas del país no lo conocen, pero nuevamente de manera falsa y ventajosa se le declara representante de los pueblos indios de México.

Lo anterior no refleja más que lo mismo que percibíamos al nivel local, nos referimos a la distancia tan grande de comunicación que hay entre los maceuales y sus supuestos gobernantes mestizos, pero sin duda la ineficacia e irresponsabilidad de los representantes al nivel federal es también internacional, lo que es más grave y alarmante. Al parecer la falta de una comunicación transparente entre indígenas del sureste y gobernantes del centro es directamente proporcional a la distancia geográfica existente entre ambas partes. Y para esto en realidad no está importando el supuesto posicionamiento político, ni lo colores partidistas, y en el caso de los maceuales esto es muy claro, pues resulta que ese PRI local, el más "rudo", del sureste mexicano es el que se ha preocupado más por cumplir con los tratados internacionales.

Este INI del último lustro de historia hegemónica priísta, era uno más de los graneros financieros del Sistema del PRI con los que cultivan lo que se ha llamado "el voto verde", de

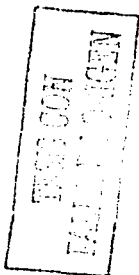
CON
FALLA DE ORIGEN

los cuales se extraen recursos financieros y humanos para su propio engrandecimiento económico y político, es decir, que como en muchos otros casos este INI ha sido utilizado para el establecimiento de redes políticas para el beneficio de oligarquías improvisadas y voraces. Así, desde las oficinas centrales del INI, de manera unívoca, vertical y centralista, se encarga la administración política y financiera de todas las delegaciones, los Centros Coordinadores Regionales, así como del Sistema de Radios Indígenas, y el personal delegacional del estado de Quintana Roo, en este sentido, no ha sido la excepción, pues se dedicó a la conservación de los puestos, únicamente asegurando una pobre, e incluso débil, manipulación de los recursos económicos y culturales de los indígenas de la zona maya del estado.

Además, ahora podemos decir que de acuerdo a Transparencia Internacional y otras ONGS preocupadas por la percepción de la corrupción que tiene la gente de su propio entorno social, en la transferencia de recursos del centro del país a la periferia se pierde más del 50% del recurso, sucediendo esto, al margen de que además se puede dar el caso de que programas de gobierno completos se vayan por la coladera de la corrupción, la ineficiencia y el desperdicio.

En el caso del INI de Quintana Roo, veamos ejemplos de cómo es que llegan los recursos al estado y como mediante una absoluta carencia de medios de evaluación operativa, pues las auditorías internas además de que son hechas por el mismo INI central no contemplan ninguna auditoría operativa, es posible con la mayor ligereza tergiversar al menos ese 50% de los recursos regionales.

Un viernes 25 de Julio de 1999 el delegado de la SEDESOL, Juan Mauricio Leguizamo entrega, simbólicamente, al senador Jorge Polanco Zapata, 785 mil pesos con recursos del INI, SEDESOL federal y estatal, para que a su vez, este Senador se los entregue a la directora del Centro Coordinador Indigenista de Felipe Carrillo Puerto, Olivia Galván. La entrega de los recursos así se acostumbraba hacer en el INI de Quintana Roo, asegurando más que su efectividad social el efectismo político de la representación pública, estando presentes los representantes oficiales locales, como delegados de gobierno, Comisarios ejidales, y Presidentes Municipales del gobierno en el estado, pero a pesar de tantas autoridades, públicamente no se puede saber acerca de la aplicación de este dinero. Recursos que se dice serían destinados para la construcción de aulas de educación inicial en Tepich, San José II, San Francisco Aké, Tihosuco, Yohactún y Xpichil, así como para unas Naves avícolas en Chunyah y Felipe Berriozábal (Mario Chan Colli, Diario de Quintana Roo, sábado 26 de julio de 1999).



Pero, bajo esta estructura de manejo de los recursos, ¿cómo saber que paso con ese dinero?, ¿realmente se ocupó en aquellas comunidades alejadas, que adentro de la selva carecen de representatividad real al interior del gobierno? La opinión pública, e incluso las mismas autoridades del INI de oficinas centrales, además de estas presentaciones simbólicas no tienen referente objetivo para responder a estas preguntas, Aún, más ¿qué pasa si simplemente no se entregan los recursos, o no se entregan completos, y se manipulan los libros contables? Quién lo va a reclamar, ¿un maceual que no sabe leer ni mucho menos escribir?, y por favor ya no digamos sumar, o más bien, restar.

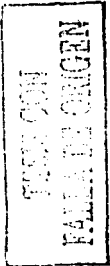
Estando en el campo de trabajo de primera mano observamos, y supimos por boca de varios compañeros maceuales, que los recursos no llegan a todos los supuestos destinatarios, que se da una descarada preferencia por ciertas organizaciones y personas que tengan alguna amistad, e incluso una relación íntima con el personal delegacional del INI Chetumal, como en el caso de una Señorita del poblado de Xhazil Sur, a quien el pueblo relaciona en amasiato con el abogado del INI, Alfredo Camal Cauich, porque además de ser amigos ante toda la comunidad maceual resulta que ella posee (por decreto) la representación de una organización de mujeres a las que sin papelería contable, se supone que el INI le entregó cientos de miles de pesos a través de los programas federales del área de procuración de justicia, además de ser casualmente la misma señorita la ganadora del premio estatal de la juventud indígena del año 1999, concurso manejado por el mismo INI estatal. Como una prueba de estas molestias hemos recopilado la denuncia que hacen los dignatarios del Centro Ceremonial de la Cruz Parlante pues su molestia fue mucha al saber que primero, lejos de actuar como ONG esta persona llegó a la cita junto con el susodicho abogado del INI, y segundo, y más importante para los demandantes, porque les hicieron viajar desde sus comunidades y ejidos dispersos hasta el Centro Ceremonial, para decirles que el INI puede tramitar su acta de nacimiento, cuando el INI lo que les debe es un dinero que dicen había llegado desde al año pasado (ver Figura 4 a,b,c).

Por comunicación con el delegado de este INI de Quintana Roo, en 1997, supimos que la justificación de el y muchos otros delegados estatales ante su ineficiencia y falta de resultados concretos es el llamado *golpeteo político*, pero en realidad, la mayor parte de las veces, la presión ejercida en contra del delegado de Quintana Roo "y su gente de confianza", fue hecha por las comunidades, organizaciones y familias indígenas, como en el caso anterior, o bien como en el siguiente ejemplo, la demanda pública fue ejercida por una instancia más importante en términos laborales y políticos, por los trabajadores del mismo INI del Centro Coordinador Indígena (CCI) de la Zona Maya. En un documento fechado el 7

de Septiembre de 1999 dirigido a la directora general del INI, firmado por la totalidad de los trabajadores sindicalizados de este CCI se le comunica las causas por las que se pide la destitución de Carlos Zaldivar Alvarado del cargo de Delegado y de Olivia Galván como directora de este mismo CCI. Se trata de una denuncia laboral por abuso de autoridad y violación de las condiciones generales de trabajo. Así, aparece en el documento referido, "manipulación de las plazas vacantes, no respetando el perfil profesional y las necesidades de los programas y proyectos en beneficio de las comunidades, violando además el escalafón". Otros puntos claves a continuación referidos como ineficiencia concreta, e incluso como posibles delitos que nos reafirman la incapacidad y desperdicio de recursos económicos son:

- (1) Malversación de los recursos financieros a los proyectos de los fondos regionales (proyectos productivos), fondos para la cultura indígena, recursos para la procuración de justicia, recursos para el bienestar social, equipamiento y reparación de albergues escolares y de los Fondos Internacionales de Desarrollo Agrícola (FIDA)...
- (2) Usurpación de funciones por parte de la directora del CCI de FCP, Guadalupe Olivia Galván Flores, con el consentimiento del Delegado...; actualmente ella, además de ser la directora del CCI, es coordinadora peninsular del proyecto FIDA; también influye directamente en la toma de decisiones de la Asamblea General del Fondo Regional "Chibal Maya", igualmente lo hace con la organización de artesanas "Much Kchuy Yok'ol Kab", asimismo con la Organización de Médicos Tradicionales "Yun Ts'il Kuts'ak" y también con la organización de apicultores "Chilam Kabo'ob".
- (3) Incapacidad para la organización del trabajo interno.
- (4) Desconocimiento total de la lengua indígena maya.
- (5) Clientelismo y caciquismo a favor de pequeños grupos comunitarios.
- (6) Marginación del personal y de las comunidades indígenas que no son de su entera incondicionalidad.

En una palabra, los trabajadores están denunciando malversación de fondos en todos y cada uno de los Fondos Regionales de Solidaridad Indígena, y los proyectos especiales, además de su manipulación con fines personales de control político, prueba de lo anterior, es que en un intento efectista más, el 8 de septiembre de 1999, todas estas organizaciones de los Fondos Regionales, por ordenes de la misma Olivia Galván y Carlos Zaldivar, "tomaron" las instalaciones del radio del mismo INI y se manifestaron a favor de la misma Olivia Galván, y amenazaron con tomar las instalaciones de todo el CCI si no se despedía a



todos los sindicalizados que pidieron la renuncia de las entonces autoridades. Pero esta manipulación de la institución para fines personales de sus directivos, fue aún más clara cuando nos enteramos que esta protesta de los Fondos Regionales era apoyada por la "organización civil" Makan Xook, casualmente dirigida por Gregorio Vásquez, entonces encargado del área de Cultura y Proyectos Especiales del mismo INI de Felipe Carrillo Puerto. Y para que no nos quede ahora duda de que estas actitudes y corruptelas han sido recurrentes en el indigenismo de la Zona Maya, en aquella ocasión de la toma de la radio, los mismos líderes de los Fondos Regionales dijeron que los anteriores directores no daban los recursos, pero que Olivia Galván sí. Pero finalmente, ¿Qué paso con esta denuncia?, el sindicato consiguió la destitución de la Directora del CCI de FCP, pero ella siguió siendo la Directora del Fondo Internacional Agrícola, y por supuesto que Zaldivar Alvarado, verdadero responsable, permaneció intocable hasta el cambio de la directora general Melba Púa.

De hecho, los maceuales buscados por el mismo CCI de la Zona Maya sólo para la foto, desconocían por completo lo que pasaba con estos programas especiales y Fondos Regionales, sólo los mismos directivos lo sabían y celosamente guardaban este poder. Así, estos Fondos de Solidaridad de la SEDESOL en la región era usufructuado sólo por los miembros del Concejo Directivo y los vocales de las mismas organizaciones. Facciones, en muchos casos familiares, que en contubernio con las autoridades delegaciones estatales y federales del INI, obtenían beneficios del programa utilizando el dinero como de su propiedad, burlando los controles de etiquetación de los recursos, dejando sin participación alguna a las grandes masas de las poblaciones, por lo que las comunidades pierden toda capacidad de autogestión social, convirtiéndose estos Fondos Regionales en extensiones sociales de un poder burocrático microfeudal, cuya única función es la de recibir y entregar dinero del erario público que sin control alguno se desperdicia en lo menos esperado. Así, los supuestos representantes de los Fondos Regionales del INI, invitan a sus allegados del pueblo a emborracharse, de hecho nos tocó compartir alguno de los 20—30 cartones de cervezas, con 12 botellas cada uno, que algunos domingos invitaban los directivos de alguno de los fondos. Esto hecho una o dos veces al mes durante un par o, unos tres años, es suficiente tiempo para reventar las inversiones de los Fondos, pero la autoridad regional no sólo permite esto, sino que incluso le conviene, pues al ser la situación administrativa simplemente intolerable, obliga a sus directivos a renunciar para entonces volver a comenzar la mecánica del cabildeo caciquil, es decir, por un lado dejar en el olvido todas las deudas y cochupos del grupo que se va, al mismo tiempo que se inicia la búsqueda de otros "representantes indígenas", para darles la dirección de los fondos pero nuevamente controlándolos bajo el argumento de que ellos no saben como hacerlo. Dinámica laboral indigenista que únicamente sirve para regenerar la fragmentación y el desvío de los

recursos. Pero todas estas son acciones que llegan incluso a provocar el enfrentamiento intercomunal entre los posibles miembros de los fondos.

Pero esto no debe sorprendernos si conocemos que desde el INI de Quintana Roo, actualmente las decisiones claves y la operatividad de las mismas son llevadas a cabo por gente que en la gran mayoría de los casos no ha logrado una educación mínima en el tratamiento de la problemática indígena, en el mejor de los casos el empleado resulta ser pasante de alguna licenciatura, o licenciado de alguna especialidad lejana al quehacer de las Ciencias Sociales, así teníamos que en este INI de Quintana Roo, del 95 al 2001 el delegado era pasante de música, y la Coordinadora del Centro Regional y representante del Fondo Internacional Agrícola de la Zona Maya, era una dentista. Pobreza profesional que existe como costumbre, cuando en el país hay instituciones formadoras de especialistas en los conocimientos indispensables para la mejor comprensión y planeación de las soluciones de los pueblos indios, allí están los antropólogos sociales y físicos, médicos, veterinarios, sociólogos, etnólogos, ingenieros agrónomos entre muchos otros, pero estos cargos son generalmente para las amistades, o los burócratas que no deben más que seguir las órdenes del "Jefe". Así este INI, es una más de las estructuras políticas mexicanas que por falta de educación y experiencia, son ilegítimas y altamente perjudiciales para el país.

Esta falta de visión programática trastoca cadenas productivas y enlaces sociales, pero además provoca envidias y violencia interétnicas. Por ejemplo, en el caso del INI quintanarroense, proveniente de una tradición de lucha propositiva, Gregorio Vásquez acepta la responsabilidad del área de Cultura e Investigación de la Zona Maya, pero durante su gestión por ser muy amigo de los Dignatarios del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia, de acuerdo con los libros contables de la misma institución, les otorga para el mejoramiento de sus cuarteles 112,186 pesos, mientras que en ese mismo año y partida a los otros Centros Ceremoniales les entrega 0 pesos. Al saberlo, el Comandante Antonio May del Centro Ceremonial de Chanca Veracruz se molestó mucho y comenzó a recabar información respecto a esta clara preferencia de los ejecutivos del INI por conseguir recursos sólo para los amigos, hecho que abonó las ya de por sí poco amistosas relaciones que existían entre los Dignatarios de uno y otro Centro Ceremonial.

Incluso, la mediocridad del sistema indigenista en México, permite verdaderas acciones de prepotencia por parte de sus directivos, como cuando Zaldivar Alvarado para justificar la expulsión del trabajador Jaime Mirando Gamboa lo acusó de solicitar firmas en la comunidad de Señor por las que supuestamente pagaba a \$10.00 cada una, para con estas firmas pedir su destitución, acto temerario y paranoide que afortunadamente se revirtió en contra del acusador, pues el trabajador contra demandó en los juzgados tanto laboral como

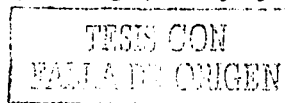
civil, por difamación de honor y abuso de autoridad. Como supimos el pasado año del 2002, Mirando Gamboa ha ganado todas las instancias jurídicas hasta la fecha, pero incluso pudimos comprobar que el mismo Zaldivar Alvarado por medio del abogado del INI, Alfredo Caamal, extorsionó al delegado político de la comunidad de Señor, para que firmara una declaración en contra del biólogo Miranda Gamboa, pero afortunadamente, el funcionario de la comunidad maceual, al iniciar los juicios recapacitó y no reiteró sus mentiras.

Así el problema de este INI no se debe a la incapacidad económica de esta institución gubernamental, al menos en Quintana Roo, actualmente el problema no es que no haya recursos, por ejemplo, para Junio de 1999 los programas de los Fondos Regionales de Solidaridad, además de los recursos otorgados a los Programas especiales de Cultura, sumaban más de un millón ciento noventa y cinco mil pesos (según un artículo del Periódico *Por Esto!*), pero en términos reales y operativos ¿en donde quedo todo ese dinero, únicamente de un semestre del año?

Incluso, la corrupción y falta de planeación en las instancias federales indigenistas del estado de Quintana Roo, está terminado con cultivos tradicionales exitosos, tal es el caso de la milpa que ahora lejos de su antigua diversidad productiva y alta productividad ahora tiende hacia el monocultivo y la escasez, provocando el incremento en el uso de fertilizantes químicos, mismos que empobrecen la riqueza de los suelos y contribuye a la erosión, lo que aumenta las catástrofes al momento de las contingencias ambientales.

Finalmente, al investigar el valor que este INI le da a la identidad del pueblo maceual hemos visto, que contrario a la importancia que tiene para este pueblo su identidad, su forma de ser que por vocación histórica es determinada, resulta que de manera incomprensible esta instancia indigenista, ahora identifica a las etnias por medio meramente de lo lingüístico, cuando es desde la palabra misma que se expresa la diferencia, y es por esta determinación étnica e histórica los maceuales de Quintana Roo no son yucatecos, porque de ninguna manera todo yucateco es maceual o viceversa, sin embargo, desde el actual INI de finales del siglo XX, al parecer, no se tiene idea de lo que realmente implica un Estado pluricultural y multiétnico, pues identifica a los maceuales como mayas yucatecos, y también sólo así se entienden los argumentos, reproducidos en el Diagnóstico de los Pueblos Indígenas de Quintana Roo que aparece en el internet:

En el territorio que comprende el estado de Quintana Roo existe una importante población indígena de diversos grupos étnicos, pero el grupo maya yucateco es el



más numeroso y el que tiene arraigo histórico en la entidad (Diagnóstico de los pueblos indígenas de Quintana Roo, disponible en Internet).

La taxonomía étnica debería de basarse exactamente en el criterio étnico, y no quedarse con lo meramente lingüístico, opacamiento de la diversidad cultural que además de la falta de respeto total por lo etnias de este país, da la idea de un falso integracionismo y copertenencia macroregional.

Además, el hecho de que en toda la historia del INI, en todas sus líneas editoriales, no se haya publicado ningún libro o investigación alguna especializada sobre ellos, además de "Los elegidos de Dios" de Alfonso Villa Rojas (publicado en la década de los cuarenta del siglo pasado), al parecer ha impactado de manera muy negativa, pues resulta que hoy en la oficina nacional del INI no existe la noción de maceual, ellos son simples yucatecos con "arraigo", pero no sólo eso, además:

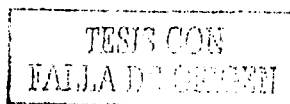
Los datos indican que el monolingüismo se concentra en la parte central del estado en donde las comunidades indígenas tiene un carácter más tradicional, por ser una zona de refugio de los rebeldes de la Guerra de Castas (que conmovió a la península de Yucatán de 1847 a 1901), quienes mantienen hasta la actualidad barreras culturales a la injerencia de las instituciones públicas y de la población no indígena. En esta zona, la identidad de la población maya es fuerte y su organización social de corte tradicional hace difícil el proceso de aculturación. En cambio, la población que habita en la zona norte del estado enfrenta un dinámico proceso de aculturación y de reformulación de su identidad, por la influencia que ejercen el contexto urbano y la atención al turismo masivo (Op. Cit.).

Así, sin decirlo de manera clara pero si medio velada, hay un valor moral implícito que opone de manera maniquea al dinamismo del norte capitalista al arraigo de la sociedad maceual, que sin ninguna idea de lo que es la autonomía y la resistencia cultural que aquí hemos estado sustentado, habla en cambio de *barreras de corte tradicional* que impiden injerencias externas. Entonces, el mensaje institucional, que pretende ser de sentido común, es que existe un evolucionismo poblacional al norte del estado y un retraso en el centro, como si hubiera un muro impuesto por los maceuales. Cuando en esta investigación es evidente la alta interacción permanente que se ha dado en la región oriental de la península desde la llegada de los españoles hasta la fecha.

También, a pesar de que el INI cuenta con un sistema nacional de Radio Indígena, estas son instalaciones y espacios radiales que sirven primero para el simple ocio, y después para el cabildeo político, como en el caso del CCI de Felipe Carrillo Puerto, perdiéndose la oportunidad de aprovechar las grandes ventajas de las telecomunicaciones en beneficio de su desarrollo educativo, político y económico. Así de hecho, la gran vocación artística y medioambiental que poseen nuestros conacionales indígenas, irremediablemente está desapareciendo por la falta de difusión, pues estas virtudes de la alteridad cultural son sólo aprovechadas de manera folklórica y propagandística. Así, conocimientos quintanarroenses importantes acerca del clima, la tierra, las relaciones humanas, la medicina, la psicología humana y animal, la economía regional y local, etc., ahora se pierden en la noche de los tiempos de manera irreversible. Tal es el caso también de los recursos naturales medicinales y el aprovechamiento sustentable de los animales regionales.

En este sentido, después de repensar lo antes visto acerca del modelo indigenista, resulta que durante los últimos años existe una imposibilidad desde el modelo indigenista, para superar los problemas, la corrupción y la mediocridad del sistema, mismo que hasta el día de hoy comprueba una vez más lo que presentamos como título de este capítulo, ya que lejos de la metafísica folclorista en los hechos vivimos el último reciclamiento de una estructura colonial, en la que el personal de las instancias gubernamentales dedicadas a la atención indígena trabajan en un sentido muy alejado del desarrollo económico, político y cultural que se requiere. Alejamiento abismal de la política indigenista para con sus objetivos primordiales, que en los últimos años pensamos no ha sido por una supuesta falta de atención legal o financiera, pues dinero lo hay, además de los avances legales que aquí hemos presentado, sino que podemos suponer que la crisis en el sistema se ha dado por la constante incapacidad del Gobierno Federal para el mejoramiento del capital humano, político y financiero de la institución.

El neocolonialismo, al que hemos hecho referencia en el planteamiento teórico—metodológico aquí presentado, resulta tanto en la forma misma de operatividad de los Programas asistenciales de SEDESOL, al carecer de todo control en la aplicación de los recursos, como en su puesta en práctica. Asimismo, estos Fondos Regionales de Solidaridad y los programas de Cultura que se destinan al INI, vía el Ramo XXXIII y XXVI, están hechos sólo para conservar un verticalismo político que al tiempo que rompe cadenas productivas, desalienta la cultura y la producción económica divide y enfrenta a pequeños grupos privilegiados en contra de la gran mayoría de la población regional.



Entonces este ejercicio preferencial de los recursos, que impulsa este INI de principios del siglo XXI, se da también porque en la medida que las poblaciones y los problemas crecen, el sistema político crea e indirectamente fomenta de varias formas el surgimiento y/o permanencia de agrupaciones populares, supuestamente no gubernamentales pero en realidad progubernamentales y particulares, estériles en su accionar social real, además de que son organizaciones carentes de legitimidad alguna. Corrosión del modelo indigenista que incluso, como hemos visto, alcanza hasta las representaciones internacionales de proyectos especiales como el del Fondo Indígena de la ONU, y el FIDA, de la misma Organización Internacional.

Entonces, es evidente que urge una depuración y profesionalización del personal sobretodo en mandos superiores y delegacionales, pues más pronto que tarde, conjugan sus intereses para una metódica y constante usurpación de los bienes políticos y económicos del erario público en beneficio de su situación burocrática.

3.6. Las llamadas Organizaciones No Gubernamentales en la Zona Maya

En las selvas mayas de árboles con maderas preciosas, duras, blandas, de animales y plantas de enorme vocación económica, espacios de vida ricos en biodiversidad poseedores de recursos naturales estratégicos, e incluso espacio lleno de memorias históricas de batallas heroicas y profundos olvidos, resulta que el gobierno no es el único que ejerce su dominio, su constricción social en contra del desarrollo de sus pueblos indígenas originales. En ese territorio físico e imaginario actúan con este fin también pequeños grupos de mestizos que con este objetivo se dicen organizaciones civiles.

A principios de la década de los años 90 del siglo pasado muchos de los directivos de las actuales llamadas Organizaciones No Gubernamentales desde el Consejo Maya Peninsular, formaban un núcleo sólido de oposición al gobierno, algunos de ellos estuvieron en franco enfrentamiento a los designios del Gobernador Mario Villanueva Madrid hasta el año electoral estratégico de 1998. Momento clave para la reconfiguración de fuerzas y el parcelamiento del territorio político regional (ver apartado anterior acerca de los partidos políticos en la región).

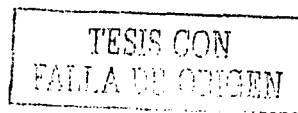
Hay entonces en Quintana Roo una red de organizaciones que supuestamente son civiles, pero que en realidad resultan ser una continuidad dentro de la cadena de relaciones políticas de los partidos políticos o de los que ostentan un cargo público, tanto federal como

local, asegurando lo que es una situación constante de manipulación social y económica, socavando las posibilidades reales de desarrollo de la sociedad realmente civil. Así, en este caso la tergiversación fantasmal de la realidad comienza desde el nombre, ya que de civiles estas organizaciones tienen muy poco. De hecho, al ser ya parte de la lógica institucional de la región este sistema de organización político—laboral ha carcomido gran parte del tejido social de la región, por lo que el problema del no desarrollo sustentable regional no sólo es del gobierno sino de todos los sectores sociales que habitan en el estado y el país.

Pero lejos de los supuestos indiscutibles, pasemos al análisis descriptivo de los hechos reales. Hace no más de 20 años alrededor de las comunidades indígenas de Quintana Roo, y de sus preciados recursos naturales, se ha enquistado una nueva forma de explotación en la región que para operar ocupa fondos económicos desde lo nacional y lo internacional, vía subsidios federales, pero predominantemente desde fundaciones internacionales. Recursos que se obtienen planteando proyectos de desarrollo que se supone son organizados por la sociedad civil, y predominantemente, en beneficio de los maceuales. Cabe decir también que el dinero del extranjero suele llegar en grandes cantidades, superando por mucho el botín que se obtiene de manera ilícita o ilegítima por conducto de la vía gubernamental.

En realidad una "organización civil típica" de la región consiste en un grupo muy reducido de mestizos que emulando la corrupción del sistema gubernamental, con el discreto o abierto apoyo de éste, normalmente compran a unos muy pocos jefes de familia con quienes montan el simulacro de que se están aplicando los enormes recursos de manera provechosa y todo esto sin regulación jurídica y técnica alguna que impida el saqueo del trabajo maceual y mestizo que esto implica. De manera representativa, por ejemplo, recordamos el caso de un ex empleado del BANRURAL de la Zona Maya quien en 1999 a la llegada del Programa de la Naciones Unidas por el Desarrollo, PNUD—ONU, y a falta de una "organización civil" registrada en la Secretaria de Relaciones Exteriores por medio de la cual el pudiera acceder a los recursos, nos dijo que el iba a ir a la carretera que va de Felipe Carrillo Puerto a Mérida que estaba en reparación para buscar allí trabajadores del camino, pedirles su firma y copia de Credencial de Elector para incluirlos como miembros de una flamante organización de su propiedad.

Así, en la búsqueda de una lógica interna para este proceso general de acción de las llamadas ONGS en la región, sigamos la lógica temporal de los hechos que nos parecen claves para la conformación real, institucional y práctica, de sus conductas propias de estas organizaciones.



En una nota de 1990 publicada en la prensa del estado de Yucatán se hace referencia a que los días 8 y 9 de septiembre se reunieron 22 organizaciones culturales indígenas de Yucatán, Campeche y Quintana Roo. Reunión que se realizó en la comunidad de Tixcacal Guardia, QROO, concluyéndose que en la próxima conmemoración de 1992 se festejaría "una invasión a nuestros pueblos y no un 'encuentro de dos mundos'". Así estas 22 organizaciones integrantes del Consejo Maya Peninsular declaraban en aquella nota de los umbrales de 1990.⁹⁵

Son 500 años de sometimiento colonial...han sido suficientes para comprender la inhumana opresión que nos han impuesto y también para reafirmar nuestra indeclinable decisión de seguir existiendo como pueblos con historia y culturas propias. Demandamos:

1. Reconocimiento de la lengua maya y su uso en los asuntos de gobierno, así como su enseñanza en todos los niveles educativos.
2. Que en las escuelas se enseñe la verdadera historia del pueblo maya y se rinda homenaje a nuestros héroes regionales.
3. Que las comunidades mayas participen en los consejos de administración de las zonas arqueológicas y que no se nos cobre por visitar estos lugares sagrados.
4. Que se impulse el desarrollo de la música maya
5. Que se gestione la devolución de las piezas arqueológicas que nos han saqueado.
6. Que se cumpla el derecho de los pueblos indígenas a la comunicación y a su participación efectiva en el uso de estos medios.
7. Que se protejan los recursos forestales y que su explotación sea racional y beneficie a sus legítimos dueños, los indígenas.
8. Que se promueva la formación de cooperativas de producción y consumo dirigidas y administradas por las propias comunidades mayas.
9. Que se cree un banco maya peninsular con recursos financieros del gobierno federal, que se encargue de promover el desarrollo integral de la región. Este organismo estará a cargo de un concejo de administración integrado por los propios mayas.
10. Que se reconozcan en la constitución los derechos culturales de los pueblos indígenas, como son la medicina indígena, formas de organización social etc.
11. Que se promuevan la participación de los indígenas en los organismos internacionales que procuran la paz y el desarrollo de los pueblos.

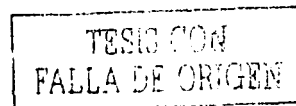
⁹⁵ Nótese que son 4 años antes que el Ejército Zapatista se presentara en la escena pública.

12. El día 12 de octubre celebraremos la resistencia cultural (*Diario de Yucatán*, Septiembre de 1990)

Dos años después, el día 9 de Diciembre el mismo Consejo Maya Peninsular, 500 años de Resistencia Indígena y Popular, Quintana Roo, solicitó una entrevista con el Ing. Mario Villanueva Madrid, entonces candidato del PRI a la gubernatura estatal, para presentarle el documento "Elementos para un proyecto de desarrollo regional integral del pueblo maya maceual de Quintana Roo", precisando ya haberlo entregado al INI, y publicado en la prensa local.

Aquí, lo trascendente para nuestra investigación no son tanto las demandas, propuestas por demás interesantes, sino que prácticamente todos los solicitantes firmantes de aquel documento son ahora, en el período que aquí nos ocupa (1997-2001), personas claves dentro del mapa de las relaciones políticas locales, de las relaciones dadas entre los maceuales y los políticos, e incluso, de las dadas entre mayas yucatecos, maceuales y gobierno. Así, aquel documento entregado a Villanueva Madrid denominado "Elementos para un proyecto de..." atentamente lo firmaban Gregorio Vázquez Canche, Pascual Xiu Sulub, Carlos Chable Mendoza, Carlos Meade de la Cueva, Mario Tullu Puch y Gervasio May Tuk. Individuos claves por su posicionamiento personal en distintos frentes de la comunidad regional, por ser líderes o directores de partidos políticos,⁹⁶ pero principalmente de distintas organizaciones civiles al nivel local, regional, nacional e internacional.

De Gregorio Vázquez Canche, podemos decir que no tuvimos la oportunidad de trabajar con él para monitorear su accionar, pero sabemos que además de haber estado en el INI durante la época de la destitución de Olivia Galván, a quien como ya dijimos defendió férreamente tal vez por el apoyo que les daba a los Dignatarios del Centro Ceremonial de Tixcacal, sabemos que es un experimentado mayero⁹⁷ que ha llegado a mezclarse con el personal maceual al punto de ser casi uno más de ellos. De hecho, el "Goyo" Vázquez desde la década de los ochenta es el Director de una organización cuyo objetivo es el mantenimiento de las tradiciones rituales ceremoniales, y que de hecho es sostenida por los mandos superiores del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia. Uno de sus amigos, Don Cristino Cituk, así nos dijo de su trabajo.



⁹⁶ Este es el caso único de Carlos Chable a quien entrevistamos para el apartado de los partidos políticos y el PRD, aquí presentado.

⁹⁷ Este nombre de mayero es el que se les da a los mestizos, o gente oriunda de educación mestiza, que hablan la lengua maya además de ser estudiosos, y en algunos casos defensores, de esta cultura.

CC: Los de Makan Xook son gente de... también son gente de tradición donde se pueda hacer reuniones donde se pueda hacer cualquiera cosa con los dignatarios.

GAC: ¿y que ya han ido para allá?

CC: si, antes ya hizo su fiestita allá mató cochino, música maya, baile con las vaqueras, es una cosa muy bonita porque yo estuve allá, son dos días a la inauguración porque apenas está comenzando.

GAC: si, ¿como se llama?

CC: Makan Xook... Xook si este en maya esa es la lectura.

De Carlos Mead podemos decir que tuvimos oportunidad de saber que lo más relevante de su organización, Yaaxché AC., es que fue beneficiada por el PNUD de la ONU. Sus orígenes en este ambiente de "organizaciones civiles" iniciaron trabajando en el emporio de ONGS que controla el Ingeniero Marcelo Carreón Mundo, más precisamente de la Organización de Ejidos Productores Forestales, AC. Después de algunos pocos años bajo la sombra de Carreón, Mead logró la cristalización de sus esfuerzos en la conformación de su propia ONG, "Organización Civil" que según su tríptico y página de Internet, está dedicada a cuatro ejes de desarrollo integral: la investigación socio ambiental, la histórica, económica y tecnológica. Suponemos que Yaxché AC no es una "organización civil", no porque su director sea un burócrata, sino porque parece evidente que esta AC es únicamente controlada y administrada por el mismo Mead, es decir, que es una organización de una persona. Esto a pesar de que según sus documentos públicos dice que Yaxché AC es:

Una organización de grupos, de redes comunitarias, asesoría y asistencia, relaciones locales, nacionales e internacionales... integrada por conocedores nativos de la zona maya y estudiosos especializados en diferentes disciplinas y enraizados en la región, que trabajamos en el impulso de proyectos de desarrollo social sustentable.

Mead también nos dijo que desde 1999 él participa como Yaaxché AC en el Proyecto de la CONABIO, denominado Corredor Biológico Mesoamericano Sian Ka'an—Calakmul, participación que a decir de los mismos maceuales fue sorpresiva pues es reconocida su falta de legitimidad dentro de la población. E incluso en su tríptico de difusión dice también haber hecho el diagnóstico socio—económico de la zona maya maceual "para así poder operar como organización pivote del programa de pequeños subsidios del Fondo Mundial para el Medio Ambiente de la ONU". Sin embargo; hasta la fecha no hemos podido conocer este diagnóstico, a pesar de que dice Mead que lo hizo con un muy reconocido antropólogo, Hector Díaz Polanco.

Intrigados por el desprestigio local que tiene, contradictoriamente a su éxito internacional, investigamos un poco más acerca del verdadero carácter de su organización. Así logramos una entrevista con un otrora importante miembro de la ONG llamada Tierra y Libertad, de quien recibimos información precisa acerca de su proceder, información que conseguimos con gran entusiasmo, pues su organización tenía graves problemas con la "asesoría" de Carlos Mead.

La Organización Tierra y Libertad fue creada a finales de la década de los años 80 del siglo pasado por pequeños propietarios del municipio de Felipe Carrillo Puerto. Conformación socialmente legítima creada con el objetivo de defender la propiedad de sus terrenos. Nuestro amigo entrevistado nos dijo que hacía 4 años aproximadamente, 1994-1995, se acercó a ellos Carlos Mead incluyéndolos en un paquete de apoyos del Programa Ambiental de la ONU para el que se decía que Mead recibió alrededor de 50,000 dólares. Suponiéndose que el beneficio para Tierra y Libertad serían unas 6 u 8 bombas solares, pero a decir de nuestro entrevistado sólo la familia Aké con la que Mead trataba personalmente se vieron beneficiados en un principio. También se nos dijo con mucha preocupación que desde aquellos años Carlos Mead no les regresaba su acta constitutiva como Organización Civil pues con el argumento de que se recibirían las bombas solares se las había pedido. Ellos, los miembros de Tierra y Libertad, inocentemente en muchas ocasiones le han pedido a Mead que les regrese su Acta Constitutiva pero éste hasta la fecha de nuestra entrevista se resistía a entregarles el documento. Además el mismo entrevistado, otrora presidente de Tierra y Libertad, nos dijo que las pocas bombas solares que se habían solicitado para regar sus cultivos no sirvieron por falta de Sol, al punto de que Mead se fue llevando una a una de estas bombas solares. Mismas que ni siquiera en el mes de mayo con sequía sirvieron, bombas de alto desarrollo tecnológico que en esa época tenían un costo de 21,000 pesos cada una, dinero del que los miembros ya no supieron nada en absoluto. Así Tierra y Libertad, en un principio contaba con 30 socios pero como resultado del conflicto generado por Carlos Mead a la fecha de nuestra entrevista quedaban sólo 16 padres de familia quienes en constante descomposición ahora solicitaban ayuda para recuperar sus escrituras a cualquiera que pudiesen, más aún cuando "el secretario de Chetumal" les pedía dinero para que "el abogado los apoyará".

Carlos Chable Mendoza, como se recordará es nuestro entrevistado en el apartado anterior acerca de los partidos políticos y el PRD, militante de izquierda y reconocido periodista a nivel peninsular desde hacía ya mucho tiempo, también representante de la conmemoración de los 500 años de resistencia, firmando aquel documento como Director del Centro Quintanarroense de Desarrollo, CEQROODE. Esta última era una Organización de

profesionales mestizos quienes pretendían intervenir de manera directa en la elaboración del proyecto gubernamental para el desarrollo maceual. Sin embargo; un par de años después de la firma de aquel documento CEQRODE se deshizo como tal y sus miembros se dispersaron por distintos rumbos del mayab.

Estando en la región ya no supimos más acerca de los dos últimos representantes que firmaron aquel documento del Consejo Maya Peninsular, pero de Pascual Xiu, firmante como Coordinador de los Centros Ceremoniales Mayas Católicos, podemos decir que es posible que tenga una relación política y/o familiar con Gaspar Xiu, quien en 1997 en los 150 años de conmemoración de la llamada Guerra de Castas en Tzucacab, Yucatán, logró juntar a más de 3,000 personas. Lo que nos hace pensar en una relación directa entre la CNC del PRI de Yucatán con esta organización de Pascual Xiu. Es de destacar que en esta conmemoración Yucateca de la llamada Guerra de Castas uno de los 60 h'men (rezadores) con un efectismo impresionante declaraba, o más bien rezaba, en nombre de los maceuales ausentes:

Padre Nuestro, Madre Nuestra, Virgen de Chumayel, Virgen de Sitalpach,
 ¡Santos de todos los Santos! Pedimos eterno descanso para Cecilio Chi,
 Manuel Antonio Ay Che, Jacinto Pat, Venancio Pec, Bonifacio Novelo, y
 tantos héroes desconocidos, niños, niñas, mujeres, hombre y abuelos,
 que ofrendaron su vida, ¡Kuxa'an ichilo'on!, ¡Viven con nosotros!
 (Jonny Oliver Quintal, *Por Esto! de Yucatán*, 2 de agosto de 1997).

Acto conmemorativo de mayeros yucatecos que nos recordaba las representaciones teatrales de la conjura de Chichimilá, es decir, del inicio de la llamada Guerra de Castas, teatro impulsado por una "organización civil" informal⁹⁸ del municipio de Nuevo Xcan, localizado al norte de la Zona Maya. Grupo teatral dirigido por el entonces Director del Centro Coordinador del INI de esa zona, Ricardo Uc Yam, quien no casualmente siempre manifestó sus intenciones políticas por ser el Delegado de todo el INI de Quintana Roo. Asimismo, Uc Yam decía ser el primer maya de la región con un título universitario, pero además es uno más de estos personajes políticos localistas que por alguna especial razón no olvidan asuntos como la guerra de Castas, invocando a los fantasmas mayas.

Entonces, estos son hechos teatrales que sin duda pueden resultar de una necesidad de autovaloración, de solidaridad e identidad étnica, pero también para que personas como Uc

⁹⁸ Así la clasificamos por carecer del acta constitutiva notarial.

yam persigan la valoración positiva entre la comunidad de su propia persona y de sus aspiraciones políticas. Así podemos entender a Uc Yam como un director de escena que monta su legitimidad sobre los peldaños de la imaginación etnohistórica y la valoración de los héroes que mueren, en este caso, no por la patria, sino por la identidad étnica. De donde resulta que lo más crítico es tal vez el hecho de que el interés de las personas que organizan este tipo de eventos teatrales no está precisamente en el recuerdo digno de la memoria identitaria.

De hecho este tipo de organizaciones y grupos civiles de tipo efectista y teatral mueven a grandes masas poblacionales en nombre de los caídos, en una especie de venganza sublimada en contra del Dzul. Pero al parecer ciertamente son organizaciones oficiales, no democráticas y no civiles, con nexos claros con el partido en el poder, el PRI. Y todo este movimiento de masas no es percibido ni reglamentado como ilegal, por lo que podemos decir que no ilegalmente, pero si de manera ilegítima, actúan ante la sociedad local, nacional e internacional, pues defienden su etnohistoria mediante un accionar conservador, realmente integracionista de escalada política particular, cuyo objetivo principal es conseguir posiciones en el gobierno dzul, disminuyendo la resistencia de las comunidades. Provocando con esto que en los hechos, día a día, vayan los maceuales perdiendo justamente su identidad, su memoria tradicional y simbólica, al mismo tiempo que se fortalecen los cacicazgos locales.

Pero además lo más interesante con este ejemplo de Uc Yam es que la pérdida de valores identitarios sucede como consecuencia de la actuación social de los jóvenes maceuales, principalmente, de los educados en el exterior de la comunidad, quienes regresan para revivir a los fantasmas mayas desde adentro de las comunidades, a favor de intereses externos muy particulares. Personajes mejor conocidos como ellos se autodenominan "líderes indígenas", mismos que no sólo actúan independientemente de las comunidades locales, sino que incluso en contra de las leyes del Gobierno Federal, internacionales y estatales. Siendo entonces estos "líderes" indígenas o mestizos aborígenes personajes cada día más importantes para el sostenimiento de la pobreza, la corrupción y el modo de vida fantasmal que se sostiene artificialmente.

Así deambulan estos fantasmas mayas, esta otredad fantástica maya, a quienes hemos asimilado y transformado de ser unos mayas vivos que urgen ayuda y comprensión a unos mayas fantasmales, sublimados como teatreros, exquisitos en su sentido de justicia, respeto por la historia y la naturaleza. Entonces existe una especie de encuentro complementario entre psicología social y política regional, pues hemos podido ver claramente que estas

representaciones fantasmales han estado ganando el espacio que le corresponde a los mayas de verdad.

Procesos fantasmales de la realidad, hechos ideológicos en el más estricto sentido marxista, pues son imaginarios, creencias y símbolos que se difunden de manera creciente a pesar de ser totalmente inversos a la realidad, en este caso la memoria de la resistencia cultural es explotada para incrementar el integracionismo. "Organizaciones civiles" que impiden el desarrollo local pero logran hacerlo paradójicamente mediante un discurso teatral (teórico— práctico) profundamente étnico, comunitario, patriótico e incluso ecológico. En este sentido, son ONGS fantasmales porque reproducen, difunden y venden un modelo irreal, proyectado desde la mente de unas poquitas personas occidentalizantes, escrito en alguna escritura avalada por la SRE pero con un inexistente sustento legítimo, político y simbólicamente real. Así, este conjunto de "organizaciones" que reviven el pasado, como también lo hace el INI, y la SEP, son ahora parte importante de la nutriente ideología para la apropiación y tergiversación de sus condiciones reales de vida y de su cosmovisión.

Pasando a otro tipo de organizaciones civiles, a nivel nacional se ha dicho que el Congreso Nacional Indígena, CNI, tenía bases sociales y representantes en todo el país. En este sentido, el 22 de Julio del 2000 apareció en el periódico que José del Val, entonces alto directivo de la SEDESOL, había contactado a algunos destacados líderes de este CNI para invitarlos a formar parte de la Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios del flamante gobierno del presidente Fox. Sin embargo; justamente entre los años 2000 y 2001 una de las voces más duras en cuanto al respeto irrestricto de los Acuerdos de San Andrés, argumentando "para nosotros primero son las reformas constitucionales y después las reformas institucionales", fueron los representantes de una ONG llamada Foro Maya Peninsular, integrantes del CNI, quienes decían tener la representación de comunidades indígenas de 50 municipios de Yucatán y Campeche, además de 15 comunidades de dos municipios de Quintana Roo. De hecho, esta organización amenazaba con que levantaría una demanda jurídica en contra de "esa ley indigenista aprobada por los legisladores" (la actual Ley Constitucional Nacional), en voz de su representante Guillermo May decían:

Las comunidades mayas de Yucatán, Quintana Roo y Campeche no cumplirán esa ley indigenista cuyos personeros tratarán de legitimar entre los pueblos indígenas, bajo un aspecto de pluralidad y democracia. Tal vez algunas personas que han estado cerca de nuestras organizaciones tengan hoy algunas tendencias en ese terreno, esperamos rectifiquen esa posición que vienen asumiendo en aras, tal vez, de puestos públicos...las comunidades del Foro Maya Peninsular no aceptarán tener

ningún acercamiento con el Instituto Nacional Indigenista (INI), con la responsable presidencial de Pueblos Indígenas, Xóchitl Gálvez, ni con ninguna otra institución gubernamental...No aceptaremos ninguno de los programas que pretendan establecer en nuestras comunidades (*La jornada* 22 de agosto del 2001).

Nosotros nunca, mientras estuvimos en el campo, supimos de este líder ni de sus comunidades, ni de la organización llamada Foro Maya Peninsular. También lo que podemos decir como un hecho es que entre los maceuales no se sabe de ninguna organización indígena quintanarroense que rechace los planes subsidiarios del gobierno. De hecho, podemos decir que el CNI no tiene representación alguna entre los dignatarios maceuales ni al interior de su institucionalidad eclesiástica o productiva. De hecho, los maceuales nunca han pertenecido al CNI como muchas otras etnias que no tienen representación alguna en el plano nacional, esto a pesar de que uno de sus miembros, Marcos Matías del CNI, ahora supone representar sus intereses a nivel internacional ante la ONU.

Con esta última construcción fantasmal en la que confluyen el Congreso Nacional Indígena, y el gobierno federal del actual gobierno de Fox nos quedaremos y pasemos a presentar a quienes desde el ámbito de la explotación de los recursos naturales si tienen una representación en la zona maceual.

En este sentido, primero recordemos que en las selvas maceuales de días de calor y constantes cielos nublados su potencial de riqueza forestal es enorme, selvas ejidales con una superficie total de 1 millón 305 mil 170 hectáreas (según el Plan Estatal Forestal de principios de la década de los ochenta). Tierras ejidales maceuales que tiene una gran variedad de recursos naturales a explotar dentro de los que destacan las maderas duras, blandas y preciosas. Así, si la sustracción de madera se hiciera de manera industrial pero sustentable repercutiría en un gran auge económico regional.

De hecho, según Galleti, la explotación racional e industrial de estos bosques se inicia en el año de 1953 con la inauguración de la fábrica *Maderas Industrializadas de Quintana Roo* (MIQROO). Primero privada y luego estatal la MIQROO llegó a representar el eje rector económico del entonces Territorio Federal, cuadruplicando en sus operaciones del primer año al total del presupuesto anual del año anterior (1952). Desafortunadamente, en aquel principio la industria maderera siguió siendo controlada desde el centro de México, pagándoles a los ejidatarios maceuales una mínima renta denominada "derecho de monte". Ejidatarios que no podían disponer de este derecho de manera directa pues la industria

maderera del Territorio estaba prácticamente expropiada por el gobierno federal con cero ganancias para la población local. Pero para dimensionar mejor los alcances de esta paraestatal MIQROO veamos lo que nos dice Galleti:

La concesión duro 29 años (1954-1983). En este lapso no se hizo ningún avance desde el punto de vista de la diversificación industrial, y de los aprovechamientos... siempre fue el mismo. Un proceso de producción totalmente unilineal, en el cual se generaban una gran cantidad de desperdicios no utilizados por la empresa. La maquinaria prácticamente nunca se renovó... la empresa aprovechaba 99% del volumen anual autorizado de maderas preciosas, pero sólo un 4% del volumen de maderas corrientes tropicales... En los hechos faltaron totalmente los elementos de control territorial que caracterizaban la acción de la concesionaria... Los únicos estudios dasonómicos realizados fueron totalmente inventados. El ciclo de corta en los mismos fue... de ¡cinco años!... el volumen aprovechable se estimaba de manera arbitraria, a gusto de los empresarios locales... El resultado fue el subsidio indirecto de empresas ineficientes, poco innovativas, poco competitivas, y en general rapaces en lo que hace al aprovechamiento de los montes, con una pesada herencia que llega hasta la actualidad (Galleti, pp. 105-109).

Y ciertamente con esta última frase de Galleti nos quedaríamos respecto a la situación actual maderera en la zona maya, ya que este modelo llano, voraz de extracción de madera de la MIQROO hizo crisis cuando las condiciones del bosque y demográficas cambiaron en el primer lustro de la década de los 90. Resultando con ello la necesidad de replantear la acción de la concesionaria gubernamental para terminarla por completo, e iniciar, nuevamente desde México DF la planeación y puesta en marcha de una nueva estrategia federal, el llamado *Plan Piloto Forestal* (1983-1987). Aunque a decir de los especialistas (Galleti y Boege) nuevamente el proyecto cayó presa de los mismos vicios y frutos burocráticos contra los que suponía luchar al momento de su aparición. Y de hecho, ahora en los umbrales del siglo XXI la industria maderera en la zona maya quintanarroense tiene mucho por avanzar. Aunque ciertamente el Plan Piloto Forestal (PPF) fue una estrategia de gran alcance para la actual conformación económica, ecológico—territorial y de uso de suelos en la zona maya, determinando la conformación actual del esquema laboral forestal⁹⁹ e incluso político en la región.

⁹⁹ “Los productores que participan en esta producción en los ejidos del conjunto de las organizaciones de la región son 7000 lo que significa que abarca a la mayoría de los productores madereros de Quintana Roo, siendo 4500 de la OEPFZM, y 1500 de la Tumbén Cuxtal. El peso de esta actividad en los ingresos

Este PPF logró, según el mismo Galleti, el apoyo del gobierno federal a un:

grupo técnico no ligado a los intereses de los madereros locales, con autonomía operativa con respecto al aparato burocrático tradicional, la promoción del aprovechamiento del bosque por los mismos propietarios ejidatarios y una diversificación en la tala de las maderas (Galleti p.114).

Apoyo a este grupo de técnicos ajenos a las comunidades, contradictoriamente como consecuencia de la tesis principal del PPF consistente en que "el manejo del bosque debe ser de sus dueños" (*ibid.*). Y al parecer ciertamente desde este plan se intentó la red social, la caja de ahorro y otras formas de organización laboral ejidal con el objetivo de tener una base legítima institucional y organizativa desde la cual transferir el control de la explotación maderera a sus poseedores desde tiempos milenarios. Además de intentarse establecer en cada uno de los ejidos un área de corta lo suficientemente grande para la rotación temporal de su explotación, con lo que también se favorecería la renovación real de los bosques desde el trabajo de sus propios ocupantes.

Sin embargo; hasta la fecha no se ha logrado la adecuación en la rotación temporal, la aplicación de valor agregado alguno por medio de pequeños aserraderos locales, ni tampoco la diversificación en la explotación de los tipos de madera para un mayor equilibrio sinérgico, problemas que sin duda continúan porque no se ha cumplido con el principio rector de que los recursos naturales deben ser manejado y administrados por sus poseedores reales, es decir, los ejidatarios maceuales.

de las familias varía dependiendo de los recursos de las unidades domésticas y del ejido, pero sobre todo del número de piezas que tenga derecho a elaborar y vender cada ejidatario y que varía en los distintos ejidos. Los ejidos de la OEPFZM aprovechan el 67% de los volúmenes autorizados de maderas tropicales, 17% corresponde a la producción de madera en rollo y 50% a la de durmiente de ferrocarril... Esta extracción promueve la producción de madera en rollo de otras especies, puesto que se asocia frecuentemente a la especies tropicales que cuentan actualmente con mercados (especialmente las clasificadas como blandas tropicales), pero cuyos precios son insuficientes para hacer por sí solas, rentable su extracción. Este es el caso de los ejidos de Chan Santa Cruz, X-Maben, Laguna Kana, Cafetal y Yaxley. La superficie de sus áreas forestales permanentes representaba el 47.7% del total de la superficie forestal permanente de la OEPFZM a mediados de 1994. 3. Ejidos que carecen de maderas preciosas aprovechables en el presente ciclo de corta. El caso de los 14 ejidos restantes, cuyas superficies forestales representan el 51.5%. La elaboración de durmientes es en estos ejidos es la única actividad de producción forestal maderable. El hecho de la poca riqueza de maderas de valor comercial actual (lo que de ninguna manera excluye que se puedan construir mercados nuevos) se ha traducido en la ausencia de un elemento de valoración del uso forestal...que permita la capitalización de las comunidades y el desarrollo de la actividad forestal" (Boege Eckart, internet).

Además en la región las reservas de maderas preciosas, cedro y caoba, son ya muy bajas. De hecho, los pedidos crecientes de demanda anual no alcanzan a cubrirse ya que a decir de los ejidatarios el "patrón de Chetumal" se lleva toda la madera haciendo sus pedidos desde enero y febrero, comprometiendo a los productores desde el primer mes del año dándoles el 50% de anticipo. Ahora, también como nos decían los ejidatarios de Xhazil Sur resulta que por la caoba buena les pagan 16 pesos por pie cuadrado y a 8 pesos los rechazos. Además la venta de maderas duras y blandas como el chaka, el ixchaka, el chechen y el jabin no llega a levantar por la falta de apoyo gubernamental y abusos del mercado. Esto último a pesar de que los requerimientos de equilibrio ecológico de la SEMARNAP obligan a que se venda un porcentaje de madera blanda y dura por la venta de maderas preciosas.

De hecho, para el maceual el trabajo de la madera hasta fecha es un ardua tarea muy mal pagada. Así, salen 2 o 3 durmientes del grosor de un chechen y 7 u 8 de un pucté, para los que se requieren de 25 a 30 cortes de motosierra, logrando sólo así la medida reglamentaria de 1.45 cm. de largo y 7 u 8 pulgadas de ancho, o bien de 2.60 cm. de largo, mismo ancho y unos 120 kilogramos de peso. Asimismo en el campo pudimos constatar que es bastante difícil abrir el camino para sacar los troncos del monte, cargarlos en la espalda con guano o con una sabana por aquello de que el chechen al simplemente tocarlo quema fuertemente la piel, para finalmente poner los troncos en las carreteras. Incluso, la mayoría de las veces en el mismo momento hay que abrir camino en el monte y lo crítico de todo esto es que por falta de planeación adecuada en toda esta incipiente industria, es que en la búsqueda de árboles que den la medida reglamentaria, cada vez hay que meterse más adentro del monte, con el consecuente arrastre del tronco que va generando la muerte de más matas en su trayecto.

Todas estas acciones de extracción maderera requieren del trabajo arduo de entre unas 10 y 20 personas, de tal suerte que el pago de unos 70 pesos (promedio) por durmiente y de un promedio de 12 pesos por pieza de madera preciosa no deja ganancia respetable alguna, pues con todo el dinero obtenido apenas y sale para el pago de fletes, licencia de trabajadores, asesores técnicos, comisiones ejidales y estatales, pago de gasolina, renta de motosierras y pago de jomales personales. Lo que en realidad les deja a los maceuales unos 10 pesos de ganancia por pieza de durmiente y una participación ejidal por maderas preciosas que no va más allá de 1,500 pesos al año para cada ejidatario (aunque esta última cantidad es muy variable de acuerdo al equipo de trabajo ejidal). Y cabe decir que aunque toda la madera dura se llega a vender para durmientes, y su desecho sirve para cercas

ganaderas, es una venta que sale porque los compradores siempre abaratan los costos a pesar de todo el trabajo aplicado.

Platicando con Eduardo Bello¹⁰⁰ respecto de esta problemática forestal maceual, él nos decía que en muchos de los ejidos maceuales ya tienen la experiencia suficiente para la extracción de la madera y otras aplicaciones técnicas y organizativas, siendo tal vez el problema principal el hecho de que ellos carecen de los conocimientos especializados que aún sólo posee el Asesor Técnico en agroforestería quienes hasta la fecha son personajes ajenos a los intereses de la población local.

Problema de la necesidad de un asesor técnico que se ha agudizado en los últimos años debido a que la Ley Forestal vigente (hasta 2002), pretende proteger a este recurso natural aplicando multas a los ejidos que no cumplan con un ordenamiento que establece rigurosos controles técnicos sólo entendibles y manejables por los susodichos asesores agroforestales. Normas de control ecológico que además de no frenar la tala clandestina, hasta ahora no contribuye al ordenamiento territorial pues en realidad no se dan los apoyos económicos regionales y nacionales suficientes para competir en el mercado internacional, sobre todo frente a la creciente importación de maderas sobre—explotadas de Centroamérica.

Un ejemplo de la aplicación de esta Ley forestal en detrimento de los poseedores locales es el caso del ejido X-conhá a quienes la SEMARNAP multó en el año de 1999 por excederse en el corte de maderas preciosas.

Cabe señalar que X-Conhá es una pequeña población ubicada en la orilla de la laguna Pucté, distante unos 50 kilómetros de esta cabecera municipal, y dado que tiene pocos recursos forestales ha ido de una organización forestal a otra, sin que ninguna pueda ayudarle a explotar sus recursos. Primero fue parte de la organización Tumben Cuxtal, luego fue asesorada por la Dirección Forestal del ayuntamiento y actualmente se encuentra "libre" y sin asesoría forestal (*Por Esto! de Quintana Roo*, viernes 15 de enero de 1999).

Ahora, es en esta necesidad apremiante de conocimiento especializado en agroforestería y silvicultura que aparece como miembro del Plan Piloto Forestal el Ingeniero Marcelo Carreón Mundo, quien desde 1983 de manera meteórica ha ido ocupando posiciones políticas y

¹⁰⁰ Investigador del ECOSUR Quintana Roo y asesor de esta investigación.

económicas claves en la región. Al punto de que ahora él es un destacado político priista, diputado por el VII distrito de la pasada legislatura y actual encargado de la oficina de atención a los pueblos indios de la Zona Maya (E. Bello, comunicación personal, marzo del 2002). Seguramente por todo lo anterior, ahora Carreón Mundo es el más importante asesor técnico regional y Presidente Vitalicio de 8 "organizaciones civiles" regionales, que le pertenecen como verdaderas inversiones de capital político y económico, estas son:

1. Unidos para el desarrollo sustentable, "Canan Cuxtal", SC, cuya directora o representante era o es la Señorita Enedina Uh Dzul, amiga personal de Carreón Mundo, mujer maceual residente de una comunidad cercana al Centro Ceremonial de Chupom.
2. Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas, "UNORCA", SC. Director General: Ing. Marcelo Carreón Mundo.
3. Organización de Ejidos Productores Forestales de la Zona May, SC., "OEPF", cuyo Director o representante era o es el Sr. Gilberto Torres Jiménez
4. Consultoría en Servicios para el Desarrollo, "Proselva tropical de Quintana Roo", SC., cuya directora o representante era o es la Ing. Victoria Santos Jiménez, esposa de Carreón Mundo que llega con él desde aquel 82, y quien dada su alta preparación profesional colabora como apoyo técnico para la realización de los proyectos y convenios realizados por su marido.
5. Sociedad Artesanal de Xpichil, "Muuch Ximbalo´ob", SC., cuya directora o representante era o es Eustaquia Coh Balam. También amiga del Ingeniero Carreón, mujer maceual de la comunidad de Xpichil.
6. Mujeres del Mayab, SC., cuya directora o representante era o es la Sra. Jovita Hernández Patiño. Este es un grupo de mujeres perteneciente a nivel peninsular a la UNORCA. La Sra. Jovita se encarga de manejar toda la compra y venta de las artesanías hechas por las mujeres, y también es ella quien maneja las ganancias mediante una caja de ahorros, así como de organizarlas para hacer acto de presencia en los mítines necesarios.
7. Sociedad de Productores de Carbón de la Zona Maya de Quintana Roo, SC., cuyo director o representante era o es el Sr. Feliciano Dzib Bacab, Presidente.
8. Artesanas Indígenas Ecológicas de la Zona Maya, "Conex Meyaa" SC., cuya directora o representante era o es al parecer la Srita. Faustina Collí Balam.

Enorme poder alcanzado por el Ingeniero Carreón Mundo que ha sido descalificado por una gran parte de los poderes locales, políticos municipales y estatales, e incluso por la población maceual en general. De hecho, son ya legendarias las acciones que él alguna vez denunció como intimidaciones directas del entonces Gobernador Mario Villanueva Madrid, por ejemplo, es conocida la siembra de armas y propaganda del EZLN en sus oficinas de la Organización de Ejidos Productores Forestales (OEPF). Además de que como él mismo nos lo refirió en una ocasión, el Gobernador le mandó una exuberante mujer buscando trabajo de secretaria para poco tiempo después demandarlo por violación.

Sin embargo; lejos de ser una víctima del sistema Carreón Mundo es un pieza clave en el ejercicio del poder real que se ha sostenido no sólo en contra de los grupos políticos tradicionales sino también, según los datos observados, en contra de las normas legales del Estado Nacional y la población local. Por ejemplo, esto por las denuncias publicadas durante su campaña política por la diputación del VII distrito. Denuncias que aparecieron en más de una ocasión en el periódico *Por Esto! de Quintana Roo*, en enero de 1999:

Personal al servicio de Marcelo Carreón Mundo, candidato a diputado por el PRI en el VII distrito electoral, fue descubierto en el momento en que borraban propaganda del Partido Acción Nacional. Piden severa sanción. Entrevistados al respecto, el presidente y secretario del Comité Directivo Municipal del PAN, Pedro Salazar Aké y Felipe López Meneses, comentaron que por la mañana de hoy fueron descubiertos Joaquín Hernández y Javier López, colaboradores del candidato a diputado por el PRI Marcelo Carreón Mundo, borrando propaganda de Acción Nacional en el centro de esta población...No nos sorprende, afirmaron los dirigentes del blanquiazul, que personas bajo las ordenes de Carreón Mundo actúen de esa manera, ya que el candidato a diputado del PRI, no logra comprender que la contienda electoral debe darse de manera civilizada y pretenden violentarla creando conflictos.

Y ciertamente no sirvieron de nada las demandas del PAN, ni las de reconocidos priístas que se oponían totalmente a la candidatura de Carreón Mundo, ya que ganó la diputación. Hecho que se da porque hábilmente, con esa intuición política que le caracteriza, dió todo su apoyo al candidato a gobernador por el PRI menos favorecido por el priísmo local, Joaquín Hendricks Díaz (ver al apartado anterior acerca del partido en el poder de la región).

Así en contra o con la ayuda del poder nacional Carreón Mundo tiene bajo su potestad política, y no tanto bajo su capacidad profesional, gran parte del control forestal regional. En el

período de 1982 a 1993 reportaba asesorar sobre una superficie maderable de 152,300 hectáreas desde la Organización de Ejidos Productores Forestales de la Zona Maya y 31,781 hectáreas desde la Tumbén Cuxtal (según Galleti). Así, es un hecho que él y su equipo han sido contratados como equipo de asesoría técnica para marcar y ordenar la corta de acuerdo a los requerimientos de la SEMARNAP de los ejidos de Xpichil, Xmaben, Dzoyola, Filomeno Mata, Chan Santa Cruz, Chunhuas, Naranjal Poniente, Laguna Kaná, Betania, Kampocolché, Tulum, Tabi, Tixcacal Guardia, Cafetal-Limones, Tres Reyes, Yoactún, Yaxley, Santa María Poniente, Reforma Agraria, Cuahutémoc.

Pero Carreón Mundo desde sus ONGS no sólo actúa en el plano de lo forestal, sino que además tiende redes comunitarias de solicitud y demanda de recursos financieros para todo tipo de proyectos "productivos", aplicación de la justicia y conciliación política. Por ejemplo, en el mes de marzo de 1998 por las próximas elecciones estatales, como UNORCA consigue una audiencia particular con el Lic. Peyrefite Cupido, entonces procurador de justicia del estado, demandándole que se actuara conforme a derecho y celeridad en los casos de intimidación directa sobre su persona como Carreón Mundo y la del entonces director de la OEPF. Demandando el esclarecimiento de los hechos que llevaron a su detención el día 26 de febrero de aquel año en curso por una demanda de fraude puesta en su contra, en la que Carreón Mundo asegura que sus acusadores presentaron testigos falsos, por lo que buscaba la reparación de daños y lo que resulte. Además de que en una anterior dirección de la OEPF el señor Aniceto Velásquez Chi se quedó con documentación del programa de vivienda que dice se implementó con los agremiados, papeles que tienen un valor de 300,000 pesos. Así mismo dice que este exdirector se quedó con los papeles que acreditan la compra de las oficinas de la OEPF, además de robarse unos 20,000 pesos producto de las ventas de madera del aserradero de la organización, del cual fungía este señor también como tesorero. También en aquella demanda al procurador del estado, se refiere que el señor Carlos Torres, debe varios "préstamos" que le ha hecho la organización, y de igual manera refiere que el señor Rivera Bonilla se ha robado un volkswagen de la organización pidiéndose que lo pague en efectivo o lo regrese.

Pero en aquella reunión el ingeniero no sólo busco la defensa particular de su persona sino que también abogó por el apoyo a miembros de su organización y posibles nuevos integrantes ejidales, haciendo crecer así su capital político y económico en la región. Claramente en ese sentido son por ejemplo la defensa de 15 campesinos del ejido de Felipe Carrillo Puerto quienes dicen que fueron despojados de sus derechos agrarios y de su reparto de utilidades desde 1994, supuesto agravio hecho por parte de las autoridades del

ejido.¹⁰¹ Quince demandantes que refieren que con expediente TUA-34-10/95 desde entonces no se les ha hecho caso por parte de la Procuraduría. También, por ejemplo, el Presidente del comisariado ejidal de la población de Tres Reyes presentó una demanda por la reparación de daños y perjuicios en contra de la policía municipal de Felipe Carrillo Puerto, porque aduciendo robo de madera fueron encarcelados y golpeados injustamente tres de sus ejidatarios, y claro, hasta esa fecha la PJE no les había hecho caso.

Entonces el ingeniero Carreón Mundo ahora tiene un status político clave, pues desde su posición atrae programas federales y estatales de desarrollo regional y capacitación laboral y organizativa, siendo buenos programas que en la mayoría de los casos también fracasan. Por ejemplo está el caso del Pet Pach, como se le llamó al Programa de Reconversión y Agricultura Sostenible, programa de diversificación del gobierno del estado de carácter agrícola y familiar, consistente básicamente en el pago de jornales para la construcción de un poso familiar por productor. Además de que se les entregarían 10,000 pesos más jornales y materiales arbóreos para reforestación de maderas preciosas y siembra de cítricos. Sin embargo, el Programa fue denunciado como un fraude por los maceuales en septiembre de 1999:

Cinco ejidos acordaron separarse del asesoramiento técnico de PROSELVA e incorporarse a la asesoría del sistema integral y desarrollo rural SINDER, ya que hasta el momento no han recibido ningún apoyo, ningún peso...los ejidos son Tihosuco, Tepich, Señor, Santa Rosa, Yaxley y Melchor Ocampo... (*Por Esto!* de Quintana Roo, 16 de septiembre de 1999).

La controversia se inició porque, a decir de los mismos ejidatarios, la ingeniera Victoria Santos de Carreón encargada mediante la "ONG" de Proselva del programa gubernamental, "está dedicada a la política" por lo que ningún extensionista ha ido a visitar sus ejidos.

Programa Pet Pach, que sin duda en los papeles era bastante bondadoso, además de asegurar los votos verdes de la zona maya pues fue lanzado en plena campaña electoral. Pet Pach que demostraría que se puede lograr la rentabilidad y el aprovechamiento de animales de corral, hortalizas, árboles maderables y frutales, piñas, plátanos y otras frutas en el espacio pequeño del solar familiar. Lo que además permitiría a las mujeres de la casa trabajar en ello con el consiguiente *surplus* familiar. Además de que permitiría de manera importante que se evitara la deforestación y los riesgos de incendios en Quintana Roo. Esto

¹⁰¹ Cabe decir que FCP y Xhazil sur, junto con Noh bec, son los tres ejidos que desde hace unos años no

último porque aún hoy existe la necesidad indígena de practicar la técnica ancestral para la siembra de la milpa conocida como tumba, quema y roza. Además permitiría el aprovechamiento de los desechos orgánicos generados por la familia para la alimentación de plantas y animales, junto con la fertirrigación para la siembra de chaca, caoba, cedros, salam y de hortalizas nutritivas como cilantro, calabaza, chile habanero, etc. Programa que en la feria de la frontera sur de aquel 1999 se anunciaba como un esfuerzo conjunto del Instituto de Capacitación Rural, el gobierno del estado, la SAGAR, así como del Programa Alianza para el Campo, aunque curiosamente no se mencionaba que sería una "Organización civil" de Carreón Mundo quien participaría en su planeación y aplicación.

Así el Pet Pach fue un programa muy bien planteado en el papel pero en la realidad fue casi inexistente por excluyente, inadecuado e insuficiente en la dotación de los dineros y las materias primas forestales, provocando la falta de participación comunitaria además de que estuvo claramente manejado por intereses políticos.

Pero además son muchas otras las denuncias del pueblo maceual en contra del trabajo realizado por Carreón Mundo y su gente, de tal suerte, que las demandas no han sido sólo por no cumplir con los programas gubernamentales que él como ONG administra, sino que van desde la simple demanda laboral de trabajadores a los que no se les paga el sueldo acordado, incluso por más de 4 meses (*Por Esto! de Quintana Roo*, 9 de septiembre de 1999), hasta algo más grave: la demanda de Fundaciones internacionales que le han entregado muchos dólares sin tener ninguna respuesta positiva por parte del solicitante y sus "ONGS".

En una nota del periódico *Por Esto! de Quintana Roo* que nos fue entregada por indignados maceuales de Laguna Kaná y publicada el día viernes 6 de diciembre de 1996, firmada por Rosy Covarrubias Melo, se denuncia con copia de los documentos firmados por Carlisle Levine, que:

Un informe financiero enviado por la Interamerican Foundation, con base en Washington, da cuenta de los miles de dólares que ha recibido el director técnico de la organización de Ejidos Productores Forestales de la Zona Maya, Marcelo Carreón Mundo, y de los cuales hasta ahora no ha rendido cuentas, motivo por el cual cientos de campesinos se encuentran inconformes...

En el documento dice que el 14 de mayo de aquel 1996 se enviaron 64,400 dólares que debieron ser utilizados por todos los padres de familia, ejidatarios y afiliados a la OEPF. En un desglose se dice que 20,000 dólares serían para sueldos, 19,000 para transporte, para gastos de oficina 3,000 y sólo de alquiler de oficina y teléfono 5,000; en investigación silvícola, incluyendo equipo técnico, 11,900 dólares y en un programa Internacional también representado en Quintana Roo por el Ingeniero Carreón Mundo denominado Alianza para la selva Maya habría 6,500 dólares para aplicarse. Lo que hace el total de 64,400 dólares.

En el mismo reportaje se dice además que junto al actual Presidente de la OEPF, Valerio Aké Pat, Carreón Mundo ha llegado a recibir en un solo año de ejercicio un monto total de 364,400 dólares, recursos provenientes de otras fundaciones internacionales como la Fundación Rockefeller, la Word Wild Life y la Fundación McArthur.

También se menciona que estos 64,400 dólares fueron solicitados por Carreón para la terminación de un proyecto de desarrollo sustentable convenido desde 1992 con la OEPF, donándose en aquel entonces el equivalente a 238,733 dólares, pero de los que tampoco había evidencia de que se hayan empleado para los fines que fueron entregados. Siendo estos objetivos los siguientes servicios profesionales:

Preparación de cuadros de maderas duras, blandas y preciosas para su explotación internacional mediante la evaluación de los procesos de secado de 30 especies; análisis y evaluación de las plantaciones de maderas preciosas de los ejidos de Naranja Poniente, Laguna Kanah y Xmabén para el estudio de plantaciones locales y recuperación de zonas forestales por más de 200 hectáreas; así como la evaluación de la regeneración natural de guamiles (tierras de segunda y hasta tercera regeneración vegetal, inservibles para la explotación forestal) promoviendo la regeneración más útil de estas tierras. Objetivos que a decir del proyecto se beneficiarían de manera sustentable a 620 familias maceuales. Además de que también se comprometieron Carreón y Aké Pat a realizar talleres de carpintería, tallado y laqueado de maderas tropicales duras con mínimo entre 20 y 25 personas por cada ejido, para así ampliar la diversidad de maderas explotables en la zona. Y finalmente ambos responsables locales se comprometieron también a la presentación de un libro con los resultados de estas aportaciones.

Terminando este artículo de *Por Esto!* con la frase entre lacónica e impotente:

Actualmente el ingeniero por un lado tiene problemas con la CNC en Carrillo Puerto y por otro con el presidente Municipal Mario Chuc Aguilar, quien ve amenazado su coto

de poder con la presencia de un hombre que por muchos años ha manejado el destino de los campesinos de la zona maya.

Según los mismos campesinos maceuales en realidad son muchas las veces en que Carreón Mundo sin una base social efectiva, únicamente con el apoyo de los Comisarios Ejidales y algunas autoridades claves a nivel estatal y nacional, obtiene presupuesto para proyectos sociales, solicitándolos y tomando decisiones sin una base comunitaria que se beneficie de todo esto. Pero de hecho, su emporio va en constante crecimiento pues también coopta a muchas otras posibles organizaciones que podrían actuar de manera independiente, pero que por falta de recursos con los cuales iniciar, y por falta de capacidad profesional en la región, amén de los contactos políticos claves, no pueden avanzar como verdaderas Organizaciones No Gubernamentales para el desarrollo sustentable.

Ahora, ciertamente desde aquí no nos corresponde investigar acerca de la veracidad de los hechos denunciados de manera recurrente por la población y los medios de comunicación, mucho menos de plantear seguimiento jurídico alguno. Lo que es importante señalar es que hay mucho ruido en el sistema política regional de la Zona Maya de Quintana Roo, ruidos tan encontrados como de naturaleza tan disímil (falta de ética profesional, falta de organización, falta de capacitación, falta de transparencia comunicativa, racismo, abusos políticos, etc.), que están reproduciéndose de manera discrecional, a través de estas llamadas ONGS, permitiendo que de manera retroactiva se regenere el modelo colonial que bien hemos podido presentar como real a lo largo de toda la etnohistoria de estos pueblos maceuales. Colonialismo interno que ha encontrado en estas fantasmales ONGS un medio más para su nociva diseminación.

También es un hecho que en general este fracaso en las formas de organización laboral de las selvas no es sólo por el acaparamiento personal de una, dos o tres personas, sino que se lo debemos a todo este sistema neocolonial nacional e internacional que a falta de leyes y voluntad política que lo limite hasta su desaparición, por el contrario constantemente promueve y permite estas libertades personales y microgrupales de abuso de poder. De tal manera, que bajo las condiciones actuales será muy difícil, o tal vez, imposible que los maceuales puedan actuar como verdaderas asociaciones formales y productivas, legales, legítimas, democráticas, comunitarias, honestas y eficaces. Como están las cosas la gran mayoría de los intentos en ese sentido sólo cobrarán vida meramente en el ámbito de lo fantasmal y lo utópico.

En este último sentido, los actuales directivos de “ONGS”, asesores técnicos y líderes indígenas, junto con el sistema que los sostiene, utilizando la magia de lo simbólico que hemos referido como reproducción del fantasma de lo maya actúan como instrumento ideológico en la determinación y permisividad de la efectividad real de las ONGS locales. Siendo los objetivos de sus organizaciones del orden fantasmal, por ser meramente utópicos (Figura 5). Útópicos pues no existen las condiciones reales para su cumplimiento, pero además los objetivos de los proyectos que pudimos constatar y de las actas constitutivas de estas “ONGS” son ya de por sí exagerados y por demás muy generales. Por ejemplo, en uno de los proyectos de la OEPF sus objetivos son:

nuevos esquemas de organización productiva, capacitación para la identificación del productor con sus recursos naturales mediante una actitud responsable, lograr la sustentabilidad tan susodicha, diversificar la producción agrícola, forestal y artesanal, lograr la industrialización forestal vía la compra de maquinaria y tecnología pertinente, fomentar el desarrollo constante de los mercados, asistencia técnica en la producción de madera, evaluación e impulso de las actividades de comercialización, oferta y demanda al nivel nacional e internacional. Y estos de hecho son los objetivos más realistas al ser planteados desde la OEPF y/o por otras “organizaciones”, porque los objetivos de las ONGS nacionales como la UNORCA son aún más utópicos e irrealizables, porque además de los anteriores, exigen por ejemplo la autonomía campesina e indígena como condición para el ejercicio de su propio desarrollo, lo que como hemos visto es también por demás bastante complejo implementarlo, quedándonos entonces únicamente en el mero discurso demagógico; en la cultura fantasmal.

Así, podemos pensar que ninguno de los anteriores objetivos típicos de las ONGS regionales proecológicas ha podido conseguirlos, ni medianamente ninguna organización civil o gubernamental en la Zona Maya lo ha hecho, lo que determina el hecho de que en realidad desde el fin de la Guerra de Castas la situación de los ejidatarios madereros, las mujeres artesanas, y en general, de los campesinos actualmente sean bastante preocupantes.

De tal suerte, que lo más interesante de todo esto es entonces la existencia plena, una vez más, de una esquizofrenia aguda entre los proyectos utópicos llenos de buenas intenciones. Así, en este caso por un lado está el discurso fantasmal de lo maya—ecológico, proselvático, que dada la urgente necesidad de salud en el ambiente y un supuesto sentido naturalista maya se vende muy bien en el mercado internacional, y por otro lado, tenemos la

realidad del sistema que constantemente y de manera lacerante profundiza la pobreza extrema de los indígenas de carne y hueso. Esquema y proceder esquizoide (en términos de Bateson, 1993) que sostiene actualmente el neocolonialismo interno en el que vivimos y del cual estas "ONGS" ahora se revelan como parte integrante y fundamental.

¿Por qué sucede esto, con tanta facilidad?, en parte la respuesta es bastante simple, no hay leyes, nacionales o estatales, ni reglamentación alguna que ordene y regule este tipo de contratos entre las ONGS y las fundaciones internacionales. De hecho, acerca del origen y destino de los recursos económicos empleados por estas "ONGS", igual que en el caso de las oficinas burocráticas del gobierno local y federal, no sabemos nada como sociedad civil e indígena, ni hay manera legal de lograrlo, tampoco hay leyes, reglamentación ni medio civil alguno para una correcta vigilancia y aplicación de estos recursos.

Durante nuestra estancia en el campo, las auditorías practicadas por parte de la SEDESOL a los proyectos subsidiados era simplemente inexistente, además de que era clara la complicidad del encargado de la oficina de esta Secretaría de Estado en la región no sólo para no exigir cuentas a nadie, sino también en la aceptación, o no, de las propuestas presentadas. Y en cuanto al apoyo extranjero, tuvimos la oportunidad de ver la forma de evaluar una temporada del año 1999 del PNUD de la ONU, y de gente de la *World Wild Life Foundation*. En este último caso recordamos que por falta de tiempo del ingeniero Carreón Mundo se le mostró al evaluador, quien era una sola persona, menos del 20% de las acciones que supuestamente debía evaluar. En el otro caso, el del PNUD, en donde supuestamente son obligatorias las auditorías operativas, la evaluación no fue más que un teatro comunitario puesto que curiosamente no se hicieron auditorías de campo. Si llegó un equipo, de alrededor de 5 personas, con la única misión de verificar el avance en la operatividad aplicada de los proyectos, pero toda su visita se limitó a una charla amigable sin referentes materiales del proyecto a la vista, así, simplemente no corroboraron nada acerca del uso real del dinero entregado.

En aquella ocasión los evaluadores del PNUD fueron a la comunidad de Tres Reyes en la que nosotros nos encontrábamos haciendo trabajo de campo. Recordamos que alrededor de las 4 p.m. llegaron al pequeño centro de la comunidad dos camionetas blancas Suburban y tipo Van, último modelo, eran los evaluadores. La gente estaba muy nerviosa, sobre todo las mujeres quienes eran las principales responsables, también por esta fé ciega de que ellas como encargadas directas del proyecto podrían darle mejor viabilidad a los recursos. Pero la verdad es que aquel proyecto de cría de periquitos que llegaban a verificar había sido todo un fracaso. ¿Las razones?, muchas de las arriba apuntadas, pero en todo caso

todas imputables a una nueva ONG de biólogos mestizos, llamada Lol Ché. De hecho, en este caso del proyecto de cría de periquitos no importó que los directivos y asesores técnicos sean un biólogo y un pasante de biología de la UNAM, pues, a decir de las mujeres, los periquitos se murieron de pulmonía en su totalidad. Resulta que estos profesionales técnicos no pensaron que hacer los nidos con plástico PVC en lugar de madera como naturalmente los mismos periquitos los hacen podría matarles de frío, cosa que así fue. Pero de hecho no importó en lo absoluto pues de las Suburban los evaluadores bajaron directo a un salón de la escuela preprimaria del ejido en el que permanecemos unas 2 hrs. y en el que nunca se planteó la viabilidad positiva o no del proyecto, y como tenían prisa sólo escucharon quejas económicas muy generales de las mujeres de la localidad y así, como rápidamente se bajaron, se fueron sin hacer la mínima petición de ver los criaderos de los periquitos.

Pero además de falta de profesionalismo, dedicación y ética, resulta que los asesores técnicos aquí monitoreados, en lugar de limitarse a una labor de aplicación técnica muy directa, en realidad ocupan toda una serie de espacios de poder y toma de decisión que deberían ser trabajados, de manera profesional, por otros especialistas, tal es el caso de los puestos de organización y capacitación, vinculación y difusión, y dos muy importantes, el de la administración y el de los aspectos jurídicos de lo legal e ilegal.

Incluso, podemos pensar que el problema de las ONGS no es un problema de cantidades de dinero, sino de educación y cultura, de carencia de formas de conocimiento y actitudes correctas frente a la diferencia cultural indígena y frente al Estado Nacional que suponemos ser. De hecho, los anteriores casos son ejemplos—modelo que muestran una importante parte de la estructuración política y económica real, que finalmente son una constante en la acción de estas ONGS locales, las cuales subrayamos todo indica que son gente tal vez con muchos deseos de hacer las cosas pero ética y profesionalmente incapaces.

De hecho, gran parte de la fuerza de este orden neocolonial interno aquí expuesto, es que tradicionalmente la posición del intermediario cultural, es decir, la del mediador ente los indígenas, el extranjero y los mestizos, por costumbre también la ocupa el asesor técnico. De tal suerte, que carentes de todo sentido de lo que es la cultura maya—maceual, de lo que es la situación intercultural que ahora vivimos, de lo que es la identidad, lo étnico, etc., etc., estos asesores técnicos, líderes indígenas o directores de "ONGS", tan sólo actúan frente al maceual, el mestizo y el extranjero de manera menos que elemental, muy lejos de

Finalmente, tras todo el contenido real aquí expuesto, creemos poder entender y realmente dimensionar en verdad las palabras de un especialista en la materia como lo es Eckart Boege:

En el terreno de la política estatal en el caso de Quintana Roo después del logro de una política de contención para la sobre vivencia y una correlación de fuerzas favorable al proyecto, todo es ganancia. Es necesario evitar daños de macroyectos (por ejemplo miles de hectáreas de cañaverales, ganadería extensiva, plantaciones monoespecíficas, etcétera) que irían en contra del concepto de la sustentabilidad. Como la fijación (arbitraria) de cuotas de extracción de madera, compadrazgos con empresarios, organización monopólica de la comercialización de la miel, chicle y madera, leyes anticonstitucional para prohibir la venta de madera en rollo o la fijación de impuestos para apuntalar el mercado monopólico.

Acciones que aun a pesar de la triste realidad aquí expuesta, se proyectan de manera fantasmal como la supuesta solución internacional, esto en palabras de intelectuales distinguidos del mundo (los del Foro Social de Porto Alegre), quienes difunden la idea de que son las ONGS la más correcta solución a la falta de la acción gubernamental, e incluso se dice que por el hecho de trabajar con dinero del extranjero y mediante figuras particulares de acción social hay mayor decencia en el ejercicio y planeación de los recursos, pero la realidad está muy lejos de ser este mito que desgraciadamente contrario a ser revaluado por sus efectos y acciones reales, cada día es más ideal, imaginario y tergiversante de la realidad.

3.7. La globalización, el turismo internacional y los maceuales

En los umbrales del siglo XXI en el sureste mexicano estamos ante la constante y vertiginosa emergencia de problemas inéditos, sociales, políticos y económicos, causados por un nuevo mundo regido bajo formas neoliberales de hacer las cosas, estamos ante una nueva, grande y compleja expansión del capital. Ahora a lo largo de todo el planeta, recursos informativos, financieros y energéticos aceleradamente transitan entre el norte y el sur, el oeste y el este. Esto es la tan nombrada globalización, es la unificación de lo micro

con lo macro-regional, un profundo intento de control político de lo nacional y comunitario desde los ámbitos difusos y novedosos de lo inter y lo transnacional.

La velocidad, el tamaño y la interconexión de estos movimientos de energía, mercancías e información alrededor del planeta son inmensamente más importantes que las de cualquier período anterior (cfr. John Gray, 2001). Cambios políticos, económicos y simbólicos cuya intensidad es mayor en las regiones rurales de nuestros países latinoamericanos, especialmente en aquellas regiones en las que la población es mayoritariamente indígena, zonas con los más bajos niveles de calidad de vida y posibilidades de cambio sostenido. Zonas dentro de las que destaca el sureste mexicano y más precisamente lo que desde la arqueología y la antropología podemos identificar como Mundo Maya en donde más de la mitad de la población, el 60%, vive en localidades rurales.

Los instrumentos operativos de estas nuevas geopolíticas para el sureste mexicano, es decir, las técnicas estratégicas de este naciente y acelerado ejercicio del poder sobre grandes espacios y territorios culturales de tradición maya, son en primer término y a nivel continental, uno ya puesto en marcha desde el 1 de enero de 1994, el *Tratado de Libre Comercio con América del Norte*, otro aun en proceso pero en positiva gestación, el llamado *Acuerdo de Libre Comercio de las Américas*.

Ambos programas ofrecen a cambio de las fuertes inversiones internacionales, reducir el poder de la figura del Estado Nacional, para así poder otorgar todas las facilidades al capital de naturaleza privada, siendo la proyección fantasmal de esta política lograr la supuesta unión de todas las Américas, farsa del sueño bolivariano, cuyo primer fin consciente es concretar mediante tratados de libre comercio, corredores carreteros, ferroviarios y energéticos la libre circulación del capital en aquellas apartadas regiones antes soberanas por la existencia o ausencia del Estado Nacional (cfr. Gray J., 1992), especialmente las otrora zonas de refugio de rebeldes indígenas, como la Zona Maya de Quintana Roo (ver mapa 1 y 2, así como el capítulo 2).

En este mismo paquete estratégico de relaciones internacionales pero ya no de naturaleza continental, sino regional y más local, está el renombrado *Plan Puebla Panamá* (PPP), que de manera tentativa "tiene un presupuesto asignado de 75,773 millones de pesos, cuyo fin práctico es la modernización de puertos y aeropuertos, mejoramiento de líneas ferroviarias y la construcción de infraestructura hidroagrícola y energética..." (Proceso Sur, marzo 3 del 2001). Ejercicio del poder sobre los recursos naturales y culturales que anuncia el respeto a la conservación del hábitat, la protección ecológica, el respeto a la diversidad biológica, su

estabilidad y conservación. Desarrollo moderno que en su intento de sustentabilidad pretende hacer uso de la mejor tecnología de punta e investigación científica. PPP cuyo objetivo es la integración económica y política de las cúpulas económicas y sociales de 6 países: Guatemala, Honduras, Nicaragua, El Salvador, Costa Rica y Panamá; así como de los estados mexicanos de Puebla, Veracruz, Oaxaca, Guerrero, Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo.

También está la intención político-económica de echar a andar en toda la región sureste el plan denominado *Marcha hacia el sur-sureste*, que a diferencia del PPP, cuya fuente de capital es principalmente extranjera, pretende ser parte del presupuesto del erario público, con un ínfimo presupuesto aplicado para 92 maquiladoras y 37 mil empleos; infraestructura hidroagrícola para 220 mil hectáreas; infraestructura de transporte básicamente para 11 tramos carreteros; además de llevarse la mayor parte el aspecto energético pues se han presupuestado 7,222 millones para gas y 65,564 para la industria regional de Petróleos Mexicanos (Proceso Sur, Op. Cit.).

Asimismo, desde 1992, se concreto el precursor de todas estas políticas transnacionales, el plan de promoción turística internacional conocido como *Mundo maya, Maya World*, firmado por los cinco gobiernos de Guatemala, Honduras, El Salvador, Belice y México, quien está inscrito con la participación de los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche, Yucatán y Quintana Roo, (cfr. Brown M, 1992). Siendo el principal objetivo de este Tratado Internacional facilitar la circulación de los más de 8 millones de turistas que anualmente de todo el mundo llegan a esta región, facilitando los enlaces comerciales, marítimos y carreteros, además de que pretende homologar los contenidos simbólicos y representacionales de los grupos étnicos mayas que en su compleja diversidad cultural suman en la región alrededor de tres millones de personas. Presentando además a la biodiversidad como un atractivo turístico, impulsando así circuitos supuestamente de baja inversión pero de altos rendimientos denominados ecoturísticos.

Finalmente, también forma parte de este ejercicio político del capital internacional, el proyecto firmado en enero del 2001 por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el PNUD de la ONU, denominado *Corredor Biológico Mesoamericano*, contribuyendo México con un 45% del territorio, y el restante 55% perteneciente a los países centroamericanos. Programa en donde se dice que la intención fundamental también es la promoción del desarrollo sustentable autogestivo de las comunidades rurales implicadas, con el objetivo de proteger la gran riqueza ecológica de la biodiversidad, y la enorme cantidad de recursos naturales existentes alrededor de las ya declaradas áreas protegidas,

Reservas de la Biosfera y demás zonas de conservación, pues ciertamente lo que está en juego es la segunda reserva ecológica más importante de todo el continente americano; gran riqueza económica y política que representa 1,797 especies de mamíferos; 4,153 de aves; 1,882 de reptiles; 944 de anfibios; 1,132 de peces; y 75,861 de plantas, riqueza distribuida en una superficie total de entre 9.5 y 11.9 millones de hectáreas (cfr., *Conservation International*, 1995), siendo una décima parte de este vital espacio, 366 áreas naturales protegidas sobresaliendo del Estado mexicano las propias del *Mundo Maya* que son 114 (Barreda, 111:1999), principalmente la Reserva de la Biosfera de los Montes Azules y de la selva Lacandona en Chiapas, así como las de Calakmul Campeche y Sian Ka'an en Quintana Roo.

Entonces, a la fecha, mediante los anteriores 4 megaproyectos se intenta poner en acción esta política transnacional, estos nuevos modos de hacer y controlar la conciencia de un mundo, un territorio, los recursos naturales y medios de producción, principalmente del mundo de los mayas, incluidos obviamente, los maceuales. Políticas que están generando nuevas relaciones sociales y de poder, nuevas ideologías, modos de vida y producción, en fin, nuevas formas de hacer, transmitir, y reproducir, las cosas, las ideas; incluidos nuevos fantasmas.

El seguimiento de la planeación, puesta en marcha, suposiciones, omisiones e impactos sociales de esta nueva forma de controlar la marcha de lo que alguna vez fue una vasta nación pluriétnica, puede ser el objetivo de una antro—política—ecológica de carácter transcultural, como la aquí planteada, para analizar así la realidad contemporánea del Mundo Maya.

Pensamos que de alguna manera, el pensamiento mexicano contemporánea ha de tomar conciencia de lo que realmente está en juego desde una antropología política y cultural, para así situarnos desde una posición teórica que permita decodificar este ejercicio del poder, estas acciones de grandes inversiones de capital cultural, para así reconocer los códigos simbólicos discursivos y gráfico-formales de apoyo, rechazo, conocimiento e ignorancia de lo que realmente nos compromete aquí como sujetos sociales.

Entonces, en la búsqueda de lo propio y lo ajeno de los maceuales de Quintana Roo, en esta búsqueda de denuncia de los fantasmas locales, además del conocimiento de lo que sucede al nivel estatal y federal, es necesario reconocer como se cristalizan las producciones sociales de sentido práctico en torno al ejercicio del poder global, más precisamente como en su relación con las 29 etnias mayas de la región, y en este caso en

relación a los maceuales, los grandes soportes económicos y políticos de los emporios transnacionales de la iniciativa privada, quienes ya controlan una tercera parte de la producción mundial y las dos terceras partes del comercio mundial (cfr. Gray J.), en asociación con la Banca privatizada de México, pero más precisamente con el apoyo económico del Fondo Monetario Internacional, El Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, los Programas de Naciones Unidas para el Desarrollo, el Fondo Mundial para el Medio Ambiente, así como otros pequeños grandes grupos empresariales y políticos del propio Estado mexicano, norteamericano y también europeo, ejercen todo el poder de su capital para encausar la energía física y humana de este vasto territorio que es el llamado Mundo Maya.

Así, hemos de redimensionar los bienhechores propósitos del actual gobierno conservador de la derecha mexicana que con esta eliminación de "todos los cuellos de botella que pudieran existir para la inversión internacional" (Vicente Fox, abril del 2001) hacia el sureste mexicano, ha ofrecido pasar de las 204 comunidades indígenas con extrema pobreza, que deficientemente hoy atiende, hasta las 500 comunidades. Objetivo que ha de poner en práctica supuestamente por medio de los antes mencionados programas, que contemplan lograr una reforestación intensiva, mediante plantaciones comerciales forestales, expandir las unidades de manejo sustentable de vida silvestre, propiciar el desarrollo humano de la biotecnología, reestructurar el sector pesquero e imponer un ordenamiento costero, todo esto abogando por proyectos de desarrollo social autogestivo para así lograr un futuro de expansión y desarrollo acelerado en la infraestructura básica (carreteras y puertos federales), acceso al crédito directo, incentivos fiscales y líneas directas de apoyo desde el centro del país hacia estas regiones del sur (Vicente Fox en *La jornada*, 3 de marzo del 2001).

Sin embargo; desde la antro—política—ecológica aquí buscada no podemos tampoco dejar de ver que actualmente por encima de los poderes nacionales y transnacionales, la verdadera fuente de las riquezas sin medida son las transacciones financieras que pueden llegar a alcanzar hasta 1.2 billones de dólares diarios, siendo el 95% de naturaleza especulativa (cfr. Gray J., 2001), lo que estratégicamente es extremadamente privado, caótico e impredecible por lo que los gobiernos transnacionales frente a esta volátil fuerza inaprensible, al igual que el Estado Nacional, preocupantemente también están viendo disminuido su capacidad de control político y económico. Además de que a escala global, lejos de toda planeación de desarrollo de larga duración, la explosión demográfica y la contaminación ambiental están destruyendo toda posibilidad de sustentabilidad a futuro.

Tomando aquí al turismo internacional como ejemplo rector de nuestro análisis del mundo global, justamente por el impacto que tiene esta industria en el desarrollo social y ecológico de los pueblos maceuales, tenemos para empezar el caso del Hotel *Melia* que cerca del Centro Ceremonial de Tulum, quiere construir uno de sus *Resorts* justamente en la zona de desovamiento de tres especies de tortugas. De hecho ya se construyó sobre áreas antes ecológicamente protegidas el Hotel del Cid del *Caribbean Resort* de Playa del Carmen, propiedad de la empresa transnacional *Cordon Blue*.

Pero el reto para los estados transnacionales es enorme pues actualmente instalada en toda la región del llamado Mundo Maya, hay una escasa red de comunicaciones con baja calidad y poco mantenimiento, una gran ignorancia en el cuidado del ambiente, así como una constante y acelerada dependencia de los estados del sur frente a las inversiones del norte. Además de que este tipo de desarrollo con coinversiones privadas exógenas acelera el enriquecimiento de una pequeña minoría, por el estrangulamiento de la clase media y sobreexplotación de las clases bajas, aumentando los excluidos y los altos índices de marginalidad de la población dispersa, especialmente de la indígena; provocando así la migración de estos pueblos en perenne desarrollo hacia los polos desarrollados del norte.

En este sentido, no importa tanto que en el Mundo Maya su mayor atractivo para el capital sea la mano de obra barata, pues los 28 millones de mexicanos en extrema pobreza demandantes de trabajo en la región (*La Jornada, Op. Cit.*), se ven sometidos a condiciones salariales muy limitadas, recreándose una nueva clase social obrera rural caracterizada por tener siempre un trabajo parcial mediante contratos temporales y empleos particulares, desregulación e inseguridad laboral que ha dejado muy lejos las negociaciones colectivas y sindicales. Incluso, en su última visita al estado de Quintana Roo Alfredo del Mazo, como director de FONATUR, dijo estar bastante molesto y contrariado porque en la planeación turística de la región impera el caos y el desorden.

De tal manera, que lejos del fortalecimiento de la industria nacional, el eje rector de esta política laboral no es el apoyo a la pequeña y mediana industria, sino la manufactura, la construcción de maquiladoras y de infraestructura para la circulación de las mercancías transnacionales e informáticas. Acciones que sin inversión nacional facilitan la pulverización de las economías locales, regionales y obviamente, del Estado Nacional.

Estado mexicano que después de las reformas al artículo 27 constitucional promovidas en 1992 con el único fin de ir abriendo paso a este ingreso irrestricto del capital privado (ver arriba el apartado de la legalidad de este mismo capítulo), ahora tiene en el área de la

industria agrícola su peor crisis acumulada con una cartera vencida de 18,000 millones de pesos (Boletín SAGARPA, 21 de junio de 2001). Deuda impagable, que por ende, obliga al campesino a abandonar sus tierras, dejando el paso libre al capital transnacional que lejos de cuidar la productividad y riqueza de los suelos, normalmente promueve el monocultivo, el uso de fertilizantes químicos, la industria de los transgénicos y el libre ejercicio de las políticas de biopiratería.

Pero lo más grave es que las condiciones de pobreza, y pobreza extrema generadas por este modelo de desarrollo regional en las zonas de población indígenas, así se han de mantener pues de lo contrario los inversionistas perderían su interés, evidenciando al círculo vicioso neoliberal tan temido, por ser el modelo que genera esta exportación de la pobreza. De tal suerte, que siempre la región tendrá el menor crecimiento, los mayores índices de pobreza, los más bajos niveles de educación, y sueldos tan bajos que incluso son de medio salario mínimo frente al promedio nacional que es de 2 salarios mínimos.

Además, no hay duda de que hay una estrecha relación entre el crimen organizado internacional y los lugares de gran turismo del estado de Quintana Roo (*La Extra*, 2^a quincena de abril del 2001), pues las facilidades sobre las que actúan se sustentan en legalidades extranacionales en las que la corrupción de los funcionarios nacionales es alimentada por una naciente clase oligárquica internacional. Por ejemplo, el 24 de abril de 1998, apareció en el diario local del *Por Esto! de Quintana Roo*, que funcionarios de SEMARNAP y del INE (Instituto Nacional de Ecología) a decir de la PGR podrían estar relacionados con Mario Villanueva Madrid y sus contactos del narcotráfico (ver arriba el apartado sobre el partido en el poder), ya que como se evidenciaba por medio de un fideicomiso el gobernador Villanueva entregó gratuitamente 325 hectáreas de manglar con protección ecológica al Caribe Paradise (mismo dueño del Hotel El Cid, ver un poco más arriba), incluidas las 65 del jardín botánico Alfredo Barrera, al cual de sus 350 hectáreas solo le dejaron 65. Acciones proturísticas pero no proecológicas en las que participaban el ex secretario de turismo y el ex Presidente Municipal de Benito Juárez. Acciones a las que fantasmalmente, por lo mismo totalmente de manera contradictoria, se les denomina "ecoturísticas".

Así, en el llamado Mundo Maya, mediante mecanismos metafísicos, en nombre del turismo internacional se fomenta el crimen organizado, se violan derechos laborales, los límites y normatividades ecológicas, generándose incertidumbre y presión social, pues al tiempo que se estrechan los canales sociales para la solución de conflictos, aumenta la destrucción ecológica y la presión internacional sobre los recursos estratégicos nacionales como son los

energéticos y la biodiversidad. Por ejemplo, no olvidemos lo que menciono en recientes fechas Thomas Donahue, presidente de la Cámara de Comercio de USA, quien dijo que México debe “abandonar preocupaciones obsoletas sobre los impactos de estas inversiones en la soberanía” (*La Jornada*, 17 de marzo del 2001).

Además, todos estos puntos críticos de la marginación social intensifican una baja participación de la mujer maya, nulificando su importancia social en la toma de decisiones familiares y públicas, al tiempo que aumenta su vulnerabilidad frente a las demandas y necesidades del capital.

Todo lo anterior, indica que la globalización no refuerza el libre mercado sino que lo socava (cfr. Gray J.), porque está desatando presiones que surgen de un desarrollo económico altamente desigual, injusticias sociales externas que aunadas a las localmente gubernamentales, generan una alta tensión entre los distintos estratos de la sociedad.

Pero además, desde una antropo—política—ecológica transcultural nos parece que la gran expansión del capital se puede ver desde dos ángulos conjuntos, como estrategias económico-financieras y como conquistas simbólicas del capital cultural. Las guerras ahora se gestan desde la expansión informática ya no son cuerpo a cuerpo, ni hacen falta las bombas y los fusiles. La lógica del neocolonialismo internacional es la del control simbólico a distancia, es la manipulación de manera fraccionada e indirecta, en donde la masificación de los objetos y los arquetipos norteamericanos invaden el espacio y el tiempo latinoamericano, generandose megafantasmas globales.

Esta globalización es entonces la liberación social de la intervención del Estado en asuntos tanto nacionales como internacionales, pero también es la apropiación del capital simbólico de las alteridades culturales de los países con un fuerte componente de alteridad cultural, para su reciclamiento occidentalizante. Así, cada día la historia del Otro, de la alteridad, ya no es de él y ellas maceuales, incluso, del él o ellas mexicanos, es la de su proceso de occidentalización. Estamos ante la acelerada apropiación de los poderosos númenes espirituales de las alteridades indígenas para su sacralización mercantil; ante el reciclamiento de la estructura simbólica indígena mediante una interpretación ajena a su realidad presente y pasada. Resultando esto igual que sucede en la interrelación interétnica entre los maceuales y los mestizos, desde adentro de la región, es decir, siendo los mismos mestizos los que anhelamos la negación de nuestra nacionalidad para convertirnos en una estrella más del mundo global del norte.

De donde resulta, en consecuencia, que las estrategias políticas del poder transnacional son crear una zona privilegiada en su desarrollo financiero, informático, turístico, manufacturero y exportador de materias primas, pero imponiendo arquetipos (según C.G. Jung), glosas (según Bajtin), *habitus* (según Bourdieu), a imagen y semejanza de sí mismos, apropiación identitaria que resulta mediante una constante y silenciosa guerra de imágenes e historias, de memorias y destinos siempre por concretar. De hecho, así se construyó la historia de América Latina, ahogando las voces de la diferencia indígena, negando la sabiduría sus pueblos, de tal suerte que los habitantes aborígenes de este llamado Mundo Maya no pueden poseer sentido propio de justicia, de dignidad; si protestan es que son indios manipulados (cfr. *La Jomada*, 20 de febrero del 2001), ellos no pueden tener ideas que imitar ni paz con dignidad, más bien, diría el fantasma mayor, ellos son utilizados por *izquierdosos* insanos, de tal suerte, que ellos sólo pueden ser parte de un delirio humano occidentalizante truncado, frustrado.

Así, de este juego político y cultural, altamente desigual, ante nosotros resultan poderes nuevos, emergentes mecanismos internacionales de conquista pero también de resistencia regional, caracterizándose los primeros por la apropiación de los recursos naturales y los orígenes históricos, por la reinterpretación y difusión de una nueva historia mediante la expansión del propio fantasma de la historia occidental, y lo que es propiamente la memoria colectiva de una tradición histórica, es vista como representación de una identidad étnica que se difunde como literatura *light*, superfluo escape de tiempo libre o romanticismo folklorista. Desarrollándose un mestizaje intercultural en donde son los símbolos, los valores, las glosas culturales norteamericanas las únicas tendencias dominantes, identidad capitalista que excluye la cosmovisión y la praxis de los pueblos mayas de la conciencia nacional. Así, la apropiación del territorio y sus recursos naturales es el fin y el medio la expansión de una estructura cultural, psico-corporal, cuyo ejercicio refleja un bio-poder (según Foucault) transmitido en la vida cotidiana básicamente por medio de aparatos electrónicos de ondas invisibles.

La industria cultural ha dejado de ser patrimonio de los países para convertirse en una red de transnacionales que abarca la propiedad, la circulación, la producción y el contenido de los signos:

Nueve empresas globales de la comunicación, 8 de ellas de USA, son los principales causantes de que las 5,000 lenguas y culturas del planeta estén a punto de desaparecer. Empresas de la telecomunicación que Facturan más de mil millones de

dólares en un año y cuya única filosofía es expandirse o morir (*La Jornada*, 22 de octubre del 200).

Megaempresas comunicativas promotoras del fantasma maya del *Disneyland Maya*, difusoras de arquetipos producidos en masa, vendidos adentro de este mercado internacional de incalculables proporciones espaciales y económicas para quienes lo maya es un imaginario social que esta muy alejado del espacio y tiempo real. Megadifusores culturales que se van apoderando de los contenidos, los medios y la distribución de los deseos y aspiraciones, en donde la hipercomercialización, la desigualdad y el individualismo se presentan como valores naturales.

Un ejemplo clásico de lo anterior, que retomamos por mera cuestión metodológica como un ejemplo representativo, y no para señalarle en particular, es el caso de *San Juan Living Culture*, de la Fundación Maya Kuxkinal A.C., ONG de turismo internacional que bajo la dirección de una sola persona mestiza también actúa en la Zona Maya de Quintana Roo, cuyo objetivo es:

Contribuir al desarrollo sustentable de las comunidades rurales por medio de proyectos integrales. Esto significa no sólo buscar actividades complementarias en la economía para mejorar las condiciones standart (sic) de los habitantes pero también para preservar y fortalecer su cultura.

Este que de hecho pensamos es el estribillo indispensable para la proyección de los fantasmas metafísicos mayas, es un conjuro ideológico que debe necesariamente llevar estas tres ideas: hacerse pasar por una organización de origen o con fuerte arraigo étnico maya; segundo, que desarrolla proyectos integrales de desarrollo sustentable para el mejoramiento de la economía regional y tercero, preservar y fortalecer su cultura. Pero estos tres ingredientes pseudomágicos, no pasan de ser buenas intenciones, ya que al ser inoperables por los mestizos que los usurpan están lejos de ser objetivos, no sólo no se cumplen, sino que incluso actúan en total sentido contrario. Sin embargo, se vende muy bien está imagineria dentro del mercado turístico, a pesar de que lejos de ayudar al fortalecimiento y preservación de los contenidos socio—culturales mayas contribuyen a su atomización, reinterpretación y finalmente perdida de la identidad.

El tríptico de ventas de este *San Juan Living Culture* (Figura 6), reza en inglés:

Venture into the mysterious world of the Maya. This memorable experience takes place in the village of San Juan, where against a magnificent inhabitants reenact their ancient ceremonies and legends.

De tal suerte que los mestizos mexicanos occidentalizantes frente a los mayas, como fruto del pasado de conquistas y expansiones coloniales tiene una necesidad de proyectarse sobre la alteridad maya, de manera llanamente bipolar y maniquea: entre la redención de la grandeza del pasado glorioso prehispánico y la descalificación de su poder como ser humanos para ser más bien fantasmas representantes de un mundo perdido. Ambivalencia entre la redención ideológica irreal y la continuación de la explotación y la subyugación física y concreta.

Pensamos que la necesidad psíquica del accionar de los fantasmas mayas es tan fuerte que al ser contradictoria esta oposición redención—reducción provoca la entrada en acción de un subsistema persona—contexto cuyo fin es la reelaboración del pasado, la reinención imaginaria del Mundo Maya en donde los gloriosos mayas viven sin necesidad de pensar en la reducción progresiva que ahora los está llevando hacia su extinción como etnia culturalmente determinada.

Esta necesidad maniquea de fetichización de los actores se hace además mediante el ejercicio de la lengua del poder dominante, en este caso el idioma inglés, lenguaje del turismo internacional que vía las grandes empresas transnacionales o algunas “organizaciones civiles” llega a juntar tanto poder que justamente se niega a si mismo, como mexicano, negando al otro maya maceual, es decir, es la negación de la exégesis que el Uno mismo occidentalizante puede hacer acerca de sí mismo negando al otro indígena. Proceso metafísico de otorgamiento de significados y sentidos de autonegación identitaria, que se reflejan claramente en lo concreto mediante hechos, como que el guía que acompaña a los paseantes de *San Juan Living Culture* es maya hablante, lo que le permitirá al turista “blend in to their world” pero esto sin poder hablar con ellos, con los que hablan maya, sólo con el guía que ha de exponerse a si mismo y sus coterráneos mayas, sólo mediante el inglés, ya ni siquiera en español, así:

Al entrar a San Juan, Living Cultura, los visitantes no serán percatados por los habitantes; ellos serán como espíritus invisibles para no perder la concentración necesaria para reactivar al Mundo Maya en su totalidad. Su único contacto con los locales será con el guía,

En esta cita encontramos plenamente a los fantasmas mayas. En el colmo de lo que podríamos denominar la paradoja de Irving Goffman, ya que como podemos recordar el propone que la cultura es un acto de actuación constante, pero aquí el hecho es de que se tiene que actuar a una Living Culture propia, convirtiéndose así la vida maya en una pieza más de museo, en una actuación de la actuación de la vida cotidiana. Resultando entonces que la Living Cultura ha de encerrarse quedando atrapada adentro de los maniqués vivientes de los mayas contemporáneos, como si fueran figuras de cera móviles. De hecho, tal vez ellos la Living Culture real son ya realmente no vivientes, tal vez desde la perspectiva occidentalizante, ellos en verdad están muertos pues lo han de hacer para dar vida a un mundo maya teatral, imaginario, del cual paradójicamente se han de alimentar para vivir. Inversión estructural de lo sucedido en las salas de Etnología del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México en donde se pretende que los maniqués de plásticos morenos sin expresión facial y muy bien vestidos sean vistos como personas vivas.

Así, podemos proponer que el modelo de la muerte como cultura viva, este de la vida como maniquí de museo se compone básicamente, de un confortable pasillo temático con distintos mercados: el artesanal, de artículos de madera, cerámica, elementos decorativos, utensilios, costura y bordado; el cultural, con bailes y rituales, indumentaria, instrumentos musicales y arquitectura exótica; y el educativo, con historias, relatos y prácticas de plantas medicinales, forestales, ornamentales, y comestibles; pero además ya en el máximo reconocimiento de la otredad, desde la supuesta vanguardia de lo Folck y fantasmal, recientemente resaltan en estos mercados del aparador neoliberal, los temas de la lengua y la epigrafía maya.

En este sentido, actualmente en la Internet hay alrededor de 5,550 páginas, promotoras de esta motivante y honesta expropiación del capital simbólico maya via los fantasmas de la living cultura (por ejemplo, [www.web.sscf.ucsb.edu/...](http://www.web.sscf.ucsb.edu/)). Destacando las ofertas simbólicas en la web del tipo "Desarrollo rural mexicano y la serpiente emplumada: tecnología y cosmología maya en las selvas tropicales de Campeche" (título porsupuesto traducido del inglés) o bien *Maya Ecotours*, en donde se vende un "avistamiento planetario, observable desde las ruinas de Tikal y Belice (sic), similar al avistamiento de la estrella de Jerusalém".

De hecho, en el caso de nuestro ejemplo—modelo, *San Juan Living Cultura*, el recorrido turístico se hace como la generalidad que aquí se marca, a través de un conjunto de escenarios tipo museo. Pero mientras que los científicos sociales en las universidades y los centros de investigación cesudamente tratamos de resolver problemas de la identidad y la ideología maya estas "organizaciones civiles" y grandes empresarios transnacionales, tienen su propia explicación de los fenómenos, incluso de problemas complejos y profundos como

el de la existencia de la moral, la visión de lo bueno y lo malo, entre los pueblos prehispánicos y los actuales, así sin ningún recato frente a lo real se afirma que incluso se visitará un campamento chiclero:

to observe how the Xtabay disturb the order in the jungle...The Xtabay is the legendary woman who governs morality in Mayan communities. Sometimes she appears as a woman with a long hair and at others as a striking green serpent..

Arriba, en todo este capítulo 3, veíamos que el primer paso del proceso fantasmal de fetichización es negar la realidad recurriendo a la metafísica y a las utopías, como cuando este tipo de organizaciones dicen que su trabajo lo hacen para "mejorar las condiciones standard" en lugar de decir lo real, es decir, que son condiciones que distan años luz de una condición standard, pues es la pobreza extrema con una migración de más de 120,000 jóvenes hacia la zona turística del norte peninsular y un misero ingreso anual por persona de 6,000 pesos al año (INEGI). Pero después de estos malabarismos del discurso, ciertamente también puede negarse toda investigación, como en este caso de la Xtabay, por medi de la cual se inventa una nueva moral, de tal suerte que ahora resulta la Xtabay ser una mujer que se encarga de gobernar y de aplicar la moral maniquea del mundo occidentalizante.

Metafísica que contraria a lo real a cada instante, pues en cada viaje a esta *Living Culture* se prepara a los visitantes para que lleguen con "la mente abierta y su percepción espiritual les permitirá disfrutar la aventura de participar en la vida diaria y ceremonial de los mayas modemos". Extraños procesos de fetichización fantasmal digno de todo un análisis antropológico y de psicología pues es en verdad lo que se exige es una mente abierta que ha de cerrarse a la realidad, ya que por artes "mágicas" ve a los mayas actuales de carne y hueso, vivos, como si fueran los mismos del imaginario occidentalizante que supone saber como son ellos, es decir, los mayas moralitos conocedores de la naturaleza, todos "chamanes" ecologistas por una suerte de genética metafísica e incluso hasta extraterrestres con una misión de dimensiones intergalácticas con una misión de redención espiritual en la tierra. Todo esto muy contrario a ser vistos ellos como una más de las deudas históricas del capital. Así se cambian nombres, formas, preceptos, códigos, ideas, prejuicios, normas, valores, leyes. Así finalmente por ejemplo en *San Juan Living Cultura* se habla de la leyenda del Alux:

The aluxes are childlike characters made by the Mem (sic) or holy man to help the owner of a milpa or plot of land. They protect it from evil spirits and all those who would harm the farmer's crops.

Alux metafísico, "des—etnizado", que se vende muy bien sin duda, pero que al estar este mundo real en total desconexión de la academia antropológica, o viceversa, es decir, que al estar tan alejado de la realidad del mundo presente el saber antropológico (ver crítica al folklorismo antropológico en el marco teórico de esta investigación), sin menoscabo alguno se dispersan por todo el espacio estos fantasmas mayas, como este alux made by mem (sic) que poco a poco están logrando la apropiación territorial e imaginaria de la alteridad de las culturas mayas.

Ahora, continuando con esta construcción de nuestro modelo—ejemplo de la apropiación transnacional turística de lo maya, existe un elemento clave en la relación maceuales—patrimonio cultural y arqueológico, que por ser parte fundamental de la industria del turismo internacional de la Zona Maya maceual aquí hemos de considerar. Es esta idea de que los Dignatarios maceuales administren los sitios arqueológicos de la federación. Idea que pensamos debe de estudiarse con más detenimiento, pero que por ahora nos parece únicamente pertinente observarla en cuanto a su origen y desarrollos posibles como parte del proceso transcultural de relaciones políticas determinantes del territorio regional.

En una plática sostenida con Carlos Chable y Marisol Berlín tocamos el punto. Ya que en el pasado mes, en septiembre de 1997, se había llevado a cabo el Encuentro Nacional Sobre Legislación y Derechos Religiosos, organizado por el INI, no el local sino federal, y tal vez por esto no estuvieron presentes los representantes del llamado Centro de la Cruz Parlante (acerca de este conflicto interno de la organización maceual que se tiene con el Centro Ceremonial de la Cruz Parlante, ver el último apartado del siguiente capítulo). Allí los 4 Centros Ceremoniales originales, en un comunicado presentado en el evento al que por cierto no se les invitó de manera personal, ellos decían:

De verdad que no hay Ley para los indígenas, solamente hay Ley de catrines. Queremos que todos los acuerdos de este encuentro lleguen a manos de los diputados y de los gobiernos estatal y federal... Las autoridades tradicionales mayas exigimos que se nos permitan continuar con nuestras costumbres, sin problemas, ya que somos los verdaderos dueños de estas zonas. El patrimonio histórico maya no puede seguir siendo administrado por personas ajenas a nosotros. Exigimos nuestra participación en la administración, en los trabajos y en el cuidado de los mismos.

Unos días después fuimos a hablar al respecto con nuestros amigos de Felipe Carrillo Puerto, Carlos Chable y Marisol Berlín, lo consideramos importante dado que teníamos información de

que esta propuesta de que los centros de histórico-arqueológicos los administren los mismos indígenas era también planteada por la gente del PRD local.

GAC: ¿y de esta demanda de que les quede alguna retribución a la gente de la zona por los sitios arqueológicos es idea de ustedes?

CC: jajaja, no...pero si, así fue, era parte de la demanda de la campaña 500 años.

MB: las demandas si son tales, también en el evento de Coba, también algunos grupos solicitaron que los centros ceremoniales prehispánicos se les quedaran a los mayas actuales.

CC: de hecho...recuerdo que una ocasión se hizo la, no en una sino en varios, la petición formal y el entonces delegado del INAH, fue el único que se tomo el trabajo de responder formalmente al Consejo Maya Peninsular, y se dirigió en particular a los dignatarios que participaban en el Consejo Maya Peninsular, para decirles que su petición de, de que ellos administren los centros ceremoniales prehispánicos, no era conducente pero cuando menos se tomo el trabajo de contestarlo ¿no?, dijo que no era procedente porque no tenían, como decía, la capacidad, la capacitación técnico administrativa para hacerse cargo, no pues por lo menos respondió, porque las demandas se compartían en ese pliego de demandas (ver más arriba el apartado de la política del PRD).

Por aquellas fechas estando por Tihosuco nos enteramos también de que cerca de allí a unos 4 kilómetros hacia el oriente había un casco de hacienda muy antiguo, lo fuimos a visitar, y además de quemar nuestra mano con la saliva de las hormigas rojas del árbol subim, pudimos ver en el lugar dos grandes montículos prehispánicos ya bastante saqueados pero interesantes por su ubicación muy cercana a la playa. A todo el lugar se le conocía como Lal Kaah, pueblo viejo, y en su momento se hablo de un proyecto "ecoturístico" que difundiera la vida histórica de las haciendas del lugar, al mismo tiempo, que se disfrutaría de la plaza prehispánica allí localizada. Sin embargo; no se pudo llevar a cabo el proyecto por falta de consenso entre las autoridades locales y también sobre este hecho comentamos algo con Berlin y Chable:

GAC: pues es que a mí me dijeron que hay un proyecto turístico, de estos megaproyectos de grandes inversiones cerca de Tihosuco.

MB: pues, yo creo que el asunto está polarizado incluso en el PRD, hay gentes del PRD que aprueban la propuesta y hay gente que no la aprueba, pero es una, digamos, una minoría tanto aquí como al exterior, yo creo que es difícil, o sea que no es muy inteligente oponerse totalmente a la propuesta que se maneja, al inicio y que no hubo la oportunidad de, de bajarla a la gente, cuando debió ser. Era aquel convenio, convenios con el INAH para

aceptar el proyecto, pero con estas condiciones, que la comunidad pudiera participar desde la planeación, que participara en la administración del centro etcétera, hasta ahí estábamos de acuerdo con el alcalde que no es del PRD pero era cercano al PRD, pero hay un grupo pues que no acepta nada y que le resultó, o sea friccionó mucho las cosas con autoridades a tal grado que hasta un concejal se quedó fuera, el único miembro del PRD del consejo, de la alcaldía quedó fuera por un tiempo, y tuvimos que luchar para reinstalarlo.

GAC: ¿cómo se llama él perdón?

MB: José Concepción Mo Falcón.

GAC: sí, es que me parece interesante, leí el periódico las razones porque se oponen ¿no?, encuentro así como que muchas cuestiones tradicionales, porque se oponen como si hubiera una identidad histórica real en torno al lugar, pero no sé.

MB: yo difiero un poquito porque la gente en general, dice o el líder dice: "yo no estoy de acuerdo con que, con que las cosas de mis antepasados este a la exposición de los turistas, no de sus antepasados" o sea es una hacienda colonial, son vestigios coloniales, son mestizos que ven a los dzules como si fueran ellos, entonces como que no, no es muy, no es una identidad maya como la que pudieran tener los señores de Centros Ceremoniales.

CC: es muy distinto, ellos no participan por ejemplo en (un) Centro Ceremonial el más cercano a Tihosuco es Tixcacal Guardia y no participan en sus ceremonias y guardias.

El hecho es que el INAH y las autoridades locales no pudieron establecer una comunicación social válida con la población, y sobre todo, con los grupos ya organizados del mismo PRD.

Pero esta idea política de ordenamiento territorial y económico, de que los pueblos indios sean socios capitalistas y/o administradores, copropietarios de los centros arqueológicos, no es una vaga ocurrencia de algunos actores políticos regionales *izquierdosos*, sino que es la política que manejan y defienden en los foros internacionales representantes de los pueblos indígenas de la ONU, aunque ciertamente no los representantes mexicanos.

El pasado primero de febrero del 2000 se reunieron en Ginebra para los trabajos del proyecto de Declaración Sobre Derechos Indígenas de la ONU, representantes de 77 organismos no gubernamentales de muy diversos puntos del mundo quienes:

se oponen a la versión canadiense sobre el derecho nativo relacionado con la manifestación de su cultura, así como con la propiedad y la protección de sus lugares religiosos y culturales, demandando a los gobiernos, además, que dejen el saqueo, la privatización y las ofensas a sus centros culturales, mal llamados sitios arqueológicos, sobre los cuales compiten, como aves de rapiña, instituciones

oficiales y empresas privadas por los negocios ilícitos a los que da lugar el pendiente reconocimiento de que son propiedad indígena (*La Jornada*, 1 de febrero).

Y finalmente como parte de este capítulo, ya con más elementos concretos por reflexionar desde lo local hasta lo global, pasemos a otro ejemplo internacional de intento de proyecto "ecoturístico" que fracaso estrepitosamente, y para el que ya hemos detectado aquí algunas causas precisas de esto. Es el proyecto que se iba a realizar con el Ejido de Chakchoben, al norte de la Zona Maya de Quintana Roo, proceso documentado el día 24 de diciembre del 2000 en la sección dominical *Masiosare* del periódico *La Jornada*. Importante artículo de Naomi Adelson denominado *El mundo maya sin mayas*, allí la autora hace una excelente semblanza de lo que sucede con la gran mayoría de los proyectos que para su implementación reciben dinero del extranjero proveniente del BID, por lo que también este es otro ejemplo—modelo para presentar en este capítulo, aunque con en este ejemplo—modelo veremos claramente como todas las instancias del gobierno y las instituciones internacionales que intervienen en el proyecto, aparentemente, se confabulan en contra de los intereses de los pueblos mayas locales. Quedando claro que estos proyectos "ecoturísticos" son un medio más de beneficio para los inversionistas extranjeros o mestizos que únicamente ponen el nombre y el capital líquido, en detrimento de las condiciones ecológicas de las poblaciones locales y de sus ancestrales ocupantes los maceuales.

Resumiendo el excelente artículo de Adelson, la autora hace referencia al hecho de que ante el apabullante crecimiento de la zona turística internacional de Cancún, en donde se concentra hasta el 18.5% del turismo que llega a todo el país con una derrama económica del 40% del total de las divisas anuales que recibe el país en este rubro, alrededor de 3,000 millones de dólares al año, es necesario desconcentrar la riqueza hacia otras partes más al sur del estado, hacia la Zona Maya. De hecho, Cancún es una región que ya está llegando a un punto crítico por la alta concentración demográfica, con 6.9 % de crecimiento poblacional anual, convirtiéndose Cancún y Playa del Carmen en dos de las ciudades con mayor crecimiento en todo el mundo. Este problema es grave y no sólo para el ordenamiento ecológico de la región de Cancún sino también para las ciudades turísticas de los alrededores que crecen ya sin control y de manera explosiva (ver lo arriba lo dicho por Alfredo del Mazo). Entonces, es necesario crear fuentes de empleo en la misma zona indígena frenando la emigración hacia las zonas turísticas para no desbordar la capacidad de carga ecológica de las costas, como de hecho ya sucedió en Playa del Carmen y Cancún.

Pero también es grave la situación ecológica y social en las zonas turísticas porque lo que ha hecho el gobierno desde FONATUR es crear más asentamientos urbanos cerca de las playas sin servicios urbanos básicos como agua potable, asfalto, luz y sistema de drenaje. Ciudades costeras sin industria, ni producción alguna propia, totalmente dependientes del turismo playero, el buen clima y las temporadas vacacionales, tal es el caso de nuevo Tulum, Nuevo Puerto Morelos y Aventuras Akumal.

Adelson nos dice que justamente con la intención de aligerar la carga turística de la zona norte del estado, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) aprobó un donativo de 1.6 millones de dólares para el financiamiento del proyecto Mundo Maya (arriba referido) con la intención de crear empleos en la parte central y sur del estado. Específicamente se buscaba diseñar, calificar e implementar planes de desarrollo sustentable de bajo impacto ecológico en la llamada Riviera (sic) Maya, zona que al sur de la Reserva de la Biosfera de Sian Ka'an es una región que posee más de 120 KM de playa. Proyectos que de acuerdo al BID, y a los tres ingredientes fantasmales del modelo—ejemplo presentado aquí (ver un poco más arriba), son proyectos que en el discurso deben de apoyar un turismo sustentable que proporcione empleo e ingresos para mejorar las condiciones de vida de los habitantes locales, promoviendo la participación activa de las comunidades indígenas y locales tanto en la planeación como en el manejo del programa. Además de que se debe promover la preservación de la cultura, como fuente de actividad económica y regional.

Así, cada país postulante y la secretaria técnica de la Organización Mundo Maya (OMM) podía presentarle al BID un plan de inversión para proyectos ecoarqueológicos, con el desarrollo mínimo de infraestructura, para contribuir a la consolidación de estos circuitos en la región.

SECTUR del gobierno del estado de Quintana Roo se acercó al señor Navia de la Organización Mundo Maya en México y mediante una solicitud pertinente propone postular a la región de Chacchoben para participar en este proyecto al ser esta “la zona más privilegiada tanto por la riqueza de vestigios prehispánicos y monumentos coloniales como por sus habitantes que conservan antiguos usos y costumbres”.

El estado quería entonces que Chacchoben entrara en este circuito turístico, al ser una zona arqueológica que data del periodo Preclásico Tardío, 200 d.C. al 700 d.C., para luego ocuparse también en el Posclásico Tardío. Pero, contradictoriamente también Chacchoben ahora es un poblado indígena, ya no propiamente maceual, localizado en el ejido de Lázaro Cárdenas, donde ciertamente es muy necesario crear fuentes de trabajo locales.

Ya en las pláticas con SECTUR estatal la población del Ejido de Chacchoben, ponía a disposición del proyecto sus 6,500 hectáreas de selva y una Unidad de Manejo y Aprovechamiento Sustentable¹⁰² de 200 hectáreas. El sitio entonces se proyectaba como un viable destino turístico detonador de la economía local en relación con el mercado internacional, porque además como sitio histórico-arqueológico está muy cercano a Majagual, un muelle para cruceros localizado a una hora de las ruinas y que se calculaba podría recibir para el 2001 a 148,374 personas que llegarían en 72 cruceros al año y para 2002 se esperaba recibir a 229 cruceros con 459,374 personas, aproximadamente.

En 1998, el Presidente del Ejido dijo que la OMM y SECTUR querían pagar 1,000 pesos por hectárea, pero este precio pareció un abuso a los ejidatarios porque tocaría a 132 pesos a cada uno de los 310 ejidatarios, estancándose en ese año las pláticas. Sin embargo; en el año 2000 se regresó a la mesa de negociaciones pues ya se tenía el aval de la OMM, así se avanzó en la planeación del proyecto, integrado por los siguientes componentes, que como se puede ver concuerdan con nuestro ejemplo—modelo de hacer una ruta turística basada en la cultura viva como museo de lo muerto, incluso al igual que *San Juan Living Cultura*, también tendría su reconstrucción de campamento chiclero. Así, se aprobaron los siguientes componentes:

Senderos interpretativos,
 Recorridos a caballo
 Circuito de bici
 Campamento chiclero.
 Aprovechamiento de desarrollo sustentable

Ahora, el fracaso del proyecto comenzó cuando se rompió el acuerdo porque la organización Mundo Maya y SECTUR querían explotar únicamente la ruina arqueológica. De tal manera, que el único posible beneficio para los pobladores locales, después de ser despojados de una buena porción de tierras, sería la oportunidad de tener alguno de los empleos que se abrirían en la entrada a la zona arqueológica. Ellos en cambio en voz de su entonces Comisario Ejidal, el Sr. Villalobos, pedían que los turistas subieran por limones, entrando por donde están los asentamientos de población, “eso daría vida a los poblados porque atrás de

¹⁰² Estas es una de las tantas variantes de reordenamiento ecológico territorial que ha planteado la SEMARNAP y que está contenida en su Ley del año de 1998-1999, localidades para el desarrollo ecológico, mejor conocidas como UMAS, unidad de aprovechamiento administrado por la propia población pero con la ayuda de la SEMARNAP, con su asesoramiento, supervisión y financiamiento económico y administrativo.

Chacchoben está la laguna, y la zona donde se ocupará el turismo ecológico". Además de trabajo esto implicaría el arreglo de caminos en la región.

Posición que contradice al proyecto mismo porque en el se dice, repetimos, que lo importante es que los grupos locales indígenas participen en la planeación, puesta en marcha y administración de los proyectos a realizar.

Pero contrario a lo escrito en el mismo proyecto, la persona de la OMM respondió "alguien está mal aconsejando a los ejidatarios y por ello, han presentado ante el INAH un pliego que piden se les incluya como inversionistas, no como empleados del proyecto". De este juicio, sentimos que lo mejor es el cinismo de esta persona, ya que es evidente que esto se debería cumplir por ser norma determinante del proyecto mismo.

Los ejidatarios mayas no cederon, aunque fácilmente "el problema" se solucionó cambiando la ruta, evitando a Chacchoben, de tal suerte que los turistas se supone que irán por otros sitios como Dzibanché, Kojunlich y Oxtanká, lugares que sin problemas ya expropio el INAH por no haber allí indígenas mayas. Ejemplo—modelo que nos evidencia procesos ideológicos reales, nuevamente de intentos de manipulación sin tomar en cuenta a la población local, y por consiguiente, de fracaso.

Así, lo importante es la convivencia con los fantasmas mayas ya muertos, lejos de los de carne y hueso, y esto es perceptible con este último ejemplo—modelo, en donde resulta que lo que menos interesa son justamente las palabras del Comisario Ejidal Chacchoben que ante el fracaso del proyecto dijo: "no estamos negándonos estamos peleando lo que pensamos nos pertenece... ¿qué clase de mundo maya sin mayas quieren?"

Capítulo 4

Identidad y territorio

4.1. Las fronteras de la autonomía: la resistencia cultural

En una investigación sobre etnohistoria, política y la naturaleza no podemos concebir a esta última como simple *mortis natura*, es decir como materia meramente material, sino que la debemos concebir como el resultado de un mapa de relaciones sociales de significado, naturaleza como un conjunto de procesos constantes de sociabilización de la *Physis natura*.

Así, lo que nos interesa aquí son entonces las marcas simbólicas maceuales que nos vayan determinando un mapa de relaciones significativas del orden de lo social en interacción con la materia física, mapa de interrelaciones Physis—ideas, espacio físico y cosmovisión que viene a resultar en el territorio de los maceuales. Dicho de otra manera, y más clara, pensamos que la naturaleza no es más que el conjunto de relaciones cultura—materia física, y viceversa, de lo que resulta un conjunto de sistemas culturales de mutua expropiación sociedad—materia física que van delimitando un territorio, es decir, un espacio compuesto de determinaciones físicas, biológicas, ecológicas y determinaciones simbólicas.

Así podemos considerar al territorio maceual como el conjunto de relaciones humanas bioecológicas, económicas, políticas, religiosas y rituales, etnohistóricamente determinadas, y con esto podemos cerrar el círculo hermenéutico que aquí nos hemos planteado. Conjunto de interrelaciones que nos darán cuenta de la identidad maceual.¹⁰³ Determinación física y simbólica que más allá del discurso fantasmal arriba presentado como parte de la política estatal, de los partidos políticos, del Instituto Nacional Indigenista, las ONG y el turismo internacional, puede darnos idea de las relaciones reales entre la naturaleza, la identidad y el espacio físico de los maceuales.

De acuerdo a lo anterior, podemos pensar que la resistencia cultural lejos de su mera instrumentación político—demagógica, es un hecho físico, intercultural y etnohistóricamente determinado, resultante de un patrón de puntos simbólicos oscuros localizables en el espacio intercultural, físico e ideológico (en el sentido del conjunto de ideas, creencias y tradiciones imaginarias).

Entonces, decimos que la resistencia es un conjunto de determinaciones simbólicas oscuras por ser puntos de conflicto, de falta de sentido y comprensión que se manifiestan desde y para un plano intercultural al nivel de lo significativo, geográfico y social. Así, la resistencia es un hecho oscuro por ser acciones simbólicas y simbológicas¹⁰⁴ sin una determinación específica, cuyas causas son ideológicas y etnohistóricas, con consecuencias que se reflejan en el lenguaje simbólico social e individual y en el espacio físico. Entonces,

¹⁰³ Una definición pertinente respecto a los hechos determinantes bio-ecológicos de la territorialidad, es la propuesta de Malmberg: "Human behavioural territoriality is primarily a phenomenon of etological ethology, with an instinctive nucleus, manifestad as more or less exclusive spaces, to wich individuals or groups of human beings are bound emotionally" (1980:10).

¹⁰⁴ Sin duda una de las grandes aportaciones del estructuralismo francés, para nosotros la más importante, con la que se despega del simple materialismo e idealismo, es la de dar cuenta de la lógica de lo simbólico, lo que hemos denominado como lo simbológico, esto es el orden implícito que existe en toda estructura o forma de pensamiento.

resistencia siempre intercultural como opacamiento del sentido positivo que se pudiera dar entre las distintas partes culturales enfrentadas.

Aunque cabe subrayar que al ser un hecho intercultural, la resistencia es opacamiento en el sentido que de un lado puede ser negativo pero para otro altamente luminoso. Oscuridad simbólica intercultural también luminosa pues puede deteriorar de un lado el sentido pero del otro enaltecerlo social e individualmente. Así la resistencia es un hecho clave para la comprensión constante de toda mutua apropiación intercultural.

El problema es que sobre la matriz de referencias interculturales que supone el enfrentamiento de dos mundos, cara a cara, hay una gran variedad y cantidad de elementos oscuros, inconscientes, en una infinita y compleja red de relaciones, por lo que existen una gran variedad de puntos no conocidos e incognoscibles para muchos de los participantes en las relaciones interulturales e interétnicas, y muchas veces estos vacíos entre la información, como hemos visto aquí, es posible que sean lapsos de ignorancia y oscuridad mantenidos de manera consciente y deliberada. Así los procesos occidentalizantes de apropiación de la alteridad maya maceual, aquí referidos como procesos fantasmales, son de hecho un acto de resistencia a la comprensión real del otro, de su modo de vida, de su espacio simbólico y su visión del mundo. Incomprensión que en el caso de las relaciones frente a los indígenas se transforma la más de las veces, como aquí hemos visto, en abuso de autoridad, corrupción, prepotencia e hipocresía.

De tal manera que estos procesos de apropiación de la alteridad maceual y su territorio son lagunas carentes de sentido en un mar de razones, porque como ya vimos son vacíos opacos que paradójicamente proyectan fantasmas, ideologías fantasmales que después de vaciar o nulificar la identidad del otro la re-llenen para su difusión, resultando en justificantes de un status—quo, de una situación social imperante. Resistencia a la realidad del otro cada vez difundida de manera constante e ideológica, llegando a provocar enormes sinsentidos o sobrevaloraciones étnicas o culturales, coherentes disparates y hasta atrocidades lógicas como el genocidio que se justifica.

Son estos puntos oscuros, puntos de conflicto, de protestas, abusos, sinsentidos, de bajos sentimientos y sinrazones por faltas de verdad, que al mismo tiempo pero desde otra perspectiva, pueden ser puntos llenos de veracidad y esperanza, de fraternidad y libertad redentora, puntos enfrentados que a manera de fronteras de territorios concretos y utópicos son puntos de resistencia mutua e interculturales, resistencias que de hecho van trazado la etnicidad y la territorialidad de los grupos humanos etnohistóricamente determinados.

Puntos de frontera que se ejercitan, modulan y manipulan como hechos geográficos e ideológicos. Así podemos reconocer a la resistencia intercultural como ejercicio de modulación territorial y étnica que justamente, por las constantes interacciones interculturales contemporáneas, ahora se presenta como el ejercicio de la autonomía.

Así de alguna manera la autonomía cultural de cada uno de los grupos de poder implicados, se manifiesta en estos ruidos dentro del sistema de comunicación, ya que es en estos puntos de resistencia en los que se deja ver el punto de vista alternativo del otro, que como alteridad reclama su inconformidad, su disentimiento, su ruptura para con el otro grupo etnohistóricamente determinado. De tal suerte, que la autonomía al ser en todos aquellos puntos irreductibles desde del otro se manifiesta también en la resistencia.

Actos de resistencia, de expresión de la autonomía que pueden llegar ser actos bélicos de reivindicación étnica (como las tantas rebeliones de los mayas del oriente poeninsular que aquí hemos visto), y suicidas si no es por el genio mismo de la diversidad y de la complejidad intrínseca a toda relación humana intercultural, que en ocasiones permite no la destrucción del otro sino el reconocimiento de su autonomía. Aunque después de la conformación de los Estados políticos modernos, de la posguerra, los del pasado desmembramiento de la ex Unión Soviética y de la zona suroriental europea de los Balcanes no se ha dado reconocimiento alguno a la autonomía de alteridades étnicas. Mucho menos el tan ansiado reconocimiento a las comunidades indígenas como sujetos de derecho en países como México.

Pensamos entonces que la resistencia cultural es el producto de un desgaste en las relaciones interculturales por falta o exceso de sentido, por una alta densidad en los prejuicios, falta o exceso de información, o simple falta de voluntad entre ambas, o una de las partes. La parte más poderosa, la dominante, es la que suele reproducir y querer mantener estos vacíos negros dentro del sistema mediante la proyección de los fantasmas ideológicos, e incluso habiendo comprendido las razones del otro son estas negadas con argumentos metafísicos, prejuicios tradicionalmente cultivados. Y es por este desgaste y búsqueda compleja de convencimientos interculturales que de hecho los mestizajes interculturales pueden traer luz sobre el camino, surgiendo capacidades nuevas por nuevos acuerdos, apareciendo nuevas sabidurías, nuevos sueños e ilusiones de libertad, es decir, nuevas autonomías con sus consecuentes resistencias.

Ahora, en el juego de la mutua expropiación desigual entre los maceuales y los mestizos, la cultura, y la resistencia simbólica, se vuelven en el espacio privilegiado desde el que la

autonomía y/o la imposición occidentalizante manifiesta la diferencia intercultural y los espacios y acciones de poder implicadas.

Por todo esto lejos del simple discurso político—demagógico presentado aquí con toda su inútil crudeza en el capítulo anterior, podemos entender a la autonomía como un efecto natural, físico, del proceso de resistencias mutuas en las relaciones interculturales, que llega a ser un instrumento más del enorme arsenal de posiciones y formas de sentido que se manejan en las redes sociales interculturales. Así decimos que hasta cierto punto la dualidad autonomía—resistencia constriñe a las personas a jugar un papel, una posición, una actuación dentro del esquema resultante del mutuo desgaste intercultural, es decir, que es determinante para tener cierta identidad étnica e individual, frente al otro y ante nosotros.

Así, las generaciones humanas maceuales, alternativas a occidente, de manera retroactiva, autopoética, se autoconstruyen en resistencia cultural no por el capricho de un individuo, o un puñado de los mismos,¹⁰⁵ sino por esta necesidad natural, por este impulso instintivo, autocreativo etnohistóricamente determinado de ser de una manera acorde con los intereses de la propia identidad, es decir, con lo que se ha sido en el pasado y no de otra extraña y desconocida manera que el otro intente imponer.

Dada la complejidad aquí reconocida de lo fantasmal y lo real, esta oposición integracionismo—autonomía no del todo inconsciente, resulta que no siempre es de manera lineal y consciente. Cabe pensar así que este desgaste de las personas y sus condiciones de vida por estas interproyecciones culturales de la resistencia también pueden resultar en fenómenos de autonegación cultural del sí mismo, es decir, mediante actos de identidad negativa, actos constantes de autofrustración, pensemos por ejemplo en las relaciones México—Norteamericanas de las que ciertamente ha resultado un espacio autónomo de resistencia cultural conocido como cultura chicana, pero de la que también ha resultado una negación, autodenigración, entre mexicanos. De hecho, lo mismo sucede en el caso de los jóvenes maceuales que trabajando en estos no lugares (Augé, 2000) turísticos en los que se ha convertido lo que alguna vez fue su territorio, ahora niegan su propia tradición a sus propios padres, su propia cultura. Actos de identidad negativa que por ejemplo se manifiestan mediante un florido maya—english,¹⁰⁶ aunque son fenómenos de

¹⁰⁵ Posición de algunos especialistas como Paul Sullivan quien difunde la idea de que la Guerra de Castas se mantuvo a lo largo del tiempo, simplemente por la avaricia de sus líderes.

¹⁰⁶ En las comunidades maceuales la palabra tradicional de la Guerra de Castas ha conservado sus tintes redentores hasta la generación de los señores mayores de 58 años, pero para las generaciones subsiguientes (salvo pocas y honrosas excepciones) los cambios económicos y sociales han sido tan rápidos que han provocado lagunas en la memoria colectiva del pueblo, traumas nomotéticos que no sólo se reflejan en los

autodenigración también expresables por el colonialismo interno, que al no poder actuar o pensar en contra de la verdadera fuente de negación que es el otro dominante, pues se quiere se como este, se actúa en contra de la propia tradición, en contra del propio origen étnico.

Fenómenos de autodestrucción intracultural, que conllevan hacia la no solución de graves problemas sociales como son la descomposición familiar, la delincuencia, cuyo verdadero origen es la imposición de un modo ser ajeno a la autonomía étnica hasta entonces alcanzada.

Así, en el caso de los maceuales la dualidad cultural autonomía—integracionismo se convierte en el verdadero pivote alrededor del cual giran de manera retroactiva y constante sus relaciones socio—culturales, la determinación de identidad, como de hecho ya lo hemos visto aquí, siguiendo la introducción teórica de esta investigación, por oposición negativa en el apartado de la etnohistoria maceual y en el anterior de la política regional y global.

En este sentido, lejos de la división metafísica de una indianidad enfrentada a una mexicanidad occidentalizante lo que ha habido a lo largo de la historia es una permanente interculturalidad colonial, ahora neocolonial, supeditada a la tensa dualidad autonomía—integracionismo. Así, lejos de toda fusión, o hibridez posible, estamos ante un constante juego de resistencias e integracionismos, vía uso de la violencia o de mecanismos ideológicos de apropiación de la otredad (en ambos sentidos, no sólo del dominante sobre le dominado), cuya densidad y sentido es muy variable y modulable a lo largo de la historia. Modulaciones también altamente dependientes del interés muy personal de una clase privilegiada de intelectuales. Tensión autonomía—integracionismo que en el sureste mexicano dado que se dan en este tono de relaciones de dominantes y dominados evidencian ser más bien relaciones parasitarias y desiguales, que más bien recuerda al saqueo biológico.

altos niveles de descomposición familiar y alcoholismo, sino también en fenómenos que se han denominado de identidad negativa. Por ejemplo uno de los hijos de Don Pablo, Juanito (q.e.p.d.) se suicidó por problemas de drogadicción, claramente aún recuerdo cómo desde el primer momento en que nos vió comenzó a hablarme en su versión del “inglúz y francéss”, me decía: el maya no sirve para nada, el maya es shíít, lel maya es...is bulll shííttl... .

Sin duda los últimos años han pasado demasiado rápido para estos jóvenes mayas. Mientras que para su padre, en su memoria, el pasado guardaba la solución para su desgracia, los hijos reniegan de su pasado y de su sangre ancestral, su palabra mata a los acontecimientos del pasado para enseñorearse en los logros tecnológicos del presente y sus sueños de opio futuros.

En este sentido, pensando en lo visto en los anteriores capítulos 2 y 3, pensar en lo político es pensar básicamente en el juego de intercambios simbólicos que supone el ejercicio del poder¹⁰⁷ cuyo principal objetivo es el control del ordenamiento de lo humano, lo biológico y lo cultural, mediante el aseguramiento de un status quo situacional, contextual, cuyo ejercicio supone desde acciones inmediatas, hasta planeaciones estratégicas, retorcidas y extremadamente complejas, o bien determinantes conductuales inconscientes.

Acciones del poder que al ser de naturaleza totalizante son de carácter transversal, abarcando diversos ordenes de la vida cultural y por lo mismo, de gran fuerza determinativa en todos los procesos de construcción social de sentido. De tal suerte, que también los hechos de resistencia, como expresión del mundo irreductible del otro, son hechos que transitan por todo el espectro de la acción ecológica y cultural de ninguna manera limitándose a lo que se ha identificado como lo político.

Desde este punto de vista, el problema de lo territorial no tiene que ver tanto con el problema legal de modificación de los artículos 115 y 27 constitucional, de acuerdo a la Ley COCOPA y el Convenio 169 de la OIT como lo veíamos en anteriores capítulos, ni con la negación de toda posibilidad de autonomía espacial, como lo ha impuesto la Ley Bartlett—Cevallos, sino con el ejercicio de la territorialización posible que los pueblos indios pueden hacer en franca y clara co—determinación con la parte mestiza del nosotros los mexicanos, de tal suerte, que es un hecho de corresponsabilidad social intercultural tanto la resistencia de la alteridad como de su integración al modelo dominante, y todo esto no por un alguna suerte de dádiva política, o filantrópica, sino por una necesidad físico—social de ejercicio de los procesos de socialización de sentido que son de naturaleza retroactiva y autopoética. Así, esta es una necesidad, propia de toda lógica simbólica, que obliga a declararse a la alteridad en resistencia simbólica, incluso antes que toda posibilidad de puntos físicos y/o geográficos en conflicto que pueda estar en disputa.

Así, lejos de intereses meramente personales, políticos y económicos las rebeliones mayas se construyen sobre una matriz ideológica de resistencia, sustentada sobre un trasfondo trascendental de tipo etnohistórico, identitario y político que se focaliza y manifiesta en lo religioso, campo fértil para las esperanzas, las utopías, proyectos y rabia contenida de estos pueblos. Pero además en el caso de los maceuales las líneas de la resistencia siempre

¹⁰⁷ Al respecto de manera pertinente Ronald Cohen en *Antropología política* nos dice: “el poder es una capacidad para influenciar el comportamiento de otros/o lograr influencia sobre el control de acciones valoradas. La autoridad es poder legitimado...” (L.Lobera; p.34)

están presentes a manera de rebelión contenida, y siguiendo a Barabas, podemos decir que guardan en su seno un carácter religioso milenarista y profético, así:

Algunos movimientos no se manifiestan como rebeliones sino que construyen una oposición simbólica, pacífica pero no menos totalizadora, en la que la ideología salvacionista queda inscrita en la cultura cotidiana y...resulta dinamizada por señales, mitos, rituales, danzas y cantos... (Op. Cit.)

Resistencia maceual cuyo eje, o núcleo, es la institucionalidad de la llamada Iglesia Maya que al analizarla como un culto comunitario, doctrinario, marcial y trascendental resulta ser el péndulo de Foucault (U. Eco), el *arché* o *aleph* (según J.L. Borges), o el punto aureo de un da Vinci, en torno al cual giran las relaciones determinantes de la vida política, económica y cultural de los maceuales, y por medio del cual se transportan lejos de este mundo de la cotidianidad para unificar, de acuerdo a su Uno cultural, el desorden de la vida cotidiana.

Ahora, profundizando en la relación entre identidad, territorio y autonomía aquí expuesta con ejemplos reales, estando en el centro de la cabecera municipal, charlábaros bajo el calor suave de la tarde con la gente del PRD local. Allí se acercó a la plática Carlos Be Cituk, un joven nieto del legendario Comandante Florentino Cituk quien como veíamos arriba incluso se resistió en la época de Francisco May a tratar con el gobierno y contratistas del chicle. El joven nieto entonces encargado de la oficina de Derecho Humanos y pueblos indios del PRD municipal, con un hermano mayor también en la política pero en el partido hegemónico del PRI, nos decía: "yo recuerdo cuando iba en la escuela, apenas iba yo, vivía mi abuelo y yo le decía somos mexicanos y me decía 'tu serás mexicano pero yo soy maya' se molestaba que yo le diga mexicano".

Los viejos ciertamente son entonces los que llevan en su pecho con orgullo la memoria tradicional de su pueblo, al hablar con ellos y preguntar por el nombre de su pueblo, por los nombres como símbolos de su territorio, nos podemos dar cuenta inmediatamente de la resistencia latente intercultural que ha marcado su vida étnico—cultural.

De hecho, por aquellos días de trabajo de campo de 1997 había en la zona una polémica iniciada por los viejos Dignatarios de los Centros Ceremoniales de la Iglesia Maya acerca de que el nombre de la capital no es Chan Santa Cruz como decían los mestizos occidentalizantes, sino que en realidad era Nohkah Santa Cruz Balamná. En una ocasión preguntamos a Don José Pat, acerca de esta polémica en torno al nombre original del

poblado actualmente llamado por el discurso nacionalista Felipe Carrillo Puerto. Para Don José como habitante original de aquella ciudad tenía mucha importancia el nombre correcto de la ciudad, pues a diferencia del difundido por Nelson Reed y otros historiadores, el nombre original tiene un alto poder simbólico, pues Nohkah de hecho es lo contrario de Chan (kah) pues chan es pequeño mientras noh es grande, además de que Balamná significa La Casa del jaguar, frase clave si entendemos que significa la casa de la fuerza y la sabiduría del jaguar, este animal como símbolo de la trascendencia de la vida en las selvas mayas.¹⁰⁸

Otro hecho importante acerca de la visión que tiene Don José Pat acerca de su antigua capital es que él habla acerca de la recuperación de esta ciudad hecha por los mayas en el año de 1860, de aquella batalla en la que murieron 1,500 soldados yucatecos. Él dice que entonces en Santa Cruz ya había gente "caxlan", que hablaban castellano, eran "esos que correataron, los sacaron, los mataron nadie llegó a su tierra, todos murieron y quedaron sólo los mayas". Nosotros preguntamos si desde entonces sólo había mayas en el Balamná y él con orgullo, con un brillo especial en los ojos contestó "si pura maya, puro maya".

Incluso Don José Pat sabía muy bien el lugar de nacimiento de sus ancestros rebeldes, de Crescencio Pat decía que su pueblo de nacimiento era Xuxubit y que Jacinto Pat era de Tihosuco.

Así, la memoria identitaria acerca del espacio que tienen los viejos maceuales son verdaderas huellas mnemotéticas territoriales e identitarias, llegando a ser muy sorprendente. Por ejemplo, Don José Pat incluso recordaba una batalla en contra de los chak mak, los hombres rojos, los norteamericanos, quienes como ya veíamos fueron traídos como mercenarios por el gobierno yucateco para luchar en contra de los maceuales.

También el mismo Don José nos aclaraba que el actual territorio espacial de los Centros Ceremoniales se estableció básicamente durante el sexenio del General Cárdenas, y entre sus palabras roncadas y profundas comenzamos a escuchar una que en especial tendría mucho sentido para Don José, pues con ella él resumía lo bueno de la Guerra, lo que podría ser el sentido trascendental de la misma. Nos referimos a la palabra libertad, "que ya no estaba la guerra, que ya no había guerra, pues ya había libertades cuando Lázaro Cárdenas"...

¹⁰⁸ En otra investigación acerca del por qué el jaguar es el símbolo maya de la sabiduría (en prensa)

JP: allí termino la guerra, vino la paz, la libertad.

GAC: ¿creen que quedaron mejor así, ahora están contentos?

JP: Igual pero en libertad, libertad...en ese tiempo que todo iba tranquilo, estaba tranquilo solo porque en Santa Cruz que ahí están los enemigos, los soldados españoles y Dios entonces como es pueblo de Dios allá es tierra, tierra maya, entonces él ordenó que se haga esa guerra para poder matar a esos enemigos pa' que se quiten, pa' que abandonen ese pueblo Santa Cruz, para que los mayas vuelvan a ocupar su tierra natal, por eso empezó la guerra se hizo la guerra, son ordenes de Dios, para que vuelvan a tener su tierra así, tierra maya, la guerra terminó y todo tranquilo hubo libertad otra vez así...así que Dios ordenó también pues la guerra por la libertad...ya ahorita pues si hay toda relación, toda gente de distintos lugares, pues llegan aquí con nosotros...que Dios tiene dicho que si se iba hacer ese mercado allá en Santa Cruz, en distintas naciones se iban a venir allá a comer, ahora si hasta él esta diciendo ahorita pues todo lo que Dios dijo ya se esta haciendo, se esta cumpliendo.

Y nosotros de acuerdo a nuestro enfoque aquí expuesto en el que la identidad es codependiente de la territorialidad y la resistencia cultural, en la misma entrevista preguntamos a Don José:

GAC: ¿y que piensa de los Americanos, los Chac Mak?

JP: Dios, dijo que con el tiempo iban a llegar los extranjeros...por acá porque, porque los Americanos que son, que son gente buena, que son gente amigable con la raza maya...que los apreciamos, que Dios tiene dicho eso, que cuando lleguen extranjeros acá, que los aprecien porque ellos son gente buena, por eso ahora hay muchos extranjeros por acá y llegan...Gracias a Dios que todo, Dios puso todo en libertad para aprovechar, saborear todo.

Otro hecho clave derivado de aquel renacimiento identitario del territorio y con esto de una nueva dualidad identitaria, resultó ser la Guerra de Castas, simbolismo que está detrás de la historia de Cecilio Chi y del cura que violó a su hija.

La leyenda maceual es aún un hecho mnemotético de suma importancia, a la manera de la lógica mítica, resulta que guarda una relación estructural clave para entender la lógica autonómica de cada una de las personas maceuales y de sus comunidades. Y hay una leyenda que nos parece refleja como ninguna otra parte del significado identitario más profundo del acto renacentista de esta etnia, es decir, de la llamada Guerra de Castas. Acto

concluimos que el jaguar es el símbolo del hombre de conocimiento maya por razones eco—fisiológicas.

fundante de su identidad que ha permitido el surgimiento de su Iglesia Maya, el culto a su símbolo sagrado de la Santísima Cruz, y por ende, la actual conformación de su territorio geográfico e imaginario. Leyenda sin la cual nos parece incomprensible el significado real de este acontecimiento, sus instituciones, símbolos claves y el nuevo juego de relaciones de poder.

Esta leyenda de hecho nos parece que es simplemente la versión maya del gran mito identitario nacional, del gran metarelato como diría J.F. Lyotrad, de la identidad nacional del mexicano, que es este metarelato del "ya merito", del ya casi somos del primer mundo, del ya casi somos criollos, ahora del ya casi somos norteamericanos. Este mito que nos parece fundante de la nacionalidad de nuestro México siempre colonizado, siempre pendiente del imperio que nos permite entender desde la memoria colectiva cultural esta incapacidad motivacional del mexicano por no poder ser mejor entre los mejores. Nos referimos entonces al mito identitario del padre conquistador (personificación del imperio) que viola a la madre (personificación de la tierra aborígen), resultando por detrás de muy distintas variantes personales este hecho específico del mestizaje incluso latinoamericano.

Así, Don José también nos narró su versión maceual de este metarelato aunque ciertamente hay una variante interpretativa popular del hecho, misma variante que ya arriba presentamos en el capítulo 2, como una de las causas de esta llamada Guerra de Castas. Leyenda y variante que nos manifiesta la autonomía alternativa de su ser frente a la vivencia interpretativa del mestizo.

Según la narración de Don José Pat, al héroe mítico—legendario de la Guerra de Castas, Don Jacinto Pat¹⁰⁹ un Cura le viola a su hija. Ya que en aquella época los maceuales en ascenso social entregaban por costumbre y necesidad a sus hijas para que hasta la edad casadera se cultivaran ellas bajo la educación religiosa y el temor a Dios. Resultando que en la versión de los habitantes de Tihosuco Cecilio Chí al saber que un Cura ha violado a su hija estalla con la furia contenida de la comunidad e inician la Guerra de Castas. Pero en la versión de Don José Pat resulta que al cura que violó a la muchacha, los mismos rebeldes "lo llevaron para que lo dejaran por allí en Chetumal, pero que no lo llevaron allá que se arrepintieron los generales dijeron pa' que lo llevamos total se morirá caminando (al intentar regresar) y allí lo mataron, allá en el camino, ahora en donde le pusieron nombre cerca de Nohbec, allá hay un lugar que le dicen Polenk'in, porque al cura, en maya le decían K'in, es porque le dicen Polenk'in porque ahí lo mataron", más precisamente lo decapitaron dejando

en ese lugar su cabeza que en maya se dice pol. De tal suerte que el lugar se llama la cabeza del cura porque allí lo mataron al estilo de los Pat y su gente, mediante la decapitación.

Así, este acto es el mito fundador por antonomasia de la nueva identidad maceual, y no tanto por ser según los mismos maceuales, una de las causas, o la causa por la que inicio la llamada Guerra de Castas, sino por ser esta leyenda el discurso que representa la razón identitaria de la conflagración renacentista,¹¹⁰ y el poder de la Santísima Cruz de la Iglesia Maya en oposición a la institucionalidad de la Iglesia Católica en la región.

No olvidemos que a lo largo de los años posteriores a la independencia de México las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica cambiaron drásticamente en perjuicio de esta última. Recordemos que desde principios del siglo XIX se suprimieron los monasterios y sus tierras fueron enajenadas bajo el naciente control burocrático. De tal suerte que la tierra cultivada por las cofradías religiosas, que permitía a los mayas financiar y organizar sus fiestas religiosas, paso a ser parte del naciente cacicazgo burocrático. En 1843 los diezmos y obvenciones, o tributos clericales, estaban ya prohibidos para los criollos y mestizos, pero si los debían seguir pagando los nativos quienes, según el mismo clero, eran los más necesitados de aprender la fe (ver el capítulo 4). Por lo que para compensar sus pérdidas los sacerdotes les subieron a sus feligreses mayas los honorarios impositivos para la realización de casamientos y bautismos, las dos ceremonias cristianas más importantes para ellos.

Asimismo, esta descomposición en las relaciones sociales entre los indígenas y el clero se agudizó dada la desaparición del tribunal de protección a los indígenas y a la fuerte decadencia de los valores morales al interior de la misma Iglesia Católica. Así, aumentaron gravemente las relaciones de amasiato de los curas con las monjas, ambos tenían hijos, y los feligreses mestizos y criollos llegaron a dudar de los curas no amancebados, por ejemplo está el caso del obispo de Tizimin quien tenía su harem de indígenas y mestizas, o el caso del Cura de la provincia de Izamal quien montó y ensilló a un indígena espoleándole (Reed, 1987:34) como a una mula. De hecho, para 1840 algunos curas asistían a las comunidades únicamente para predicar en semana santa, la cuaresma y el día del santo del pueblo, a tal grado, que apareció una ley contra las ausencias sacerdotales.

¹⁰⁹ Aunque por evidentes razones identitarias en la versión de los habitantes de Tihosuco, que presentamos en el capítulo 2 son Cecilio Chí y su hija los protagonistas.

¹¹⁰ Repetimos, antes del territorio está la compleja identidad simbólica aquí investigada y propuesta.

Pero resulta que en este caso de los rebeldes mayas Dios los escuchó, porque ellos mismos siempre habían escuchado a este Dios poderoso traído de más allá del mar, del inframundo mismo, atendiéndoles sus demandas de libertad y paz. La llamada Guerra de Castas es entonces en la memoria colectiva de estas personas la redención misma de la mujer violada, es su hija, su madre, es su feminidad maya, mestiza como le llegan a decir. Es entonces la llamada Guerra de Castas la redención de su tierra, de su feminidad, el rescate de Ella que es la virgen María, la Santísima, el Santo al que incluso de manera enigmática en el Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia y la comunidad de Señor le llegan a llamar la Señora Andrea.

Recordamos que en otra ocasión en la que hablábamos con Don Juan Pat, el mencionó que el inicio de la Guerra de Castas fue un llamado, "...que están llamando así, General, Sargento, Cabo, el Dios desde arriba habló a esas personas para que él mismo de ordenes a los Generales, cuando dio a las doce que todos estaban hincados para rezar y entonces el Dios volvió a hablar otra vez, entonces la señora Andrea dio ordenes para que se levantara toda esa gente.

GAC: ¿la señora Andrea?

JP: María Andrea—respondió Don Juan—. Aunque nuestro intérprete Don Fernando Pot, intentó "corregir" y nos dijo:

JP: Dios dijo a toda esa gente avisándolo que él va ser guerra, ya están avisados así.

Entonces, por el contexto en el que aparece la palabra Señora Andrea y por cierto aprecio hacia la Santísima Cruz pensamos que su referencia tiene que ver con la mismísima Virgen María. De hecho también por esto se viste a la Santa Cruz con huipil, pues los maceuales dicen que "ella, así como nosotros, no puede estar desnuda". Pero con esta frase hay algo más que la mera cobertura del cuerpo desnudo. En una gira del gobernador Mario Villanueva Madrid al Centro Ceremonial de Tulum, en 1995, el Capitán de la Iglesia Don Pablo Canché sacó a la Santísima a la calle, transportándola de la Iglesia a la casa del General del Centro Ceremonial, Don Juanito Ek', y de allí rápidamente de regreso. De ese recorrido recordamos que nos impresionó ver a la Santa Cruz como un bulto cubierto con un paño rojo que impedía toda idea acerca del objeto que subyacía bajo la tela de color rojo sangre. Al hablar al respecto con el Capitán Pablo Canché nos dijo, al igual que se piensa en muchas otras religiones del mundo, que el poder de la Santísima es tan fuerte que no conviene que sea visto por el común de las personas, ya que los infieles y los pecadores podríamos sufrir las consecuencias al verla, y de hecho, por esto es que el bulto sea del color del peligro, de la precaución: el color rojo. Pero al insistir un poco con Don Pablo sobre

la identidad del bulto ceremonial, muy a su estilo claro y determinante nos respondió "pues es la Santísima Virgen María".

Así, nos parece que la Santísima Cruz es ciertamente este ser divino de formas y sentidos femeninos, es la parte determinante de la identidad del bulto sagrado pero no es esta la única manera en que se le identifica simbólicamente a la Santísima Cruz. El sentido maceual es aún más profundo, inconscientemente está enraizado en su mente desde el tiempo de los antiguos, de los llamados Chilam Kabo'ob,¹¹¹ desde el tiempo de los antiguos constructores de las pirámides, los abuelos del poder del jaguar, pero sobre este sentido simbólico de origen prehispánico hablaremos más abajo, por ahora digamos únicamente que no es la misma esta cruz que la católica, ni lo pretende ser.

Siguiendo a Thompson, Valverde y otros, pensamos que ciertamente el símbolo sagrado de la Santísima como cruz—objeto formalmente se ha vestido de una virgen, pero lo ha hecho reintegrando representaciones desde la única lógica a la que han estado etnohistóricamente sujetos desde hace al menos 10,000 años, lógica prehispánica a la que ciertamente las pretensiones de conquista espiritual de la mente occidentalizante de ninguna manera ha podido cambiar, ni en los más 500 años de dominación económica, militar y política que se le ha impuesto desde las encomiendas, los intentos de villas o Burgos y ahora las grandes ciudades modernas de los mexicanos transnacionalistas.

Ciertamente, como una jugarreta del destino, los invasores españoles pudieron constatar que los mayas eran adoradores de la cruz desde antes de su llegada y sin la necesidad de la aparición previa de Cristo en estas tierras. Grijalva en 1518 sorprendido observó varias cruces a lo largo de las costas de la península yucateca y por esto, según Torquemada, le llamó a estas tierras la Nueva España. Además de que Diego de Landa, según Oviedo en Tozzer, dice que la gente de Cortés encontró en el actual Cabo Catoche cruces entre los muertos y los ídolos y Gomara reporta haber visto cruces pequeñas de latón y madera entre algunos muertos encontrados en la isla de Cuzamil (Fabregat, Ortiz y Valverde). Pero lejos de pensar de manera difusionista como los mismos españoles de aquel entonces hicieron, o incluso pensar que no hubo tales cruces en estas tierras antes de la llegada de los invasores y que sus sorpresivos encuentros no fueron más que manipulación ideológica de aquellos tiempos, es un hecho que la dimensión de lo simbólico de la cruz maceual y su significado es un hecho etnohistóricamente determinado. Los acontecimientos claves impactan de

¹¹¹ En los Centros Ceremoniales, sobre todo en el de Tixcalal los maceuales hablan de los Chilam Kabo'ob como los gigantes, hombres de poderes extraordinarios que construyeron las pirámides, pero

manera directa sobre el espectro ideológico de los mayas maceuales, de tal suerte que en su significado la Santa Cruz se ha alimentado del registro etnohistórico de su pueblo, del psicodrama que a lo largo del tiempo los ha marcado culturalmente.

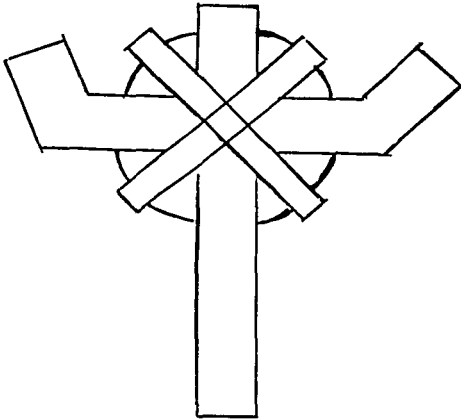
Así, de acuerdo a lo anterior y dada la complejidad de lo real, de los procesos históricos y culturales de reproducción de sentido simbólico, distinguiendo lo fantasmal de lo real, en la Santísima Cruz maceual es posible encontrar tres niveles de significado que se entremezclan de manera interpretativa. El primero es aquel referido muy bien por Careaga en *Hierofanía combatiente*, quien después de leer a especialistas en el tema como Bricker, Barabas y Bartolomé, concluye que todos apuntan básicamente hacia lo ya dicho por Nelson Reed, en el sentido de que el culto fue ingeniado por José María Barrera y Manuel Nauat. Incluso siguiendo una leyenda personal referida por un maceual llamado Paulino Yamá, Careaga dice que había tres cruces grabadas en un árbol sagrado que estaba junto a un cenote, pero que estas tres cruces se pelearon entre ellas para quedar sólo una la de color verde, porque ésta resultó ser la más poderosa. Además de que el mismo Yamá apunta hacia el aspecto más cristiano de la cruz, esto es hacia el hecho de que su Cruz es la misma en donde murió Cristo y que de allí procede su importancia (Careaga, 1998:109-119).

Pero además de este nivel literal, hegemónico y objetual, sin duda el significado es otro más complejo y profundo. Así, hay otro nivel de interpretación que tiende más bien hacia la concepción simbólica maceual, original, de esta cruz, y ya no tanto la proyección fantasmal de lo occidentalizante sobre lo maceual. Sentido simbólico original que nos permite observarla más como una patrón, un mapa referencial de significados ordenadores del mundo etnohistóricamente determinado y no como un simple objeto introducido por el conquistador español, y en este sentido para ellos esta cruz no es la creación de nadie en especial, mucho menos es un objeto en específico, esto lo decimos no sólo porque en general en la teoría contemporánea simbólica que aquí hemos usado sea evidente que los símbolos de poder efectivo no son representaciones, ni objetos, ni creaciones maquiavélicas de algún o algunos personajes más avispados que los demás, sino que los símbolos son determinadores de conductas varias e interpretaciones complejas de muy alta variabilidad (ver capítulo el marco teórico aquí presentado), porque en este caso como en el de cualquier símbolo sagrado trascendental, su significado es del orden de lo transversal, transcultural y complejo. Así antes que nada, o más bien en paralelo y de forma complementaria a los fantasmas objetuales y occidentalizantes, hemos de distinguir la variabilidad simbólica transcultural de la cruz, al menos desde otros dos niveles

que con la llegada de los españoles y su nuevo sol, los Chilam Kabo'ob se volvieron piedras, incluso

interactúantes y complementarios a este simple concepto lineal y simple, lleno del sentido común fantasmal.

Nivel 1, del orden del mundo, raíces mayas Prehispánicas, su función simbólica dominante es ORDEN y TRADICION



Nivel 2, del renacimiento cultural, origen en el conflicto de la Guerra de Castas, función simbólica dominante es JUSTICIA y DIGNIDAD

Nivel 3, interno religioso, teológico, litúrgico y eclesiástico su sentido dominante: SACRALIDAD y ESPIRITUALIDAD

Niveles complementarios, superpuestos o en paralelo, complejos, es decir, no lineales, no unívocos, dúctiles a la interpretación institucional pero también personal de las cosas. Aunque ciertamente pensamos que hay ciertos límites y rangos que además de su vocación o función simbólica dominante nos permiten distinguirlos en su nivel diverso pero complementario.

Así pensamos que el nivel 1 del orden cósmico implica el ordenamiento del tiempo y el espacio cósmicos, cuya expresión se deja ver claramente en su lógica territorial y

piensan que ahora se puede entrar en comunicación con ellos.

calendárico ritual, siendo entonces el espacio simbólico de la Santísima Cruz uno de intenciones omniabarcantes, mientras al contrario pero complementariamente, está el nivel 3 que tiene un espacio interpretativo mucho menor pero más profundo e intenso, más íntimo y personal, siendo entonces su espacio de acción el plano litúrgico de la Iglesia Maya y la conciencia personal subjetiva que cada uno de ellos puede tener de este símbolo.

Y ciertamente ambos niveles, 1 y 3, se traslapan en su representatividad pero han de hacerlo por momentos también con el nivel 2, cuyo origen eminentemente está en el culto revolucionario teocrático—militar que ha determinado el orden social y ritual de este culto, siendo entonces su espacio de acción las relaciones sociales e institucionales, además de manifestar los rasgos milenaristas y mesiánicos de ser el pueblo elegido, que se defiende defendiendo a su Dios.

También creemos que ciertamente sobre el nivel 3 es sobre el que menos se ha trabajado, porque pensamos implica el valor meramente litúrgico que desde el culto religioso emana, así en su estudio tendríamos que investigar sobre los rituales y las bases simbólicas de su sustentación ideológica, revisando por ejemplo las ceremonias, los libros sagrados, los rezos, etc. Aunque hemos comenzado a analizar este nivel 3, en el siguiente apartado denominado: Al interior de la Iglesia Maya.

Entonces son estos los tres niveles de naturaleza transversal, transcultural que gracias a una epistemología de lo complejo es en esta investigación que hemos podido determinar, pero a continuación hablaremos un poco, o más bien, presentaremos información interpretativa al respecto, pero no lo haremos profundizando con la misma intensidad en cada uno de los 3 niveles, sino que más bien nos interesa la explicación real, complementaria, incluyente y sistemática pero sesgada que resulta de la interpretación múltiple y personal, más que el análisis que distingue, delimita, y fracciona con explicaciones o interpretaciones unicasales, lineales y simples, es decir, metafísicas.

Así esta cruz que no es una cosa—objeto, sino una Ella, es decir un ser femenino, y en sentido más profundo Ella que es la virgen violada, hija de los rebeldes Cecilio Chí y Jacinto Pat, ella que es el sentido mismo de la Santa Cruz, la madre de Cristo y de todos los maceuales. Ella que es la hija de los héroes de todos ellos, y por ende, la virgen bendita adorada por y desde antes, y después, de la Guerra de Castas. En este sentido, estamos ante un simbolismo transcultural, recordemos además que los líderes sobre todo al principio eran mestizos y mayeros.

De hecho, en este sentido de la transculturalidad también cabe decir que esta es una virgen que nos recuerda a las vírgenes de los caballeros de la Edad Media que luchaban contra los infieles en el Oriente Medio. Vírgenes por quienes los caballeros con un amor espiritual pero también profundamente filial y pasional hasta el misticismo carnal, pelaban como de hecho sucedía con el amor maceual por su Santísima Cruz también por la supuesta reivindicación de un culto religioso. Así los maceuales se convirtieron en el pueblo elegido que había de tener la pesada pero trascendental tarea nada menos de defender y preservar a Dios mismo por el amor a la Virgen, la que para ellos es la única madre—hija—pareja de todo el mundo, la que da y quita la vida.

4.2. El territorio de la Santísima Cruz es el territorio de los maceuales

Lejos de lo propuesto por el cronista regional más destacado de principios del siglo XX, el profesor Pacheco Cruz, en el sentido de que “lo adecuado, lo lógico es aceptar que a medida que eran ocupados estos lugares, los que los habitaban imponían la denominación de acuerdo con motivos que observaban, que la misma naturaleza ofrecía, ya sea en objetos, presagios, virtudes, arbustos y fauna” (pp.xix-xx), aquí en cambio pensamos que esta manera de nombrar las cosas es parte de la forma metafísica de construcción del territorio, en donde llega un sujeto predado a un lugar predado y mediante una identificación meramente nominal determina el nombre del lugar. Pero de esta perspectiva queremos alejarnos, aquí estamos analizando al proceso de territorialización como el resultado de un proceso complejo de interacción entre el entorno físico y los procesos de apropiación significativa, procesos de sociabilización de la naturaleza como dice P. Descola. También pudiéramos decir procesos de significación de la naturaleza por una mutua apropiación sociedad/naturaleza, de la que resulta la identificación con un lugar, es decir, el proceso de identidad autónoma que separa y equipara, que ilumina y oscurece, que nombra y olvida.

De donde resulta que el simple nombre de una población sólo es posible entenderlo como un elemento estructural que refleje un proceso lógico de abstracción simbólica, como viene a ser el Totemismo, categorización definida en la actualidad por el distinguido antropólogo Claude Lévi-Strauss como la estructura mental capaz de ordenar lo cultural mediante el ejercicio lógico-práctico de una mimesis o reproducción metonímica del orden natural. Uso indígena de la analogía hombre-naturaleza de manera radical que traslapa al orden de lo natural con lo cultural. De hecho, el resultado de esto es una parte clave de los procesos de la unidualidad cultura/naturaleza, sujeto/objeto a los que ya hemos hecho referencia en el marco teórico de esta investigación.

Específicamente en este caso de los maceuales, ellos como descendientes de los rebeldes del oriente peninsular y de los guerrilleros de la llamada Guerra de Castas, deben su pertinencia territorial a su etnohistoria, al núcleo familiar, consanguíneo y a la tierra misma en la que siembran para comer y convivir. Pero además de ambos elementos, el intercambio eco—genético y resonancias físicas, la tierra y la sangre, se derivan y resignifican elementos propiamente lógicos, estructurales de lo cultural, que permiten entender al territorio como una zona de apropiación del entorno mediante prácticas y abstracciones ideológicas de interacción real, sujeto/objeto. Así lo lógico abstracto se une al territorio como lo abstracto a lo concreto.

De acuerdo con lo anterior, lo más correcto será ver al territorio como una categoría existencial, del orden lógico de la estructura cuya abstracción nos remite a un modelo de relaciones ordenadas, clasificadas de manera jerárquica, pero al mismo tiempo lo bastante dúctil como para explicar las coparticipaciones humanas sucedidas entre un adentro y un afuera de la comunidad, es decir, lo suficientemente explicativo debe ser este metarelato como para permitir el libre juego de relaciones conflictivas sucedidas de manera constante y emergente. Esto es, que en la construcción de un territorio lo necesario es un discurso simbólico y práctico capaz de entender los fragmentos remitiendonos a la constitución del Uno, (al que ya hacíamos referencia en el marco teórico metodológico), y que trae como consecuencia justamente la constitución de un Uno que son todos pero ninguno en específico.

Así, lo importante del modelo de organización territorial y cosmogónico de toda etnia no es que permita la posible representación dominante de una imagen, persona o palabra, o sentido moral alguno, sino que lo importante es que permita entender el conflicto, manipularlo y dejarlo fluir permitiendo con ello el perpetuo movimiento del tiempo. De donde resulta que lo primordial es el *toma y daca* de las relaciones ecoculturas, el movimiento de la reciprocidad constante que en diversas gradaciones viene a representar lo más sutil e importante en las relaciones sociales, no porque exista algún sentido de solidaridad social (según el funcionalismo durckemiano), o algún principio de humildad y cooperación consustancial a nuestra especie, más bien es porque justamente en las relaciones humanas de los valores personales se manifiestan los canales de reacción emocional que necesita el soma para su sostenimiento controlable, es decir, que justamente en la relación personal, con el otro persona y el otro espacio, es que se construye la conciencia humana y su manifestación que es la cultura.

Así, el territorio es un proceso no un espacio metafísico, es más bien el ejercicio de la territorialización, ejercicio de interrelaciones sociales, culturales, físicas y bioecológicas, antes que una simple relación hombre—naturaleza. Respecto a esto último recordamos la importancia que le daban mis dos amigos mayas Filiberto Pat Ek y Jaime Miranda a la realización de documentos, su entrega personal y la firma de recibido que suponía esta entrega.

De hecho, dada la importancia a esta entrega y recibido de los documentos podemos aventurarnos en lanzar la hipótesis de que los llamados intercambios diplomáticos dados entre los distintos pueblos mayas eran en la época prehispánica de índole teocrático militar pero también diplomáticos, intercambios epistolares cuya misión era alcanzar el consenso en torno a los grandes problemas políticos y económicos y en dado caso hacerse la guerra.

En este sentido, proponemos que hoy para los maceuales desde la época prehispánica lo principal eran y son las fiestas de peregrinación dadas entre las distintas comunidades, pues son estas el espacio simbólico—práctico privilegiado para el contacto interpersonal de puesta en escena del conflicto y su libre entendimiento y manipulación. De hecho, son estas peregrinaciones las líneas de los límites de un territorio básico alrededor del cual siempre han existido ellos en su acción intraétnica, son éstas los límites de los grupos de maceuales que circulan en su interior, yendo y viniendo desde sus puntos de nacimiento hacia otros lugares, constituyéndose desde éstas los verdaderos puntos de su espacio geográfico y sus límites étnicos (Ver mapas 1 y 2). De tal suerte, que pensamos que esta ha sido la forma tradicional, desde la época prehispánica, de la delimitación del territorio. Peregrinación como forma de organización social del espacio que no ha perdido su aspecto festivo, místico y extático aunque ciertamente ahora ya sin todos los aspectos lúdicos (como el juego de pelota), bélicos y rituales que antes eran dominantes.

Constitución de un territorio sagrado el que se construye con el peregrinar de la Santísima, conformación de rutas diversas entre ellos y de ellos hacia “afuera” del espacio que suponen aún les copertenece. Y Ciertamente desde la perspectiva analítica de esta investigación la historia de resistencia maceual por un territorio propio, fin primero y último de la llamada Guerra de Castas, comienza desde 1697 a 1726, cuando supuestamente ya estaba pacificada la ruta de acceso al Petén, pacificación que no era porque los españoles hubieran ganado todas las batallas y controlado a los indígenas, sino porque los mayas rebeldes ya habían comenzado a asentarse en nuevas rutas paralelas a las del control español, estableciendo zonas que hasta a mediados del siglo XX permanecieron como rutas territoriales autónomas.

Lo que provocó que cada vez más gente de muy diverso origen e intereses llegara a poblar por algún tiempo, o para siempre, la zona de refugio que desde un principio fue la tierra de los itzáes maceuales pero como veremos más abajo aún al interior de la Iglesia Maya, y su circuito sagrado, encontramos algún tipo de conflicto. Diferencias internas no muy graves pero si importantes de las que más abajo hablaremos. Por ahora, al tiempo que hay un conflicto interno existe la necesidad de mantener sus fronteras mediante fuertes uniones grupales, básicamente mediante la tradición religiosa y familiar. Unidad que es muy importante frente a los considerados extraños, por lo que en la determinación de las relaciones identidad étnica—territorio es necesario encontrar a la fuente del conflicto interno e intermesoamericano, y pensamos que es la misma religión y las tradiciones lo que nos permite entender al sistema del conflicto interno.

Así pensamos que la religión de la Iglesia Maya genera conflicto no por diferencias ideológicas entre sus miembros, sino al contrario por poseer todos intereses muy similares, mal social endógamo de este tipo de sociedades tradicionales, con una cosmovisión cerrada, circular, mesiánica, milenarista, como la maceual en donde los símbolos se reproducen y significan proyectándose hacia el pasado, pues allá está para estas sociedades el futuro de los tiempos. Sociedades mesoamericanas tan religiosas y similares entre ellas mismas que justamente por traslaparse sobre la misma estructura de identidad e intereses ideológicos surge el conflicto, es decir, que la identidad también excluye no sólo "afuera" del territorio, sino también al interior del mundo compartido. Así lo que proponemos que era el fundamento del conflicto en las supuestas guerras intertribales mesoamericanas no era la diferencia sino la identidad que por ser tan similar tiende hacia el conflicto de intereses, y de hecho, así es como los maceuales interpretaron y manejaron simbólicamente el conflicto de la Guerra de Castas, pues ellos mayas se quisieron ver mejores pero igualmente católicos que los otros, los criollos y mestizos. Paradójicamente, entonces, fue aquella una guerra (como las guerras floridas) por la igualdad ideológica interétnica, por querer ser iguales desde la diferencia, hecho que después de la conquista española esto sólo será por vía de la autonomía.

Entonces, lo importante es que sin duda ante las culturas mayas, y mesoamericanas en general, estamos ante un modelo de relaciones intra e interétnicas que está muy lejos del modelo impositivo, unilineal y continuo que se plantea desde el evolucionismo, el difusionismo, el funcionalismo y el culturalismo. Nos referimos a esta visión que supone un único centro rector cultural que desde la cúspide, a la manera de un señor feudal, o un clan cónico se supone que impone una nueva cultura dominando extensas regiones de vástagos

y siervos, quienes son supuestamente domesticados como bestias que obligatoriamente han de reproducir la cultura del otro.

En este mismo sentido, también están las explicaciones procesualistas (según el concepto de Hodder) del siglo pasado, el siglo XX, en las que se supone que estos grandes poderosos monopolizan el mercado de una materia prima, o de un bien ritual como un Dios, una danza o un culto ceremonial y además de supuestamente poder imponerlo a diestra y siniestra, suponen que esto es lo que permite que estos "reyes aborígenes" se mantengan en el poder. Nada más falso, funcionalismo *naïf* que no es más que bagaje del Feudalismo impuesto por los ingenuos españoles cuyo modelo político y económico en la práctica resultó en una caricatura de disfuncionalidad, además de una mezquindad humana brutal, cuyos efectos aún ahora seguimos padeciendo.

Ahora, lo penoso es que algunos antropólogos, los pertenecientes al paradigma evolucionista y sobre todo al llamado culturalismo funcionalista, con los mismos modelos de dominación unifamiliar, unigrupal o unipersonal, centralistas, simples y lineales, pretenden explicar los procesos de cambio y continuidad a lo largo de la historia de los pueblos mesoamericanos. Cuando en realidad estos son modelos que lejos de ver a lo cultural como un movimiento complejo, como un hecho multifactorial, multidimensional, no lineal, azaroso, en el que el conflicto es perenne, pretenden ser culturalmente de una manera uniforme, ideal, metafísico. Así, es un error plantear a Mesoamérica como una unidad funcional, como la expresión de la necesidad individual de una oligarquía, o de un grupo de supuestos pseudoreyes indígenas, que actúan por acrecentar sus ínfulas de nobleza y acumulación de una riqueza que en realidad no se llega a percibir como tal. Por lo que esta que es una visión fantasmal más, una aspiración más a ser como Europa, pero incluso en supuesta vanguardia de esta visión, reelaborada desde el nacimiento de la antropología hasta el presente, se ha dicho que los grandes hombres del poder mayas lo eran por el control y sostenimiento de un monopolio comercial (López Austin, López Luján). Visión que nos parece que no es más que el resultado de una proyección del presente siglo hipercomercial hacia la alteridad maya del pasado.

Lejos de esta visión del siglo pasado pensamos que el sistema de clasificación territorial de los maceuales de Quintana Roo, y de Mesoamérica en general, es uno que lógicamente está ordenado, como hemos podido apreciar en otras investigaciones (Aviña Cerecer, 1996, 2000, 2002), mediante un sistema de clasificación cultural sin dueño único o grupo político original alguno que aún así permite la posesión y manipulación de los elementos de poder más importantes del sistema por parte no de una breve elite selecta, sino por la gran

mayoría de los participantes en juego, de tal suerte que la unidad cultural y social no es creada e impulsada desde un centro rector sino originalmente intercultural, interétnica. La unidad cultural vista así es desde el Uno, el uno mismo que somos todos y no es nadie en especial, modelo del poder en el cual los victimarios supuestamente plenipotenciarios y expansionistas de hecho son las primeras víctimas del sistema. La historia de los héroes y los villanos, no es la historia de la cultura, pensar que así es porque está escrito o descrito por alguien más que de manera reductiva y simplificada pretende entender a la cultura, y en realidad es carecer de una teoría de la cultura; abocándose únicamente a las reivindicaciones étnicas del poderoso dominante, porque sabiéndose dominado niega con autonegación racista, colonialista, su codependencia para con el otro.

En cambio, el Uno como eje de la cultura, nos permite entenderla como un sistema de clasificación cósmica, de códigos representacionales e interpretables que ordenan y reproducen un mundo no de manera metafísica sino constructiva. Esto que es Uno mismo, el Uno que somos todos y ninguno en especial incluso independientemente de aquellos individuos y grupos sociales que difunden, suponen y pretenden dominarlo. Ya lo decía Marx, en el sentido de que el fetichismo del capital consiste en creer que la realidad así es porque es así, cuando en realidad es porque nosotros pensamos, actuamos, que así debe ser la realidad, reproduciéndola día a día para que así sea.

En este sentido, lo que sí pensamos que hay dominante y rector en Mesoamérica no son supuestos objetos o cosas tampoco son personas ni instituciones, son más bien algunos símbolos y trasfondos ideológico—culturales y disposiciones genético—ecobiológicas. Los símbolos del poder son concentradores de gran fuerza referencial y significativa que permiten justamente que la visión del mundo sea compartida culturalmente por un conglomerado humano, no olvidemos además que los símbolos de un mundo son abstractos por lo que en mayor, o menor medida, de manera modulable son poseídos por todos y por nadie en especial. Siendo entonces así un evidente símbolo prehispánico maya del Uno, del uno mismo íntimo y compartido, el símbolo Hunahkú literalmente traducible como Dios Uno¹¹² con el que se identificaba a los gobernantes mayas prehispánicos, además de representar, y esto es muy importante para esta propuesta, al signo Ahau, última posición de los 20 icónos de la cuenta mágico—ritual de 260 días. Y justamente por todo esto, otro

¹¹² Un poema sobre Hunah Kú rescatado de Dzibalché, al norte de la Península, reza: Viene por los cuatro ramales, del camino de los cielos donde esta la casa de la estera, en la que se rige el sabio Hunahkú, aquel que recuerda el hombre porque es el señor del fuego, del agua, del aire, de la tierra, señor de este mundo (Barrera Vázquez, 1965:23).

símbolo expresión del Uno en la tradición maya mesoamericana, y específicamente de los maceuales, es la Santísima Cruz.

Entonces, símbolo de la Santísima Cruz que claramente tiene su origen no en la cruz católica, cuyo sentido es ciertamente complementario, ni tampoco como se ha propuesto ya (Careaga 1989) el origen de este símbolo es una cruz de piedra adorada desde el siglo XIX en la población yucateca de Xokem.

Así, desde el Uno mesoamericano el simbolismo de la Santísima Cruz es causa y consecuencia de un orden cósmico identificable desde la cruz de los olmecas llamada arqueológicamente Cruz de San Andrés, pasando por toda la gran variedad de bandas cruzadas y árboles cósmicos en forma de cruz que nos han quedado como legado prehispánico a todo lo largo y ancho del territorio nacional, pero cuyos mejores ejemplos arqueológicos mayas, que ahora podemos recordar, son la estela 25 de Izapa, los murales del Templo del Sol, la Cruz y la Cruz Foliada de Palenque, además del arte grabado sobre la lápida del sarcófago del gobernante llamado Pakal de este último sitio.

Así la Santísima Cruz, lejos de toda posición materialista o idealista (ambas expresiones de la metafísica), no es un objeto ni una mera representación del tipo propuesto por Saussure (quien de hecho únicamente intenta mediar entre ambas posiciones dominantes del siglo XIX, el idealismo y el materialismo), aunque ciertamente por su poder significativo y totalizante se puede manifestar por medio de varios objetos o representaciones. Por lo que tampoco es un mero instrumento de poder de los gobernantes, la Santísima más bien es un mapa existencial que unifica a la totalidad cósmica territorial mediante el traslapamiento en un punto central de las 4 esquinas, la conjunción de los 4 rumbos del universo en Uno mismo. Cuatematicidad ontológica del ser—allí, apuntada por Heidegger (1988) en la que se unifica espacio—temporalmente al hombre del plano horizontal, de la izquierda y la derecha, con los dioses del plano vertical de abajo y arriba, y por ende es la unión de los límites humanos terrestres con las entidades trascendentales del cielo y los infiernos. Es esta la expresión y única determinación de la cruz que la convierte en un arquetipo simbólico de lo humano, de alguna manera así lo apunta Carl G. Jung, reproducido por Valverde en su investigación de tesis *El símbolo de la cruz entre los mayas*:

Jung piensa que el cuatro simboliza las partes, las cualidades y los aspectos de lo Uno, y que por lo tanto es un símbolo antiquísimo, tal vez prehistórico... así podemos pensar que el cuatemario se representa por medio de la cruz y el punto central de

esta sería el Uno, el lugar en donde se conjugan todas las fuerzas, la unidad primordial del universo (Valverde Valdés, 1990:27).

Entonces los maceuales, como sus antepasados prehispánicos, encontraron en una forma, en un símbolo crucial (valga la redundancia) al poder de lo sagrado que conjuga a lo íntimo con lo trascendental, es decir, al representante de lo Uno, del poder del orden físico y divino en el mundo pues justamente en la Santísima Cruz es que también resulta ser la Virgen María como expresión de la feminidad dignificada de la tierra que los ha parido.

De hecho, haber convivido en la realidad humana con los maceuales, además de nuestro instrumental teórico—filosófico nos obliga a no compartir la perspectiva metafísica,¹¹³ y desde la transculturalidad para nosotros es evidente y corroborable determinantemente que la cruz no es un objeto, ni siquiera es un “símbolo multivalente”, esta perspectiva de lo simbólico es una ilusión nomotética e incluso óptica.

El simbolismo de la cruz es un mapa cósmico sacro, un sistema referencial complejo que no se agota en ninguna instancia u objeto ni en la suma de todas sus supuestas representaciones, sino que ordena, sistematiza, hace entendible y comprensible al ser—allí por la cuaternidad cósmica de la vida humana en relación con lo divino. Así, la cruz lejos de ser un elemento de la estructura cultural maya, es el instrumento estructurante de lo estructurable de todos los elementos de su universo, por esto en ella está el principio, el desarrollo y el fin de la vida maceual. Y todo esto no sólo porque la Santísima es la madre, la hija redimida, la feminidad trascendental, sino porque al ser la representación del Uno por la acción de atracción de la totalidad hacia un punto, es también entonces el punto preciso en el que la serpiente cósmica de la vida (otro símbolo prehispánico) se muerde la cola, fundiéndose la muerte con la vida.

Entonces, cruz no como elemento sino como acto de mapeo cognitivo, estructurante de lo estructurable, mediante el ejercicio espacio—temporal de la contracción—refracción de la cuaternidad que parte desde un centro hacia las esquinas y viceversa. Relación lógica binaria de par de pares que pensamos es una estructura inconsciente fundamental universal que mediante la cuaternidad, la división del cosmos en 4 y su movimiento en forma de cruz, se proyecta a manera de replica en todos los ámbitos de la vida cotidiana y ritual de los pueblos mayas: “exactamente el mismo modelo cuadrangular se encuentra en la forma de

¹¹³ Ver el capítulo 1 de esta investigación acerca de este posicionamiento onto—epistemológico.

la milpa, del jacal, del pueblo, del cosmos y, finalmente, del cuerpo humano" (Villa Rojas, 1981:17).

De hecho, más precisamente, la omnipresencia de la cruz como estructura—estructurante, es algo constante en todos los pueblos originarios de América ya que es una respuesta al ordenamiento legal del mundo físico en donde la relación del cielo con la tierra, y más precisamente de los movimientos solares equinocciales y solsticiales en relación al horizonte de visión, son la clave para la comprensión circular del tiempo y del clima con sus beneficios y posibles peligros. Constitución física del mundo natural que lejos de todo arquetipo metafísico permite entender al simbolismo mesoamericano de la cruz como el movimiento de la totalidad hacia el Uno, y viceversa, en términos físicos ecobiológicos.

Entonces, Santísima Cruz como movimiento de conjugación del cielo con la tierra para la permanencia de la vida humana que resulta de la oposición primordial del primer par de fuerzas ordenadoras de la totalidad, nos referimos al cruzamiento de las fuerzas filiales primordiales, las fuerzas de lo caliente, celeste—masculino con las frías terrestres—femeninas. Y también es por este cruzamiento primordial que la taxonomía mesoamericana necesita, en todo momento, de la oposición complementaria de las relaciones filiales sexuales¹¹⁴ ya que este es el medio por el que se ha resuelto el problema de la unidad y la diferencia, el todo y las partes, y únicamente con todos estos antecedentes es posible entender la mentalidad maceual y mesoamericana, su concepción del movimiento, el cambio, la continuidad y la permanencia.

Posicionamiento ontológico mesoamericano de donde resulta que lo importante en términos epistemológicos es el cruzamiento, el movimiento complementario del posible traslapamiento e intersección ordenada entre el cielo y la tierra, la guerra y la paz, el él y ella, lo frío y lo caliente, los dioses y los hombres. Taxonomía y conceptualización que en el caso de los pueblos mayas peninsulares tiene su referente más acabado en los cruces de la estera (Aviña Cerecer, 1996a), como pueden verse en estelas, murales, mascarones y frisos arqueológicos de todo el período Clásico y Posclásico, por ejemplo están las estelas de cuenta larga de Quirigua, y los gobernantes sentados en esteras de Palenque, Mopila y la pintura de un petate en el piso del palacio del sitio de Oxkintok. De donde resulta que los antiguos gobernantes, eran los señores de la cruz y más precisamente de su lógica abstracta y poder simbólico de instrumentación técnica del ejercicio del cruzamiento

¹¹⁴ Para profundizar más en esta perspectiva del autor acerca del traslapamiento entre los hombres y los dioses de la tradición mesoamericana prehispánica ver Aviña Cerecer, *Transformaciones simbólicas: el sexo, la guerra y el rayo*.

constante, para así gobernar, o más bien, ordenar un mundo, acción simbolizada en el hecho de **posarse, sentarse sobre la estera** (Schele y Freidel). De donde resulta que hay una íntima relación entre **posarse sobre la estera** y el ejercer un poder jurisdiccional sobre un territorio. Así, en los libros del Chilar Balam se menciona desarrollar la estera como sinónimo de ocupación de un terreno¹¹⁵ y los tzutujiles de Guatemala dicen que el hombre que se queda sentado en su estera del templo hasta deshacerla por el largo tiempo de uso, son los mejores gobernantes (comunicación personal con Don Jacinto, Santiago Atitlán, Guatemala). Pero no perdamos de vista que lo importante es el cruzamiento entre lo caliente y lo frío, hecho que resulta también de la acción del sentarse en la estera del poder. Así nos lo aclaran los libros del Chilam Balam:

Los del hacha (cargo político de los líderes guerreros, los llamados Batabo'ob), saben como llega su linaje a la realeza y al gobierno y se regocijan de su juicio y prudencia y se sujetan respetuosamente a los Halach Uiniques, los (grandes) jefes, quienes les entregan la estera y el trono, la estera y el trono que habían sido enterrados en la casa que está bajo el suelo, que había sido pisoteada y arrastrada por los desvaríos de Kin, Sol (Chilam Balam, 1972:135,136).

Cruzamiento que era ordenado por el gobernante al momento de tomar posesión de un territorio, al sentarse sobre de este porque la estera permanece como parte de la fría tierra que al ser dada al noble era para que él con su materia caliente, como hijo del Sol, equilibre la temperatura no de un supuesto reino y sus objetos sino del cosmos en su totalidad. Asimismo, para ver acerca del calor solar como poder de los gobernantes prehispánicos en relación a los mayas contemporáneos ver la obra de G. Gossen, así como la idea del Keinal, equivalente al tonalli nahuatl, reportada por Villa Rojas (1985) en sus trabajos en la península yucateca, y que al nivel mesoamericano, pero desde el centro de México, ha sido trabajada por López Austin (1989).

Esto sólo puede suceder con un sistema de orden complejo, con una taxonomía en donde tengamos elementos, categorías, especies y subespecies, capaces de ordenar a la compleja realidad que ordena el Uno. Así, no es suficiente para la comprensión global del fenómeno simbólico de la acción de territorialización maceual el hecho de que primero hallamos reconocido a la Santísima como la estructura estructurante de lo Uno, es decir como axioma clave del orden del tiempo y espacio, y que además como consecuencia física de las leyes que permite ver dicha estructuración cuatripartita, lo importante sea el movimiento del

¹¹⁵ También al respecto ver López Austin, 1973 y 1994.

cruzamiento, el fluir de la oposición complementaria que como consecuencia de la dialógica arriba—abajo, izquierda—derecha orden—desorden, resulta en la relación entre las fuerzas frías tónicas y calientes celestes, y no es suficiente a pesar de que ambos hechos sustentan en términos reales (etnohistóricos, retroactivos, autopoiéticos) al análisis. Y no es del todo suficiente aún porque estas reflexiones y propuestas todavía no nos permiten “bajar” al nivel de lo fenoménico perceptual con el que se ordena categóricamente, taxonómicamente, con determinantes de clase y subespecie lo que es estrictamente propio de los maceuales al momento del ordenamiento lógico del territorio, es decir, que falta en términos concretos y materiales lo que resulta de toda esta lógica abstracta del Uno y su movimiento existencial de cruzamientos obligatorios. Así, es aún necesario pasar del nivel ontológico y epistemológico maceual en torno al territorio y la cruz al nivel de lo concreto material con lo cual se ordena su territorio.

En este sentido, este modelo de ordenamiento ontológico en el caso de los maceuales se encuentra integrado elegantemente en la naturaleza pues precisamente es en el reino vegetal de los árboles donde ellos han podido encontrar el referente totémico con el cual complementar lo abstracto de su posicionamiento onto—epistemológico haciéndolo un hecho ritual, propio del peregrinar y del ordenamiento territorial.

En el continente americano hay restos petrograbados desde el año 12, 000 a.C. con manifestaciones de danzas rituales alrededor de un árbol central y desde este antiquísimo período de tiempo podemos pensar que se ha gestado la complejidad de una unicidad simbólica e instrumental entre el cielo y la tierra, lo vegetal y lo animal. Así, es muy probable que desde aquellos tiempos de principios del holoceno, o incluso desde tiempos antes, se haya establecido la conexión simbólica entre el cruzamiento, el reino arbóreo y los grupos humanos mesoamericanos.

De hecho, al nivel cosmológico en la tradición mesoamericana, desde las culturas de Izapa del siglo III a.C. hasta las culturas nahuas del XVI, está el papel de los árboles como vías de conexión de materia divina cósmica entre el cielo, la tierra y los inframundos. Árbol cósmico maceual como *axis mundi* que rige desde esta posición central privilegiada esta acción de conexión entre los distintos planos del cósmos. Asociación simbólica que de hecho se ha registrado a nivel mundial desde varios puntos diferentes de todo el planeta Tierra (Barrera Vázquez y Silvia Rendón, 1963; López Austin, 1990 y 1993; Eliade, 1985, 1986 y 1989; Jung, 1984; Aviña Cerecer, 1993;), y que al nivel de su importancia simbólica mundial en relación con la técnica arcaica del chamanismo está referido en la magnífica obra de Mircea Eliade (1989), *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del extásis, mística que con sus propios*

contenidos culturales específicos, sin duda fue y es, empleada por muchos pueblos mayas y los maceuales contemporáneos no son la excepción. Al respecto nos dice de manera contundente Eliade:

La variante más extendida del simbolismo del Centro es el Arbol Cósmico, que se halla en medio del Universo, y que sostiene como un eje los tres mundos... (está el caso de) la India Védica, la antigua China, la mitología germánica, así como las religiones "primitivas", conocen este árbol Arbol Cósmico, cuyas raíces se hunden hasta los Infiernos y cuyas ramas tocan el Cielo (Eliade, 1987:47).

De tal suerte que el árbol como ordenador cósmico espacio temporal, es decir como eje rector del cruzamiento onto—epistemológico arriba referido, desde las culturas mayas peninsulares ha dado pie al simbolismo de los 4 árboles cósmicos prehispánicos, cada uno colocado en las cuatro esquinas del universo a los que hacen referencia los *Chilam Balam* (1972). Árbol cósmico maya, *axis mundi*, que al unir los 4 rumbos con el centro y de aquí con el cielo y los infiernos, funde, o más bien cruza, lo perecedero de la vida terrestre con lo imperecedero de lo espiritual, y este justamente es otro matiz simbólico muy importante del cruzamiento de la Santísima, el de ser el árbol de la vida, mediante el contacto directo de reproducción universal entre los cielos, los infiernos y los hombres. Esto último lo vemos también a partir del trabajo de López Austin (1994), quien con ejemplos de la iconografía de algunos códices prehispánicos, fuentes coloniales e incluso mitos actuales, apunta hacia el hecho de que en mesoamérica hay un árbol sagrado como origen de toda la vida humana de estas poblaciones.

Así, resulta que el *axis mundi* arbóreo necesariamente resulta en el árbol de la vida que expresa el orden físico de la renovación de la existencia, más aun por la fecundidad constante e increíble que refleja el mundo de lo vegetal, fertilidad imperecedera y renovable que en los árboles es bastante perceptible.

Arboles mayas como expresión del cruzamiento por la unión de Dios con sus más amados, los que merecen la gloria divina, es decir, con los maceuales, lo que también se evidencia por el camino recto ascendente—descendente que siguen estos seres vivos en su búsqueda hacia la luz del Sol y las profundidades de la tierra. Manifestaciones concretas de lo arbóreo que refieren hacia la trascendencia de la fuerza divina de la fertilidad, aparentemente, eterna y siempre poderosamente pujante al son de los ritmos solares y climáticos en general. Lógica ontológica que fenomenicamente nos remite al hecho de que necesariamente este símbolo del árbol de la vida sea de color verde, el color de la fuerza vital de lo vegetal, color

del *axis mundi* del centro prehispánico y justamente de la Santísima Cruz de los maceuales. Por lo que en su sentido más pleno la Santísima maceual no es más que el árbol verde, el Yaaxché de los mayas prehispánicos pero también el Yaaxché de la fiesta maceual alrededor del cual hoy giran las fiestas tradicionales, probablemente de manera similar a lo hecho hace miles de años, mínimo dos veces por año. Entonces sólo así únicamente podemos entender a la Santísima como Cruz, madre—hija—esposa—amante divina y árbol de la vida cuyo color, por ende, no puede ser otro más que el mismo verde.

Sólo después de esta conexión entre la feminidad que para producir vida hay que amarla, el poder verde de la vida vegetal y la lógica cósmica de la cruz, es que también podemos entender el hecho de que la Cruz de los maceuales al mismo tiempo que es la Santísima Virgen dignificada por su fertilidad sea la expresión simbólica de la crucifixión del Cristo en la cruz, ya que la inmolación de su persona divina en la cruz representa el acto trascendental de lo espiritual que se autoinmola para la existencia de los humanos; hecho simbólico perfectamente manejado por los pueblos prehispánicos y una gran cantidad de otros pueblos del mundo. Sacrificio cruento de la divinidad de Cristo por los humanos realizado en la cruz por ser ésta punto central de unión entre la muerte y la vida, lo divino y lo humano.

Acto de autosacrificio que también resulta de la continuidad de la vida por el cruzamiento desde el cielo a la tierra, es decir, por el solsticio de invierno, días en que nace el Cristo Rey, porque perceptualmente este fenómeno solsticial aparenta la muerte del sol con su consecuente renacer hacia la primavera. Lo que nuevamente nos remite a la estructuración ecobiológica de la vida natural en relación al simbolismo maya maceual y a su posicionamiento identitario, religioso y territorial.¹¹⁶

Así lejos de agotarse en los aspectos de tipo católico occidentalizante el simbolismo de la Santísima maceual es vivido desde la Iglesia Maya maceual por su pertinencia etnohistórica mesoamericana. Simbolismo de la Santísima que encuentra en el árbol de la vida un nivel más profundo de comprensión mediante este acercamiento hacia la unicidad y trascendencia espiritual.

De hecho, únicamente de acuerdo a lo anterior es posible encontrar el por qué el sistema de ordenamiento simbólico de lo arbóreo es el sistema de ordenamiento territorial más concreto de los mayas maceuales. Esto, resulta porque el reino vegetal de lo arbóreo es ciertamente

¹¹⁶ Presupuesto onto—epistemológico ya referido como parte de la complejidad en el marco teórico metodológico de esta investigación.

el modelo—espejo, de tipo totémico,¹¹⁷ en el que los maceuales se reflejan a si mismos, y más precisamente, con el que ellos han ordenado mediante especies y subespecies su espacio territorial. En este sentido, es en el conocimiento de los árboles, de sus partes, variedad de especies y subclases, con lo que los maceuales han organizado y nombrado una gran parte de su territorio, organización que nos posibilita también entender la discontinuidad y la diversidad humana de su territorio, que al mismo tiempo es parte de una unidad taxonómica única construida por los maceuales bajo la estructuración del Uno, es decir, bajo el orden de la Santísima.

Así resulta que todos los pueblos maceuales, o colindantes a lo que pensamos es su territorio actual, tienen un referente arbóreo.¹¹⁸ Nombres que se conectan no sólo con el simbolismo del árbol de la vida prehispánica sino que como hemos visto también con la idea de la cruz como árbol de la vida, y nos parece que esta es entonces la verdadera base identitaria de la Santísima y su pueblo maceual. Complejidad ontoepistemológica justamente contenida en el simbolismo del árbol Yaaxché de los maceuales y sus fiestas contemporáneas, nos referimos a ese Yaaxché enclavado en el centro del ruedo de sus Centros Ceremoniales, pero también al árbol de la vida como emblema del linaje genético humano de estos mayas. Así, hay muchos nombres que remiten a la idea del espino, como brote de una rama, espino como brazo pequeño de un cuerpo leñoso que solidamente sostiene al linaje de los rebeldes herederos de los itzá. Así, están las siguientes poblaciones y su significado:¹¹⁹

Xpichil: espina del árbol del pich

Xyiatil: espina del árbol del yiat

Xcayil: espina del árbol del cay (¿caimitos?)

Xcacal Guardia: Espina del árbol ¿cac? esto si cambiamos al por il, que es de su, perteneciente a... véanse las terminaciones de los 3 ejemplos anteriores.

Chunhuhub: tronco o raíz del huhub (o alguna especie de nombre similar).

Chunhuas: , , ,, ,, ,, huas.

Chunbalché: ,, ,, ,, ,, balché. Arbol necesario para la fermentación de la bebida del mismo nombre.

Chunpom: , , ,, ,, ,, pom, árbol del copal que se usa como incienso.

¹¹⁷ Claude Lévi-Strauss, en *El totemismo en la actualidad* ya nos ha presentado cientos de grupos étnicos norteamericanos cuyo sistema de clasificación lo encuentran en el reino animal, pero al parecer en el caso de los maceuales, y me atrevo a suponer que así sucede entre otras partes de México y más al sur del continente, estamos ante un sistema de clasificación vegetal.

¹¹⁸ Según Malmberg, Einstein decía que un territorio sólo resulta de un nombre, pero un nombre que es parte de un orden ontoepistemológico complejo, abstracto y práctico.

Chunyáa: , , , yáa (o alguna especie de nombre similar).
 Chunyaxché: , , , yaxché: pudiendo ser aquí dos sentidos, el de la ceiba sagrada de los antiguos, o el del zapote verde de la fiesta tradicional maceual.

Además al parecer hay comunidades localizadas al Este de Valladolid que comparten algo de esta estructuración identitaria del territorio, estos son Xcayil, Xcacal, Xyatil, Xpichil e incluso Xcan, pueblos que bien podrían ser en el siglo XVI y XVII conocidos como los pueblos huites, mismos ya referidos en los mapas presentados por Reed y Lapointe.

También sobresale otro grupo poblacional que bien cabe dentro de esta estructuración identitaria del territorio, el de los chunes cuya dispersión, cabe señalar, va en aumento del sureste hacia el suroeste. En este grupo están:

Chetumal: Lugar de los maderos pesados. Chaktamal (actual Chetumal): lugar de Chak, pero también podría ser lo que dice Diego de Landa, Lugar del Dios descendente, Chak: Dios Chak, ti: allí, mal: descender.

Chemax: el madero de los monos.

Chunbec: tronco, raíz, bec: roble.

Chunchintok: raíz o tronco, de una planta medicinal

Noh Bec: gran árbol del roble

Chichen Itzá: Pozo de los itzá; itzá: rocío substancia del cielo, los brujos del agua.

Chunyuy: Tronco del yuy, sonido onomatopéyico de una especie de sonido que se hace con las hojas de este árbol.

Chuon: tronco del aguacate.

También hay otros nombres que no precisamente tienen que ver con alguna especie o parte de árboles, sino con elementos del paisaje relacionados con estos ámbitos arbóreos que resultan ser asociaciones paisajistas que de hecho son imprescindibles para la comprensión de la vida en la región:

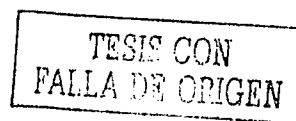
Bacalar: Lugar de carrizos

Sabán: Castellanismo relacionado con Sabana.

Akabchen: Pozo de la noche, pozo nocturno.

Kampocolché: Castellanismo de un paisaje natural

Chanchen: Pozo pequeño



¹¹⁹ Con información extraída principalmente del texto de Pacheco Cruz y del Diccionario Maya Cordemex.

Tulum: De Tul, peste y luum tierra; tierra pestilente.

Ahora, de Chanca Veracruz: Pequeño pueblo de la Veracruz; Tixcacal Guardia, Chanchen Comandante, e incluso Yaxley, nos parece que son toponímicos que tienen su origen al final del conflicto de la Guerra de Castas.

Nos parece además que del análisis de estos nombres es posible suponer que desde no mucho tiempo antes, durante y después de la Guerra de Castas, estos nombres ya han existido como replicas de un mismo culto, el culto al Yaaxché que se transformó en el culto a la Santísima Cruz, a manera de espigas de un mismo palo o ramas de un mismo tronco.

4.3. Las ramas del Yaaxché: los Centros Ceremoniales, sus compañías y sus fiestas

Según la misma Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del estado soberano de Quintana Roo, los Centros Ceremoniales de los maceuales son la institución básica y fundamental de organización y representación de los indígenas mayas del estado, reconociéndose legalmente los siguientes Centros Ceremoniales Mayas: Tixcacal-Guardia; Chanca-Veracruz; Chumpon; Tulum y Cruz Parlante¹²⁰ (ver mapa 2).

Cabe decir también que ha habido cierta movilidad espacial de las poblaciones, sobre todo durante los últimos 30 años del siglo XX, esto como consecuencia de la construcción de la Carretera Panamericana, por ejemplo, de Chanca Veracruz están las narraciones de la memoria colectiva que nos hablan del hecho de que el original Chanca Veracruz se encontraba a 9 Kilómetros más adentro hacia la selva y no a dos kilómetros de la carretera panamericana como ahora está. Los dignatarios de Chanca aún recuerdan como salieron hace 40 años de la sabana porque vino una "peste".¹²¹ Ellos recuerdan como todos tomaron sus cosas y se instalaron nuevamente en otro claro y sus alrededores. Dicen que la vida en Ydozonot era una vida con mucha agua y calor, por lo que también había enfermedades muy fuertes. Igualmente, la población que alguna vez abandonó la comunidad de Yodzonot ahora está en Uh May.

Ahora, al adentrarnos al mundo ceremonial de sus centros sagrados queremos comenzar con el ejemplo del Centro Ceremonial de Chumpon, mismo que tiene una población aproximada de 500 habitantes que en su totalidad son descendientes de los rebeldes de la

¹²⁰ Ver el apartado siguiente acerca del Centro Ceremonial de la Cruz Parlante.

Guerra de Castas, por lo que es el Centro Ceremonial de la región de mayor resistencia ante la modernidad, el árbol maceual más áspero al trato del mestizo. Población que de hecho al visitarla en una de sus fiestas ceremoniales nos mostró su oposición al mestizo como un hecho muy concreto. En esa ocasión llegamos a Chunpom con Don Cristino a casa de sus parientes e inmediatamente fuimos a saludarlos, y desde entonces todas las pláticas del día se desarrollaron en maya, pero de hecho, Don Cristino no nos habló más durante todo el día. Al parecer el estaba preocupado pensando en que lo relacionaran con uno, de hecho tal vez desde un principio, ya se había arrepentido por llevarnos allí a cambio del "aventón". Nosotros sabíamos que no podíamos tomar fotos ni hacer muchas preguntas pero de hecho por sólo estar allí los más jóvenes de la población, en determinado momento de la peregrinación de la Santísima que presenciábamos, comenzaron a lanzarnos piedras para que nos alejáramos de su tierra. Tal vez Don Cristino se dio entonces cuenta de que el grado de identidad maceual de sus primos de Chunpom no es el mismo que ellos, los de Tixcacal, han estado practicando en los últimos años. También la lejanía de Chunpom para con el mundo pujante de la carretera panamericana a su población le ha permitido permanecer más aislada del trato ladino del dzul mestizo. Recordemos incluso que durante la Guerra de Castas los territorios bajo la potestad del Centro Ceremonial de Chunpom fueron lugares de refugio de los maceuales de la antigua capital Noh Kah Balam Ná.

A esta fiesta del 10 de mayo del Centro Ceremonial de Chunpom recordamos que llegó gente de Tihosuco, Tixcacal Guardía, Chanca, Tulum y hasta maceuales ya vecindados en Cancún. Aquí, como en todas las fiestas mesoamericanas los hechos rituales se desarrollan sin una distinción clara entre los espectadores y los participantes, es decir, que de alguna manera todos los que asisten lo hacen cooperando con algún elemento o servicio clave para el beneficio de toda la fiesta. Fiestas maceuales que de pronto pueden parecer simples pretextos para tener una buena vida esos días, es decir, para estar contentos, comer bien, hasta reventar, si uno lo desea; para beber atole, cervezas y alcohol. Bebidas etílicas que normalmente ellos beben hasta acabar totalmente insensibles, muchos de ellos al borde de la demencia. Así, las fiestas maceuales son el tiempo de hacer tonterías y bromas, para enamorar, y enamorarse bailando con las vaqueritas, hacer nuevos amigos y muy comúnmente enemigos, para hacer negocios, nuevos socios y deudas nuevas por pagar; pero también la fiesta maceual es el tiempo para rezar a Dios y agradecerle a la vida y pedirle por la buena ventura, es el tiempo de la solemnidad litúrgica y la entrega espiritual, es entonces el tiempo del orden y el caos.

¹²¹ No pudimos aclarar si esta peste era una enfermedad o simplemente o un olor insoportable.

Entonces, la fiesta de los santos maceuales es la puesta en escena del tiempo y el espacio, de la felicidad y la tristeza, de la fertilidad, de la buena y la mala vida (en el sentido de pecaminosa). Desde muy temprano en la mañana hasta el atardecer se vive el tiempo de la sobriedad religiosa, que se junta en la noche con la alegría pueril de la vida cotidiana. Lo que desde acá, nuestra visión occidentalizada se vería como la unión ritual justamente de Dios y el Diablo, cosa de la que ellos están plenamente conscientes pues tienen las fiestas perfectamente normando su momento sagrado durante las misas y su momento de alegría profana durante el baile nocturno con las vaqueritas, quienes son las mujeres jóvenes de la comunidad. De hecho, esta dualidad de lo profano frente a lo sagrado, es manejada por ellos por medio de un complejo instrumental simbólico de lo ritual, que les permite autoentenderse como campos morales y vocacionales opuestos pero complementarios por naturaleza. Instancias morales que de hecho en la conciencia maceual de pronto se traslapan, autoconcediéndose con esto, estados mentales y emocionales del orden de lo trascendental y/o de lo "superfluo", movimientos psíquicos que aparecen como coherentes e integrales para con su cosmovisión.

Durante las fiestas maceuales se forman distintos equipos de trabajo, cada uno identificable por un número, al igual que se hace en la organización ejidal para la tala de los bosques, y sin duda, es muy posible que esta forma de organización sea la tradicionalmente más correcta para todo el sistema productivo. Así, cada grupo se reúne en el macan o casa de las ofrendas en la que matan a los animales, los cocinan y los consumen. Todos los que quieran pueden llegar a comer al macan¹²² de alguno de los Nohoch Dzul que lo han organizado, quienes sólo se quedan con lo necesario para él y su grupo de trabajo: la morcilla, una parte del lomo, una piema y la mitad de la chicharra es que se quedan con ellos y lo demás es para cualquier invitado a la fiesta. Interesante redistribución de la riqueza, que refleja la búsqueda de legitimidad por parte de las autoridades judiciales, políticas y económicas de las comunidades, conformación de legitimidad propia de los grupos de tipo tribal.

De hecho esta forma de organización grupal, en el que las fiestas son verdaderas bacanales de legitimidad, bien podría ser una reminiscencia de los tiempos de la cacería y la agricultura prehispánicas, organización social de la que pensamos se han heredado estas fiestas, sus formas de calificación social y aceptación de sus autoridades.

¹²² Es un ritual de máxima importancia en el que ritualmente se hace una matanza y comilona, pero así también se le llama a la casa en el que estas actividades se realizan. Para ver una etnografía muy puntual de esta fiesta, ver Eduardo Bello (pp. 110-115:2001).

Así, en la sagrada organización del espacio maceual las fiestas son entonces el motor de unión identitaria, de reconocimiento mutuo por el culto, a la Fe, sus autoridades (ahora meramente rituales) y sus costumbres culturales, es el espacio en el que se funden lo individual con lo comunitario, lo ecobiológico con lo ideológico.

Asimismo, estando en Chunpom es que nos enteramos que al Nohoch Dzul también le decían Nohoch Kuch, o también de manera reveladora de la tradición maya prehispánica, él es el Cargador, es decir, el que lleva sobre su espalda la cruz de cumplir con su promesa hecha a Dios, e igualmente en todos los Centros Ceremoniales es quien lleva el pago fuerte de la comida y la bebida. Como decíamos estos Nohoch organizan en sus casas las fiestas ceremonias del macan, ritual consistente en matar la mayor cantidad de puercos posible, para comerlos y degustarlos con todo el que quiera, con una precisa intención de darlo todo, "a todo cristiano" darle su porción de carne, de chicharra, de sangre o moronga, de vísceras y demás cosas. Recordamos por ejemplo que en una ocasión de nuestra visita el grupo de trabajo con el que estábamos había sacrificado a 11 puercos. En otra ocasión apreciamos el caso de la familia de Don Jacinto de Xhazil Sur, quien llevaba más de 20 años realizando la mata de puercos, comiéndose el primer día el chicharrón y al día siguiente la carne en un condimentado y sabroso plato llamado Chimole, dejándose para el final las vísceras del animal. Así junto con atole de maíz salado con un poco de verduras en la salsa de chile habanero y muchas tortillas se disfruta del sacrificio de los Nohoch Dzul y su grupo. Así, toda la gente de la comunidad, las madres y abuelas llegan a la casa del macan con uno o dos pequeños cajetes que llenan de comida para llevarla a la iglesia en donde el Patrón de la Iglesia le aplica su bendición, para que así las mujeres ya puedan llevar a sus casas las tortillas, el chimole y el atole que será el agasajo de sus hijos y esposos.

Aquel año de 1998 en la casa del Nohoch Dzul, Don Jacinto, se concentraba el grupo más grande, habían matado durante toda la madrugada, desde las 3 a.m., a unos 12 puercos. La esposa de Don Jacinto, Doña Laura, nos comentó que ahora había unos cuatro grupos en la comunidad pero que antes, no hace mucho, su propio grupo llegaba a matar hasta 20 puercos y su esposo después de 20 años de ser Nohoch Dzul ya podría ser Nohoch Halach.

Pero también como parte de esta estructura de organización tradicional está el cargo de Chan Dzul suplente de los Nohoch Dzul, además de los ayudantes en general que son llamados Diputados, quienes pagan una cooperación para los suplementos, sobre todo alimentarios y de bebida. Pero además están los llamados vaqueros, quienes son comandados por un Jefe. Además está un curioso personaje llamado Chichan Chik, especie de hombre—tejón ceremonial que no obstante de no ser un cargo económicamente

importante es un personaje ritual que guarda un papel sagrado muy importante en estas fiestas maceuales.

Y como arriba decíamos, las fiestas maceuales son las fiestas de la Santísima Cruz, de la Virgen de la Concepción pero por lo mismo son las fiestas del árbol del Yaaxché, árbol sagrado que es clavado al centro de un Ruedo Ceremonial construido expresamente para cada fiesta (Figura 7). Ruedo ritual en el que además de torear vaquillas rentadas de la ciudad de Peto, en su centro se clava a este árbol que es especialmente cortado en el monte. Por el lado masculino entonces así se juntan los grupos, con un líder Nohoch Dzul, un Chan Dzul, sus diputados, un Chichan Chik o pequeño tejón, el jefe de vaqueros y los mismos vaqueros.

Pero también una parte importante de los grupos de las fiestas maceuales son los grupos de las mujeres, allí también participan las vaqueras o vaqueritas, jóvenes de la comunidad coordinadas por la Xnuk Xuunan que las coordina para el baile, además de que ayudan en la cocina y otras labores hogareñas. Siendo entonces las vaqueras, llamadas ritualmente Xunan kaab, un tipo especial de abejas que en el plano humano principalmente son las mujeres casaderas, quienes son organizadas y llevadas a las fiestas por las abejas jefas, las mujeres más experimentadas llamadas ritualmente Nohoch Xuunan. Mujeres de todas las edades que cumplen con su parte, traen leña para el fuego a la cocina, hacen las tortillas que se hacen todo el día y se consumen en grandes cantidades, el chimoli de gallina o puerco, la limpieza de los espacios, llevando estas comidas a la iglesia a bendecir, además del cuidado de los hijos.

Ahora es curioso e importante pero esta organización político—ritual de las fiestas tradicionales bien podría ser básicamente la misma que existía al interior de la jerarquía política del poder itzá prehispánico y del maceual durante la época de inicio y durante la Guerra de Castas. El Nohoch Dzul con el mismo nombre desde la Guerra de Castas sería el líder de los grupos para realizar los makano'ob; el General es entonces el mismo Nohoch Tatich de antes y tal vez el Patrón de la Iglesia actual equivaldría al llamado por Aldherre como el Polk'in, traducible como Cabeza Solar, o cabeza del Sol, adjetivación simbólica de los sacerdotes con profundas raíces en lo prehispánico.¹²³ Cargos todos de la mayor importancia pero de naturaleza aplicable muy diversa en sus prácticas y roles dentro de la estructura lógico—ritual ordenadora de su mundo y territorio.

El actual Capitán en aquellas épocas de la guerra, como ahora, podría ocupar el segundo puesto en importancia por ende sería aquel Secretario o Vocal de la Santa Cruz, y también recordemos que para la época prehispánica era común la dualidad en los cargos máximos del poder, revelándose la cúpula máxima del poder como una dupla complementaria (por ejemplo en el caso de los mexicas del siglo XVI teníamos al Huey Tlatoani junto al Ciacoátl). Pero sin duda los cargos de la actual estructura ritual maceual que nos conectan con la época prehispánica de manera más reveladora son este cargo de Polk'in, que bien podría ser también una especie de Patrón de la Iglesia, pero el que sin duda nos parece más revelador es el referido para la Guerra de Castas como el Tata Chikiuic (de Tata: Gran padre o abuelo, Chik: tejón y Uic: hombre, entonces Abuelo hombre—tejón) sin duda origen del actual Chichan Chik (pequeño tejón).¹²⁴

El Tata Chikiuic en ese entonces del siglo XIX y XX bajo las órdenes del Tatich hacia las veces de Comandante encargado de las acciones en el templo y la plaza (Carega, 1989:123). Equivalente actualmente al Comandante quien por lo general durante las fiestas rituales también es el Chichan Chik. Joaquín Balam, maestro maceual, dice que este personaje es el verdadero encargado de la disciplina de los vaqueros y de la organización de las bendiciones de la comida y el baile. Recordemos que durante las fiestas prehispánicas bien pudieran ser los guerreros los comensales de las fiestas, por lo que es muy posible que el Chichan Chik actual sea la versión del entonces Batab o jefe de grupo de guerreros, es decir, nada menos que el Comandante.

Además, el actual Nohoch Dzul, es el adinerado, el poder económico junto al Patrón de la Iglesia y al poderío militar del actual General (dupla económica y religiosa en el poder de larga tradición mesoamericana), quien también sería durante la Guerra de Castas el representante del poder militar. Así, suponemos que el Tata Nohoch Dzul es el poder económico también porque sólo de esta manera puede ser jefe de grupo de las fiestas, al tiempo que en la Guerra de Castas y también por la tradición prehispánica bien podría cumplir con el cargo de "gran padre espía" (mencionado también por Aldhere en Careaga 1989), encargado de informar lo que sucedía afuera del Gobierno Autónomo de Oriente. Y sin duda, la única manera que podría hacerlo es manteniendo relaciones económicas, comerciales, claves con el exterior, incluso dicen que tenía información en especial del ejército yucateco lo que nos permite mejor relacionarlo con los Señores de la Estera de los tiempos prehispánicos, quienes también eran comerciantes, representados en las pinturas

¹²³ Ver más arriba la referencia que Don José Pat hace al nombre de uno de los Curas Católicos de la época de la Guerra de Castas (pp. 63, 155 y ss).

icnográficas prehispánicas como el Ek Balammo'ob, los jaguares negros o panteras, quienes a la manera de los Pochtecas nahuas además de ser espías militares eran comerciantes. Así es incluso posible que los productos que conseguían estos Ek Balammo'ob en sus correrías de comerciantes fueran utilizados para la realización de estas fiestas tradicionales de despilfarro suntuario, exactamente igual que actualmente sucede con el macan y muchos de los Nohoch Dzul. Por ejemplo, el más grande Nohoch Dzul de Xhazil Sur, Don Jacinto, causalmente también es un prominente maderero ejidal y comerciante de riqueza familiar que viene ya de muchos años atrás.

Los Diputados, el Chik y los vaqueros organizan las fiestas. Los Diputados organizan la renta de los toros, muchos de los cuales vienen rentados desde Peto Yucatán. Asimismo, entre ellos organizan a los vaqueros y a los que quieren torear, y entre ellos también se organiza al Wakax Ché, de wakax: vaca, y ché: madera, así es, es un toro de madera que es manipulado por un sujeto que se tira a comar, peor que las vaquillas, "porque también es un hombre".

Asimismo, están dentro de esta estructura ritual de cargos, con una gran importancia, los músicos. Los vaqueros son los que se encargan de bajar a las vaquillas de los camiones y hacer el ruedo en el lugar especial en donde se va a torear. Los vaqueros también van al interior de la selva a cortar el tronco de la fiesta del Yaaxché para velarlo toda la noche en la casa del Nohoch Dzul, para que al día siguiente, este que es el árbol del zapote verde, sea sembrado en el centro del universo, que viene a ser el centro del ruedo construido para la fiesta, ruedo normalmente montado en el zócalo mismo de la comunidad, junto a la iglesia.

Entonces, al día siguiente por la mañana las vaqueras encabezan la procesión seguidas de los jefes y los músicos, y detrás van los vaqueros llevando en hombros al árbol, al tiempo que el Chichan Chik va trepado arriba del tronco, para que después de ser clavado el tronco en el ruedo, el Chik va tirando a los cuatro rumbos del universo semillas de frijol, maíz y calabaza; acto de magia simpática por medio del cual se espera que este pequeño demiurgo del monte, que se supone no es más que un tejón, pero un tejón anímicamente poderoso cuya misión es que el árbol de la vida maya, no deje de dar sus frutos, los de la milpa tradicional. El Chik, es entonces un personaje pintoresco que nos recuerda al *tricker*, *jocker* del maso de cartas simbólicas representadas en la fiesta del árbol del Yaaxché. En la mayoría de las comunidades también por cada grupo hay un Chik que de manera anual puede serlo por algunos años, su función es la de amenizar la fiesta subiendo al tronco del

¹²⁴ Es revelador el hecho de que exactamente como sucede con el cambio de nombre de la ciudad rebelde

Yaxché desde su lugar de corta hasta el centro del rueda de toros, en donde ha de ser enterrado el tronco y a cuya copa el Chik ha de subirse para bajar a su debido tiempo los frutos del árbol, mismos que son plátanos, peras y otras frutas colgadas de manera artificial.

Ahora, continuando con la búsqueda de analogías entre lo actual y lo prehispánico pasando por la Guerra de Castas, sabemos que las formas antiguas de prácticas de poder se ejercían usando como base fundamental a las agrupaciones de guerreros, que bien sin actividad bélica alguna podrían ser las actuales Compañías de Guardia, que siguen siendo grupos de hombres armados pero que ya no usan estas armas para atacar a otros hombres sino para ritualmente proteger a la Santísima y sus templos.

Durante la época prehispánica y durante la llamada guerra de Castas, cada unidad militar concebible además como un conjunto de unidades domésticas, siempre contaba con "equipo" de mujeres y niños, para que todos como soldados seguramente dependientes de la fama y capacidad de lucha de los líderes, y de sus compañeros de grupo, fueran creciendo como unidades completas de familias bajo la potestad y voluntad de sus respectivos Batabo'ob prehispánico o Tata Chikiuic de la Guerra de Castas, Chichan Chik¹²⁵ de la actualidad. Por este hecho jerárquico social es que también sea el Chichan Chik el que dirigiendo a los vaqueros desde arriba del árbol regresa del monte con un árbol cósmico de la vida para la comunidad, el Yaaxché sagrado al que él mismo después se trepa en su copa para desde allí, la parte superior, dejar caer el fruto de las semillas de la milpa hacia la tierra y sus seres humanos. Al llegar al pueblo con el árbol y el Chichan Chik a cuestras este baja y...

A la entrada del pueblo, los hombres se detienen y el Nohoch Chi'ik (sic)...se introduce al solar de los vecinos a cosechar algunas frutas como plátanos, naranjas, mandarinas, entre otras. Algunos hombres le entregan a éste algunas pepitas de

de Nojoch kaaj a Chan (Kaa), sucede con el este personaje de ser 'ata a Chan.

¹²⁵ En realidad creemos que no hay suficiente evidencia para pensar que el tejón fuera el animal del Batab de la época prehispánica, y si hay para identificar a este animal como la serpiente (Aviña Cerecer, 1993). Identidad en la especie animal que en realidad frente a la trascendencia transhistorica de la organización estructural del discurso ritual, militar, político y social de los mayas por lo pronto no importa aclarar la posible transformación de la serpiente prehispánica en el tejón actual. Aunque podemos atrevemos a pensar que la negación del primer animal bien convenía a los intereses de ambos grupos étnicos mayas y españoles. Aunque en realidad este hecho bien merece otra investigación. Lo que si es además interesante y visible en esta búsqueda y encuentro de elementos estructurales y su transformación a lo largo de la historia es la recurrencia calificativa de lo que antes era grande, y ahora es pequeño, por ejemplo, el nombre de la antigua capital Cruzo'ob Noh Kaaj Balam Ná Santa Cruz después de la Guerra de castas pasó a ser Chan Sta Cruz, esto es pequeña Santa Cruz, y en este caso resulta que el antiguo Tata Chikiuic ahora es Chichan Chik, aunque en la siguiente cita de Eduardo Bello se hace referencia a este como Nojoch Chik.

calabaza xtoop' y cacahuates para completar los frutos del árbol nuevo. Después de reunir una cantidad considerable de frutas estas son atadas en las ramas del árbol del chicozapote, mientras que los cacahuates y las pepitas de calabaza se colocan en una bolsa de plástico (E. Bello, 113:2001)

Un día marchando por la carretera de Chunyaxché a Felipe Carrillo Puerto platicábamos con Joaquín Balam, actualmente destacado maestro de maya, inteligente y observador; él me platicaba acerca de este enigmático personaje del Chik:

GAC: ¿a que se dedica el Chik?

JB: el Chik cae en la mañana cuando apenas se sembró el árbol del Yaaxche' o sea ellos le dan entendido de Yaaxche' no porque sea una ceiba, con que sea un árbol verde ya es Yaaxche'. Ellos mayormente en todas las fiestas prefieren cortar el árbol del zapote. No es preciso que sea un árbol de ceiba, es porque el zapote es más resistente a cualquiera cosa, no se quiebra, aunque este la persona ahí (trepado en lo alto) no se puede quebrar todo eso, por eso usan más el árbol del zapote para representar el Yaaxche', y de ahí ellos lo siembran y en ese momento el Chik ya está arriba le traen todos los frutos que va a poner en el árbol y los amarran y ya él los vas tirando desde temprano a la gente que está ahí abajo, y el resto que se queda, se queda para madurarse en el árbol. Los dejan verdes para sazonzarse en el árbol y ya al fin de la fiesta cuando se baje se le regala a toda la gente que este presente, pero es como una especie de fiesta para ellos. Como un convivio que se reparten y todo eso. Pues ellos lo que reparten es esto de los árboles, los frutos de la milpa mayormente no usan otros frutos que no son de la milpa. Solo usan el makal, camote, yuca, el plátano, mayormente son esas frutas que se usan no se usan otros. Si los niños y la gente grande toda la gente que este presente es para ellos.

GAC: ¿Y el árbol está pequeño?

JB: está pequeño porque más grande no lo pueden cargar y este va a estar más pesado y es, es consideran la medida exacta para que se pueda alzar, que se pueda levantar y que se pueda sembrar, que se pueda traer desde el monte porque no, no lo traen solo así, ellos desde el monte lo traen ya con el Chik arriba viene, ya bajo del monte con ellos, desde donde se corta hasta llegar al lugar donde se siembra ya viene el Chik ahí encima.

GAC: y lo traen cargando ¿verdad?

JB: lo traen cargando, y el Chik viene gritando sobre el árbol.

GAC: ¿y que hace?, ¿qué grita?

JB: no, nada más grita, para que la gente se de cuenta que ellos están llegando del monte con el árbol.

GAC: aja.

JB: si, mayormente es de ese tamaño no puede ser más grande porque no se puede traer desde el monte es más pesado, tiene que ser un árbol de la medida... si es un señor, es un señor el Chik, nada más que él ahorita según dicen que fue a descansar porque ya estaba mucho rato ahí, fue a comer y a desayunar.

JB: para que regrese él anda viendo lo de las comidas, que se reparta la comidas que no lleve a las personas a las vaqueras que lo van a llevar en el altar, preparado y todo eso es el trabajo del Chik, él va dividiendo las tortillas por partes para que se vaya repartiendo a cada persona que va entregar a las vaqueras.¹²⁶

GAC: ¿si es mucho trabajo verdad eso del Chik?

JB: A si, es mucho trabajo... Antes había mucho eso de hospedar a la gente que llegaban de comunidades hasta en Carrillo (actual Felipe Carrillo, y cabecera municipal), pero Carrillo era igual más o menos a una comunidad... entonces se tenía la costumbre de que llegaban conocidos de comunidades que se hospedaban en las casas, ellos ahí comían ahí se bañaban ahí todo, llegaban como entre una familia y así era la costumbre desde mucho antes, ahora en Carrillo pues ya, ya desapareció eso pero aquí siempre se conservan las comunidades, pero en Carrillo si tenía muchas familiares en comunidades y pedían posada y era la costumbre de que llegan y vienen en tu casa a pedirte posada para estar una noche ... y se aceptaban en las casas para quedarse, mi casa mayormente llegaban mucha posada de las comunidades de aquí de Chunpom para estar ahí unos días y regresaban después a su comunidad.

Asimismo, por la realización de un análisis previo (Aviña Cerecer, 1993) relacionado con el ejercicio del poder en las tierras bajas mayas prehispánicas pudimos entender que el Dios llamado Bolon Ts'akab aparece como participante clave dentro del proceso de creación de la vida, y no lo hace como simple dador de la misma, sino que al contrario, le quita a los 13 Dioses del cielo las semillas de vida que también resultan ser las semillas de los productos de la milpa, maíz, frijol y calabaza, justamente como sucede ahora con el Chichan Chik. Personaje que actualmente deja caer del cielo, de la copa del Yaaxché, los frutos de la milpa que previamente "roba" de algunos solares de la comunidad.

También se llevaron habas, nuestro pan diario molido [maíz], los corazones molidos de semillitas de calabaza, grandes semillas molidas de la calabaza, ça, frijoles

¹²⁶ Esto quiere decir que posiblemente a cambio de las aportaciones en especie que dan las mujeres, ellas pueden entregar a sus hijas a la fiesta como vaqueritas, esto es bailadoras de la música alegre del mayapax, luego entonces, ellas son también casaderas en potencia que pueden ser vistas y pedidas por los pretendientes. Asegurando con esto esta fiesta maceual, la de ser el ritos tradicionales más importantes en la estructuración de la identidad maceual. Pues por medio de estas es claro que además de forjarse y

molidos. El Bolon Dz'akab Verde [nótese que el color es el primero o más importante envolvió en un paño las semillas (Thompson, 1987:342).

En este sentido, es muy interesante que el nombre Bolon Ts'akab podemos traducirlo como ts'akab como ts'ak + ab, de donde ab, es un sufijo verbal, pasivo/activo y Ts'ak es "para siempre, aumentar, añadir, multiplicarse, pero también como "medicina, jarabe, cura, remedio". Aunado a la partícula genitiva Ah, esto es: Ah Ts'ak, se traduce como "médico que lo tiene por oficio y de ordinario se toma en mala parte por hechicero que cura con palabras malas y de idolatría; cirujano, médico de llagas; hechicero o exorcista" (Diccionario Cordemex).

De lo anterior podemos pensar que de este poder divino lo importante es el crecimiento de la vida, es decir, la fertilidad de lo vegetal como alimento para lo humano, al mismo tiempo, que vida como salud, como una especie de medicina generadora de vitalidad. Finalmente, para dar cuenta de la trascendencia etnohistórica de este Dios Bolon Ts'akab y del Chichan Chik, es prudente recordar que también a esta capacidad de retener o procrear la vida en la época prehispánica se le represento con un Cetro Maniquí que portaban los gobernantes, a manera de hacha ceremonial, ya que en la iconografía prehispánica maya el Cetro Maniquí es un hacha. Pero, además para esta asociación del hacha es igualmente importante en esta investigación de la estructura político—ritual de los actuales maceuales, el hecho de que justamente arriba habíamos podido identificar al Chichan Chik con el actual Comandante de las Compañías de Guardia, anterior líder de los grupos de guerreros. Cargo militar que en términos prehispánicos es el Batabo'ob, el que aparece en la iconografía como su nombre lo dice, como el hombre con el hacha en la mano.

Además, en este mito referido por los Chilam Balam, Bolon Ts'akab aparentemente está suprimiendo la procreación¹²⁷ pero al parecer lo ha hecho entre los dioses para dárselos a los humanos,¹²⁸ como un tipo de Prometeo y por esto en este ritual del árbol sagrado maceual, de las fiestas de la Santísima, del zapote Yaaxché, el Chik sube a la parte alta de los cielos cósmicos representados por la copa del Yaaxché, haciéndolo como un verdadero

apreciarse un territorio, se asegura y legitiman los 3 poderes del gobierno y se le da continuidad a la línea genético parental correspondiente.

¹²⁷ Aquí es interesante notar el hecho de que Rayo, como Bolon Ts'akab (Aviña Cerecer, 1993) en lugar de otorgar las semillas de la vida, está reteniéndolas. Así pensamos se confirma un supuesto lógico axiomático mesoamericano, que consiste en que aquel Dios dueño de la fuerza divina de algo tiene la capacidad de otorgarlo o no. En este caso Rayo puede dar las semillas pero también retenerlas. En diversas partes de México y Guatemala aún existe la creencia de que el rayo es el dueño del maíz. Ver por ejemplo las obras aquí referidas de Weidlaner p. 90-102 y Hermitte, p.30-32. Además está el hecho de que rayo como parte del señor de nuestro sustento cuida todas las riquezas y semillas de este mundo.

Chik, es decir, un animal del plano telúrico, habitante del interior de la tierra, el Tejón, Chichan Chik, quien al hacer este acto también rememora el mismo sacrificio de Cristo. Y en sentido, también recordemos que en el mundo católico occidentalizante las serpientes, animales telúricos, suelen trepar a los árboles para ofrecer frutos a los hombres aunque con un sentido inverso al de la cosmovisión maya.

En este sentido, podemos pensar que el ritual maceual del Yaaxché no es más que la expresión ritual de un discurso mítico que a manera de eterno retorno, en cumplimiento del poder que tienen los mitos para retrotraer el desplazamiento histórico hacia el pasado, hacia el momento de creación, se está muy lejos de la lógica del cambio del ser humano de la modernidad. Humanidad moderna que contrario a sus pretensiones de olvidar el pasado y sólo ver al futuro en realidad como lo ha demostrado ya Jaques Lacan, Jean François Lyotard, Gianni Vattimo, Sigmud Freud entre otros, el verdadero sueño del hombre moderno es también su retorno al momento del origen, pero yendo hacia el rompimiento de todo límite futuro. Discursos y acciones culturales ritualizadas que provocan reacciones humanas kinestésicas a favor de la permanencia tradicional milenaria que está presente entre los pueblos mesoamericanos, remitiéndonos a los tiempos de los dioses por los que ellos son como son.

Entonces, lo anterior nos parece una reconstrucción interpretativa coherente histórica y antropológicamente hablando, más cuando no nos importan tanto todos los detalles como la estructura que nos permite entender el desarrollo del concepto y del ejercicio del poder político a lo largo del desarrollo de los pueblos maceuales del estado de Quintana Roo. En este sentido, ya con toda la información de campo y su interpretación autopiética retroactiva, podemos reafirmar al espacio socializado como la puesta en marcha de un territorio, un mundo de marcas y usos prácticos, de mitos y rituales sagrados llenos de sentido que sólo en su interrelación ritual, política y económica nos dejan entender a la alteridad un poco más como realmente es y no como metafísicamente intuimos es.

Ahora, en total llegan a sumar entre 20 o 30 personas por cada uno de los grupos tradicionales, cada uno de los cuales a final de cada fiesta expresa su deseo de hacer el voto o la manda de la fiesta nuevamente. Estructura ritual en la que lo más común es comenzar en el escalafón de los cargos siendo vaquero, después ir subiendo de grado dentro del esquema ritual hasta llegar a ocupar un cargo militar importante como el de Comandante, Teniente, Capitán o General. De tal suerte, que hay una íntima interrelación

¹²⁸ Lógica propia de todo acto de sacrificio divino.

entre la organización ritual y las llamadas Compañías de Guardia integrada por los Dignatarios, los protectores de la Santísima Cruz.

En ambos casos, tanto en las Compañías de Guardia como las que se organizan en las fiestas y en los carnavales, se comienza con el compromiso de la palabra, con una simple promesa, la cual es ratificada cada vez que se necesita, "el que tenga la voluntad de seguir, va a seguir". Y los que asumen los cargos dicen que los hacen por la creencia, por la religión, "lo hace uno que tiene la fe, la voluntad" y si en general se les pregunta que ¿si lo ven como un regalo? su respuesta es si.

En ese 1998 en Xhazil Sur, sólo había un grupo de 20 vaqueros para las cinco corridas que iba a haber, supuestamente una por cada grupo, a las cinco vaquillas gente de San Andrés las andaban rentando por 350 pesos. El Diputado, también llamado Jefe de la Corrida es quien paga el trago de los vaqueros, única paga que reciben los vaqueros además de las comidas del macan.

También tanto entre los grupos como en las compañías estas se pueden componer con miembros que tienen un parentesco consanguíneo o político. Por ejemplo, Jorge Pot Cruz era primo hermano de Doña Lucia y tenía 8 años trabajando con el grupo de Don Jacinto. Contrario a lo supuesto, este hombre afirmaba que esta era la primera vez que el grupo estaba bajo las órdenes de Don Jacinto, "antes lo hacía mi tío", es decir, el padre de su prima. El mismo informante nos dijo que ese año de 1998 ellos no tenían corrida, cuando lo común es que cada grupo organizara su propia corrida. Ante la pregunta de ¿quién decide quien es el jefe? el nos contestó que su tío era el que más sabe como se hace la tradición, el Nohoch Halach, ya que le dieron el cargo desde muy joven, pero que ahora por viejo había ya dejado el cargo, además de apuntar "que es mucha la chamba".

Entonces, en paralelo a esta organización social de grupos de trabajo para las fiestas de la Santísima existe otra organización institucional de suma importancia para el orden social y político tradicional, esta institución de organización social ya reconocida por la misma Ley de Derechos Indígenas del estado, son las llamadas Compañías de Guardia, o grupos de Dignatarios cuyo número por cada Compañía si bien exactamente es indeterminado, si pudimos constatar con cierta precisión, viendo algunas de las listas actuales y por la tradición oral, que estos grupos pueden constituirse hasta con una centena de padres de familia por cada uno de estos grupos de guardia.

Acerca del origen de esta forma institucional de regulación política, coincidimos plenamente con Careaga (1998:121), cuando propone que el principio tradicional de las Compañías esta en los antiguos grupo de Batabo'ob, comandantes prehispánicos que con el poder del rayo y el hacha para la decapitación ritual sustentaban un poder político y sagrado muy importante.¹²⁹ De hecho estas Compañías son integradas por posiciones militares, de tal suerte que los Nohoch, los Tactich son los viejos sabios de la Santísima Cruz y Generales de mando de las Compañías, debajo de ellos están el Capitán, los Comandantes de grupo, el Teniente, el Cabo y el simple soldado. Así desde entonces, a la fecha son grupos de varios hombres que son coordinados por un Comandante de regimiento o un Capitán. De tal suerte de que por cada Centro Ceremonial solo puede haber un Capitán, pero varios Tenientes y Cabos dirigidos, a veces, por más de un Comandante. Organización teocrático—militar pues con cada cargo militar se asume un papel importante para con el ritual litúrgico comunitario que resulta el culto a la Santísima y sus fiestas. Culto que lejos de ser reprimido por el gobierno del Ingeniero Mario Villanueva fue impulsado hasta el punto de que se corre el riesgo de quedarse en una simple corporativización de lo ritual y religioso bajo la protección paternalista del estado, pues a cada hombre perteneciente a una Compañía se le entregó una credencial de la CTM que lo acredita como Dignatario de la Iglesia Maya, reconociéndole como sujeto de despensas alimentarias y de una mensualidad de 68 pesos por cada Dignatario.

Podemos pensar que del Capitán hacia abajo hay cierta movilidad en los cargos, pero ahora, como al parecer siempre ha sido, el General ha asumido posiciones vitalicias junto con los altos mandos teocráticos y de la iglesia Maya. Son ellos quienes en cada una de sus comunidades tienen bajo su cuidado la organización de las fiestas, organización que bien puede consistir en plantear desde los llamados cuarteles la organización en general de todas las fiestas tradicionales y del cuidado de la Iglesia, así como del cuidado de las Compañías las que incluso, como en el caso del Centro Ceremonial de Chanca en su Compañía de Xhazil, funcionan con listas de asistencia.

En cada compañía se imparten y deben respetar las funciones de organización de las guardias las que consisten en cuidar a la Iglesia y a la Santísima que alberga en su interior, habiendo al menos unos 6 o 8 guardias por cada día en el templo. Así, de cada comunidad que presta culto a un Centro Ceremonial hay varios hombres que deben y pueden tener el honor de cuidar a la Virgen, a la Santísima, viajando en peregrinaciones constantes desde

¹²⁹ Se recomienda para profundizar acerca del tema del poder político de los mayas prehispánicos ver Aviña Cerecer, *El Dios K: Rayo de vida y muerte*, o “El caso de Doña Pragedis en la lógica del rayo” en los Graniceros: los que trabajan con el tiempo.

su lugar de origen hacia el Centro Ceremonial pertinente. Al respecto, el Teniente Don Cristino Cítuk nos comentaba:

para nosotros tenemos el centro ceremonial y eso es todo. Así, General, Comandante, Capitán, Teniente todo. Los capitanes se componen en 9 guardias en Tixcacal (Guardia), 9 servicios, cada 9 meses. Nunca se va acabar porque eso es una tradición, es una costumbre, una religión católica que tenemos desde nuestros papás, abuelos, bisabuelos. Eso nunca lo vamos a terminar porque desde ahora tenemos nuestros hijos, también estamos enseñando para la tradición, para la cultura, para la religión católica, no aceptamos otro religión por medio de que es muy suficiente lo que estamos trabajando.

De hecho, a continuación presentamos una relación de las distintas poblaciones de las que salen peregrinos a sus respectivos Centros Ceremoniales, porque como parte de las Compañías, cada uno de los Centros Ceremoniales de la región controla y organiza a los comandantes de las distintas poblaciones más pequeñas que llegan con las Compañías a "prestar servicio". Siendo entonces el Centro Ceremonial y sus comunidades subsidiarias de guardias, lo que podemos entender como cuatro regiones específicas al interior de toda la región maceual, 4 grandes árboles de linajes varios que asemejan sus ramas y/o espinas. Siendo entonces 4 grandes regiones de influencia, más la capital del municipio de Felipe Carrillo Puerto.

A Tixcacal Guardia asisten compañías y peregrinos por fiestas en honor a la Santísima Cruz del 24 de abril al 3 de mayo, las cuales se celebran cada dos años. También anualmente, al siguiente año, se hace una fiesta en honor a la Virgen María más precisamente a la Virgen de la Concepción, del 6 al 13 de diciembre, fiesta también bianual, realizable en años no cubiertos por las fiestas de la Santísima. Asistiendo personas provenientes de:

Señor

Tuzik

Tihosuco

Tepic

Kampocolche

Yaxley

Chanchen Comandante

Melchor Ocampo

Hobonpich
 Dzula
 Xpichil
 San Francisco Aké
 Chan Santa Cruz
 Felipe Carrillo Puerto

A Chunpom asisten compañías y peregrinos a las fiestas en honor a la Santísima del 1 al 12 de mayo, de manera anual, además de las fiestas a la Virgen de la Concepción. Asistiendo personas provenientes de:

Chunyah
 Chun on
 Yodzonot Chico
 San Ramón
 Trapich
 Felipe Berriozabal
 Chun yaxché
 Yaxley

A Tulum asisten compañías y peregrinos a las fiestas de la Santa Cruz del 7 al 14 de marzo y de manera anual. Además de que en honor a la Virgen de la Concepción se festeja del 7 al 11 de octubre de manera bianual. Asistiendo personas provenientes de:

Chunhuhub
 Chunom
 Xokem (Yucatán)
 Chunpom
 Chunyá
 Chunyaxche
 Santa María
 Señor

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

A Chanca Veracruz en honor de la Cruz bianualmente se comienza el sábado de Gloria y termina 15 días después. Además de un recordatorio del 22 al 24 de abril a cada año. Asistiendo compañías y peregrinos de:

Xhazil
 Uh May
 San Andrés
 Kopchen
 Chan Santa Cruz
 Santa María Poniente

Es importante además resaltar el hecho de que el culto madre a la Santísima Cruz no está monopolizado por algún estrato social superior, y tanto las fiestas a la Virgen de la Concepción como a la Santísima pueden ser celebradas por los pobladores de otras comunidades más pequeñas, que de hecho pueden tener sus propias fiestas. Por ejemplo, la comunidad de Señor en honor a la Cruz tiene su fiesta del 19 al 24 de marzo, en la iglesia de San Miguel. También en Tuzik hay una fiesta dedicada a la Santísima del 1 al 8 de mayo y en Xpichil otra a la Santa Cruz, la cual es bianual del 25 de abril al 3 de mayo. Además de que la fiesta a la Virgen de la Concepción se hace del 7 al 15 de agosto. Pero incluso está el caso de comunidades muy pequeñas que también realizan fiestas al Uno, a la Santísima, como la comunidad de Chun Yá que realiza su fiesta a la Santísima del 15 al 18 de junio.

Así mismo adentro del ámbito de lo ritual maceual juegan un papel importante los intercambios simbólicos entre las comunidades, es decir, los prestamos de Santísimas, las visitas de éstas de una a otras comunidades, dones y contrapones que no son más que las peregrinaciones de la Santísima Cruz alrededor de sus centros comunitarios satélites que le rinden culto. Peregrinaciones de la cruz que también funcionan como intercambios rituales entre las distintas comunidades, prestámos del Uno que además de tener que ver con el tamaño de las comunidades que las guardan, delimitan la jerarquía económico-política de cada comunidad frente a las demás. Por ejemplo, una Cruz de Chanka Veracruz efectúa su peregrinar por Xhazil y otros centros más o menos de similar importancia como Santa María Poniente y Chancah de Repente. Incluso de lugares más pequeños como Kop ch'en sale en recorrido "La Vara del Santo"¹³⁰ a todos los lugares subsidiarios del mismo Centro Ceremonial de la región que es Chancah Veracruz, así la vara de poder se pasea ceremonialmente por X hazil, San Andrés, Noh Cah, Chancah de Repente, Mixtequilla, Yodzonot, Santa María Poniente, pero además Yoactún, Petcacab, Laguna K'ana, San Hermenegildo e incluso llega por la ranchería de Xconha. Así en Kop ch'en se hace la fiesta en honor a San Juan Bautista, del 20 al 25 de junio, y su vara sale en peregrinar un mes

¹³⁰ Que nos recuerda sin duda lo que para la época prehispánica identificamos como el Uno, denominado Cetro Maniquí, dando cuenta de una vara de poder de los hombres-Dios que gobernaban, una vara con el cuerpo del Dios Rayo (ver la tesis de Licenciatura del autor y artículos sobre el tema).

antes del inicio de la fiesta. Asimismo, en Xyatil se festeja a San Bernardino de Siena, del 15 al 21 de mayo. De Xhazil, San Miguel sale a pasear del 7 al 12 de febrero aunque como ya veíamos hay otros grupos que lo festejan al mismo Santo desde el día 24 al 30 de septiembre. En Dzula se festeja a San Roman, del 7 al 11 de abril y también se festeja a San Antonio del 10 al 14 de junio. En Yaxley se festeja en honor al niño Jesús, del 23 al 25 de diciembre. En San Ramón celebran en honor al mismo santo del 11 al 15 de febrero. Y de Chanca de Repente registramos la fiesta a San Juan el 1 de marzo.

Ahora, las fiestas ceremoniales y los movimientos peregrinos maceuales implican un gran volumen de dinero y prestaciones socio—ideológicas de suma importancia. Una fiesta por ejemplo en Chunpom implica unos 200 organizadores en total, para unas 4,000 personas que cada año, o dos, se espera llegarán. Estas cifras nos permiten dimensionar fiestas mucho más grandes como la de Tulum, por ejemplo, a la que asisten miles de personas por año, tanto de comerciantes como de lugareños, e incluso está llegando gente de los emporios turísticos del norte como Cancún y Playa del Carmen.

Sucede entonces que las tres formas diferentes de organización ideológico—política maceual, la ritual, la militar y la teocrática se complementan como una totalidad de organización política y sociabilización de la naturaleza, sistematización ordenada bajo las órdenes del Uno, en este caso la Santísima. Mutua organización entre las autoridades permanentes de la iglesia maya y las temporales de las fiestas cuya duración de autoridad plenamente coordinada no va más allá de la duración de las fiestas, pero cuya presencia de larga duración en el control de los grupos de trabajo por las fiestas legitiman un poder económico o político triádico que se sustenta en la vida cotidiana de todos los días, es decir, en lo pueril y lo trascendental pues el poder de la puesta en marcha del Uno les permite unificar las diferencias tan contradictorias que hay en la vida de su mundo maceuales, quienes son tan católicos como fiesteros. Dualidad extrema entre lo sagrado y lo profano que al parecer desde la época prehispánica se comprende de manera similar, haciendo entonces del acto de lo sagrado un motivo de festejo, y de las fiestas un hecho sagrado.

Dicen además que la gente en estas fiestas va a pedir a la iglesia para que sus cosechas salgan bien, así como para que se curen de toda enfermedad. En dos fiestas, la de la Santísima y de la Virgen de la Concepción, "que por lo menos las hacemos cada dos años, damos gracias a Dios". Aunque también está el caso de poblados como el de Xhazil Sur en el que por divisiones internas, ver más abajo, se pueden tener hasta 4 fiestas por año, dos por cada grupo en discordia, de tal manera que cada grupo por su cuenta las organiza y usufructúa.

Las fiestas son entonces la mejor manera para poder dar gracias a los Santos a Dios y la Santísima, además de mantenerse la movilidad social, económica y política de las personas al nivel intra e intercomunal. De manera que muchos son los contactos de prestaciones e intercambios simbólicos entre los grupos poblacionales dispersos pero se dan de manera integracional al momento de las fiestas y las peregrinaciones.

De lo anterior también podemos derivar que el territorio maceual como espacio ideológico e identitario políticamente posee un gobierno "teocrático—militar", como han apuntado los evolucionistas, pero este es de carácter disperso, de tendencia horizontal, en el ejercicio de su poder y no meramente vertical, o Cónico como se ha supuesto desde estos modelos arqueológicos e históricos evolucionistas o funcionalistas. De tal manera que los hombres de las Compañías de Guardia en alguna medida ciertamente eran dependientes de los Generales. Individuos con el mayor rango militar que eventualmente podían absorber gran parte del poder político (aunque subrayemos que sin el apoyo económico y religioso, este poder era y es completamente inútil) de la extensa zona maya, pero sobretodo después de la llamada Guerra de Castas, y más precisamente, después de Francisco May, último General gobemante de ascendencia maceual, este cargo perdió mucho de su prestigio.

De hecho después del General May toda la estructura de poder maceual fue replanteado drásticamente, ya que los Generales que a diferencia de May no se supeditaron al control económico—político del hombre blanco de su época huyeron hacia zonas de refugio al interior de la selva, poseyendo desde entonces los espacios del territorio actual de los Centros Ceremoniales y sus rutas estratégicas de conexión.

Como ya vimos en el capítulo 4 de Etnohistoria, estos Generales y sus Compañías militares tuvieron que frenar sus ataques replegándose, pero con esto también se separaron de la Federación, haciéndose llamar "los separados", por lo que de hecho, siguiendo a los actuales viejos maceuales, podríamos decir que ellos nunca se han rendido ante la nación mestiza, esto es, que su guerra no ha acabado. El poder de estos Generales separados aún es reconocido en ocasiones como en el caso de Jacinto Pat, Dionisio Zapata o de Venancio Pék quienes aún viven con su gloria en la memoria de los viejos.

Pero aún con este pasado y con esta memoria, el patrón de ejercicio del poder maceual de hoy en día da pie a una gran libertad de ser de las unidades domésticas, quienes tienen la libertad de comprometerse hasta donde lo deseen en las Compañías de Guardia militar, pero al ser intrínsecamente codependientes de las fiestas rituales y de su organización en

grupos de trabajo toda la población, independientemente de sus méritos "teocrático—militares", tranquilamente puede vivir simplemente cooperando en las fiestas tradicionales con algo de insumos o su simple presencia.

Estamos ante un ejercicio del poder de tipo indirecto y comunal, transversal, que apela más al compromiso personal que a la obligatoriedad institucional a la que desde este mundo occidentalizante estamos acostumbrados. Así ciertamente hay una especie de pago de tributo en especie, pero no es un tributo directo ni un simple pago a los poderosos. Más bien estamos ante una estructura del poder que permite a la unidad doméstica mantener cierta autonomía frente a los potentados de la comunidad, al mismo tiempo que hay un compromiso básico de carácter consanguíneo, ritual y espiritual de gran importancia para la aprehensión de la realidad como parte del Uno maceual.

Es este entonces un poder que es vivido como intrínseco al orden "natural" y de ninguna manera es percibido, o siquiera imaginado como un contrato colectivo, y es esto lo que nos determina un patrón de organización social disperso, semiautónomo por cada unidad doméstica, con una gran cantidad de independencia para actuar en beneficio propio y no del supuesto aparato burocrático. Lo que no impide que sea también una estructura de poder al mismo tiempo profundamente organizada y coherente, con una gran cantidad de restricciones y tabúes que permiten mantener la unidad tradicional.

Asimismo, debemos resaltar que es este patrón tradicional de organización socio—político ritual el único que les importa a ellos y los cargos burocráticos del poder público estatal y nacional como los Senadores, Diputados, Regidores y Presidentes Municipales, desgraciadamente no solamente están totalmente desconectados de su realidad, sino que incluso no les interesa conocerlos, no pudiendo incluso pensarlos en su verdadera dimensión. Aunque cabe aclarar que durante el último año del Gobernador Mario Villanueva Madrid el General de Chancá Veracruz, Don Santiago Cruz, aparentemente tenía una vida burocrática relativamente activa, al punto de que se mencionaba de que él sería el primer Regidor Municipal maceual.

Finalmente, en relación a todo lo aquí dicho sobre la organización territorial maceual, concluyamos que para entender mejor la dispersión y posicionamiento territorial mesoamericano en general, y más precisamente en lo referente a los grandes momentos de la Mesoamérica maya de las llamadas Tierras Bajas, sabemos que en todos los sistemas sociales mesoamericanistas, es el Uno, apropiado por todos y simbolizado en el caso maceual por la Santísima Cruz lo que manifiesta el origen ontológico, el proceso de

desarrollo y la acción cultural de su ejercicio de territorialización. Siendo entonces fundamental para el tejido de las redes de intercambio político e identitario de interacciones simbólicas las peregrinaciones de las cruces, o bien lo que podría ser su equivalente, por ejemplo, la vara de mando de San Juan Bautista de la comunidad de Kop Ch'en que también sale por préstamo a un largo recorrido regional. De hecho podemos pensar que la fuerza de esta unión intercomunitaria, a nivel regional y étnico, es lo que mantiene la tensión positiva dada entre un hacia adentro y hacia fuera de las mismas comunidades y sus territorios.

Nos parece que las peregrinaciones de la Santísima resultan ser lo que podríamos denominar compartir el bulto ceremonial, lo que implica sacarlo a caminar por los lugares sobre los cuales tiene su potestad. Al no haber bulto ceremonial no había en la época prehispánica, y no hay ahora, punto de focalización de la energía religiosa espiritual de estos pueblos que permita mantener políticamente unida a la región, y en dado caso, sin esta Santísima quedarían huérfanos de madre a quien adorar. Así, que de darse este caótico caso de perder a su Santísima, ellos disminuirían drásticamente su movimiento intertribal, su intercambio económico, perdiéndose la posible plusvalía económica y mercantil interétnica, pero también su identidad política, religiosa e incluso su estabilidad psicológica.

En este sentido, obligatoriamente, mientras mayor sea la cantidad posible de individuos poseedores del Uno, son mayores las ventajas expansivas del sistema de reproducción territorial con su consecuente estructuración ontológica y epistemológica. Lo que nuevamente implica que en términos de organización política el poder de los Dioses, de lo trascendental, no este centralizado, monopolizado por ninguna tribu, clan o linaje alguno, sino que debe ser administrado en lo público por una gran cantidad de gente, e incluso apropiado ideológicamente por grandes extensiones de comunidades humanas, por encima de diferencias lingüísticas y ecológicas, por encima de diferencias en estilos artísticos y arquitectónicos, por encima de distancias enormes, así podemos encontrar, sin duda, una identidad cultural maya, e incluso, sólo así podemos pensar en la existencia de una tradición mesoamericana, sin necesidad de recurrir a explicaciones difusionistas, centralistas, de ningún tipo. Después de varios esfuerzos que se le han dedicado al problema de Mesoamérica,¹³¹ con la información aquí obtenida podemos hacer una crítica a las visiones difusionistas que suponen que superáreas culturales como la que es Mesoamérica se han forjado por la influencia de un grupo humano trashumante, que desde un lugar de mayor

poder material realiza un patrón expansionista de su religión y visión del cosmos hacia más allá de sus confines.¹³² Pero ciertamente apegándonos al principio de elegancia científica, ahora podemos proponer otro modelo de distribución del poder, los espacios y la identidad, y por ende, una distinta causalidad para la creación de esta grandes superárea cultural que es Mesoamérica. Sin negar la necesidad expansionista de todo sistema cultural, podemos decir que en el caso de unidades culturales como la de los maceuales actuales, desde el primer momento de ocupación de una nueva tierra ya se tienen lazos ideológicos de prácticas concretas y posibles ancestros consanguíneos, que permiten el establecimiento de la unicidad ideológica por encima de la distribución y distancia espacial, e incluso por encima de diferencias lingüísticas. Y en segundo lugar como sustento de esta propuesta alternativa, desde el primer contacto con los españoles se inicia en Mesoamérica un proceso de interacción interétnica que da cuenta de su verdadera naturaleza. Lo que implica que lejos de dos ríos, o vertientes, étnicas que después se funden en una misma corriente llamada mestizaje. Entonces lo que hay es como una gota de tinta que es vertida sobre una porción de agua transparente, es decir, un proceso constante de mixturización cuya reacción combinatoria es prácticamente inmediata.

Así, no podemos estar de acuerdo en el caso de la posible expansión de los guerreros toltecas hacia las tierras bajas mayas como ejemplo de estructuración de la superárea cultural mesoamericana, hecho referido para la explicación del modelo centralista, expansivo y unívoco de Mesoamérica. Nos parece que no es la expansión del culto a Kukulcan-Quetzacoátl lo que los profetas del Chilam y otras fuentes narraban, nos parece que lo que hay es la invasión de un grupo del que ya desde hace tiempo se tenía conocimiento, y con el que sin duda ya se compartía una cosmovisión básica, una profunda apropiación del otro, desde la cual las alteridades étnicas podían comunicarse, interpretarse y libremente diferenciarse uno de otro para así comprenderse, no en una relación de imposición ideológica, puesto que esta ya se compartía desde la milenios atrás, desde la prehistoria. En este sentido, la novedad posible con la invasión de los putun—chontales referidos como toltecas (Thompson 1987, Peniche Rivero, entre otros), pues sería únicamente la extracción de cierta plusvalía y explotación de materiales y fuerza de trabajo. Así nos parece que la forma de “conquista” expansiva de estos supuestos toltecas adoradores de Quetzalcoátl era parte de un patrón de conformación territorial compartida ideológicamente por los pueblos mesoamericanos ya desde mucho tiempo atrás y no la expansión de un nuevo culto religioso u orden militar.

¹³¹ Ver sobre todo, el número 20 de la Revista Dimensión Antropológica del INAH en la que se presenta una revisión bastante completa del problema.

Por todo lo anterior y lo observado en el campo con los maceuales, podemos pensar que básicamente el proceso de territorialización maya en un principio comienza con la instalación en un lugar de grupos mayas multifamiliares pequeños, de hasta 20 familias, pero no con más de 3 líneas paternas, y desde este inicio mantienen relaciones parentales e ideológicas a grandes distancias con los habitantes del lugar que dejaron, en una tendencia hacia la exogamia pero sustentada sobre cierta unidad consanguínea, religiosa y política. E incluso en el caso de los maceuales es posible que por esto, el modo dominante de parentesco sea predominantemente exógamo, siendo entonces la condición ideológica la expulsión predominantemente de los jóvenes, pues ellos son los que salen a buscar novia y luego han de cuidar a la madre propia y/o de ella, práctica de parentesco que le da mayor trascendencia al culto compartido de la cruz, que como ya se ha propuesto esta estructura de poder reviste una formalidad religiosa y militar, y esta simbolizada en el poder de la Santísima. Así, la dispersión territorial no significa distanciamiento ideológico, si no ciertas estrategias de contacto comunicacional, de intercambios simbólicos de índole comercial, religioso y de mujeres. Hechos a distancia esenciales para la reproducción étnica del grupo en su conjunto. Por ejemplo, está el caso de la comunidad de Kampocolché, de la que recogimos la siguiente información acerca de su inauguración como espacio de vida.

GAC: Entonces se quitaron de allá por la corriente por la luz, se cambiaron entonces, ¿y eso cuando fue?

Filiberto Pat (Traductor de su tío): ya hace algunos años, poco a poco fueron viniendo, llegaron por la luz ¿no?, por la corriente. 18 familias, si, son 80 por todos con los niños también y cuando nosotros empezamos solamente es una milpa. Empezamos a hacer un pozo, después termino el pozo y pasamos a vivir aquí desde 1987, ya después muchos hicieron una ampliación del ejido.

Entonces este modelo de unicidad ideológica pero de alta dispersión territorial, es también un modelo de distribución del poder hologramático, porque el Uno, como poder de la unicidad multiétnica o multicomunitaria, simbolizado en la Santísima Cruz, los puede contener a todos, pero siendo esto únicamente porque cada uno de los elementos poblacionales contienen al Uno.

De hecho, en las tierras mayas de Quintana Roo, son de notar las relaciones tan complejas dadas entre dos comunidades algo distanciadas con motivo de la próxima fiesta por llegar. Siendo de notar que en estas fiestas ceremoniales de la Iglesia Maceual, se encuentran

¹³² El ejemplo más acabado de esto es el modelo propuesto por López Austin y López Luján en *Mito y*

familiares, se plantean estrategias políticas y económicas regionales, en fin, se reciben y entregan dones¹³³ de índole consanguíneo y político. Por ejemplo, desde la comunidad de Chunpom se pide prestada la cruz del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia, dos meses antes de la fecha de la fiesta, por lo que algunos de los prestadores de servicio de guardia van a la fiesta de su propia cruz a realizarse en Chunpom. Hasta unos 30 hombres aún ahora hacen la peregrinación a pie por 4 días y 3 noches, ellos van por adentro de la selva la primera noche llegan a Chanchen Comandante, luego caminan todo el día hasta San Antonio desde donde llegan al otro día en la noche a Chunpom. En retribución, a manera de contradon, después la cruz de Chunpom es prestada al Centro de Tixcacal Guardia, construyéndose así entre ambas redes de reciprocidad comunitaria. Aunque ahora por los conflictos al interior de la Iglesia Maya, conflictos orquestados desde el poder del dzul, los intercambios de cruces se han visto disminuidos y nuevamente distorsionados.

4.4. Al interior de la Iglesia Maya

Antes de pasar a la irrupción hecha por el dzul al interior de la institucionalidad de la Iglesia Maya, brevemente diremos que en cuanto a los aspectos propiamente litúrgicos de esta institución eclesiástica que resulta ser la Iglesia Maceual, este es un culto que exige una gran entrega y profunda convicción por parte de sus fieles. Es una iglesia que tiene un carácter litúrgico de tipo profético, milenarista y catastrofista, que igualmente de acuerdo a los cánones cristianos más originales, exige de sus adeptos la reconstrucción de la vida piadosa de Cristo, es decir, una vida regida bajo los propósitos de la pobreza, la humildad y la caridad (Pérez—Taylor, 2000b:239).¹³⁴

Valores y propósitos que son retroalimentados mediante el conocimiento de rezos sagrados dentro de los que destacan: el Dios Yuunbiil (2 versiones), Caa Yun, K'uii-oolen, Teex Jun, C-yum, C-uahil, Ciciolmen María, X-cilich María, Tezcuntech-X-ahaue, Ten Cen Ahzipil (nombres todos escritos de acuerdo a los documentos originales de los cuales tenemos una copia). Rezos que no sólo son dichos con la profunda entrega que le es propia a esta etnia desde el interior de la Iglesia sino que incluso ellos acostumbran tener pequeños altares con una Santísima y algún Santo Patrón en sus dormitorios, e incluso algunas unidades

realidad de Zuyúá.

¹³³ Rememorando a Marcel Mauss, y su noción de lo que son los dones, como parte integrante del sistema de reciprocidad social.

¹³⁴ Aunque en la referencia que hace acerca de la vida del Nazareno Pérez—Taylor, nos aclara que es una pobreza voluntaria, en el caso de los maceuales es una pobreza obligada lo que implica una mayor predisposición a la posición catastrofista y redentora de esta Iglesia Maya.

habitacionales, como la del Comandante Antonio May, tienen su capilla que hace las veces de una pequeña Iglesia particular (Figura 8).

Profunda espiritualidad también sostenida por el hecho transhistórico de que al interior de cada una de las Iglesias Mayas, ocultos en el espacio de La Gloria de los 4 Centros Ceremoniales originales, escondidos en esa parte más sagrada de la Iglesia están los testamentos, o Sacramentos también llamados "mandamientos que dejó Dios cuando se estaba yendo para la Gloria" (como lugar metafísico y divino). Libros sagrados en los que, igual que desde la época colonial, se habla de la naturaleza catastrófica y redentora del cosmos y su orden trascendental, anuncios hechos mediante profecías o revelaciones cuya portavoz se supone es el mismo Dios. Además es un hecho que sólo el Patrón de la Iglesia, cargo de suma importancia cuya función es cuidar de la Iglesia y sus Santos, y los Generales de los 4 Centros Ceremoniales conocen bien esos documentos sagrados. Otros maceuales que algunas pocas veces han visto el contenido de estos libros dicen que están escritos en maya antiguo, "un maya de los abuelos que es diferente", cuyo contenido son primicias, rezos, para pedir perdón a Dios, pero sobre todo estas profecías acerca de un futuro caótico y de destrucción para con todos los pueblos de la tierra incluidos ellos mismos. La lógica milenarista, catastrofista es aquí también de orden adventista porque así como antes de la llegada de los españoles estaba el mundo de los Chilam K'ab' que fueron destruidos o desaparecidos de la faz de la tierra con la llegada de Cristo (los españoles), así igualmente algún día este mundo dominado por el hombre blanco será destruido. Pero incluso será en estos momentos de la destrucción final de este mundo cuando los maceuales obtengan su redención por la vida eterna, mientras que el Hombre Blanco no lo conseguirá, pues como alguna vez nos dijo el Capitán Don Pablo Canché "Dios no los escuchará porque que son pecadores sin remedio", pues la soberbia del dzul es tan grande que se ha pensado más grande e importante que Dios mismo, además de que continuamente menosprecia y abusa de los más humildes, de los pueblos mayas.

Al respecto de estos libros sagrados de las profecías, Don José Pat y Fernando Pot, entrevistados en la comunidad de Señor, nos decían:

GAC: en su época de joven ¿había un libro con la palabra de Dios, había un Chilam Balam que lo leía?

JP: Ahora no, no está aquí, todo está guardado.

GAC: ¿pero si había un libro en aquel tiempo?

JP: Sí, hasta la fecha existe, allí está nombrado alguien que lo pueda leer porque está escrito en pura maya..., pura maya. Todo lo que dice ahí, ¡aj! si te concentras así, si tu sabes la maya y entiendes te concentras en todo lo que estas leyendo así en ese mandamiento,

lloras, lagrimea uno, lo que dice allí no es chocolate con su pan batido, nada... Esta duro, si ahí dice que, que va volver la guerra, si no se hizo guerra, que todos van a ser quemados y que van a tener fuego así la candela y todo, todo mundo que se va acabar todo ser humano en un solo lugar así, en un solo lugar así se va acabar todo, cuando pase el fuego ahí se queman todos, pero si no sucedió eso, que guerra va volver, con pura bala. Está escrito eso, está toda esa orden....

GAC: ¿eso va pasar en el futuro?

JP: mmm, quien sabe cuando, no se sabe pero si tiene que suceder, en ese mandamiento yo tengo escuchado que decía allí, que todo el monte que tenemos que va a quedar salado, pues paso el PEMEX pues todo el monte así pura brecha así, pura brecha todo monte, luego allá, por allá. Que por donde paso el PEMEX, por todo ejido hasta por acá, todo ejido todo el ejido... Entonces allá decía también que con el tiempo va haber carreteras así (muy grandes) y caminos blancos así (largos).

GAC: ¿así es ahora?

FP: si, y ya ahora pues todo eso ya lo, ya vi ese en donde dice que tiene que salar el monte, ya lo vi desde que paso el PEMEX, dicen que buscando petróleo pero yo no creo quien sabe cual es su verdad, el gobierno no dice la verdad. Luego, hay carreteras hasta en la milpa y todo allá hay carretera se puede llegar en camión, si entonces allí, allí, esta escrito también que con el tiempo va a llegar el tiempo que todos, hasta perros y cochinos van a tener dinero. Que lo vamos a ver también, mucho dinero anda pegado en la calle, regado en la calle, que no sirve así, que ya no va a tener valor, esta marcado así también ese mandamiento. Varias cosas que no hemos visto también, falta ver muchas cosas que allí están... Y cuando llegue el día que va a empezar la guerra, que ya esta llegando el tiempo así y que en todos lados todo el mundo que no se va a ver una mujer embarazada, si que los pequeños que ya nacieron ya están creciendo que tienen que crecer tienen que llegar todo hombre grande para que no quede ninguna criatura a sufrir porque cuando la guerra estalle será puro sufrir... muchas criaturas morirán por hambre, con sed. Dios pues, no quiere que vuelva a suceder eso, entonces que tienen que crecer todos hombres, ya grandes para que se defiendan para que no quede ninguna criatura a sufrir, allá está escrito también ese mandamiento si, entonces va venir animal del monte en la parte de tu casa a decirte cómeme, está hablando tiene que hablar el animal cómeme, ... cuando se asoma un venado como ahorita entra aquí, y es que está hablando "cóme me márame" nada tu vas a decir, te vas a sorprender al rato ya es otro ahí, un jabalí, un yuk (venado pequeño) amarillo está hablando "cóme me", porque la guerra se está aproximando así, entre los animales anuncian así se quieren morir de una vez, aunque los comas pero tu tienes que morir. Ahí está escrito también allá, por eso cuando lo están oyendo si estas allá y entiendes la maya

te concentras ¡maré; se te bajan las lagrimas, lloras porque duele, duele todo esto que ya dijo, ahí está escrito allí.

JP: Dios tiene dicho que aquí en Santa Cruz (actual Felipe Carrillo Puerto), que con el tiempo tienen que entrar siete caminos, siete caminos es lo que ya está sucediendo ahorita, yo lo estoy viendo, que si de veras cumplió lo que dijo Dios, hay muchos caminos para que se necesitaron toda, toda gente, todo ser humano que se conocieran como ahorita hay libertad muchas carreteras. Dios ordenó eso, si, es lo que Dios tiene dicho.

Durante las fiestas a cualquier Santo, los miembros de cada grupo y la población en general de la comunidad, hombres y mujeres, pueden asistir y de hecho la mayoría lo hace, durante dos días de manera constante a la iglesia. Ellos asisten al menos cada 4 horas durante todo el día, teniéndose que santificar cada comida, encargándose de esto las autoridades de la iglesia en coordinación con el Nohoch Dzul, además de que cada quien puede rezar y pedir de manera particular por cada uno y sus familiares.

Siempre durante estos días de fiesta alrededor del Centro Ceremonial hay mucho movimiento, las mujeres trabajando haciendo tortillas, chimole y arroz, trayendo agua y madera de los bosques cercanos al Centro, pues es necesario mantener el fuego de sus hogares individuales encendido, aunque sea las brasas, para calentar el agua para café, para poner la plancha y hacer la tortilla. Allí a la iglesia frente a la Gloria, de cara al Sol, ellos vienen a "hacer sus promesas", piden por la milpa, por la lluvia, por su salud. De pronto, los altos generales y otros cargo importante se reúnen adentro del cuartel principal se discute que va a llegar una señal, nos dicen que ya ha habido milagros que se comentan y que en esta ocasión las señales les van a decir que hacer. Aquel 22 de marzo de 1998, comentábamos con Joaquín Balam, joven maceual maestro de lengua maya, serio y dedicado me platicaba acerca de estas cuestiones litúrgicas y sagradas del culto. El nos decía que:

JB: los tenientes, los rezadores son los que organizan directamente las fiestas, en esa ocasión de la fiesta en Chunpom el sargento, es el que estaba organizando la fiesta. Pero además ellos (los tenientes, los rezadores) nos dijeron aquella tarde acerca de los distintos tipos de rezos que están haciendo ahorita, se hace con la finalidad de, de que pues si por ejemplo ellos ven que ya han pecado mucho y están pidiendo como perdón a Dios, para que por los pecados que han hecho y por todo lo malo que han hecho, pues ellos tienen temor de que este viniendo algún mal, algún castigos sobre ellos, entonces por eso ahora se reúnen entre todos los generales mayas, cabos, sargentos para hacer esta oración a la iglesia, para que se puedan salvar de sus pecados y pues puedan confesar sus pecados a

Dios, y en la velas ellos ven la respuesta Si se apagan las velas, ellos ya saben que ya esta contestada esa petición, ven en las velas que van apagando una por una en el momento que ellos están rezando, y ya después ya que se apagan todas por último, ya con eso es una señal para ellos de que ya vieron que la respuesta de sus peticiones. Es una respuesta para ellos de que ya esta, que les están haciendo caso a sus oraciones...pero de ahí se fijan ellos de las velas, acción en busca de señales del más allá que ellos llaman chiculal, que en maya es señal o milagro, chiculal kib. Por eso tanta atención a las velas, y como se van apagando así van viendo, van pensando ellos de cual es su, la respuesta, a sus peticiones. Peticiones es K'atchi Otsa'sipil, Ts'asipil quiere decir como perdón de pecados, y rezar es payal chi'.

El ambiente de las fiestas sagradas es el tiempo de las flores y el canto, constantes acciones de persignarse y santiguarse, es el tiempo de el amén, rezos, rezos, amén, con densas nubes de copal en el ambiente durante todo el día, con la llegada de la noche, es el tiempo del baile, la bebida, la comida y la música. Al entrar a la Iglesia de Chunpom, a la misa de la peregrinación de la Santísima de Tixcacal Guardia recordamos habernos hincado y así arrastrado a largo de unos 8 o 10 metros hasta llegar muy cerca de La Gloria, equivalente al atrio de la iglesia católica, íbamos rezando sobre las rodillas con la cabeza baja, en plena sumisión y sometimiento ante el poder de Dios. Había algunos hombres apostados sobre la pared a los lados de la iglesia, sentados y parados, en medio los más hincados, parados, rezando, rezando. A un lado había unas campanas, tres, son tocadas cada vez que se llama a misa, a rezar, así con mucha devoción, con la música que toca y toca el mayapax con el violín, el tambor y el guitarrón.

Aunque en una comunidad aún bastante tradicional, aún separada, llamada Zacalacá, los músicos del Mayapax los hemos podido ver tocar con un tambo de metal y un palo de madera del que sale una cuerda que hace las maneras de guitarrón, mas una mandíbula de burro que hace las veces de raspador, mas un Tunkul, esto es una especie de tambor—marimba de madera, de origen prehispánico que se toca con baquetas de punta de hule vegetal, además de un tambor grande de cuero y madera. Con estos instrumentos los músicos y su pasión, el Mayapax, mediante melodías cortas y repetitivas, jugando ellos un papel clave tanto al interior de la iglesia como en la festividad del baile de los vaqueros, transmitiendo sentimientos melódicos de profunda sacralidad y tristeza pero también de alegre jugueteo. Prácticamente durante todo el día hasta la tarde, la compañía de música puede estar tocando desde el interior de la iglesia, recibiendo a los peregrinos que llegan a rezar, a santificarse y pedir perdón por los suyos y si mismos (as), para después de comer y un descanso regresar al espacio ritual del baile de las vaqueras con los vaqueros.

En algunas ocasiones los llamados rosarios, o conjunto de rezos, se prolongan hasta por más de dos horas, entonces los músicos hasta se tuman para permitir descansar a los otros. De pronto la campana sonaba por segunda vez, y todos se hincan y comienzan a rezar para después al final pararse todos y acercarse al oído para decir "que Dios esté contigo".

Al llegar la Santísima de la procesión ya los espera la música desde adentro de la iglesia, los músicos dicen que lo hacen sólo por el gusto por la tradición, porque no cobran "sólo las comidas", estos músicos pueden llegar a caer en verdaderos trances musicales de mucho tiempo, por la tonalidad hipnótica de sus ritmos y melodías. Al ponerse el bulto sagrado de la Santísima sobre La Gloria, parte de la Iglesia custodiada con armas por ser allí en donde está el único altar de la Iglesia y donde depositan a los santos, comienzan las campanas y los rezos de toda la gente de la comunidad que asiste a la misa. Recordamos que éramos demasiados adentro de la Iglesia de Chunpom, con su piso hermoso pero extraño, de mosaicos de diversos colores, rojo, azul, verde, amarillo, trayéndonos a la memoria el estallido de colores del estilo arquitectónico llamado tekitti de las iglesias de Puebla. Al momento de las segundas campanas hasta los ocho guardias voltearon el cañón de su sabuk'ak, o rifle, hacia el piso y se hincan a rezar, a lo que ellos llaman recibir La Gloria. Al ver su concentración y entrega no hay duda de que hay un profundo misticismo en todo esto. En esa mañana llegó también desde Chanca una compañía a decir su novenario para después temprano retirarse. Al terminar la segunda misa del día, son mínimo cuatro durante el día, se da un reparto de Zakja', llegan las mujeres con sus tazas y cazos a llevar la bebida dulce, ya bendecida, para sus hijos y para ellas. Después de comer, alrededor de 1 de la tarde, se llama a misa nuevamente, así es durante al menos 4 días seguidos de las fiestas de la comunidad.

Allí concentrados alrededor del núcleo sagrado del Centro Ceremonial, están los cuarteles en donde reposan los peregrinos y sus mujeres, y junto a la Santa Iglesia están los cuarteles de los principales mandos, en donde reposan juntos todos los dignatarios importantes de los Centros Ceremoniales y otras comunidades implicadas (Figura 7). Allí ellos guardan sus costales, sus bolsas del mercado con su sencilla y ligera ropa, cuelgan sus hamacas para recibir allí también las comidas que se les dan por los anfitriones del lugar, quienes piden la ayuda de las mujeres para hacer las comidas típicas de su tradición. Aunque algunos comen su tamal, su pozol, hasta adentro de la iglesia pues prefieren hacerlo antes que dejar de rezar, perder su lugar y sobre todo perder de vista su vela.

Así podemos cerrar el círculo hermenéutico de este apartado de la identidad y la liturgia maceual, teniendo al ritual ceremonial de las fiestas de la Santa Cruz como la huella simbólica de una concepción del territorio, una cosmovisión y la puesta en marcha de un complejo sistema de referencias eco—políticas que apenas comenzamos a descubrir.

Así, el territorio como ejercicio de una pulsión eco—biológica e ideológico—imaginaria de estar en el mundo, en este caso en el mundo de las selvas, los árboles y la milpa. Así el asunto de los Centros Ceremoniales viene a englobar adentro de sí a varios aspectos de la vida cultural maceual, pero de manera preponderante al de la territorialidad y la identidad. De hecho, después de lo aquí visto podríamos aventurar la propuesta de que de que es justamente la organización social, la ideología de lo religioso y lo marcial, lo que en tiempos prehispánicos también determinó las formas de distribución de los territorios y los espacios. Incluso, la problemática misma de la definición del territorio de una etnia es el meollo mismo del desastre en que han resultado las nuevas reformas de ley que intentan normar las relaciones con los indígenas. No determinarlo de manera seria como lo podemos hacer los científicos de la cultura, dejándolo al buen entender meramente político de los partidos y los iluminados intelectuales indigenistas, es atomizarlo, idealizarlo, menoscabarlo y agotarlo.

Igualmente, intentar ver a la organización indígena como un hecho ideal, siempre funcional, en constante ordenación folclórica y armonía neoespiritual, al estilo de las organizaciones pseudociviles que difunden un fantasma maya ecológico y profundamente conocedor de la naturaleza es igualmente dañino, o incluso más, en la búsqueda de la realidad y de su manejo más coherente para un verdadero desarrollo sustentable en sus comunidades y regiones. Así en este caso de los maceuales es un hecho que al interior de sus relaciones de poder teocrático—militar, de hecho a todo lo largo de la historia de los mayas peninsulares (ver capítulo 4), siempre ha existido el conflicto que por largos momentos ha permanecido en estado latente, de pronto estallando de manera silenciosa pero igualmente dañina, configurándose el conflicto interno como un determinante más de las relaciones sociales, y los procesos de sociabilización o ejercicio de la territorialidad.

4.5. La cruz parlante: territorio transcultural, punto de conflicto

Es conocido en toda la región maceual que entre los Centros Ceremoniales de Chunpom y Tixcacal Guardia siempre han existido buenas relaciones, pero este no es el caso de las relaciones existentes entre los Centros de Tixcacal Guardia, Chanca Veracruz y el llamado Centro Ceremonial de la Cruz Parlante. Este último aclaramos que así es llamado porque es

también sabido por todos los que convivimos en las selvas caribeñas que es ilegítimo para con la tradición maceual, ya que a pesar de ser legal porque ya está reconocido en la Constitución del estado como un Centro Ceremonial oficial, ha sido fomentado en la clandestinidad e impuesto por decreto municipal y estatal.

A continuación, veremos entonces como a través del impresionante caso de la invención política del Centro Ceremonial de la Cruz Parlante se ha resquebrajado desde su interior la institucionalidad de la Iglesia Maya, de su territorio y su autonomía, poniendo en riesgo la existencia misma de la tradición y la etnicidad maceual. Imposición hecha desde el gobierno de los dzules que desde el principio de su intervención, a finales de los años 80 del siglo pasado, ha sido vista por los altos y medios mandos maceuales como una afrenta más, una grosería que no se olvida a pesar de que es mucho tiempo ya el transcurrido. Además de que los causantes de esta crisis en la Iglesia Maya son grupos políticos que con el paso del tiempo lejos de debilitarse se han fortalecido en la región y el estado.

Recordamos que en el pasado *50 Congreso Internacional de Americanistas* en Varsovia, algunos de los investigadores del público europeo y norteamericano se sintieron increpados personalmente por el hecho de que nosotros afirmáramos que para los maceuales las cruces no hablan y que no es legítimo tal Centro Ceremonial, de hecho para ellos el objeto sagrado de su culto nunca lo ha hecho, incluso como alguna vez me dijo un poco molesto Don Cristino: "nosotros sabemos que las cosas no hablan". Así en apoyo a lo dicho por los maceuales acerca de ellos mismos ahora veremos como el problema es de estos antropólogos de gabinete que dogmáticamente repiten lo dicho por Nelson Reed, quien seguramente nunca imaginó que las autoridades mestizas inventarán un Centro Ceremonial basado en sus elucubraciones, mismas que por cierto, fueron producidas tras la consulta de otros documentos escritos y unos cuantos viajes breves al territorio maceual, y no en una investigación antropológica de años en el campo como si lo es esta investigación.

Así, en realidad hay referencias poco claras e indicios grises que apuntan hacia este supuesto culto oracular, mismos que de ninguna manera son determinantes en cuanto al hecho de que la Santísima Cruz hablara. Al parecer, las referencias que sirven para sostener esta idea de la cruz parlante son cuatro referencias bibliográficas de dos ingleses militares que llegan de Belice, los oficiales Plumridge y Twigge, de un magistrado también de Corozal, de apellido Blake, así como de Frederick Aldherre miembro de la Guardia Imperial de la Emperatriz Carlota (Reed N., Careaga L.), personajes que visitaron durante muy poco tiempo el Centro Ceremonial de la entonces capital Noh Kaj Santa Cruz entre

1850 y 1862, ciertamente en pleno apogeo del culto rebelde pero cuyas percepciones están muy lejos de asegurar que la cruz hablara.

...aquella noche el inglés presenció como se congregaban los mayas adentro de una casa en que se guardaba la cruz...dominando al ruido de los chiquillos oyó un ruido chillón y silbante (contrario de grave y cavernoso): la cruz quería 4000 pesos" (Reed, 1987:172).

En marzo de 1861 los ingleses Plumridge y Twigge fueron comisionados para entregar a los generales mayas una carta a nombre del gobierno beliceño. Se les advirtió acerca de lo bizarro que podría ser su encuentro con los mandos mayas de carácter teocrático, ordenándoles no hacer caso de sus interlocutores, sin embargo, una vez en tierras maceuales contrario a su ímpetu europeo tuvieron que seguir las órdenes de los rebeldes:

... habían llegado a las ocho de la mañana... (pero hasta) medianoche los sacaron de su alojamiento y los llevaron, atravesando una gran muchedumbre que llenaba la plaza, al templo de la Cruz... el edificio estaba atestado de mayas, que cantaban y oraban completamente a oscuras. Conducidos ante un punto del altar, los obligaron a arrodillarse...en aquel momento cesaron la suave música y los cantos que hasta entonces, habían henchido el edificio y se produjo un ruido prolongado y ensordecedor semejante al del trueno oído a distancia. Esto también cesó y en medio del silencio... se oyó una voz bastante débil que parecía salir del medio del aire y hablaba en maya...(Reed, 1987:182).

Se puede alegar además en defensa del supuesto culto oracular diciendo que hubo una tradición oracular maya prehispánica que promovía cierto culto a objetos parlantes, se recurre al caso de una diosa que como pitonisa griega vivía en la Isla maya de Cuzamil, respondiendo a las preguntas hechas por los peregrinos, lográndose el supuesto engaño mediante un truco de disfraz muy simple, pues los consultantes hablaban con un molde hueco de barro con forma de la diosa adentro del cual se introducía una persona.

De hecho, aún cuando demos por total y literal verdad lo dicho por los ingleses o los españoles conquistadores, en ambos casos lo más obvio es que se supiera que es otra persona la que está hablando y no un objeto, pero además en todo este ritual lo importante no es la fetichización del objeto que habla en lugar de Dios, sino el Dios que habla desde la voz del hombre o mujer oracular, o ¿será posible que vamos a creer que sólo lo mayas no

TESIS CON
FALLA DE CENSURA

pueden distinguir entre un maniquí de barro y una persona "escondida" adentro, entre un objeto de madera y Dios mismo?

Así que con un poco de sentido común, la gran mayoría de las personas en la comunidad de la Santa Cruz sabían que en el Balam Na' lo que había era una voz humana¹³⁵, pero incluso la fetichización del culto, el misterio de su culto no está en que el objeto hable, sino en la fuerza y determinación supuestamente divina que inspira la voz misma por medio del efectismo ritual, no es entonces que hable el objeto—cruz, no hubo y no hay cruz parlante alguna, lo que hubo fue un oráculo de la cruz en donde se sabía claramente que la voz no era de la cruz, era Dios mismo, por lo que deberíamos en todo caso preguntarnos ¿cómo es que Dios es cuatro personas, la virgen maría, Jesús el Cristo, y Dios mismo, además del mismo individuo que está hablando? Así claramente presumir que la cruz habla es simplificar terriblemente el problema, como si fuera una simple fetichización ritual del objeto, cuando lo que hay es bastante más trascendental que estas pobres presunciones, diríamos que hasta cierto punto son incluso prejuicios racistas, pues como es posible que ¿ellos creen que los objetos hablan, además de no distinguir entre una voz humana y una no humana?

Incluso, Frederick Aldherre, de la Guardia Imperial de la Emperatriz Carlota con otros oficiales visitó Santa Cruz Balam Na', y es de él de quien únicamente se tienen reportes de primera mano respecto al espacio físico de la iglesia y la organización teocrático—militar en torno al culto de la Santísima. El menciona tres cargos, el primero el Nohoch Tata, o Tatich, a la manera del actual Patrón de la Iglesia encargado del cuidado del templo y máximo líder, después estaba uno de nombre Tata Polín, que fungía dicen como interprete de la cruz, y finalmente estaba el cargo llamado por Aldherre "Órgano de la divina palabra", quien le parece a Careaga que era la voz de la cruz (Careaga, 1989:123). Nombres de cargos, que no dejan de ser extraños, en especial los dos últimos que más bien parecen redundancias, "interprete de la cruz" y "órgano de la divina palabra". Designaciones y funciones que ciertamente permanecen poco claras, pues si el Nohoch Tatich es el jefe supremo, los otros dos cargos ¿sólo repiten lo que dice? Argumento que hablaría de cargos vacíos e inútiles, lo que nos parece por demás increíble, si es que existieron esos nombres en realidad no sabemos su función, ni su necesidad política y lo único evidente es que al ser puesta en duda esta información de aquel espía del Emperador Maximiliano, esta para nada da pie a pensar que la Cruz hablara. Pero además ninguno de los defensores de la idea de una cruz

¹³⁵ En un episodio narrado por Careaga, (1989:126), se dice que Leandro Santos, junto otros como Dionisio Zapata estaban en desacuerdo con que se hiciera escuchar una voz fantasmal desde La Gloria del Balam Na' (el Templo de la Iglesia Maya).

parlante podría decirnos cómo es que Aldeherre supo lo que escribió, es decir, ¿cómo es que un enemigo acérrimo logró entrar a la gloria, o saber que en ella había una pequeña cámara de resonancia al lado de la Santísima Cruz?, así en lugar de confiar ciegamente en lo escrito nos parece bastante extraño el dispositivo que el reporta:

Detrás del citado altar, había una excavación en la que estaba colocado un barril que servía como de tomavoz, dándole a la vez un sonido hueco y cavernoso... (Cámara Zavala, 1928, 4 y 7 en Careaga, 1989:125).

Ya que además de la supuesta "confianza" mostrada al espía de Doña Carlota dejándole ver lo que incluso ahora es muy difícil ver para un extraño, resulta fuera de lugar que se supone emane del megáfono, un sonido grave y cavernoso, cuando lo que nos dicen los otros dos testigos, Plumridge y Twigge, que se supone que escuchan es un ruido chillón y silbante.

Así, de acuerdo a esta información nos parece que estamos únicamente ante descripciones de situaciones que de ninguna manera representan una prueba fehaciente de la supuesta capacidad de habla de la cruz, lo que nos obliga a escucharlos de manera más clara a ellos cuando hablando de ellos mismos dicen que no reconocen la existencia de cruz parlante alguna, como lo platica ahora Don Cristino, miembro destacado de los actuales dignatarios mayas del estado de Quintana Roo, digno representante de la memoria y la oralidad colectiva de su pueblo: "no es que la Cruz hablara, sino que Dios es el que hablaba con los generales, ellos eran católicos muy dedicados, Dios respondía a sus necesidades". Así Dios mismo es quien en 1850, desde el Noh Kah Balam Na', les hablaba a los mayas acerca de la gran importancia de la palabra y su cuidado tradicional:

...mis muy amados, vosotros cristianos pueblerinos ahora es la hora; ha llegado el día y la hora de que yo les muestre una señal en la tierra de todos mis hijos engendrados en el mundo... porque ha llegado el momento para el levantamiento de Yucatán contra los blancos de una vez por todas, esta es la razón de que yo les esté mostrando una señal como algo que debéis guardar en vuestros corazones, porque en cuanto a mí, en todas las horas me estoy cayendo; me están hiriendo; me están clavando; me están perforando espinas; con palos me están golpeando mientras paso a visitar Yucatán; mientras los estoy redimiendo a ustedes mis amados hombres (Careaga...:238).

Se dice entonces que es Dios mismo quien habla, aun cuando quien firma estas cartas sea el nombre de Juan de la Cruz, quien se presume que únicamente era el secretario del

verdadero líder teocrático militar del culto, un mestizo de nombre José María Barrera. De hecho, nos parece que el único comentario que en este sentido subsiste y es verdadero, es lo apuntado por el mismo redactor de los comunicados de la Santa Cruz, al decir: "porque todo esto salió de mi santa palabra o mis santas palabras salieron de la punta de los pies de la sagrada Santísima Cruz, en su santo altar en la Santa Iglesia Católica" (Careaga, Op.Cit.).

Así, lo dicho por Don Cristino Cituk, Don José Pat y otros Tatich, porque según estas palabras Dios mismo, mediante el signo de la cruz descendía a las tierras mayas para ayudarles en su lucha contra los dzules, porque sólo recuperando su sentido de interlocutor divino cualquier Dios tiene sentido para los mayas. Así ha sido desde tiempos prehispánicos, porque sólo recuperando su sentido de trascendencia y sacrificio, de interlocución con lo divino mediante la reciprocidad como parte necesaria para el movimiento de la vida es que lo sagrado cristiano tiene sentido para estos pueblos. De esta manera, aquel Dios impuesto durante la conquista, que anteriormente había dado su poder a los españoles, desde 1850 le duele al pasar por Yucatán, por esto decidió hacerse presente entre los más humildes, los que merecen su amor, los maceuales de las selvas de Quintana Roo. Y finalmente les preguntáramos a los que fuera de todo análisis un poco más riguroso siguen dogmáticamente hablando de una cruz parlante ¿si antes hablaba la santa cruz porque dejó de hacerlo, cómo, cuando, donde? Y al respecto, Carmichael supone que después de la muerte de Venancio Puc en 1863, "la cruz había dejado de hablar, (porque) Zapata y Santos denunciaron que era voz humana, y no divina o sobrenatural". Referencia que reafirma lo aquí pensado pues la voz que se escucha es humana, y lo que reclamaban Santos y Zapata es que la voz no es divina, es decir, de Dios, pero en relación a la última pregunta lo importante es que en esas fechas en que Dionisio Zapata asume el cargo de General lejos de desaparecer el culto a la Santísima este siguió creciendo como culto oráculo con presencia en otros lugares del territorio. De hecho, hasta la fecha siguen ellos comunicándose con dios por medio de la cruz.

Además es un hecho, documentado ya por Careaga, que la idea de la supuesta cruz parlante fue utilizada por los yucatecos y mexicanos desde 1851 hasta 1864 como un elemento más de desprecio, descrédito y repulsión hacia los rebeldes y sus costumbres. Estas versiones claramente de contrainsurgencia difundían entre la población de Yucatán las siguientes letras llenas de rabia, siendo el eje rector del comentario cáustico, casualmente la supuesta ignorancia indígena por su incapacidad e ingenuidad al creer que existe un objeto que habla:

Al anoecer, los tres impostores ocupan su puesto en una especie

de pequeña recámara abierta en la pared. El populacho agrupado adentro y fuera del templo espera asustado y tembloroso, porque ignorante, estúpido, incapaz de hacer uso de sus facultades racionales cree en aquella farsa inverosímil... (Barrera, 1864: 13 y 14 en Careaga, 1989:157-58).

Así, desde la alteridad occidentalizante hay una consciente tergiversación de un culto oracular en un objeto parlante, lo que no era más que la manifestación misma del poder simbólico de la racionalidad hegemónica, expansiva, que presentaba al movimiento rebelde como parte de una decadencia de la inteligencia humana, pero ciertamente ahora lo más grave sería que aún hoy se siguiera asumiendo esta posición dogmática y veladamente menospreciativa.

También al afirmarse que en 1864, con la muerte de Venancio Puc, hay una decadencia en el culto a la Santísima, suponemos que nada más alejado de la realidad porque no sólo el culto creció como lo apunta Careaga, y esto claro, sin menospreciar el meritorio trabajo de gente como Alfonso Villa Rojas y Nelson Reed quienes secundaban tal idea de decadencia. De hecho, de aquella época lo que hay es una nueva expansión del culto, pues desde principios de la década de los 60 de aquel siglo XIX comienza a expandirse el poder de la Santísima, generándose nuevos cultos locales (Miller, Jones, en Careaga 1989:136) en regiones alternativas a Nohkah Santa Cruz, como el de Tulum reportado por Reed para 1871, además de que preguntamos a Don José Pat sobre aquellos tiempos de hace 100 años cuando él era un joven integrante de los autodenominados separados:

GAC: oiga Don y ¿los nombres de Chumpon, Tixcacal, Tulum, ya existían cuando usted era Chico?

JP: Tulum ya, Chumpon ya. Chunpom es más antiguo, también ya estaba Santa Cruz.

Pero además nos confirma Don José que ya había cultos a otras vírgenes de la concepción y Santísimas cruces en otras comunidades desde aquellas épocas de finales del siglo XIX, por ejemplo nos dijo que en el pueblo de San Antonio ya hacían rezos a las 5 vírgenes del lugar. Según él mismo hasta la fecha el culto a esos santos de San Antonio, a esas vírgenes, es algo muy milagroso porque saben "que son los que participaron pa' la guerra, por eso son milagrosos y los adoran". Incluso, siguiendo a Careaga y Dumond, estamos ciertos en que junto al proceso de fracción—expansión político que se vivió en el territorio rebelde durante toda la llamada Guerra de Castas estos han impactado de igual manera en un proceso de fragmentación—expansión del culto a la Santas Cruz, generando pequeñas variantes locales. Fragmentación, pero también consolidación territorial del culto que da

sentido al Uno social étnico arriba referido, Uno étnico que en las pequeñas diferencias locales encuentra las grandes confluencias de su identidad. Proceso que además, como ya hemos visto, se ha expresado en los nombres que se le han dado al territorio.

Ahora, regresando a la historia real de la supuesta Cruz Parlante, personajes de reconocida fuerza política regional, aprovechándose de esta mala interpretación de los símbolos sagrados y de la confianza de las mayorías indígenas han promovido por decreto la creación de un quinto Centro Ceremonial, denominándole La Cruz Parlante. Acción impositiva que ha generado diversos conflictos políticos y religiosos al interior de la Iglesia Maya de los que estas personas se han aprovechado personalmente para al mismo tiempo acrecentar el poder municipal y estatal.

La relación entre esta supuesta cruz que tuvo la capacidad de hablar y la situación política social al interior de la Iglesia Maya ha sido desde 1987 un punto de conflicto constante, así más que un simple error meramente historiográfico este es un hecho muy delicado para la situación interna de las relaciones entre los distintos Centros Ceremoniales y sus integrantes. Desde nuestra llegada a la región en 1997 supimos de una fuerte división entre los distintos Centros Ceremoniales de la iglesia maya, pero no sabíamos la naturaleza del conflicto, ni el grado del deterioro que estaba causando esta división. Lo primero que supimos acerca de esto fue por un comentario de Don Feliciano Cruz, dignatario del Centro Ceremonial de Chanca Veracruz, palabras que dada su importancia en la política interna nos hizo replanteárselas al Comandante Antonio May, personaje actualmente por demás importante dadas sus inquietudes políticas natas que siempre nos mostró y de las cuales hemos aprendido mucho, y desde su posición crítica nos respondía:

GAC: ¿Es cierto lo que dice Don Feliciano de que hace unos 40 años los de (del Centro Ceremonial) Tixcacal se robaron una cruz de Chanca?

AM: "No, no, no es cierto, que está escondida la cruz en casa de Don Isidro. Si está en la Iglesia, (yo) hice preguntas al patrón de la iglesia, la virgen de la Concepción está allí. El (verdadero) problema es porque Don Sixto apoyó a Don Victoriano. Entonces, Don Santiago no dejó entrar a Chanca a los de Tixcacal y estos ahora le aplican la misma.

Desde entonces, fuimos recopilando la información suficiente que nos ha permitido reconstruir en su especificidad la conexión clara entre los conflictos interétnicos, la invención de un quinto Centro Ceremonial, y la estructura política que se ha venido resquebrajando desde el interior. Rupturas y odios internos que desde 1988 ha continuado hasta hoy con la separación y distanciamiento agudo entre los cuatro Centros Ceremoniales, en especial

entre los de Tixcacal Guardia y Chanca Veracruz por ser estos los espacios en los que se agudizó el conflicto.

Así, los efectos más visibles de esta ruptura son además de la creación de un ilegítimo centro ceremonial y la difusión de una pifia histórica, la expulsión de Don Sixto Balam del puesto de General primero del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia, del Consejo Supremo Maya y después como General de la Cruz Parlante; además la crítica división en dos grupos al interior del Centro Ceremonial de Chanca Veracruz, quedando Victoriano Yeh como un general paralelo, organizando sus propias fiestas y ceremonias; hechos todos que en realidad no son más que una profunda afrenta en contra de la sacralidad y valor religiosa de la Santísima.

En una ocasión hablando con el tío de Filiberto Pat respecto de este problema, él nos dijo que cuando se dividió la fiesta de Tixcacal Guardia, comenzó con más fuerza a hacerse en cada comunidad la propia fiesta, así sucedió en Señor, ~~Tusik, San Francisco y~~ Campokolche.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Además todos los entrevistados al respecto nos decían que antes todos los Centros Ceremoniales y sus Dignatarios eran amigos, pero todo comenzó con la llegada, alrededor de 1987-88, a la región de una Organización Social muy activa políticamente en toda la península, pero ciertamente no progubernamental (al menos al interior del estado de Quintana Roo), denominada Consejo Maya Peninsular. Organización que de hecho tenía una ideología de izquierda, de franca oposición al hasta entonces emporio monolítico y burocrático priísta que hasta entonces y desde siempre marchaba altivo sobre las nubes selváticas del mayab quintanarroense, fue necesario entonces para el poder priísta mantener todo el poder y su única esperanza fue fomentar la división interna desde todos los frentes posibles, desde el Consejo Supremo Maya, la CNC y el INI, instituciones entonces dirigidas por Daniel Cuxim Pech, Sebastián Estrella Pol y Fermín Sosa, personajes claves, aún hoy, en todo el teje y maneje del ordenamiento político de los Centros Ceremoniales maceuales de los últimos veinte años. Así, el 6 de octubre de 1992 un sacerdote de la comunidad de Dzula entonces coordinador de Centros Ceremoniales, el Sr. Pascual Xiu Sulub contradiciendo a Daniel Cuxim y su equipo, reafirmó con claridad la expulsión de esta última persona y del General Sixto Balam de la dirección del Consejo Supremo Maya, porque:

Recordó que desde junio de 1990 los jefes mayas desconocieron a Sixto Balam y a Cuxim Pech como General y presidente del Consejo Supremo maya,

respectivamente, porque fueron impuestos por triquiñuelas del entonces presidente municipal Lic. Sebastián Estrella Pool, y por el representante del INI de Carrillo Puerto.

Esa imposición si causó en esa época, hace unos ocho años, la división entre los CC y las comunidades. El mismo Cuxim Pech se delata cuando afirma que sus cuatro generales, comandantes, sargentos, cabos, están distribuidos en comunidades, ya que las auténticas autoridades mayas-maceuales deben pertenecer a los CC que son sedes del gobierno de los mayas.

No puede haber generales y oficiales mayas sin cuarteles y tanto Balam como otros que se dicen dignatarios mayas al lado de Cuxim Pech, carecen de cuarteles y compañías que realicen las guardias que acostumbramos". A partir de que los auténticos dignatarios mayas desconocieron a Cuxim en 1990, se inició la reunificación no sólo en la zona maya... (Diario de Yucatán, 6 de octubre de 1992).

Así lo explicaba Carlos Chable de quien ya arriba hablamos como actual dirigente del PRD municipal, quien vivió de cerca estos hechos pues él junto con otros personajes como Xiu Sulub y Gregorio Vásquez pertenecían al entonces creciente movimiento de los 500 años de Resistencia promovido por el mismo Consejo Maya Peninsular:

Carlos Chable (CC): esa misma propuesta (la de los 500 años) nos enfrentó con el gobierno del estado, con el INI.

GAC: ¿por qué con el INI?

CC: con el INI, de manera así muy directa, porque los dignatarios de Tixcacal Guardia que es centro de los centros ceremoniales pues estaban de este lado con nosotros, y había un grupo minoritario de dignatarios mayas (Sixto Balam y su gente) expulsados de allá (Tixcacal Guardia), años atrás y que el INI apoyaba (ya que Daniel Cuxim trabajaba en el INI del estado). Y a través de ellos (Balam y Cuxim) hacía una contra campaña.

Nosotros para entonces ya sabíamos que en 1979 por intermediación de Daniel Cuxim el INI entregó un molino de maíz grande para el Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia, sin embargo, sólo se lo entregó a Don Sixto Balam quien no lo entregó a la comunidad, sino que lo llevó consigo a su residencia en la comunidad contigua de Señor, hecho que indigno fuertemente a los demás Dignatarios de Tixcacal quienes desde entonces lo desconocieron, junto con Daniel Cuxim.

Pero el asunto no se quedó allí pues ambos personajes manejaron a otras gentes maceuales y mestizos de otras comunidades para, con el apoyo del INI local y la Presidencia Municipal de FCP, formar este quinto Centro Ceremonial. Mismo Centro

compuesto por nuevos Dignatarios sin Centros Ceremoniales propios, a los que les quedaba relativamente lejos el Centro de Tixcacal Guardia o que incluso por intereses personales decidieron dejar sus anteriores Centros y se fueron con Don Sixto Balam y el gobierno estatal. Uno de estos últimos grupos fue el comandado por Don Victoriano Yeh, quien en apoyo a Sixto Balam se sale del Centro Ceremonial de Chanca Veracruz, para igualmente retirarse a formar una iglesia paralela en su propia comunidad, la de Xhazil Sur. A decir del Comandante Antonio May: "Don Victoriano Yeh en su comunidad comenzó a trabajar con Don Fermín Sosa Castilla", en ese entonces funcionario (Delegado) del INI y que en el sexenio de Mario Villanueva era subsecretario de gobierno. A decir del mismo Antonio May, Sosa Castilla desde el INI local le consiguió no pagar por el uso de un ganado para las corridas, a pesar de que él cobro a los Diputados la renta a 10 pesos por cabeza. Luego incluso, pidió ayuda al gobernador para tener su propio ganado. Después pidió al siguiente gobernador, Pedro Joaquín Coldwell, un motor para sacar agua y lavar el nixtamal de la comunidad pero en verdad, igual que Don Sixto Balam, sólo el se lo quedó con esta ayuda. Cuando entró Villanueva fue a decir que las imágenes de "Chanca las fueron a llevar a Xhazil", pero lo descubrieron pues resulto que no era cierto. "Por eso lo expulsaron de Chanca, lo bajaron de por sí, en lugar de quedar bien, quedó mal".

Así por esto que ha dicho el Comandante Antonio May el cisma regional ha impactado al interior del culto regional de Chanca Veracruz, lo que ha molestado bastante a las autoridades de Chanca y también de aquí su coraje para con la gente de Tixcacal Guardia, pues fue allí donde comenzó el problema. Aunque, la visión en general de los dignatarios de los 4 Centro Ceremoniales es la de que la gente del gobierno local con el apoyo de esquiroles, voluntarios e involuntarios, del Centro Ceremonial de Chanca Veracruz y Tixcacal Guardia, comandados por el General Victoriano Yeh, Daniel Cuxim, Fermín Sosa Castilla, entonces Delegado del INI, Estrella Pol entonces Presidente Municipal y Sixto Balam fundaron el Centro de la Cruz Parlante.

De hecho, el santuario del cenote en el que supuestamente aparece un árbol con las cruces, o la Cruz Parlante, por la entrada del "hombre blanco" había sido desde 1901 abandonado por los maceuales como sitio histórico y de culto sagrado hasta 1987, cuando justamente el ayuntamiento de Felipe Carrillo Puerto por medio de su Presidente Municipal, y el INI local construyen en el lugar un pequeño museo al que se acostumbraba ir a hacer con la gente de la cabecera municipal, y sus alrededores, algunas fiestas tradicionales como el Chac Chac y misas. Al respecto Don Pascual May, nieto del General Francisco May nos decía:

Pascual May (PM): ese Cruz Parlante que lo acaban de poner su nombre así para Cruz Parlante.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

GAC: Pero ¿antes que le platicaban de aquel lugar?

PM: Pues ahí se hace rezo allá de la iglesia, es una iglesia pues este, hacía tiempo que no llego allá... si es una iglesia, que hacemos el Chac Chac le dicen, y llueve ahí y se junta la gente para hacer K'ool con el Predik'ool que le dicen.

Pero además, a partir del 4 de mayo de 1994 algunas comunidades disidentes de los actuales centros ceremoniales bajo el liderazgo de Don Sixto Balam empezaron a realizar ceremonias, remodelaron el lugar al punto de que en el año 2000 con el apoyo de Carlos Zaldivar, entonces delegado del INI, levantaron paredes y un techo sobre el adoratorio, que allí estaba, otorgándole desde entonces el Presidente Municipal y el INI regional el título de Centro Ceremonial de la Cruz Parlante.

Así, en verdad estas personas tenían, y tienen, la intención de formar un nuevo Centro Ceremonial con la ilusión de que fuera cabecera municipal como bastión político y religioso de todos los pueblos maceuales. Su intención era entonces hacer de la ciudad de los ladinos, la Chan Santa Cruz actual capital política estatal de la región, también la capital sagrada de la Iglesia Maya. Para lo cual se le ha hecho una gran difusión a la supuesta historia del Cenote Sagrado que allí está. Entonces, Estrella Pol como Presidente Municipal acordó en coordinación con el INI que los terrenos de este cenote, en que supuestamente José María Barrera encontró las tres cruces originales, fuera el espacio primero para un museo local de la Guerra de Castas, y ahora unos 6 años después, por decreto estatal que fuera el Centro Ceremonial de la Cruz Parlante.

Preguntábamos entonces a Carlos Chable si era posible que este profundo cisma manipulado por el Dzul pero activado desde el interior de la Iglesia Maya por la gente de Don Sixto Balam fue el medio para interrumpir y contraatacar los trabajos que se estaban realizando desde el Consejo Maya Peninsular.

Carlos Chable contestó:

Es ese grupo exactamente con el nos golpearon, y ahora les sirvió para montar esa ley indígena, que tuvieron hasta el error, no es error, la desfachatez de que necesitamos uno más para que sean 5 Centros Ceremoniales, o sea es la lógica de ellos, le ordena al poder legislativo, que a los pocos meses de aprobar la ley indígena le hagan una primera reforma ellos mismos, sin haberla aplicado, para poder crear otro Centro Ceremonial el de aquí el de la Cruz Parlante, ellos crearon el Centro

Ceremonial, por ley, cuando los Centros se supone que son eso un Centro Ceremonial, es una cuestión religiosa, es una cuestión cultural, no política.

Profundizando sobre este desorden del sistema desde adentro, pero manipulado por Estrella Pol y el INI local, en abril de 1998 platicamos con Don Cristino Cituk y lo cuestionamos si últimamente el había hablado con el gobernador acerca de Don Sixto Balam y sus recientes acciones. El con la ecuanimidad que lo caracteriza nos dijo:

Cristino Cituk (CC): Don Sixto dicen que es el General de la Cruz Parlante, pero nosotros también tenemos generales en los centros ceremoniales ahora hay más crecimiento en estos Centros Ceremoniales que estamos trabajando diario las ceremonias, creo que estamos registrados hasta directamente en México, pero somos más de 500 desde mis abuelos, bisabuelos y tatarabuelos. Yo soy oficial por eso sé que el Cruz Parlante no existe, ¿viste?, Sebastián Estrella Pool es licenciado, aparece como primer alcalde de Quintana Roo es el que de aquí fue el primer presidente municipal, y pues metido en eso aprovecho en establecer (el Centro Ceremonial de) la cruz parlante, pero nosotros no lo aceptamos porque nosotros somos los de Centros Ceremoniales, somos cuatro Centros aquí en Quintana Roo, nosotros respetamos a los cuatro, allá hacemos servicios, allá hacemos ceremonias, así cumplimos nuestras obligaciones, fajinas de todo. Entonces Estrella Pool le dijo a Sixto Balam y tú vas a ser el General de Cruz Parlante, y Sebastián Estrella Pool le hizo ver que Don Sixto si le podía hacerlo creer que la Cruz Parlante si hay, que la Cruz Parlaba si hablaba pero no hay ni un cruz que habla en este mundo, ni aquí tampoco en Quintana Roo, yo desde mis abuelos, hablo como desde mas de 200 años de ahorita no me ha contado si hablaba, ¿viste una cruz que hablaba?.

GAC: entonces Estrella Pool puso a...

CC: si, a este señor, es comercial con eso de que les da dinero de México, es política, ¡hal eso, ese Cruz Parlante se dice un comercial, un política, la política de él.

GAC: ¿Ahora se mete todavía con ustedes Estrella Pool?

CC: no eso no, pues a lo mejor una parte, aunque quiera meterse con nosotros no tenemos nada que hacer nada con él, no lo vamos respetar, no lo vamos hacer lo que él diga nosotros nos entendemos directamente con los generales y con el gobierno eso sí, nosotros no somos políticos, nosotros somos humildes somos honestos para trabajar y todo porque la política es otro y la religiosa y la tradición es otro también. Aparte los funcionarios políticas esos no, pero también yo estoy, yo digo entre mi que los grandes políticos, los funcionarios del gobierno deben de trabajar correctamente con los dignatarios con los indígenas no nomás ocupar un puesto y para tener un sus intereses propios, aprovechamos la política a su imagen de los indígenas mayas y a su imagen de nuestros hermanos dignatarios yo

respeto todo yo soy muy este, yo respeto las decisiones, respeto los ordenes de todos los autoridades también pero a la mera hora que nos sirvan, que nos apoyen, no nos basta la hora de la política que la campaña y que muchas engaños muchas mentiras, que les vamos dar a esto, que la democracia que quieren que seamos como otros países. Les servimos para sus campañas de ellos. Que los alimentos que vengan, que los vamos a distribuir a todos los indígenas aquí de la zona maya, pero ellos no llegan, los embodegan y a la hora de campaña a sacar, a repartir con tal de que ellos ganen, pero esos no. Yo viendo ahorita las campañas que vienen, queremos que cuando ya comienza la campaña ya entre los dignatarios mayas que salgan dos regidores de aquí para entendemos con él no como lo hacen ahorita, todos los que están ocupando el palacio parece que son su casa de ellos eso no, ellos meten los de Yucatán, los de Campeche, los de Tabasco hasta los de Veracruz que tienen allá en el palacio ¡pues esos que saben de la vida de los mayas!

Sin embargo, el problema con el ya destituido General Sixto Balam no acabó aquí porque en 1999 durante las campañas por la gobernatura del estado, nuevamente mediante una ilegítima e irreverente triquiñuela, se revivió álgidamente el mismo divisionismo interno. Al parecer ingenuamente uno de los candidatos al gobierno estatal, el polémico magnate de la radio y la hotelería de Cancún Don Gastón Alegre, quien por cierto quedó en segundo lugar después del actual gobernador Tte. Cor. Joaquín Hendricks Díaz fue quien se prestó para ahondar más en el conflicto beneficiando una vez más a sus verdaderos causantes, el priismo local.

En aquel año de elecciones, 1999, Don Gastón Alegre realizó la donación para los Dignatarios mayas de un terreno en Cancún, acto ya en sí escandaloso por hacerse en plena campaña, pero dado que al parecer el sureste mexicano es otro país en la aplicación de la democracia, y el manejo electoral es clave para la impunidad, resulta que Don Gastón durante toda su campaña política, y desde antes, había estado regalando refrigeradores (muchos de los cuales a falta de luz y comida para refrigerar son meros muebles decorativos de poder modernista), bicicletas, muebles y juguetes varios, y bueno ahora a los Dignatarios simplemente "les regalaba" algo más. Pero el escándalo estalló cuando se supo que el actual General del Centro Ceremonial de Chanca Veracruz Don Santiago Cruz y Don Sixto Balam eran los únicos beneficiarios de este regalo, pero además, y esto fue lo más grave, era que se dijo que este terreno en Cancún se recibió a cambio de la entrega al "donante" de una de las Cruces Sagradas de alguna de las Iglesias Mayas, sin poder saberse la procedencia o naturaleza específica de esa Cruz.

Obviamente tal acto de entrega a un tsakmak, a un "hombre blanco", de la Santísima Cruz no es más que un sacrilegio desde la perspectiva maceual, por lo que le costó su cargo a Don Sixto Balam quien deslindándose nos dijo que a él un tal Juan Tun, le dijo que tomara un paquete y se lo diera al candidato Gastón Alegre y que hasta después se enteró que allí adentro del paquete había una Santísima Cruz. También nos dijo él que Daniel Cuxim fue quien estuvo recogiendo firmas en las comunidades del Centro de la Cruz Parlante para su destitución. Así de pronto, Don Sixto Balam que fue parte del Consejo Supremo Maya y General ya no más podría serlo. Curiosamente al General Santiago Cruz de Chanca Veracruz no se le aplicó ningún juicio político ni comunitario alguno, esto a pesar de que se comprobó que en dicha reunión de intercambio de regalos sagrados por bienes raíces estuvo este último General, además de que su apoyo a Don Gastón era reconocido por toda la comunidad maya. Al respecto tenemos una entrevista realizada al Comandante Antonio May, dirigente de la Compañía legítima de Xhazil Sur, quien en vísperas de los hechos nos decía:

GAC: Gastón Alegre en su Radio Turquesa ha dicho que todos los mayas estaban con él, ¿quién lo dijo... es verdad?

AM: pues el General (de Chanca Veracruz).

GAC: ¿Don Santiago salió en el radio?

AM: sí, si él habló personalmente que estaba por el señor Gastón Alegre que todos los dignatarios. Que él apoyaría a los Dignatarios quizá, quizá el señor Gastón Alegre da el apoyo pero nunca fue repartible (sic), (refiriéndose a los beneficios, como el terreno en Cancún) nunca lo repartieron a los dignatarios, eso sí, eso le quedó a manos del General.

Al respecto de este conflicto y de la personalidad de aquel candidato perredista por la gobernatura del estado es muy interesante lo que nos comentó en una tarde lluviosa Don Cristino Cituk:

GAC: ¿y Gastón Alegre qué?, que hace con ustedes Gastón Alegre, por que está por acá.

CC: no, si ese Gastón Alegre es un señor que hay veces también da apoyos para los Centros Ceremoniales, es voluntario nadie se lo pide tal ves es muy católico, hay veces dona como para este mayo que viene las fiestas de mayo...el que pasó si donó para el 10 de mayo mercancías, muchas mercancías telas de todo, pa' las mamás y todo eso es voluntario.

GAC: ¿es cierto que ustedes le entregaron las cruces?

CC: no, Sixto Balam le regaló el cruz, pero no solamente Sixto tiene como 3 o 4 personas más como el General de Chanca y...

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

GAC: ¿a ustedes les parece bien que hagan esas cosas?

CC: esa es una imagen que están comerciando, dicen que les dieron unos centavos, un dinero para esa cruz, nosotros sabemos que es cierto, la cruz si está entregada si se la dieron. Yo por mi parte no tengo ideas para hacer esto, para mostrar imágenes sobre la religión católica sobre la tradición o entregarla a ciertas personas.

GAC: estuve hablando yo con Celestino y con Florentino que son los que cuidan allá (Chanca Veracruz) me decían que antes eran amigos los de Tixcacal pero que ahora ya no.

CC: si, porque desde que el General de Chanca se juntó con Don Sixto y le entregaron la cruz, por eso ahorita la gente de Chanca están muy molestos, así por haber entregado la cruz y no les gusta esa clase de ideas que le compraron al Licenciado Gastón la Cruz.

GAC: Ahora me contaron que la gente quiere quitar a Don Santiago.

CC: si levantaron la gente en su contra para cambiar y poner otros.

GAC: entonces ¿no es cierto que sean amigos todos los generales?

CC: para empezar usted tiene que saber también, en Chumpon, en Tixcacal cuando menos tiene que ir el General con unos 4 oficiales detrás para el cambio de ese General, con las credenciales y dicen que van a levantar un oficio dirigido al señor gobernador con todos sus datos, antecedentes eso va ir dictado ahí en el oficio y así lo van a ser. Yo digo que para eso no está muy bien también eso de que cambien de General, porque el General no debe de hacer una cosas sin su conocimiento de los más oficiales o de la gente. Cualquier cosa que piense hacer o que lo va a hacer, que si va con el gobierno o cualquier razón tiene que llevarse un oficial detrás de él, no solamente es uno lo tiene que llevar, puede ser un Capitán, Teniente, yendo para Chetumal, yendo para Cancún. Para que así cualquiera que se trate hay una persona que lo puede escuchar porque así se imaginan que le pueden dar dinero porque cualquier viaje que saquen nomás va solito y eso no sirve también. (Por ejemplo con la) invitación a fiesta de Chumpon del primero de mayo y para terminar el 12 de mayo van ir todos los generales de Tixcacal.

GAC: ¿y entonces dicen que ahora Estrella Pool lo quitó?

Cristino Cituk (CC): si pues Estrella Pool pues habla poco, es más bien que la gente de Sixto Balam se reveló a contra de él y dijeron que con tantas cosas que esta haciendo injusto que con el gobierno los va ir a sacar dinero a favor de los indígenas, pues yo creo que supieron así es a todo el estado supo así que Don Sixto Balam esta comerciando a Cruz Parlante, está negociando por un dinero que para él su interés, pues entonces la gente se revelo en contra de él entonces inmediatamente dijeron vamos a sacar al General Sixto Balam, su destitución está en manos de nosotros, eso es muy cierto porque un General, si tiene gente, pero si no tiene gente por más que sea General siempre no puede.

Incluso, por aquellos días apareció en el periódico local *Por Esto! de Quintana Roo*, un pequeño artículo acerca de la expulsión de Don Sixto Balam, escrito por Pascual Xiu Sulub, anterior integrante junto con Carlos Chable del Consejo Maya Peninsular, quien a pesar de ser una más de las víctimas de Don Sixto Balam denunciaba, según él, a los verdaderos responsables de las acciones ejercidas por el mismo Sixto Balam.

La destitución o desconocimiento de Sixto Balam como General, obedeció a maniobras de Sebastián Estrella Pool y Daniel Cuxim, demostrando que siempre actúan oportunamente y cuando no necesitan a alguien lo hacen a un lado.

Desde que Balam fue expulsado con su gente del Centro Ceremonial de Tixcacal Guardia hace más de 15 años, Estrella Pool y Cuxim Pech los usaron para su beneficio político. A Sixto Balam y a su gente se les conoció por ser apoyados siempre por Estrella Pool, ahora cuando no lo necesitan, maniobró para retirarlo de su cargo.

La participación de ambos manipuladores y divisionistas de dignatarios mayas en las actividades relacionadas con la tradición no es sincera. Realmente es cinica, ya que cuando vienen tiempos electorales buscan a los dignatarios para nuevamente manejarlos, si no los siguen los hacen a un lado como ocurrió con Sixto Balam.

Aprovechándose de sus estudios y profesiones, Estrella Pol y Cuxim Pech, así como de su origen maya, manipularon a la gente y cobraron a Sixto Balam un error que sólo ellos conocían. La presencia de Daniel Cuxim en la tradición no se justifica, pues el Consejo Supremo Maya no existe desde hace muchos años.

Mucho harían los dignatarios de todos los Centros Ceremoniales si los expulsan a ellos también, porque desde hace muchos años Estrella Pol y Daniel Cuxim han procurado el divisionismo entre hermanos mayas, solamente para obtener cuotas políticas como es la Comisión Ejecutiva para el Desarrollo de la Zona Maya que Estrella Pol le debe a los mayas... El magistrado de asuntos indígenas deberá poner mayor atención en lo que ocurre en los centros ceremoniales, ya que ladinos como Estrella Pool y Cuxim Pech serán los que causen siempre problemas con sus manipuleos (*Por Esto! de Quintana Roo*, Viernes 13 de Marzo de 1998).

Ciertamente al momento de tocar el tema de este regalo de la Santísima Cruz en todos los entrevistados saltaba inmediatamente a la memoria aquel momento de hace más de 15 años, no olvidándose aún cuando se provocó la salida del mismo Don Sixto Balam del Centro Ceremonial de Tixcacal por robarse aquel molino, aquel día en que incluso se quemaron algunos cuarteles. Convulsiones que de hecho se dice que también fueron la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

causa misma de la salida del General Don Juan Ek hacia Tulum, pues hasta aquellos años el actual General de este Centro Ceremonial del Norte vivía en Tixcacal Guardia.

Ante los hechos, Don Sixto Balam siempre se defendió, en una conversación teniendo a Jaime Miranda como traductor, el mismo Don Sixto nos decía:

GAC: ¿por lo de Gastón Alegre?

Jaime Miranda (JM): lo están quitando, y él ahorita me acaba de explicar que él no tuvo nada que ver, sino que lo utilizaron, pero él no sabe que era sino que fue una estrategia entre Juan Tun y Estrella Pol, y Cuxim...que él se siente traicionado...dice que se sigue propiciando el divisionismo, que si siguen haciendo él va tomar una decisión y que puede (ser que) posiblemente amarren a las dos gentes a Estrella Pol y Cuxim, que los amarren a los dos.

GAC: ¿Y a usted quien lo apoya?

Y contrario a lo pensado dijo directamente que los otros 4 Generales lo apoyaban a él...

JM: Don Isidro Kamal.

SB: Don Santiago Cruz de Chanca.

JM: Don Julián de Chumpon.

SB: Don Juan Ek de Tulum.

SB: Don Celestino Cruz de Chanca.

Desde esta última entrevista nos pareció que Don Sixto y Jaime Mirando apostando a nuestra supuesta ignorancia sobre la situación local, por ser fuereños, se atrevían a decimos estas cosas, pues los Generales de los otros Centros Ceremoniales desde hace tiempo que le habían quitado su apoyo. Además, según él dado que para ser General cada maceual debe llegar primero a ser Sargento, luego tiene que ser Cabo, tiene que tener el cargo de Capitán, tiene que tener el cargo de Sargento, así hasta llegar al nivel de General a él no le podían quitar el cargo, y como sólo quien da el poder, en este caso el Gobernador del estado de Quintana Roo, lo puede quitar el seguía considerándose a si mismo como tal.

Todavía ahora es admirable como los mismos maceuales recuerdan aún como grandes y valientes personas a sus antepasados inmediatos, a los Generales de la llamada Guerra de Castas. Por ejemplo, fue grande nuestra sorpresa cuando en una ocasión el Capitán Don Pablo Canché en 1995 nos platicó de un General de la Guerra de Castas también de nombre Zapata, en ese momento pensamos que podía ser un desvarío de su parte porque el comentario nos los hizo en plena efervescencia del movimiento de Liberación Nacional,

pero poco tiempo después efectivamente pudimos conocer acerca de Dionisio Zapata como destacado General maceual de la Guerra de Castas.

Todo lo anterior no refleja más que el profundo estado de desconfianza que se vive desde los últimos años al interior de las comunidades y más precisamente de las Compañías de Guardia para con sus Generales, pues ya han tenido mucha información de que los poderosos dzules hacen tratos personales con ellos, a quienes por dinero o por algún beneficio en especie dan su aval y prestan su imagen pero sin que ningún otro Dignatario esté enterado.

Estos conflictos nos dejan ver el hecho de que la identidad cultural y la calidad del ejercicio del poder ahora están cambiando mucho por esta franca pero soterrada corrupción de los mismos Generales. Así en los últimos años, contrariamente a las suposiciones simplistas que aún de manera folklorista y fantasmal se difunden, en el caso de los maceuales de Quintana Roo su estructura política del poder corre el riesgo de basarse más en un tipo de individualismo corporativo y de ninguna manera en algún tipo de socialismo indígena o comunismo primitivo alguno, que de hecho nunca ha sido real.

Así lejos de una inexistente igualdad social indígena, este engaño aparece únicamente como resultado de una clase enriquecida de individuos locales que para su beneficio personal “gastan o despilfarran” una gran cantidad de capital económico en pos de un reconocimiento del capital simbólico de la comunidad, pero únicamente para su beneficio personal, mismos beneficiarios dzules que enquistados desde la década de los ochenta han venido minando y usufructuando una alta plusvalía no sólo de los fantasmas metafísicos y las utopías nacionales sino también del conflicto interno.

De acuerdo con lo anterior, la fraccionalidad y atomización constante que se ha dado en los últimos años en la organización político—ritual de la Iglesia Maya, sobre todo desde el sexenio de Villanueva Madrid en que se corporativizo a las Compañías desde la CNC, ha generado una emergente estructura política de tipo *Big Men*, es decir, una organización del poder construida en torno a las figuras individuales de los Generales quienes son continuamente chantajeados y/o comprados por la estructura gobernante dzul que se sirve de su imagen indígena y de dignidad revolucionaria únicamente para “tomarse la foto”.

Ambiente individualista, dislocamiento del orden estructural tradicional, que incluso está generando graves conflictos al interior de algunos de los Centros Ceremoniales, puntos de crisis que incluso se están dando entre familias enteras, entre primos y familiares políticos.

Por ejemplo, en el Centro Ceremonial de Chanca Veracruz, hay un conflicto intrafamiliar que está poniendo en crisis a todo el poder teocrático-militar que controla la vida interna del Centro. La familia de los Cruz, quienes tienen el control del cargo de General y de Patrón de la Iglesia del Centro Ceremonial, está enfrentada al Comandante Antonio May, quien coordina a la más grande de las Compañías regionales, y que hasta el año pasado de manera perseverante estaba acumulando información que le permitiera sostener una seria acusación en contra del General del Centro, Don Santiago Cruz y su hermano, Don Celestino quien además es su suegro político.

Conflicto entre May y los Cruz que tuvo como uno de sus máximos puntos el día de la fiesta de la Santísima de Xhazil en 1998, cuando el Comandante May cayó con el bulto ceremonial del Santo. El mismo Antonio May era quien ya llevaba muchos años cargando la Santísima Imagen de San Gabriel y como muchas otras veces después de estar prestada en la Iglesia de Chanca Veracruz él la llevaba de regreso a Xhazil Sur. El mismo Comandante nos platicó que el Patrón de la Iglesia, Don Celestino Cruz, tardaba mucho en salir para entregar al Santo, así que molesto por su propia voluntad entró por la imagen y la subió a su espalda para llevarla por los 12 kilómetros de regreso a Xhazil Sur, así al reflexionar sobre las causas del accidente el mismo reconocería, contrariado, que tal vez por haber faltado al ritual y tomar el mismo al Santo fue que se cayó.

Capítulo 5

Lo transcultural y la resistencia

5.1. Hacia una antropología transcultural

Don Pablo canché, Capitán Maceual del Centro Ceremonial de Tulum, estaba muy seguro de que el hombre blanco debió de quedarse en su tierra y no venir a molestar al maya, en ese momento él como tantos mayas del Caribe, era víctima del despojo de sus tierras. Gente de dinero y famosa, de la industria del espectáculo de la capital, le estaban quitando su rancho de la playa, para él era claro que el hombre blanco estaba rompiendo el reparto de tierras hecho por Dios, pero decía que esta falta en un futuro no muy lejano le iba a costar muy caro al hombre blanco. Nos dijo que el Hombre Blanco los estaba matando y que los iba a acabar, preguntamos ¿por qué es que Dios permite esto?, me contestó que estos pecados el día del fin del mundo los vamos a pagar, "el hombre blanco recibirá la justicia implacable de Dios y él no los perdonará". Si bien ahora el mestizo no escucha a Dios, "ese día, el del juicio final, Dios no lo escuchará, pero entonces, será su castigo por toda la eternidad porque ese último día Dios no los escuchará".

En cambio, en franca oposición a la visión de su padre, el mayor de los hijos de Don Pablo excitado por el alcohol me decía: "yo soy priísta, he trabajado en migración, y ahora estoy aquí, habla conmigo (no con mi padre), soy, soy ecologista... yo mira, mira, soy astronauta de esos que viajan a las estrellas, allá yo voy, allá voy", repetía al tiempo que casi a cambio de caerse empinaba su mirada hacia el cielo estrellado de Tulum. El rostro de este hijo ensangrentado por una caída etílica, sufrida la noche anterior, ciertamente contrastaba con la cara serena de su padre, que en silencio parecía hablar con las penumbras de la tarde, y parecía estar consciente de la fuerza de las palabras de la tradición maceual, al mismo tiempo que de la pérdida de sentido en sus hijos. Orgullosa, ensimismado en su interior, Don Pablo parecía saber que la falta de salud e identidad de sus hijos tenían el mismo origen que el cielo y la tierra, que sus palabras acerca de la Guerra de Dios, como llaman ellos a la Guerra de Castas. Acontecimiento que finalmente podemos decir que está llegando a su fin en la memoria de su pueblo, junto con la muerte de sus últimos herederos culturales.

Así, por este conflicto intemo generacional podemos decir que la palabra maceual y su verosimilitud étnica está en los últimos momentos de su existencia luminosa, para convertirse en silencio de fuerza inconsciente, en laguna histórica del devenir de los maceuales, en noche escandalosas de borracheras y sinsabores, vacío de sentido propicio para la existencia de los fantasmas mayas. Ciertamente, el pasado está cerrando sus

puertas al saber popular de la memoria maceual, su identidad se está quedando ya sin palabras de guía y amparo, por esto es muy importante la labor que actualmente realizan algunos Dignatarios Mayas pero los honestos y dedicados, porque también, como veíamos en el capítulo 2, también son muchos los que están en la tradición sólo para conseguir prebendas políticas.

Además, después de este recuerdo de nuestra experiencia en Tulum , y sobre todos capítulos anteriormente expuesto, de ver como los fantasmas viven a costa de los seres humanos vivos, sin duda, de manera propositiva necesitamos un sistema intercultural mexicano al cual referimos para la planeación y realización de políticas públicas interculturales dadas entre las sociedades occidentalizantes y las sociedades indígenas del país, siendo en esta investigación el otro antropológico, la alteridad cultural indígena maceual que desde adentro de la nación se distingue enormemente de la identidad nacional, es decir, de lo que se supone propio de lo que nos identifica a nosotros como mexicanos occidentalizantes. Fractura en la naturaleza etnohistorica nacional que se da mediante lo que hemos denominado estructuras, o procesos de larga duración de resistencia cultural como resultado de procesos de interacciones tangencialmente transculturales, es decir que la amarga hibridez que resulta del Uno y el Otro latinoamericano es el proceso de permanente transculturalidad que predominantemente sucede inconscientemente día a día y para el que hemos pensado esta antropología transcultural.

Propuesta de antropología, en donde lo determinante es el establecimiento, lo más preciso posible, del mapa pluricultural de saberes ideológicos y espaciales de todos los que habitamos y regulamos el entorno medio ambiental de esta nación mexicana. Cuestión que no se ha hecho, no parece querer hacerse desde los grandes centros de investigación del país.

En este último sentido, sin duda un punto de crítica importante que se le pudo hacer a las escuelas clásicas y esencialistas de la antropología en México es que han folclorizado al estudio de lo indígena, atomizando y reduciendo la riqueza de su cultura política y simbólica, convirtiéndola por momentos en un tipo de cuento de hadas míticas, más que interpretándole en términos de una antropología consciente de lo que representa el ejercicio del poder en un país colonizado como el nuestro. Pero de hecho, esto sucede como consecuencia de que muchas veces de manera funcionalista y naif, inocente y romántica, el ejercicio político entre los mayas se percibe como un supuesto desarrollo sustentable sesentero, pseudocomunista o tipo new age; utopía transnochada que antes que plantear la transformación de las condiciones sociales de vida de estos pueblos, trabaja por la simple

conservación de las culturas alternativas como si fueran parte del patrimonio cultural de los museos y los libros.

Así la visión del mundo y la cultura de los pueblos latinoamericanos nos parece que en su representación clásica (sincretismo, integracionismo, refuncionalismo, paternalismo indigenista), esta de pensarse como dos ríos culturales distintos que se funden con mayor integración a lo largo del tiempo es incorrecta. Después de esta investigación hemos visto que desde el momento mismo del primer contacto intercultural se da el origen de la recursividad colonialista que hasta la fecha ahora vivimos, retroacción complementaria que resulta de alta tensión y desgracias por la existencia de dos fuerzas biológico—culturales, existentes independientemente de todo discurso político, nos referimos a la autonomía y la resistencia.

Después de esta investigación, podemos ver que el maceual se diferencia en su autonomía del modelo occidentalizante al no poseer y reproducir, recursivamente, un modelo de cosmovisión excluyente, unidimensional, unilineal, unicausal, racional, dialéctico (de tesis, antítesis y síntesis) y científicista. Pero lejos de todo maniqueísmo paternalista e intercultural, este del pobre indio frente al rico mestizo, pensamos que la imagen que bien le corresponde al llamado encuentro de dos mundos, o conquista española, es la imagen de una mancha de tinta en el cúmulo original de un espacio—tiempo acuoso, de tal suerte que Mesoamérica es un espacio etnohistórico que desde el primer contacto visual, intercultural, engendró al mundo mexicano en el que ahora vivimos. Estamos así lejos de toda idea de sincretismo, hibridez o superposición de dos o más corrientes, lo que más bien hay es una mutua expropiación como la gota de tinta se funde con el agua y viceversa. En este sentido una cultura mestiza como la nuestra es la gestación de un mundo producto de la meiosis unidual del nosotros occidentalizante y el supuesto ellos indígenas mayas.

En este alejamiento del posicionamiento típico es necesario regresar a las bases antropológicas de un Franz Boas quien al momento de distinguir las diferencias marcó como necesario distinguir también las generalidades para acrecentarlas o transcurrirlas sin menosprecio de su potencial positivo; argumento que el mismo Boas señalaba ante la creciente parcialización de los estudios culturalistas, especializados en fraccionar a la realidad en cada vez más ámbitos y supuestas especializaciones de estudio. Lo que nos permite pensar en la necesidad de concebir al sistema en términos de compartir más que de distinguir, en términos de mutua expropiación y no de simple dominación, en términos de transdisciplinariedad y no de hiperespecialización; no sólo porque en realidad así ha sido, sino también porque reconocer el valor de la diferencia es reconocer un continente de

posibilidades culturales positivas, heurísticas de la humanidad, huellas de la memoria colectiva que nos pertenecen a nosotros como especie y como nación. Afirmando así a la diferencia cultural no como pieza artificial de museo, sino como lo que naturalmente es, un pueblo en busca del progreso y el desarrollo de su propia civilización.

Al pueblo mexicano nos falta una cultura y una antropología más comprometida con el respeto a la alteridad cultural, para que con dignidad y seriedad suficiente se cumplan nuestras aspiraciones por ejercer una libre determinación política, económica y religiosa, dentro de un marco pluricultural y pluriétnico incluyente y de respeto, de auto aprecio por un territorio, una composición genética y una ideología específica.

De hecho, personalmente nosotros suponemos que este respeto a la diferencia cultural, como un solo nosotros, es la única vía para lograr un desarrollo social sustentable que promueva en las regiones indígenas un empleo digno, una contratación laboral equitativa, una constante formación profesional para una supervisión y administración propia de la organización y funcionamiento de los programas de trabajo. Por lo que si ellos deciden tomar el control de la capacitación y formación de su etnia para ser autónomos no sólo en la producción sino también en la administración de los recursos, que antropológicamente se les apoye para que lo puedan hacer con efectividad, sin fricciones ni mucho menos violencia.

El problema del desarrollo del campo de los maceuales es el problema de la soberanía alimentaria, más aun ahora cuando tenemos la entrada del TLC de manera plena, con la liberación de los aranceles, acción que incluso ahora enfrenta a nuestros campesinos en contra de una política proteccionista de EEUU que utiliza fuertes cantidades de dólares como subsidios, llamados fondos compensatorios, los que incluyen también moratorias de pagos contra las que nuestro país no puede competir; liberación de subsidios que se da desde la entrada al GAT en 1985 cuando se redujeron un 60% de los aranceles, además de que para 2003 se espera la reducción del 97% de los mismos, competencia global que además está provocando la expulsión de mano de obra barata, misma que al día de hoy suma entre 3.5 y 7 millones de campesinos que han emigrado a los Estados Unidos, o a las regiones mega—urbanas de las grandes ciudades del país.

Entonces, lejos de una antropología de museo y oficina, la sustentación histórico-antropológica de la convivencia multicultural hecha desde el estar allí es necesaria para reconocer que al intentar alcanzar la verdadera conservación del medio ambiente y las culturas indígenas es obligatoria una positiva asimilación transcultural, transparente y

equilibrada, lejos del discurso oficial paternalista que no es más que la profundización del integracionismo. Incluso, así nosotros personalmente vemos al indigenismo mexicano del siglo XXI, esto porque pretende hacerlo mediante líderes oriundos del lugar pero que educados bajo la lógica occidentalizante, luego regresan a sus pueblos como guías de un barco sin rumbo ni puerto real de llegada, navegando por el olvido de sus raíces y la sumisión al mestizo occidentalizante.

Este nuevo indigenismo de líderes autóctonos, que el mismo gobierno ahora supone impulsar es tan falso como el anterior, pero del mismo ahora podemos alejarnos de manera propositiva, revalorando de manera positiva los conceptos de autonomía y resistencia, de identidad e integracionismo.

Así, la innegable realidad de la diferencia intercultural entre los dos mundos alternativos que coexisten en la región, el occidentalizante y el maceual, es del orden de lo autónomo, lo complejo y lo existencial, por ende, cualquier acción que busque respetar la naturaleza pluricultural del país, así como la sustentabilidad de los recursos naturales de las antes zonas de refugio de estos pueblos mayas puede considerarse como una variable dominante lo que aquí hemos identificado como una transculturación mutua autoincluyente o bien antropología transcultural, cuya propuesta es pasar:

De un	Hacia un
1. Logocentrismo cultural occidental.	1. Polilogismo multicultural.
2. Unicausalidad racionalista.	2. Complejidad multicausal.
3. Hiperespecialización científica.	3. Transdisciplinariedad.
4. Ejercicio del poder que reconoce la diferencia para distinguir y profundizar calidades personales y sociales.	4. Ejercicio del poder que busca lo similar para fundamentar la integración de la diferencia.
5. Distinción entre lo físico y metafísico.	5. Deconstrucción de la metafísica.
6. Lo natural versus lo sobrenatural.	6. Hay una sola naturaleza física, no existe lo sobrenatural.
7. Un ellos versus un nosotros.	7. Un nosotros como ellos.

Entonces, ante la grave problemática que representa la convivencia interétnica en nuestro país, más precisamente en la región sureste nosotros una constante posición de transición hacia una nueva antropología ya no metafísica, mítica, o folclorista, en donde imperan y se reproducen los fantasmas mayas. Propuesta de antropología como política racional de transición, capaz de acercarles a ellos el instrumental adecuado para su desarrollo autónomo dentro del marco de la nación mexicana, esto es capacitarles cultural, histórica y socialmente, además de manera tecnológica y comercialmente competitiva, pero siempre respetando la integridad y soberanía del Estado nacional.

Proponemos entonces que de manera progresiva se de una transferencia legal y legítima de funciones del control de las instituciones y la administración, mismas que hasta ahora, como hemos visto en el capítulo 2 y 3, son altamente centralizadas y controladas localmente por una oportunista y abusiva burocracia. Transferencia entonces para realmente otorgarles de manera equitativa los medios para su desarrollo autónomo, esto claro, sin menos cabo del pacto federal de los Estados Unidos Mexicanos.

De hecho, en esta investigación hemos visto como lo más importante es el toma y daca en relación a la transferencia de las riquezas que cada alteridad cultural considera como propias. La llamada autonomía, la resistencia y el integracionismo o aculturación son procesos como consecuencias múltiples de una sola mutua expropiación. Así lo único cierto es que en la escena política y laboral del sureste mexicano hay una campaña integracionista por un lado, y por el otro una verdadera resistencia indígena que no llega a estar consciente de sus posibilidades reales de desarrollo.

Así, las mayorías de población indígena que logran el reconocimiento legal de la autonomía, lo tendría que hacer demostrando su determinación de otredad cultural vía sus propios procesos de socialización de la naturaleza, sus propias formas de organización laboral, social y política, sus propias determinaciones, valoraciones, calibraciones y dimensiones del que hacer humano, en una palabra, su propia identidad desde la cual es posible el desarrollo sustentable ordenado, y si no se busca positivamente todo esto, es mera manipulación ideológico—fantasmal.

Entonces, la transculturalidad ha de ser un proceso ordenado con mapas cognitivos claros, instructivos de supervisión continua, acerca de lo uno y lo otro para su mejor conservación, pero también para su fortalecimiento.

Pero todo lo anterior, pensamos que únicamente se puede lograr mediante la superación de la metafísica, idealista, fantasmal, lo que implica un replanteamiento de la dualidad existente entre lo denominado natural y lo supuestamente sobrenatural. Reordenamiento desde la lógica misma de la antropología transcultural aquí planteada, y en este sentido específicamente hemos encontrado que en relación al problema de la naturaleza y su determinación cultural, el punto de quiebra entre un nosotros y un ellos, la supuesta frontera ontológica entre su cosmovisión y la occidentalizante, erróneamente se ha planteado como una simple oposición entre una visión del mundo racional, científica, lógica, civilizada, materialista, a la que se le ha denominado natural y una cosmovisión de la alteridad referida como sobrenatural (Tylor, Frazer, Materialismos, evolucionismos), precientífica (Malinowski, funcionalismo), prelógica (Lévy-Bruhl), simbólica (Turner, Sperber), religiosa (versus científica) o meramente subjetiva, hedonista, narcisista (Freud), tosca o sublime hasta lo absurdo e ignorante o de una sabiduría tan grande que tan sólo puede ser que sean hijos de extraterrestres, es decir, extrahumano.

Dualidad metafísica occidentalizante, contemporánea, la supuesta naturaleza de un ellos sobrenatural y la de un nosotros natural, que pocas veces se hace explícita en los estudios antropológicos. La más de las veces implícitamente se determina lo que es supuestamente natural y supuestamente sobrenatural de manera axiomática, sin discusión analítica, cuando en realidad en términos exhaustivos esto implicaría una investigación hermenéutica de cada uno de los conceptos pertinentes al conjunto de significados implicados en cada uno de los dos campos distinguidos. Más aún cuando lo que nos interesa es la comprensión de temas como naturaleza, selva, desarrollo de la vida, el problema del cambio y la continuidad de las formas orgánicas, en fin todo lo relacionado entre la naturaleza y los límites de lo ideológico, lo territorial y lo económico.

Además en la búsqueda transcultural de la veracidad más correcta este análisis conceptual debe de hacerse también desde el otro lado, en este caso desde la alteridad cultural maya, y sin líder progubernamental, o semi—gubernamental¹³⁶ alguno (ver capítulo 3), que educado o entrenado en la occidentalidad hable por ellos. Así tenemos que analizar su visión de la naturaleza, del orden del mundo, con los significados simbólicos de lo que para ellos al respecto es prioritario, como la idea del Uh yumil Káax, o el Señor del monte; o como el complejo desarrollo simbólico de los rituales denominados Hetz Mek en lo familiar, y su

¹³⁶ Con esto queremos referir al tipo de organizaciones políticas que pretenden, y de hecho en ciertamente lo son, ser no gubernamentales, y que como ya vimos en el caso de las selvas quintanarroenses, parecen ser varias. Organizaciones protocolizadas ante la Secretaría de Relaciones Exteriores, dependencia que al parecer únicamente expide papeles y cobra el trámite, pero no aplica ninguna función de supervisión y control sobre los títulos de asociación civil que otorga.

análogo en el plano ambiental, el Hetz Lu'um, o como el ritual del Chac—chac; los tres rituales de los pueblos mayas de las tierras bajas.

Pero además para que este análisis hermenéutico conceptual sea realmente intercultural tendríamos que considerar las estructuras lógicas de los lenguajes mayas, gráficos y orales, en su efectividad fáctica más allá de todo folklorismo, particularista y estrecho. Además de responder de alguna manera al problema de la lógica de las relaciones entre ambos campos a distinguir, esto es que lo importante no es sólo que se dice, sino también ¿cómo se dice, en qué términos de orden y continuidad?, ¿qué cosas implica, cómo se representan las cosas y cuales son las prácticas, las ideas y su representaciones en la experiencia?, en fin, tendríamos que considerar todo lo referente al conocimiento, al aprendizaje y la enseñanza del medio ambiente y su participación en lo humano tanto desde la perspectiva de nosotros los de tradición occidentalizante mestiza, como desde la perspectiva de los otros, en este caso de los maceuales, además de las relaciones entre ambas perspectivas.

Esto es considerando la traslación mutua desde lo uno hacia lo otro y viceversa, como el punto clave de la diferencia y la identidad. Pero desgraciadamente este tipo de reconocimiento del mundo del otro, de su cosmovisión no se hace, mucho menos este tipo de comparaciones entre los prejuicios lógicos y cósmicos de unos frente al de los otros, o bien la perspectiva que ellos tienen de nosotros.

Al no considerar esto último pensamos que no sólo se está alejando la posibilidad de poder aplicar programas de desarrollo que sean acordes con la cultura que ha de aplicarlos, sino que además se está negando la posibilidad de aprender de la alteridad maceual aspectos positivos de transformación o conocimiento acerca de la naturaleza de las selvas quintanarroenses y de su territorio en general. El control territorial del espacio natural implica una gran cantidad de capital cultural, dicha acumulación de energía de trabajo, históricamente determinada, en lugar de ningunarse por no ser de nosotros puede ayudarnos a entender distintas lógicas simbólicas de alto valor ecológico y humano.

Pero además este ejercicio hermenéutico conceptual de lo natural entre un ellos mayas y un nosotros mestizos (lo indígena versus lo no indígena, lo mágico versus lo científico), supondría mucho más allá de lo meramente nominal, la ubicación diferencial precisa de identidades y alteridades culturales, opositoras y complementarias necesarias para resolver de mejor manera la madeja que hasta el día de hoy implica apoyar a los pueblos mayas sin degradar su ambiente, sin perjudicar de manera sostenida su calidad de vida, pero también sin alterar, hasta el punto de la desaparición, a sus tradiciones ideológico culturales, más

aún cuando de manera recursiva en la historia de la nación mexicana se ha probado que las mezclas de paradigmas ideológico—prácticos mayas con otros occidentales tiene grandes posibilidades para llevarse a cabo en las zonas rurales de la misma Zona Maya.

Así, en cada uno de los mundos alternativos que supone la multiculturalidad mexicana, tenemos que considerar a cada una de las culturas como etnias del país, con su propio sentido de medidas cardinales y políticas, de cualidades físicas y humanas, de ética ecológica y social, en fin cada alteridad con su cosmovisión de creencias, tradiciones e imaginерías varias, pero no sólo en el sentido de lo folclórico turístico y superficial, sino también en la transculturalidad política, económica y social con sus códigos, referentes y heurísticas ideológicas múltiples, en sus valores positivos por un nosotros a imitar, para que desde la autonomía de sus posibilidades giren libremente alrededor de su propio eje político, social, económico y cultural, compartiéndolo con nosotros.

La negación, el reduccionismo metafísico de la alteridad cultural mediante procesos fantasmales, en gran medida, está dominado por un sentido instrumentalista que acrecienta la progresiva y lacerante distancia económica y política que se ha profundizado entre ambos mundos.

Por lo anterior, ahora necesariamente lejos del pragmatismo liberal nosotros proponemos comprender a la naturaleza como un espacio que de cabida a todas las alteridades culturales posibles, esto es, como una estructura física estructurante de un sistema físico e imaginario, de percepción, clasificación y experimentación de lo real, es decir, naturaleza como dispositivo estructurante, generador y reproductor de códigos, referentes y conductas, es decir, naturaleza como medio para y desde el ambiente físico. Esta es la real naturaleza y no la supuesta naturaleza material, objetual y sustantiva, que metafísica y pragmáticamente se pretende hacer pasar como una mortis natura predeterminada, ya dada (dirían F. J. Varela, Thompson y Rosh), como una fría imagen de catálogo museográfico, articulación del concepto utilitarista de recurso natural que sin duda radicalmente es inconmensurable con respecto a la idea que ellos tienen y que nosotros aquí en el capítulo 4 levemente hemos vislumbrado.

Además, frente al hedonista axis mundi occidentalizante que resalta al egocentrismo y el Logocentrismo (J. Derrida) vía el reconocimiento de las diferencias para su exacerbación mercantil y política, la otredad maceual en cambio, se fundamenta sobre el reconocimiento de las alteridades como incluyentes, para la fundamentación de las identidades siempre de manera complementaria.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Entonces frente al evolucionismo colonialista, fundamento del liberalismo pragmático, cabe oponer de manera propositiva programas de investigación, paradigmas y en fin cosmovisiones alternativas, porque la diferencia cultural vista a través de este pensamiento unilineal, unicausal y monolítico, siempre estará atrás; principalmente por ser este un evolucionismo que remarca constantemente las diferencias raciales e individuales en pos de la planificación unívoca, organizada y programática de toda la diversidad bajo las imperialistas condiciones del capital.

Así, partiendo del hecho científico de que hay una sola naturaleza, desechando esta metafísica neocolonialista, hemos de reconocer que la realidad físico-biológico-sicológica de la humanidad es que cada uno de nosotros, cada una de las comunidades étnicas que la componemos se construyen a través de procesos autopoieticos, (de auto y poiesis: creación, re-generación, misma raíz de poesía). En un ir—venir entre el adentro—afuera, que refiere a la unidualidad sujeto—objeto, persona—comunidad, naturaleza—cultura.

Red de co-dependencia autonómica que explica además de manera determinante la relación estructura—proceso al interior mismo del proceso epistemológico del ser, de tal suerte que todo ser es conocer, y “todo hacer es conocer porque todo conocer es hacer” (Varela y Maturana, p.21). Asimismo con esta posición pensamos que se supera el estructuralismo de Lévi Strauss o más bien su fundamento ontológico, poseedor de algunos resabios kantianos, conocido como naturalismo ingenuo, en el que se suponía que el ser humano y la naturaleza eran espejos estructurales uno del otro porque poseían las mismas estructuras determinantes. Lo que vemos ahora en cambio con esta sustentación bio-físico-social de la autonomía como una superación clara del hecho, es que es necesario terminar con todo determinismo metafísico como las estructuras eternas, racionales e inmutables que pudieran suponer la dominancia de las mismas por parte de occidente. Ahora quedémonos con que lo único determinante en la experiencia, el movimiento no lineal sino múltiple, tangencial, dislocado, retroactivo (de ninguna manera repetitivo), discontinuo pero culturalmente coherente y ordenado, indeterminado, azaroso y estadístico pero nunca unívoco y lineal.

5.2. La resistencia indígena y los maceuales

Así, la autonomía es cultura positiva que debemos fomentar, pero no nada más como un hecho de buena voluntad, sino que es un hecho naturalmente determinado con el cual

debemos ser y no tratar de olvidar. Lejos de suprimirla por ser parte de la lucha política actual indigenista en México, hemos de conocerla y aprovecharla para la comprensión clara de la multiplicidad de mundos que hay en la vida humana. En esto radica también la superación de la visión fantasmal occidentalizante que se tiene de lo maya.

Así, podemos reconocer a un sistema autónomo como aquel que al mismo tiempo que tiende las redes orgánicas y mentales en su interior construye sus bordes de interacción y comunicación con el exterior, en una constante cibemética de retroacción con lo circundante. Así, los sistemas vivientes son autónomos porque son capaces de especificar su propia legalidad (Varela y Maturana, p.40, 1999), mediante esta suerte de introyección—emergente, captación y vinculación permanentes del orden bio-fisiológico, pero necesariamente psicológico y cultural también, que al nivel de lo singular se concretiza en la mente que organiza paralelamente las relaciones entre el adentro y el afuera, el yo y el medio ambiente, organización de lo propio que rebasa el ámbito de lo singular y que por lo mismo ahora hace falta profundizar seriamente en su manifestación a escala de lo institucional y lo étnico, instancias donde no es el yo sino el nosotros lo determinante.

Autonomía que como no cabe duda, al conocer las fuentes etnohistóricas de los pueblos mayas ha sido mantenida por ellos a distintos niveles de lo social, y desde el siglo XVI hasta la fecha. Autonomía entonces únicamente como co—autorregulación, independencia de lo propio en paralelo a las dependencias de lo ajeno, posicionamiento de conciencia que sobrevive por los siglos a manera de valores éticos y humanistas, y que resultan ser habitus (Bordieu, 1999) para el entendimiento humano, la fraternidad, la comprensión, la ayuda y la generosidad.

Asimismo, este modelo complejo, concreto y realista, y no simplificante y metafísico, que aquí hemos construido después del estar—allí en la región maceual del estado de Quintana Roo nos ha permitido corroborar en los hechos, y de que manera se desarrollan estos hechos, que en verdad el indigenismo como política de acción rectora de la atención a los pueblos indios ha entrado en franca crisis; además de que la nueva situación política nacional ha cambiado con más democracia, más libertad y posibilidades de aplicación de la justicia, hechos democráticos que al parecer nosotros como mexicanos no hemos sabido capitalizar y usufructuar en beneficio de una política más positiva para los pueblos indios.

Todo esto como resultado del estar—allí como reflejo de una realidad muy alejada de los discursos ideológicos que se construyen en torno a los pueblos mayas. Y si bien, este abismo entre las manipulaciones discursivas y la realidad, es sostenido de manera

retroactiva y organizada por una multiplicidad de causas históricas, culturales y sociales manipuladas por un grupo muy reducido de grupos de poder.

También al parecer, en nuestro país, la comunidad de investigadores parecemos haber olvidado muy fácilmente que la antropología misma nació como instrumento de dominio colonialista, y que ahora el problema de la diferencia entre lo cultural universal y lo particular étnico está implicado directamente en la problemática actual del estado, la nación y las autonomías; problemas que se manifiestan en el plano de lo legal y la normatividad política del Estado Mexicano, pero que impactan en sentido contrario, y de manera profunda sobre las interacciones conductuales, cotidianas, de los maceuales y mestizos que habitan la región.

Ahora, en el umbral del siglo XXI, en esta región del sureste mexicano, se ha pasado de las discusiones de un Fray Bartolomé de Las Casas, acerca de la posibilidad de compartir un alma humana, a simplemente aceptar la ventaja de declarar a los pueblos indios como etemamente muertos en el presente y por siempre vivos en el pasado. Esta es la esencia más íntima del romanticismo folklorista y el desarrollo productor de fantasmas mayas. Pero a pesar de los oídos sordos para con las alteridades culturales, también desde la alteridad maya y latinoamericana resulta lo que podemos identificar como mecanismos somáticos y culturales de resistencia, es decir, verdaderas defensas del sistema inmunológico social que se niega a desaparecer del espacio y el tiempo. Resistencia como reacción natural, como reacción simbólica por intentar recuperar por completo el orden que se está perdiendo.

Un hecho evidente de la resistencia étnica indígena, quizás tan evidente que no lo vemos, es la búsqueda que la alteridad maya hace por la posesión de los objetos materiales occidentalizantes que el hombre de la modernidad tiene, pero que al mismo tiempo los desea rechazando a los sujetos que los usan, es decir, que hay cierto racismo de allá hacia acá, de lo maya hacia el llamado hombre blanco, al tiempo que, cierta ansia por la posesión de sus cosas. De tal suerte que si desde acá se desea ideológicamente hacer de ellos, sin su participación económica y política y sin su conocimiento, una humanidad ideal parte de una naturaleza mítica, fantasmal, por su parte ellos desean únicamente los sólidos objetos y utensilios de origen occidental, esto sin apreciar para su provecho la tecnología creadora, pero incluso ellos desean hablar el español, desearon y desean al Dios que habla español, pero no al mestizo o extranjero que ahora los domina, ni tampoco se desea vivir junto a ambos estudiando su teología, e incluso, como aquí hemos visto en el capítulo 4 los maceuales se han ganado el derecho a que el sacerdote de su Iglesia Católica no sea un mestizo, sino un maceual que se autodenomina Patrón de la Iglesia.

Desde acá, lo occidentalizante, el mestizaje puede ser visto como un valor positivo, pero desde allá lo que hay es un desprecio—temor por el cuerpo blanco del caxlan, del meco en los Altos de Chiapas, o el dzul de la Península yucateca, interrelaciones de poder encarnado en el rostro y el lenguaje corporal que hasta el día de hoy actúan las hipócritas e interesadas relaciones interculturales de la región.

Además, mientras que tanto los empresarios del turismo como los intelectuales del capital (e incluso muchos que estudian antropología y arqueología) se preocupan por astronomías intergalácticas desde exuberantes proyecciones de humores místicos y pasionales, ciertamente hay una clase de intelectuales indígenas y antropólogos transculturales que frente a los valores del poderoso dólar, intentan dar mayor fuerza a la palabra de la memoria, a las formas de los cuerpos y las ideas negadas, promoviendo el reconocimiento de la alteridad latinoamericana, abogando por la permanencia de la diversidad, y la biodiversidad étnica. De tal suerte, que proponemos necesario pugnar por un México que asimile parte de la cultura indígena, desde una actitud positiva, considerando la cultura indígena como fuente de valores importantes, de principios éticos para nuestra nación y para la humanidad, como la posesión pero no propiedad sobre la tierra y sus recursos; el trabajo comunitario no asalariado; la fuerza de verdad en la palabra; la aceptación de la culpa con la consiguiente reparación del daño y no el simple castigo y pago monetario de la misma; el respeto a las formas de vida no humanas y no su sujeción o negación al diálogo; el reconocimiento de un universo femenino como diferente al masculino y el valor jurídico de la familia nuclear, entre otros. Todos estos valores nacionales y humanitarios promulgados por gente indígena de sangre y/o tradición que de hecho eran los valores ideológicos con los que arrojaron sus luchas los héroes que nos dieron patria: Zapata, Villa, Juárez, Flores Magón, entre otros (La Jornada, 20 de febrero del 2001). De tal suerte, que no es del todo cierto que la sangre indígena sea sólo carne de cañón, sino que también sus creencias y valores han de considerarse como valores de la humanidad.

De hecho, estas son las costumbres, la praxis que también ha tenido su peso específico en otros países latinoamericanos y que antropológicamente sirve reconocer como sustento del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (ver capítulo 3 en el aspecto de lo legal). Convenio Internacional e inversión cultural en acto que, en alguna medida, ha impactado en Bolivia para el reconocimiento de la potestad indígena sobre Tierras Comunitarias de Origen, incluyendo al subsuelo; en Colombia, donde hay entidades territoriales indígenas que con sólo 2% de la población se les ha reconocido el 25% del territorio nacional; en Nicaragua, donde claramente se habla y ha escrito la figura de la

autonomía; en Panamá, donde se crearon las Comarcas Kuna; en Ecuador, donde encontramos la vanguardia del movimiento de dignificación de las etnias indígenas latinoamericanas pues los pueblos indígenas son Persona Jurídica de derecho público, protagonistas de importantes logros de la identidad étnico-cultural, al punto de que poseen su propia bandera y lengua con reconocimiento constitucional (J. Urralde, comunicación personal, IIA-UNAM, 1999).

Así, desde el otro lado del espejo, el de los maceuales, el territorio como nosotros es visto como propio, pero la diferencia, la distinción étnica, es que ciertamente ellos se han mantenido en unidad identitaria con ese entorno socio—ambiental, primero por un fluir de identificación personal y grupal del orden de lo religioso, lo natural y lo laboral e ideológico, es decir, ontológico y trascendental, pero también por un conjunto complejo de intercambios genéticos naturales y sociales con la naturaleza del lugar, organizados culturalmente por ellos, y tal vez, esto que no es más que efecto de la necesidad biofísica de la autonomía lógico—organizacional de la vida en general, y la existencia humana en particular, es tal vez el fundamento mismo de la soberanía étnica, y por ende una riqueza que todos debemos aquilatar.

En los últimos años, las manifestaciones de resistencia maceual, pensamos que según la evidencia en nuestras manos ha sido al menos de dos tipos. La primera es la resistencia que se manifiesta en la demanda constantes por alcanzar mejores niveles de vida comunitaria, en los servicios urbanos y gasto económico en lo que para nosotros es mero dispendio religioso tradicional. Ejemplos son las demandas hechas a los candidatos de los partidos políticos durante las elecciones principalmente, aunque se hacen estas "solicitudes" durante todo el año a las autoridades en el poder. Algunas de estas demandas más comunes son que se realicen centros de salud, entrega de despensas familiares, construcción y/o remodelación y mantenimiento de parques, escuelas de educación media-superior, un bachillerato, rehabilitación de caminos, alumbrado público, telefonía rural (no privada), aplicación de tarifas económicas o subsidio en el pago de la electricidad y del agua, así como infraestructura y apoyos económicos para la producción de productos locales, además en este rubro está el solicitar continuamente el apoyo para atender sus fiestas ceremoniales, ya sea transporte, pailas, cucharas o alguno otra cosa indispensable para la fiesta. Demandas que hacen a todos los candidatos y gobiernos de cualquier partido político, y nivel jerárquico institucional, al Gobemador, al INI, a todas las oficinas de partidos políticos, pues en realidad ellos no pertenecen, ni les interesa pertenecer a ningún partido en especial, a todos les dicen que sí, y le piden las mismas cosas.

Aunque, dado que en todos los niveles de lo cultural hay grandes diferencias entre la forma de ver y reaccionar de las personas, también hay algunos maceuales más vivos y políticamente más despiertos que otros, y por lo mismo más exigentes para con el modo de actuar, como Antonio May quien realiza acciones de intermediación con los agentes del gobierno mestizo occidentalizante y al interior de las comunidades maceuales, y también son demandantes, pero en menor medida al conjunto de Dignatarios de mayor rango. El problema al parecer es que las acciones y las palabras críticas de los maceuales con posibilidades reales para provocar un cambio de actitud, y toma de conciencia, pronto pierden su fuerza renovadora, su espíritu crítico, han perdido su vocación de transformación positiva para ser.

Y el segundo tipo de resistencia identificable, es el que podemos denominar de defensa del patrimonio étnico propio, que implica la existencia de un trasfondo cultural eminentemente expresivo de su identidad étnica, y por ende de su autonomía real. El primer tipo de resistencia es básicamente pacífica, e incluso, digamos que ellos incluso lo hacen siguiendo un poco las reglas del juego impuestas por el mestizo occidentalizante, pero la resistencia del segundo tipo pensamos es la expresión misma de la autonomía real, y puede llegar a la violencia física y simbólica.

Segundo tipo de resistencia que tiene su poder en lo que ellos refieren con la palabra muk', que se puede traducir como fuerza de la gente, presión de las mayorías, palabra que incluso, según Joaquín Balam, dice que esta es la palabra para decir poder:

muk'... es poder, lo usan aquí como muk', como fuerza, muk', para que tomen fuerza y que puedan organizarse para poder llevarse y trabajar unidos con todos los pobladores de las comunidades.

Asimismo, mux es la palabra para referir a la persona que junta a la gente en torno a una sola causa personal y/o comunitaria, es decir, se usa para la gente que provoca o genera poder masivo.

Entonces es un hecho socio—cultural bastante arraigado entre los jóvenes la fuerza de los maceuales que se juntan en grupos para desde muy jóvenes hacer valer sus demandas. Por ejemplo, están los alumnos, que tomaron las instalaciones de la Escuela Telesecundaria Zammá de la comunidad de Señor, un 23 de diciembre de 1998, demandando públicamente la destitución de la directora del plantel, al parecer por malos manejos de recursos. De hecho, es de esta comunidad de Señor de donde tenemos constantes reivindicaciones étnicas de soberanía, y autonomía étnica, de allí también hemos sabido que incluso hasta

los años 80 se organizaba la gente para recuperar a sus presos, es decir, que acostumbraban sacar de la cárcel municipal a sus familiares, con picos y palas, rompiendo las paredes o entrando por la puerta principal. El tío de Filiberto Pat, con sus recuerdos nos platicó de cómo se juntaba la gente al toque de las campanas de la iglesia, y todos subían a uno de los grandes camiones con los que sacaban los troncos de madera. También los ejidatarios bravos de Señor se juntaron cuando voltearon una patrulla que intentaba escapar después de atropellar en la carretera a uno de ellos, quien por ese momento intentaba cruzar la carretera federal. La furia de los grupos maceuales es tal que a decir de ellos mismos son como hormigas, y juntos muy fácilmente pueden voltear un auto¹³⁷.

También del poblado del Centro Ceremonial de Tulum, es de recordarse que en 1996 hubo enfrentamientos graves por la posesión del poder de las diputaciones y autoridades locales; altercado que provocó la quema de automóviles y la destrucción de algunas oficinas municipales. Movilización que fue una verdadera batalla campal entre los nuevos activistas del PRD que encabezan las causas de los indígenas, y los marginales, en contra de los afiliados al PRI y su emporio turístico de prestadores de servicios sindicalizados, como taxistas, restauranteros y hoteleros. Y también están las acciones sucedidas de casi linchamiento, en contra de los equipos priistas, cuando hacían campaña en las cercanías de Coba, hechos que fueron reportados por la sección Masiosare del periódico La Jornada el 24 de septiembre del año 2000:

Los indios mayas rodeaban la camioneta por los cuatro costados y comenzaron a zarandearla. “¡No se van de aquí, no se van! Repetían. Los ocupantes del vehículo estaban aterrados y se comunicaron por radio con Juan Carrillo, candidato a senador por el PRI. “¿qué hacemos? Urgían, ¿Que querían los indios mayas que amenazaban con volcar la camioneta?...gorras y camisetas.

Actos de resistencia que incluso se dan al nivel regional, con más de 200 mil personas. Nos referimos a la negación de aceptar el llamado horario de veranos durante el año 2001, movimiento organizado por la Alianza Ciudadana local, una de cuyas cabezas, inteligente proparticipativa es precisamente uno de los nietos del General May, Malcom May, quien sin partidismo alguno ha organizado con otros personajes destacados de la sociedad civil carrilloportense este movimiento de respeto a “la hora de Dios”, rechazando el llamado

¹³⁷ En este año de 2003 hemos podido ver como en la fiesta de San Sebastián del pueblo de Zinacantán, Chiapas, rápidamente se junto la gente en torno del camino y la empujaron varios metros de su posición previa.

horario de verano. Y ciertamente, ante la fuerza del movimiento, servicios bancarios, de transporte y escolares, tuvieron que ajustarse a la decisión de los ciudadanos locales. "No es un acto de rebeldía; se trata de respetar nuestras tradiciones", advirtió Pablo Aguilar Tamayo, presidente de la Alianza Ciudadana de la cabecera municipal. Este fue entonces, un movimiento de resistencia que implicó el apoyo de todos los políticos locales. En este sentido, el alcalde de Carrillo Puerto, Pedro Cruz Quintal, partidos políticos y organizaciones "no gubernamentales" estuvieron de acuerdo en no mover sus relojes el primer domingo de mayo.

Pero de hecho, la mayor resistencia maceual que derivó en la puesta en crisis de la autoridad local, e incluso regional, fue el conflicto que se organizó con motivo de la demanda del pago de la indemnización que les debía la CFE por el tendido de claves y construcción de torres eléctricas a lo largo de sus tierras ejidales.

Conflicto que aunque data desde hace 30 años, llegó a sus límites de la tensión desde enero de 1999, cuando más de 500 ejidatarios del ejido de Polyuc, tomaron las instalaciones de la CFE carrilloportense, porque les debían una deuda superior a los diez millones de pesos por concepto de indemnización, ya que la CFE acabó con más de 40 hectáreas de selva para que pasaran por allí líneas de alta tensión (Por esto! de Quintana Roo, enero, 1999). Como el tendido de las líneas se extendió por varios ejidos los ejidatarios de cada uno de estos se organizaron para reclamar el pago de sus tierras, de acuerdo a lo que marca la Ley. Pasaron las elecciones de febrero de 1999 y éste conflicto se agudizó en los primeros días de julio de ese año, pues los empleados de la CFE entraron a los terrenos del ejido de Chunhuhub a dar mantenimiento a la línea de alta tensión sin notificar a las autoridades ejidales que lo harían. Esta falta de respeto de poco tacto y hasta de prepotencia hacia los campesinos provocó que los ejidatarios se reunieran nuevamente en asambleas el cinco de julio para determinar lo procedente.

Así, el 7 de julio de 1999, en una manifestación que incluía a más de 2,000 maceuales, los maceuales pretendieron ingresar a la alcaldía y varios ventanales fueron dañados pues encolerizados lanzaron piedras. De hecho, en esos momentos, al interior de la presidencia municipal se encontraban negociando la liberación de las instalaciones de la CFE municipales que habían sido tomadas. Después de herir a 4 policías la turba se apaciguó únicamente al lanzárseles gas lacrimógeno. En apoyo a esto, también se bloqueó la carretera internacional Chetumal—Mérida, en el tramo Chunhuhub—Polyuc, exigiéndose a cada vehículo entre 5 y 10 pesos por unidad.

Ante las oficinas federales de la paraestatal, la crisis provocó el compromiso personal de las autoridades por agilizar los trámites de los ejidatarios, aunque lo cierto es que para diciembre del mismo año, 30 años 5 meses después, las mismas autoridades les dijeron que sus solicitudes seguían en trámite. Y aunque no hemos sabido que paso con este problema durante este año 2002, al parecer sigue siendo un polvorín nuevamente a punto de estallar.

Otro de los puntos de resistencia, de choque y enfrentamiento en contra de lo que los maceuales consideran atropellos de las autoridades, en contra de su identidad étnica, es la demanda de la destitución del hasta hoy Magistrado de la Judicatura Indígena, Francisco Javier Reyes, bajo quien está la administración de la justicia y de las despensas oficiales que el gobierno estatal ofrece a los Dignatarios mayas. Quien, según él mismo, decía a la prensa local del Por Esto! de Quintana Roo, un 26 de marzo:

Nuestra labor a veces es de tipo social, en donde se orienta y pugna para que se le cumpla a los mayas, pero nunca hay que velar que haya un enfrentamiento o disgusto entre los mayas, sino que es lo contrario, hay que armonizar y cuidar que esta tranquilidad que existe entre los pueblos se conserve.

Pero si hay enfrentamientos graves de los maceuales con el gobierno y precisamente por que la mayoría de ellos, no lo quieren ocupando ese puesto. Desde su nombramiento, hecho por la judicatura del estado, desde aquel año de 1997, no se hicieron esperar las protestas, pero hasta hoy con el nuevo gobierno de Hendricks Díaz Reyes sigue manteniéndose en el puesto. De hecho, durante el año 2000, las protestas en contra de Javier Reyes fueron más fuertes y airadas, hasta que un 20 de marzo, unos 200 dignatarios, efectuaron una marcha por las principales avenidas de esa localidad y bloquearon el acceso al tribunal de justicia.

Ante las irregularidades detectadas en el Tribunal (...) de Asuntos Indígenas. Pidieron la destitución del titular de éste, Javier Reyes. Encabezados por los dignatarios mayas de varias comunidades mayas... Los campesinos portaban pancartas donde exigían la destitución de Javier Reyes... Los inconformes explicaron que efectuaron la marcha ya que, desde hace ocho meses, el gobierno del estado se comprometió a solucionar su petición de destituir al presidente del Tribunal (pero no ha cumplido) (EL Universal, jueves 30 de marzo del 2000).

Entonces, contrario al paternalismo, el Estado mexicano debe de convertirse en un órgano asesor, y cada día en menor medida, regulador y gestor, para dar respuesta a las

constantes demandas de estos pueblos. Por ejemplo, esto se podría lograr reencausando la fuerza de las llamadas Compañías de Guardia maceuales, que representan a la unidad mínima de la red tradicional de poder local, ya que son grupos compuestos entre iguales, todos siendo padres de familia con arraigo pleno a sus costumbres y raíces tradicionales, de hecho, de manera similar podría hacerse para encauzar el desarrollo sustentable.

Entonces, lo importante ha de ser liberar las fuerzas reales de la otredad cultural de nuestra nación, reintegrándoles la posibilidad de reconstruir su propio tejido social administrativo, para así mantener el respeto a la diversidad, al tiempo que la unidad nacional y el progreso social, tanto a nivel económico y político como cultural.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Conclusiones

Aquí sin poner un punto final en este análisis de una tan compleja relación entre lo político, lo jurídico, la naturaleza y lo antropológico, hemos querido presentar información estratégica para posibles desarrollos de los pueblos indios, ya que confiamos en que la toma de la conciencia de la necesidad de la autonomía no sólo como hecho etnohistórico político, sino también orgánico y humano es lo que permitirá liberar las distintas posibilidades reales del ser de la alteridad, o de las alteridades culturales que componen al tan variado mosaico de culturas y comunidades étnicas que existen en nuestro país, y el mundo en general.

Aún vivimos lo que en los años setenta se identificó como Colonialismo Interno, falta la voluntad política para dismantelar las estructuras culturales que nos impiden permitir la liberación de las comunidades indígenas, atándolas a un patrón social de dependencia económica y cultural cada vez mayor. La distribución de las responsabilidades y de los beneficios monetarios y relacionales están siendo cooptados por el poder dzul dominante, los mandos medios cercanos al pueblo, a la tropa, están proponiendo que en las comunidades indígenas exista una distribución equilibrada, o más precisamente, que tienda hacia el equilibrio social por medio del bien común, para lo que han propuesto a los gobernadores en turno la existencia de uno o dos regidores maceuales y este tipo de propuestas es algo que antes no sucedía, sostener de manera demagógica, y *folk* o romántica, algún tipo de socialismo indígena ha justificado repercusiones culturales y políticas nacionales muy negativas para el desarrollo de la economía y la conciencia identitaria que debemos tener todos los mexicanos acerca de lo que realmente somos como pueblos pluricultural e históricamente determinados.

Los dignatarios que saben convencidos afirman que en el testamento de Tixcacal Guardia, en su "Biblia" de la Iglesia, dice que algún día se volverán a unir todas las gentes maceuales en la ciudad de Noh Kah Santa Cruz Balam Ná, como antes de la llegada de las tropas mestizas, pero desgraciadamente, la posibilidad se ve lejos de ser posible pues implica una sensibilidad política que, al parecer, el día de hoy no existe en la región.

Nos parece que la actual política federal ante los pueblos indios está en franca incapacidad para evitar los errores, la corrupción y la decidía, "buenas costumbres" al parecer ya enraizados de manera sistemática en una lógica paternalista de apropiación de la alteridad maya, cuyos supuestos beneficiarios son los que siempre menos reciben. Así, en lo concreto y particular aquí hemos querido distinguir la red de instituciones, prácticas sociales y personales que nos llevan al reconocimiento de las relaciones políticas claves para ir más

allá del simulacro discursivo que se disemina enmascarado de una política de orden democrático, progresista y revolucionario cuando la realidad es todo lo contrario, pues esta última se asemeja más a una tragedia teatral en donde el mal, la incompetencia y la insensibilidad siempre triunfan.

Aquí hemos visto como en toda Latinoamérica es un hecho el constante rompimiento y resistencia, recubrimiento, las máscaras a las máscaras, que han imperado en la mutua interrelación cultural entre los pueblos indios y los mestizos. Pero la resistencia, y más precisamente la autonomía indígena es también un foco constante de desarrollo propio y expansión, y esto es lo que básicamente aquí hemos querido demostrar y reflexionar.

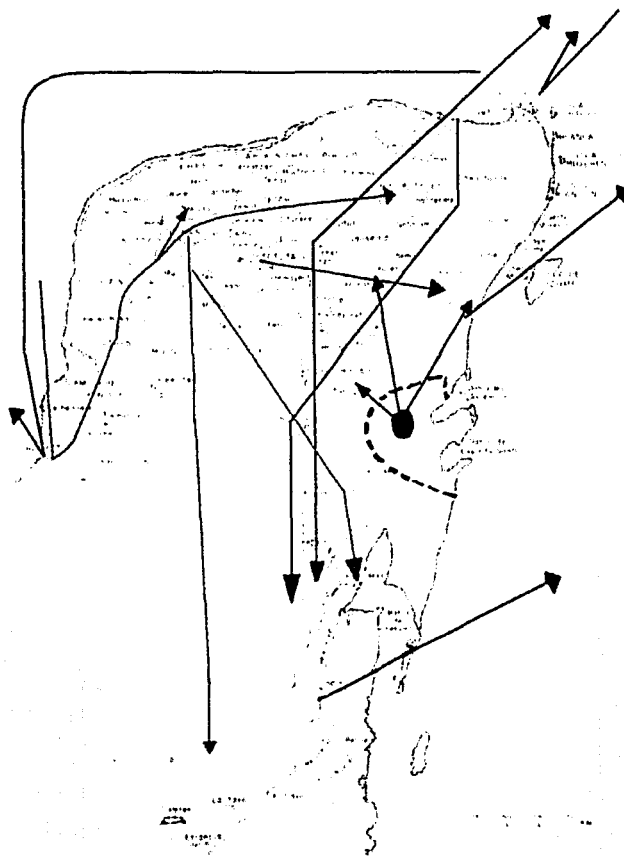
Asimismo, aquí hemos podido representar una visión antropológica alternativa, pero cuya necesidad de cambio analítico está dada por las condiciones de miseria en las que viven los pueblos mayas, específicamente los maceuales, por lo que estamos convencidos de la necesidad de una nueva antropología aplicada mexicana que se separe del folklorismo etemizante estéril de cambios, antropología supuestamente apolítica, o incluso de corte marxista, pero que solo mira hacia el pasado sin relación alguna con el presente, por lo que pensamos que nuestra antropología mexicana es mayormente tendenciosa, reaccionaria y complaciente con el juego imperante de poder occidentalizante. Es necesario pasar del asistencialismo integracionista priísta, no a la filantropía igualmente paternalista del PAN, sino al ejercicio antropológico de la investigación para la transformación de las condiciones reales de su pobreza.

Así pensamos también que en la búsqueda de una antropología contemporánea, compleja, múltiple, heurística y lógicamente, recursiva y aplicada, aquí hemos planteado como posibilidad real la superación de esta antropología unilineal, meramente discursiva, folclorista que sin menosprecio alguno, no puede ser esta la única visión de las alteridades mayas y sus verdaderas posibilidades de desarrollo. Cuestión que creemos haber hecho por medio de la revaloración crítica y analítica de las relaciones etnohistóricas, las relaciones de poder político, el ejercicio de la territorialización y la autonomía. Un poco siempre desde la perspectiva de la alteridad maceual, sin resaltar las victorias bélicas y las técnicas de guerra de los mestizos, sino las de ellos, sin resaltar el poder ideológico del catolicismo romano, sino el de ellos, el de la Iglesia Maya con su propia Gloria y Calvario, evidenciando el simulacro político del nosotros occidentalizante y los valores políticos de una cultura integracionista e incluyente como la maya maceual. De tal manera que hemos de cambiarle el sentido occidentalizante a la antropología hacia la perspectiva y puesta en marcha de una antropología compleja multifuncional y múltiple en su conocer y hacer, transdisciplinar en

su forma de aproximación hacia la realidad de donde ha de resultar lo más importante, que sería lograr una contratransferencia simbólica más consciente e intensivamente bien dirigida que respete la autonomía étnica de los pueblos, es decir, una transculturación que permita al otro seguir siendo otro lejos del caciquismo y la explotación del sistema occidentalizante.

Así, resumiendo 1) tenemos que los fundamentos de la organización social y de la ideología maya, es decir, las bases de sus procesos de reproducción social de sentido, y por ende de socialización de la naturaleza tienen su origen, desarrollo cognitivo, económico, político y religioso, así como su expresión simbólica en la naturaleza física, lo metafísico, o estructuración de lo llamado sobrenatural, no existe más que como instrumento hegemónico de control simbólico. 2) Esta metafísica se expresa mediante deseos por ser lo que no se es, mismos que se concretan en imágenes y discursos fantasmales, proyecciones ideales que ideológicamente día a día van conquistando los espacios de la cultura, de tal suerte que vive el fantasma maya ideal desapareciendo al verdadero maya maceual de carne y hueso, que por cierto está muy lejos de ser como su alter ego fantasmagórico. 3) De donde resulta que la autonomía es también un estado estructural físico—biológico, cuya expresión cultural se niega a morir por la misma naturaleza autónoma de su origen físico, aún cuando desde el génesis bíblico occidentalizante se declare la negación de este hecho mediante las ilusiones antes referidas. 3) La metafísica es este maniqueísmo que en la descalificación de la sabiduría de la alteridad invoca a lo sobrenatural, y pretende encajonar al concepto de autonomía como una mera ocurrencia ideológica *izquierdosa* y populista, negando su sustentación física, orgánica y ontológica. 4) La autonomía es entonces una característica biofísica, un movimiento de ubicación en paralelo entre el adentro y el afuera de la identidad que resulta en la resistencia cultural. 5) El territorio es el resultado de un ejercicio de identificación y diferenciación cuya riqueza y causa se encuentra en el nudo gordiano que forman la etnohistoria, la política, la identidad cultural y el sentido simbólico de sociabilización de la naturaleza.

Mapa 1: Los Cuchcabal de la península de Yucatán del siglo XVI (tomado de Roys 1957:12); líneas en rojo: las primeras entradas de conquista que fracasaron; en verde: las entradas españolas que tuvieron éxito; en azul: la actual frontera del Estado Soberano de Quintana Roo, prácticamente la misma que la línea de fuego del entonces Gobierno Autónomo de Oriente (tomado de Bracamonte y Sosa); líneas en morado, territorio de influencia y rutas más comunes de los actuales maceuales.



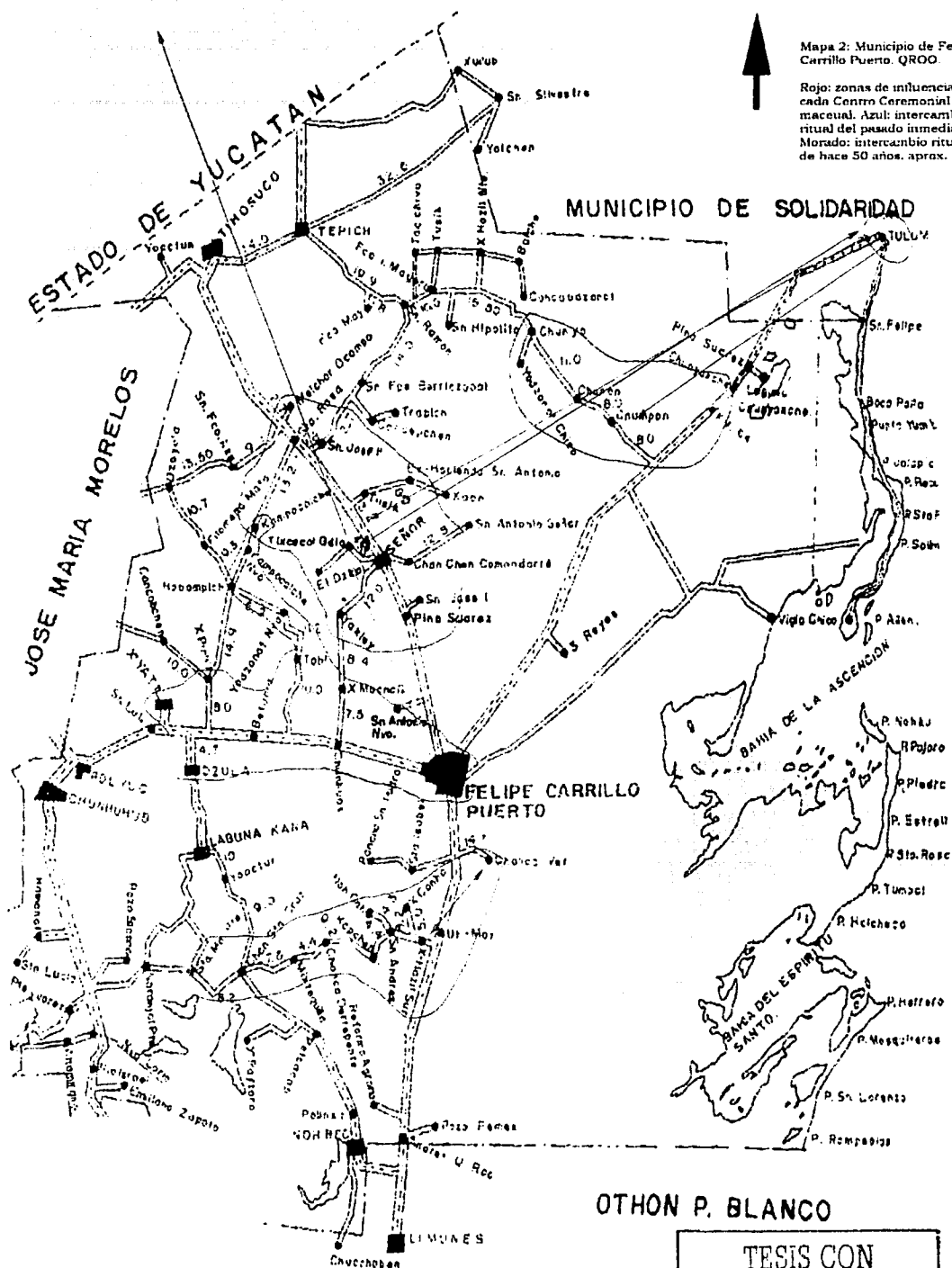
TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

3/4-1



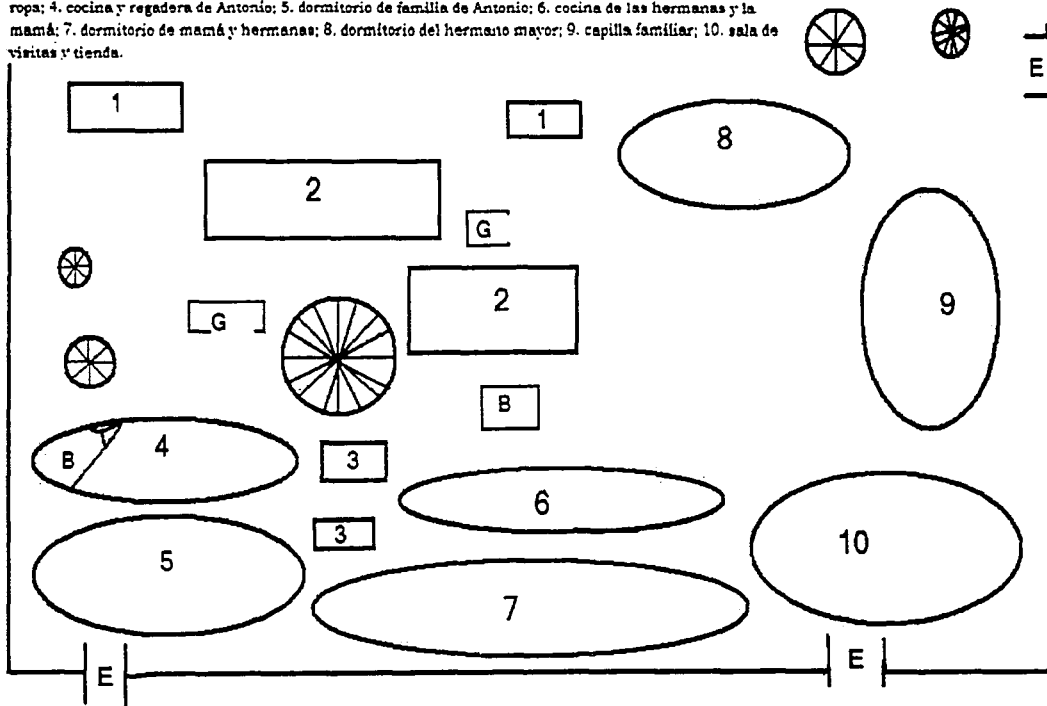
Mapa 2: Municipio de Felipe Carrillo Puerto. QROO.

Rojo: zonas de influencia de cada Centro Ceremonial maceual. Azul: intercambio ritual del pasado inmediato. Morado: intercambio ritual de hace 50 años, aprox.



Croquis general de la unidad habitacional del Comandante Antonio May Tun
Xhazil-Sur

B. regaderas; G. gallineros; 1. corrales para defecar; 2. corrales de almacen de materiales; 3. lavaderos de ropa; 4. cocina y regadera de Antonio; 5. dormitorio de familia de Antonio; 6. cocina de las hermanas y la mamá; 7. dormitorio de mamá y hermanas; 8. dormitorio del hermano mayor; 9. capilla familiar; 10. sala de visitas y tienda.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

314-4

3 PUBLICIDAD

Novedades QUINTANA ROO

Figur.
2e
CASCENQ ROO, LUSTE

AL PUEBLO DE MEXICO A LA OPINION PUBLICA

LOS DIGNATARIOS DE LA ZONA
MAYA DE QUINTANA ROO,
REUNIDOS EN EL SANTO PUEBLO
DE TIXCACAL GUARDIA
DECLARAMOS:

VEMOS EN EL CORAZON, EN EL
PENSAMIENTO Y EN LAS
ACCIONES DE CARLOS SALINAS
DE GORTARI, EL ESFUERZO EN
FAVOR DE LOS MAYAS DE
QUINTANA ROO. EL PROGRAMA
DE DESARROLLO DE LA ZONA
MAYA ES LA MEJOR MUESTRA DE
VOLUNTAD, QUE MUCHO
AGRADECEMOS.

- TODOS SEGUIREMOS
TRABAJANDO EN SOLIDARIDAD
PARA VIVIR MEJOR

U TI'AL A KAAJIL MÉXI U TI'AL TU LÁAKAL MA

U NOJOCH TATICHIL O'OB U
KÚUCHIL MAYAO'OB TU LU'UM
QUINTANA ROOJE',
MUCH'UKBALO'ON TUSUJUY
KAAJIL X-CACAL GUARDIA KA
ALAJ.

- K-ILIK TU PUKSI'IK'AL, TU TU
YÉETEL TUMAYAJ YUM CARLO
SALINAS DE GORTARI TU LÁA
BA'AX KU BEETIK U TI'AL U
YÁANTIK K-CH'I'IBAL MAYA
YANO'ON TU LU'UMIL QUINTANA
ROO. LE WÓOLMEYAJ O'OB
TS'O'OK K-CHÚUNSIK ICHILO'
U CHIIKUL CHÚUKAN YÓOLTÁ
YÁANTIKO'ON, K'AÓOTIKTI'.

- TU LÁAKAL TO'ONE' YAN
K-MUCH' MEYAJ U TIL AL MA'
KUXTALO'ON.

TRABAJANDO CON
FALLA DE ORIGEN

- EL ENGRANDECIMIENTO DE
NUESTROS PUEBLOS ESTA EN
NUESTRAS MANOS.

- RESPALDAMOS LA POLITICA
INDIGENA DE NUESTRO
HERMANO MAYOR: CARLOS
SALINAS DE GORTARI.

- T K'AB YAAN U MUUK'IL U TI'AL
NOJOCHKÍ IN SIK KAAJALE'EX.

- TÁAKMUUK' TIK U MEYAJ ICH
MÁASEWAALO'OB KU BEETIK
K-NOJOCH SUKU'UN: CARLOS
SALINAS DE GORTARI.

QUINTANA ROO

TIXCACAL GUARDIA; MPIO. DE F.C.P.

CENTROS CEREMONIALES



TIXCACAL GUARDIA:

ISIDRO CAAMAL
GENERAL.

LEONARDO MAY
GENERAL

ISIDRO EK CA
SACERDOTE

TULUM:

JUAN EK NOH
SACERDOTE

ISIDORO SANCHEZ HOLL.
SARGENTO

CHUMPON:

JULIAN CEN DZUL
SACERDOTE

PEDRO POOL M.
COMANDANTE

CIAN CAH VERACRUZ:

SANTIAGO CRUZ P.
GENERAL.

PEDRO PAT YEH
SACERDOTE

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

DIFUNDIRAN LEYES

La comunidad indígena desconoce sus derechos

CARLOS CHABLE

Las leyes de Justicia y de Derechos y Cultura Indígena de Quintana Roo no son conocidas en nuestra comunidad, afirmó Filiberto Pat Ek, representante de la Sociedad Civil U Yumil K'ax de Señor.

Mencionó que el juez tradicional que forma parte del sistema de justicia indígena, fue designado por el magistrado Javier Reyes Hernández. "No se eligió al juez en alguna asamblea comunitaria como creo debía ser", agregó.

Según logramos averiguar, el juez indígena de la comunidad de Xucumaná es Abundio Yamá, y hace algunos meses, al igual que en otras comunidades mayas como Xucumaná y Yaxley, fue construida su casa en la que debe de despachar los días, para atender los asuntos o problemas que le lleven los vecinos, para ser resueltos conforme a las mencionadas leyes.

"La oficina del juez tradicional es usada como dormitorio de los policías municipales, y casi siempre está cerrada.

No conozco algún caso en el cual dicho juez haya participado para su solución", continuó diciendo el entrevistado.

En vista de que las mencionadas leyes no son conocidas por la gente, -prosiguió- nuestra organización, junto con otra del sur del estado, realizaremos un proyecto conjunto para difundirla, conocerla y ver que se cumpla, ya que la grilla existente entre el magistrado Javier Reyes y el que se autoproclamó asesor de los dignatarios, Noé Bahena, les hace olvidar que deben de difundirla entre los pueblos.

Dijo que dicho proyecto, que patrocinará el Instituto Nacional Indigenista a nivel central, incluye también la capacitación en el manejo de otras leyes importantes, como son la Ley de Armas de Fuego, la Ley de Uso del Agua, así como la Ley de

Equilibrio Ecológico.

"Que ellos sigan su grilla si quieren, pero nosotros veremos que la gente de las comunidades conozca, en este caso, la Ley Indígena de Quintana Roo, para vigilar que se cumpla e incluso, obligar a los jueces que la apliquen cuando la comunidad lo demande", señaló Pat Ek.

"Es verdad que ellos son los responsables de que la ley se difunda entre los indígenas, pero si no lo hacen, alguien tiene que hacerlo. Estamos seguros que, como cualquier otra ley, si no se conoce o si se guarda en escritorios, pues tampoco podemos ver que se cumpla".

"Por eso, nuestra sociedad U Yumil K'ax, junto con la Unión de Pueblos Indios del Sur, que preside Juan San Martín, haremos este proyecto de capacitación.

Lo importante es que los derechos indígenas se difundan y se cumplan. No la 'grilla' que actualmente existe", concluyó.



Lo importante es que los derechos indígenas se difundan y se cumplan. No la "grilla" que actualmente existe, aseguró Filiberto Pat Ek, representante de la Sociedad Civil U Yumil K'ax de Señor.

Centro Ceremonial de la Cruz Parlante
Felipe Carrillo Puerto
24-- 9 ---99

Figura 4a

Guzman Hau Chuc
Director del Centro del INI
Felipe carrillo Puerto

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

PRESENTE

Estamos manifestando que a nombre del INI vino Julia Tun Can de la organización civil U maalobil ti tu laakal makao'ob, invitando a los dignatarios mayas de la Cruz Parlante, siendo las 18:30 hrs llegaron Verónica Osorio de la Cd. de México, Alfredo Caamal de la Delegación Chetumal del INI junto con Julia Tun Can sólo para dar a conocer los errores que ellos cometen.

- 1) Una sociedad civil no puede invitar a nombre del Instituto Nacional Indigenista a los dignatarios mayas.
- 2) Toda la reunión sólo fue para invitar a los dignatarios al Registro Civil, cuando sabemos que podemos asistir al Palacio Municipal o ellos deben de ir a las comunidades.
- 3) La srta. Julia Tun Can dijo representar a una sociedad civil con 20 comunidades y 11 promotores, pero en ninguna de esas comunidades la conocen en asambleas o las autoridades.
- 4) Los dignatarios mayas abajo firmantes, queremos que nos regresen los pasajes que gasto para venir a perder nuestro tiempo y usted es el responsable de los que invitaron a nombre del INI, o bien, convoque a Julia Tun Can para que nos explique quienes son U maalobil ti tu laakal y nos regresen los pasajes gastados.
- 5) Con el INI tenemos pendiente la mejora para el santuario de la Iglesia de nuestro Centro Ceremonial. Hace tiempo que se nos dijo que esta

Handwritten signature: Mary Guzmán Chuc
GENERAL DE LA CRUZ PARLANTE



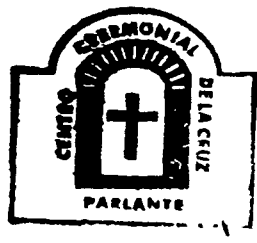
314-8

Figura 4b

ayuda ya estaba por llegar, a un año de aquello hasta hoy no recibimos respuesta. Queremos saber que paso con esto y si también para que el mu seo de la Cruz Parlante no se pierda va a haber ayuda o no, porque tam bién ya se nos aseguro que la ayuda ya había llegado.

Ante todos los errores cometidos con el Centr Ceremonial exigimos una pronta respuesta, estamos cansados de que gente venga a citarnos para engañarnos y llevarse el dinero que para nustra ayuda pueda estar da do, y no queremos dar vueltas al asunto. Agradeciendo su atención que dan de usted los miembros del Centro Ceremonial de la Cruz Parlante, Felipe Carrillo Puerto.

Dr. Felipe Carrillo Puerto
General de la Cruz
PARLANTE



- c.c.p. al Presidente municipal de F.C.P.
- c.c.p. al Gobernador del Estado de Quintana Roo
- c.c.p. al Director General del INI estatal y nacional.

TEXTO CON FALLA DE ORIGEN

Figura 4c

Gracialino Pech Tuk	Xpichil	Handwritten signature
Simon Miss chi	Xpichil	Simón mi chi
Sixto AKé May	Xpichil	sixto aya may
Tomas Canul Chimal	Xpichil	Handwritten signature
Feliciano Karo Yá	Xpichil	Handwritten signature
Marcelino Miss chi'	Xpichil	Handwritten signature
Santos García Chac-General	Señor	Handwritten signature
Alfonso Ek Balam-Sacerdote	Señor	Handwritten signature
Isabel Dzulu Tsīma'	Dzula	Handwritten signature
Cornelio Puc Jimenéz	UH May	Handwritten signature



Handwritten signature: Santos García Chac

GENERAL DE LA CRUZ
PARLATANTE

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

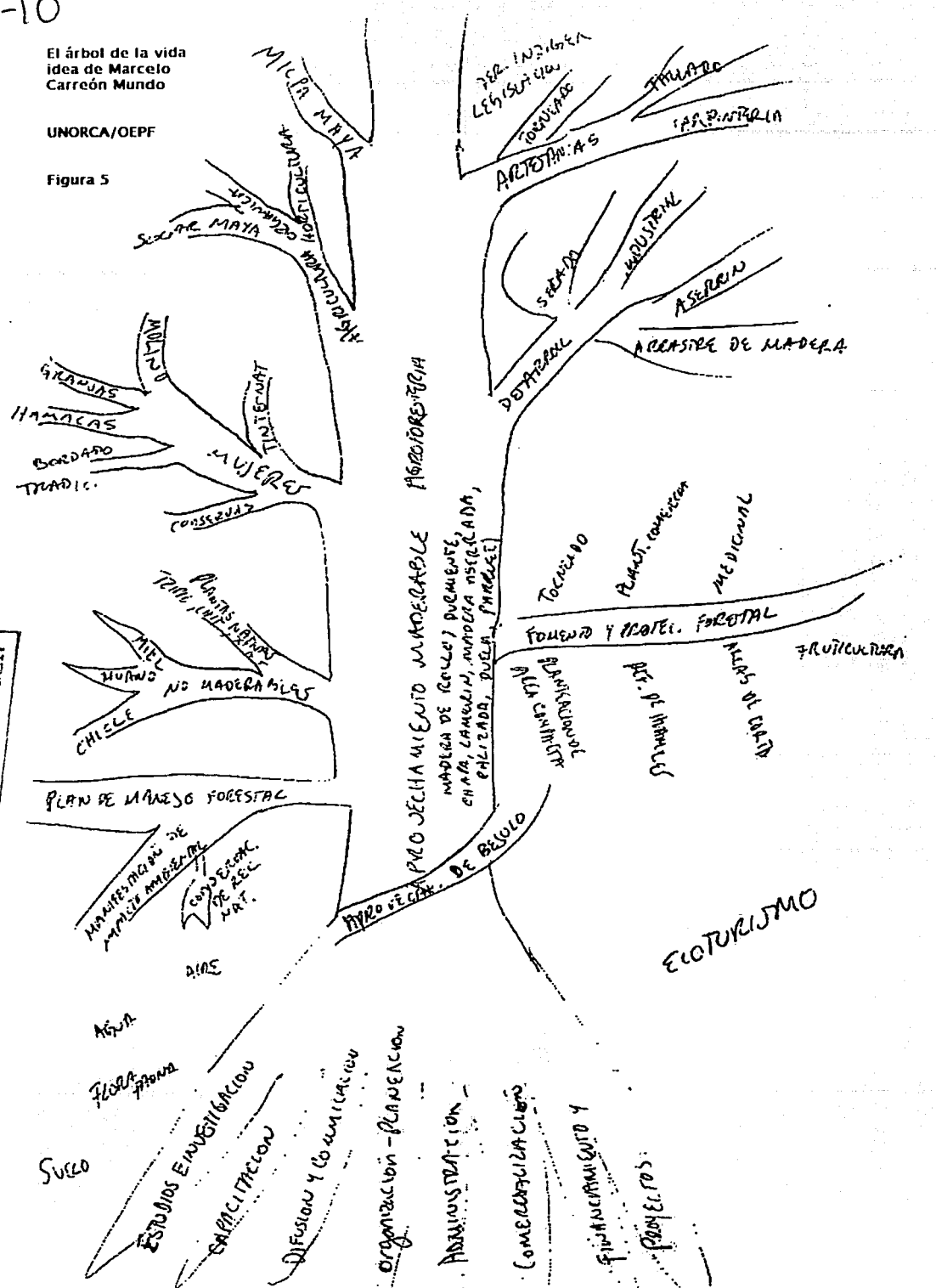
314-10

El árbol de la vida
idea de Marcelo
Carreón Mundo

UNORCA/OEPF

Figura 5

TIPO CON
FALTA DE ORIGEN



3/4-11



"San Juan, living culture"

Venture into the mysterious world of the Maya. This memorable experience takes place in the village of **San Juan**, where, against a magnificent natural backdrop, the inhabitants reenact their ancient ceremonies and legends.

The guides that accompany you during your visit will only speak in their native tongue, this will enable you to blend into their world.

This brief glossary will help you understand some directions:

- Welcome
- Follow me
- Have a seat
- Wait
- Thank you
- See you soon!

FRANCIS CON
FALLA DE ORIGEN

- Hulel
- Co'oneex
- Xecha-hal
- Ya lenex
- Yatsil
- Tu. la'ak kin



Legend of the Xtabay*

The Xtabay is the legendary woman who governs morality in Mayan communities.

Sometimes she appears as a woman with long hair and at others as a striking green serpent. We enter a *chiclero* (gum workers) *hato** to observe how the Xtabay punishes men who disturb the order in the jungle.

- * Ancient Mayan legend with multiple versions.
- * Temporary housing used by chicleros.



Chicle harvesting

Chicle is a natural latex obtained from the tree *Clusia molle*. It is a resinous substance that is used to produce chewing gum. The process of harvesting chicle is a traditional activity that has been practiced for centuries in the Yucatán Peninsula. It involves cutting the bark of the tree to collect the latex, which is then processed into chicle sheets.

The chicle is used to produce chewing gum, which is a popular product in the region. The process of harvesting chicle is a traditional activity that has been practiced for centuries in the Yucatán Peninsula. It involves cutting the bark of the tree to collect the latex, which is then processed into chicle sheets.

Please take note

We recommend that you wear a hat, light-colored clothing, and bring your own shoes, water, and insect repellent.

Please keep to the paths and do not enter restricted areas where ceremonies are being conducted.

A charge is made for the use of cameras and videos.

This money will be used by the Foundation to continue its work in the communities.

Figura 6

Charcoal production

Two young lovers who have not yet received permission to marry from their parents appear in the midst of this scene depicting daily life. The modern-day Maya still prepare charcoal using their ancestors' methods.

The process takes 14 days: seven days to cut the wood, three days to prepare the oven, covering the wood with green leaves and earth, and three days for it to burn. Charcoal is obtained from the branches and trunks of fallen trees.



Legend of the Alux

Aluxes are childlike characters made by the *Mem* or holy man to help the owner of a *milpa* or plot of land. They protect it from evil spirits and all those who would harm the farmer's crops.

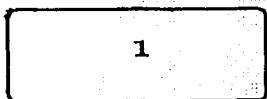
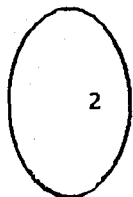
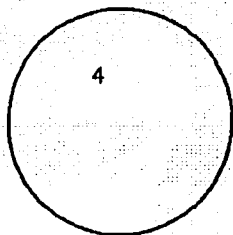
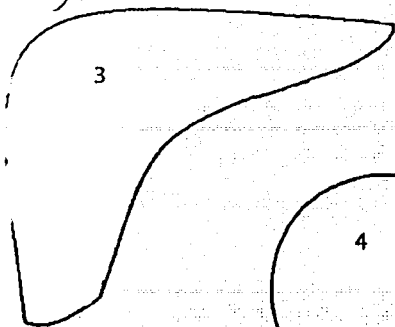
The villager's house

Cuisine is an important part of any culture and you will have the opportunity to share the sacred food with a campesino family (campesinos are farmers) in their home and watch Mayan women as they deftly prepare tortillas.

Craft shop

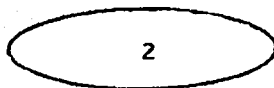
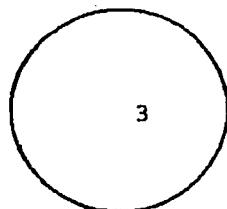
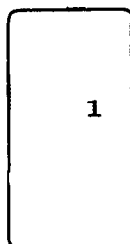
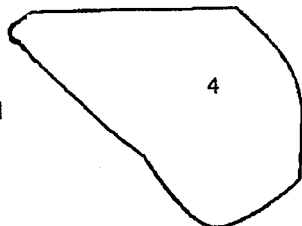
The artisans of "San Juan, Living Culture" exhibit their work in a small museum. The crafts they produce form part of their daily tasks.

314-12



Centro Ceremonial de Tulum

- 1. Iglesia
- 2. Caurtel principal
- 3. Ruedo Ceremonial
- 4. Cuarteles



Centro Ceremonial de Chunpom

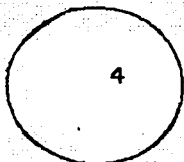
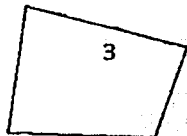
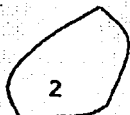
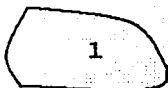
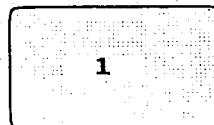
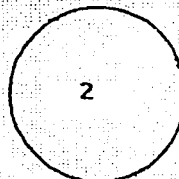
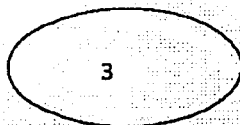
- 1. Iglesia
- 2. Caurtel principal
- 3. Cuarteles
- 4. Ruedo Ceremonial

Centro Ceremonial de Tixcacal guardia

- 1. Iglesia
- 2. Caurtel principal
- 3. Area de baile
- 4. Ruedo Ceremonial
- 5. Cuarteles

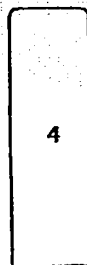
TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Figura 7



Centro Ceremonial de Chanca Veracruz

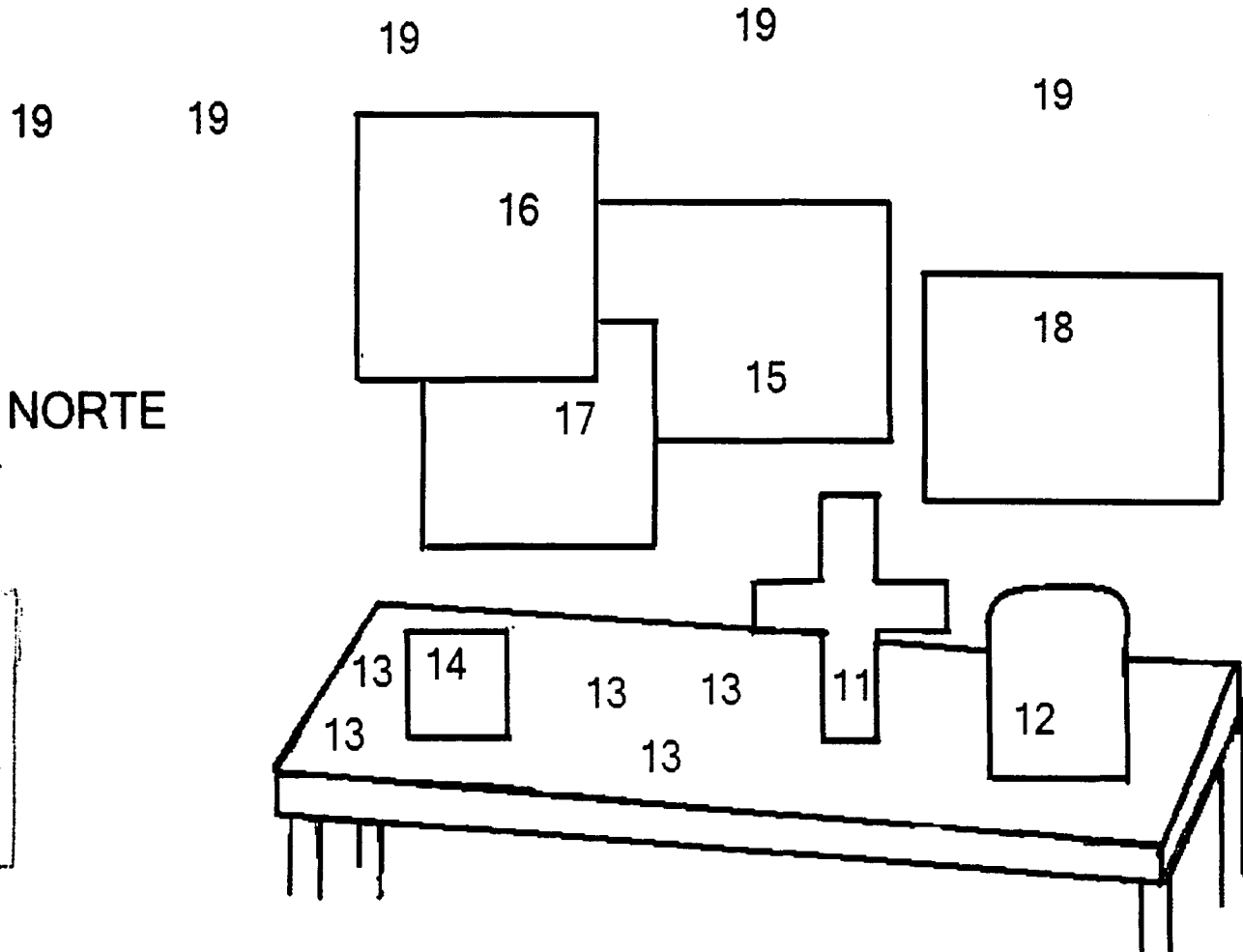
- 1. Iglesia
- 2. Ruedo Ceremonial
- 3. Caurtel principal
- 4. Cuarteles



5

Figura 8

11. la santísima Cruz; 12. imagen de San Antonio de Padua; 13. velas y flores; 14. escultura de San Miguel; 15. imagen de la Virgen María; 16. San Miguel Arcángel, Patrón de Xhazil; 17. imagen de Jesús Cristo; 18. imagen del Santo Niño de Atocha; 19. papel picado con motivos religiosos y colgados del techo.



Bibliografía

ADAMS, E.W., Richard, editor, Los orígenes de la civilización maya, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1989.

ABEL T., "Complex Adaptive Systems, Evolutionism, and Ecology within Anthropology: Interdisciplinary Research for Understanding Cultural and Ecological Dynamics", Paper published in the Georgia Journal of Ecological Anthropology, Vol. 2, 6-29, 1998.

ALCANTAR A., "El nahualismo y las transformaciones del ser", en El nahualismo en México, Universidad Veracruzana. Xalapa. Veracruz. s.f.e.

ANCONA E., "Causas de la sublevación indígena", en Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días, M. Heredia Argüelles, Mérida, 1880, t.IV, pp.5-16.

ANKER P., "Ecosophy: And Outline of its Metaethics", en The Trumpeter # 15.

ARANDA, ANZALDO A., La complejidad y la forma, México DF, FCE, 1997.

ASCHER, R., "Analogy in Archeological Interpretation", en Southwestern Journal of Anthropology, Volumen 17, USA, 1961.

AVIÑA CERECER G., El Dios K de los mayas: Rayo de vida y muerte, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México DF, 1993.

----La lógica de lo invisible: el inconsciente en el arte maya, Tesis de Maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México DF, 1996a.

----"Interpretaciones mayas acerca del otro occidental", en El Juglar # 250, periódico Por Esto! de Yucatán,, domingo 14 de enero de 1996b.

----La guerra de los Cruzob, video—documental, Super VHS, Universidad de Quintana Roo, 27 minutos, México, 1997.

----"El complejo místico maya como mecanismo simbólico y cognitivo" en Ludus Vitalis, Vol. III, Número 4, 1999.

----"Transformaciones simbólicas: el sexo, la guerra y el rayo, en Antropología e Interdisciplina, SMA, UNAM, 2000.

----"Antropología, identificación e identidad cultural" en Antropología Aprender—comprender, Pérez—Taylor editor, CECSA, México DF, 2000.

AUGÉ, M., Símbolo, función e historia, México DF, Grijalbo, 1987.

----Los no lugares, Barcelona, Gedisa, 2000.

----El viaje imposible, el turismo y sus imágenes, Barcelona, Gedisa, 1997.

AVENI, A., Skywatchers of Ancient México, Texas, Texas University Press, 1980.

BÁEZ-JORGE, F., El oficio de las diosas, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana, 1988.

----"Cuando ardió el cielo y se quemó la tierra ", mns de la Biblioteca Juan Comas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, clave: Etn9BCODA, 1982.

BALANDIER, G., El desorden, la teoría del caos y las ciencias sociales, Madrid, Gedisa, España, 1990.

BARREDA MARIN A., Atlas Geoeconómico y Geopolítico del Estado de Chiapas, Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1999.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- BARRERA VASQUÉZ, A., editor, Los cantares de Dzibalché, Porrúa, México DF, 1965.
 -----coord. Diccionario Maya Cordemex, Mérida Yucatán, Ediciones Cordemex, México, 1980.
 -----y Silvia Rendón, traductores, El libro de los libros del Chilam Balam, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- BATESON G., Una unidad sagrada, pasos hacia una ecología de la mente, Barcelona, Gedisa, 1993.
- BAUDRILLARD J., Críticas a la economía política del signo, México DF, SXXI, 1987.
 -----El sistema de los objetos, México DF, SXXI, 1989.
 ----- y Hall Foster entre otros, La Posmodernidad, México DF, Kairos, 1983.
- BELLO, E., Milpa y madero, tesis para optar por el título de Doctor en Antropología social por la Universidad Iberoamericana, México DF, 2001.
 -----Erin I.J., Estrada Lugo, Pedro Macario Mendoza. Axayacatl Segundo Cabello, Un enfoque transdisciplinario en el estudio de la agricultura maya en Quintana Roo, México, Ecosur Unidad Chetumal.
- BENETT S., Mind & Madness in Ancient Greece, The classical roots of modern Psychiatry, Cornell University Press, London, 1978.
- BENSON, P. E. y Gillet G. Griffin, editores, Maya iconography, Princeton University Press, USA, 1988.
- BERMAN M., Cuerpo y espíritu, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1992.
- BRACAMONTE Y SOSA, P., La memoria enclaustrada, historia indígena de Yucatán, 1750-1915, INI—CIESAS, México DF, 1994.
- BRICKER REIFEL V., The Indian Christ, The Indian King, the historical substrate of maya myth and ritual, Austin, University of Texas Press, 1981.
- BROWN M. y B. Wyckoff, Brand Designing Integrated Conservation and Development Projects, The Biodiversity Program, USA, 1992.
- BODEN, M., La mente creativa, Barcelona, Gedisa, 1994.
- BONOR, VILLAREJO, J., Las cuevas mayas, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1989.
- BOURDIEU P., El sentido práctico, España, Taurus, 1999.
- BROWN E., El saber y los sentidos, México DF, FCE, 1988.
- BRUCE, R., Lacandon Dream symbolism, México DF, Euroamerica, 1979.
- BUSTOS, G., Libro de las descripciones, México DF, IIF—UNAM, 1988.
- CAMPBELL, J., The mythic image, Princeton, Bollingen, USA, 1987.
- CAREAGA L., Quintana Roo, textos de su historia, t. I y II, Dr. José María Luis Mora, México DF, 1989.
 -----Hierofanía combatiente, UQROO, CONACULTA, México DF, 1998.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- CASTILLA DEL PINO, C., Teoría de la alucinación, Madrid, Alianza, España 1984.
- CLIFFORD J., Itinerarios transculturales, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Códices mayas, VILLACORTA, J.,A., Carlos Villacorta A., editores, Guatemala, Tipografía Nacional, Guatemala, 1977.
- COE, M., The Maya, Suffolk, Pelican Books, Great Britain, 1975.
- The Lords of the Underworld: Masterpieces of Classic Maya Ceramics, Princeton: The Arta Museum, Princeton University, USA, 1978.
- COGGINS, C., "The Manikin Scepter: Emblem of lineage", en Estudios de cultura maya, Volumen XVII, México DF, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988.
- COLBY, N. B. y M. Lore Colby, El contador de los días, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- COLE M. y Silvia Scribner, Cultura y pensamiento, relación de los procesos cognitivos de la cultura, México DF, Limusa, 1977.
- CONSORTIUM PASEO PANTERA, International Conservation, USAID, University of Florida, USMAN and the Biosphere Program, Amigos de Sian Ka' an, ECOSUR, en Evaluación de la selva Maya, 1995.
- CRICK F., La búsqueda científica del alma, Barcelona, Debate, 2000.
- CULBERT, T.P., "Political-history and the decipherment of maya glyphs", en Antiquity, N.62, 1988.
- DAHLGREN, B., editora, Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines, primer y segundo coloquios, México DF, UNAM, 1987.
- DALTAUIT, M., Juana Mejía, Rosa Lilia Alvarez, (coord.), Calidad de vida, salud y ambiente, México DF, IIA/UNAM, INI, 2000.
- DANISEN, E.,C., y Robert J. Sharer, New Theories of Ancient Maya, Philadelphia, University Museum of Pennsylvania, 1992.
- DE CARDENAS, F., Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España escrita el año de 1639, Antigua librería Robredo, México DF, 1937.
- DE CERTEAU, M., La toma de la palabra y otros escritos políticos, U. Ibero—ITESO, México DF, 1995.
- DE JAMES, O., La religión del hombre prehistórico, Guadarrama, Madrid, 1973.
- DERRIDA, J., De la Gramatología, Siglo XXI, México, DF, 1991.
- DESCOLA P., La selva culta, simbología y praxis en la ecología de los Achuar, Abya-Laya, Lima, Perú, 1989.
- DEVEREUX, G., De la ansiedad al método, S.XXI, 1977
- DICCIONARIO Maya Cordemex, Mérida Yucatán, 1991.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- DICCIONARIO de la Real Academia de la Lengua Española, 21 edición, Espasa, Madrid, España, 1992.
- DUPIECH-CAVALERI Y M. RUZ, " La deidad fingida ", en Estudios de Cultura Maya # XVII, México DF, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988.
- DUVERGER, C., El origen de los Aztecas, México DF, Grijalbo, 1983.
- ECO, U., La estructura ausente, Barcelona, Lumen, España, 1989.
----Signo, Madrid, Labor, España, 1988.
- EL LIBRO DE LOS LIBROS DEL CHILAM BALAM, BARRERA VAZQUEZ, Alfredo y Silvia Rendon, traductores, 4ª edición, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- EL RITUAL DE LOS BACABES, ARZAPALO R., traductor, México DF, UNAM, 1987.
- ELIADE, M., Imágenes y símbolos, Madrid, Taurus, España, 1987.
----Metodología de la historia de las religiones, Madrid, Paidós, España, 1986.
----Mito y realidad, Madrid, Labor, España, 1985.
----El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- EMBREE, L., "The Structure of American Theoretical Archaeology", en Pinsky, Valerie y Alison Wylie, Critical Traditions in Contemporary Archaeology, Cambridge, Cambridge University, Great Britian, 1989.
- ENGELS, F., L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Quinto Sol, s/f.
- ERICE, A., Reconsideraciones de las creencias mayas en torno al nahualismo, Estudios de cultura maya, V.XVI, México DF, 1985
- ESCOBAR NAVA, A. Geografía General del Estado de Quintana Roo, Fondo de fomento editorial del gobierno del estado de Quintana Roo, 1996.
- ESTERMANN, J., Filosofía Andina, Albya Yala, Quito, 1995.
- FABREGA, E., Metáfora y dialéctica de la cruz en Mesoamérica en El Folclor andaluz, número 4, 1989.
- FANON, G., Los condenados de la tierra, México DF, FCE, 1988.
- FREUD, S., Totem y Tabú, Alianza, México DF, 1986.
- FOUCAULT, M., La arqueología del saber, México DF, S.XXI, 1987.
----Las palabras y las cosas, México DF, Siglo XXI, 1991.
- FROMM, E., El lenguaje olvidado, Buenos Aires, Hachette, Argentina, 1980.
- FOUCAULT, Michel, La arqueología del saber, México DF, S.XXI, 1987.
----Las palabras y las cosas, México DF, siglo XXI, 1991.
- GARCES CONTRERAS, G., Pensamiento matemático y astronómico en el México precolombino, México DF, Instituto Politécnico Nacional, 1982.
- GARCIA CANCLINI, N., Epistemología e historia, México, UNAM,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1987.

-----Culturas híbridas, México DF, CNCA, 1990.

GARZA, Mercedes De la, El universo sagrado de la serpiente entre los mayas, México, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1984.

-----Sueño y alucinación en el mundo maya y nahuatl, México DF, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1990.

GATES William, An outline dictionary of Maya glyphs, New York, Dover, USA, 1970.

GEERTZ, C. y otros, El surgimiento de la antropología postmoderna, México DF, Gedisa, 1991a.

-----La interpretación de las culturas, Madrid, Gedisa, España, 1991b.

GONZALEZ, Federico, Los símbolos precolombinos, Madrid, Obelisco, España, 1990.

GONZALEZ TORRES, Yólotl, Diccionario de mitología y religión Mesoamericana, México DF, Larousse, 1991.

GOSSEN Gary, H., Los Chamulas en el mundo del sol, México DF, Instituto Nacional Indigenista y Concejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

GOFFMAN Irwin, La presentación de la persona en la vida cotidiana, Alianza, México DF, 1984.

GRAY John, Liberalismo, México DF, Nueva Imagen, 1992.

-----Falso amanecer, el neoliberalismo y la globalización.

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo, Los chamanes de México, cinco tomos, México DF, INPEC, 1990.

-----Psicofisiología del poder, México DF, INPEC, 1988.

GUITERAS HOLMES, C., Los peligros del alma, Visión del mundo de un tzotzil, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986.

HALLPIKE, C.R., Fundamentos del pensamiento primitivo, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986.

HEIDEGGER, M., El ser y el tiempo, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1987.

HEINSENBERG, W., La imagen de la naturaleza en la física actual, Barcelona, Planeta—Agostini, 1994.

HERMITTE, M.E., Poder sobrenatural y control social, México DF, Instituto Nacional Indigenista, 1970.

HEYDEN, Doris, "¿Un Chicomostoc en Teotihuacan? ", México DF, Boletín INAH, época II, Julio-Septiembre, 1973.

HODDER, Ian, Interpretaciones en arqueología, Barcelona, Crítica, España, 1988.

JONES, G. D., Maya resistance to Spanish rule: Time and History on a colonial frontier, Albuquerque University of New Mexico, USA, 1989.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, Instituto Nacional Indigenista, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/INI, Microdisco de 3.5", México DF, 1999.

JUNG, C. G., La simbología del espíritu, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1985.
 ----y otros, El hombre y sus símbolos, Madrid, Caralt, España, 1984.

KLEIN, C., "Who was Tlaloc?", en Journal of Latin America Lore, Volumen 6, Número 2, Los Angeles, California, University of California, USA, 1980.

KNAB, T., "Geografía del inframundo", en Estudios de cultura nahua, Volumen 21, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.

----"Wind, Smoke, Divination and Duality: Aspects of Tezcatlipca", Sobretiro de la biblioteca Juan Comas del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, clave: Arq5BBD3.

KOSIK, K., Dialéctica de lo concreto, México DF, Grijalbo, 1982.

KRIKEBERG, W., Mitos y leyendas de los Aztecas, Mayas y Muisca, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1988.

KWIATKOWSKA T., Humanismo y naturaleza, UAM, P&J, 1999.

LAKATOS I., La metodología de los programas de investigación científica, Alianza Universal, Madrid, 1983.

LACAN J., Escritos I y II, México DF, Siglo XXI, 1995.

LAMAS M., Cuerpo, diferencia sexual y género, México DF, Taurus, 2002.

LANDA D., Relación de las cosas de Yucatán, México DF, Porrúa, Biblioteca Porrúa # 13, 1986.

LA EXTRA, segunda quincena de abril del 2001, Cancún, lugar de lavado de dinero.

LA JORNADA, Masiosare, 22 de oct del 2000, Mundo globalizado.

----20 de febrero de 2001, Marcos Roitman Rosenmann, El EZLN y las luchas democráticas en América Latina.

----marzo 3 2001, Ni dividir ni aplastar.

----sábado 17 de marzo del 2001, Puebla-Panamá, contrarreforma agraria pro transnacionales.

----sábado 17 de marzo del 2001, Apremian estadounidenses a México a privatizar el sector energético.

LAPLANTINE, F., Las tres voces de la imaginación colectiva, Madrid, Gedisa, España, 1977.

LAPOINTE M., Los mayas rebeldes de Yucatán, El colegio de Michoacán, Zamora Michoacán, 1983.

LEACH, E., Cultura y comunicación, Madrid, S.XXI, España, 1977.

LEÓN PORTILLA, M., Literaturas de Mesoamérica, México DF, SEP, 1984.

----Tiempo y realidad en el pensamiento Maya, México DF, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986.

LEVI-STRAUSS, C., Antropología Estructural I, Paidós, Argentina, 1987.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- Mirando a lo lejos, Buenos Aires, Emecé, Argentina, 1986.
- El totemismo en la actualidad, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- El pensamiento salvaje, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Antropología Estructural II, México DF, Siglo XXI, 1990.
- Historia de Lince, Barcelona, Anagrama, España, 1992.

LEVY-BRUHL L., La mitología primitiva, Madrid, Península, España, 1988.

LEWIN, R., Complejidad, el caos como generador de orden, Tusquets, Barcelona, 1995.

LIZARRAGA, X., "El placer hizo al hombre y el displacer a la humanidad" en Ludus Vitalis, Vol. III, Número 4, 1999.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, Hombre-Dios, México DF, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1990.

-----Cuerpo humano e ideología, tomo I, México, DF, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989.

-----Los mitos del tlacuache, México DF, Alianza, 1990.

-----"El árbol cósmico en la tradición mesoamericana", en lichiko intercultural, N. 5, junio, Japón, 1993.

-----Apuntes para la clase de cosmovisión de Mesoamérica, impartidas durante el semestre 92-93, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México DF.

-----Tamoanchan y tlalocan, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1994.

-----y Leonardo López Luján, Mito y realidad de Zuyúa, FCE 1990.

LOPEZ DE COGOLLUDO, D., Historia de Yucatán, Academia literaria, México DF, 1957.

LORENZ, K., y otros, Hombre y animal, Madrid, Muy interesante, España, 1985.

Los títulos de los señores de Totonicapan, introducción y notas de Adrián Recinos, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1974.

LOVELOCK, J., Las edades de Gaia, Barcelona, Tusquets, 1995.

LUMSDEN, Ch. y Edward Wilson, El fuego de prometeo, reflexiones sobre el origen de la mente, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1987.

LYOTARD, J.F., ¿Por qué filosofar?, Madrid, Paidós, 1995.

-----La posmodernidad explicada para los niños, México DF, Gedisa, 1990.

LLOBERA J.R., editor, Antropología económica, Madrid, Anagrama, España, 1981.

-----editor, Antropología política, Madrid, España, Anagrama, 1981.

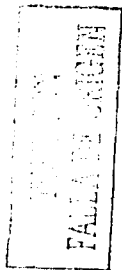
MALINOWSKI B., Magia, ciencia y religión, Madrid, Planeta—Agostini. 1993.

MALMBERG T., Human Territoriality, New York—Paris, Mounton Publishes, 1980.

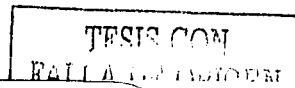
MATURANA R. H., La realidad, ¿objetiva o construida?, Barcelona, Antropos—U. Iberoamericana—ITESO, 1997.

-----Francisco Javier Várela, El árbol del conocimiento; las bases biológicas del conocimiento, Madrid, Debate, 2000.

MARION, M., Le pouvoir du fille de la lune, traducción de Nathalie Ragot, Doctorado de Estado, París, EHEES, Francia, 1993.



- MATHEWS, P., The Proceeding of the Maya Hieroglyphic, Cleaveland University Press, Cleaveland, USA, 1990.
- MERLEAU—PONTY, M., Fenomenología de la percepción, Madrid, Península, 2000.
- NARANJO, A., Balamob, alteridad sobrenatural en Segundo Congreso Internacional de Mayistas, manuscrito s.f.e.
- MAYOLA, L., Rebeliones campesinas en México, INAH, México DF, 1974.
- MOLINA, A., Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, Porrúa, México DF, 1977.
- McLEOD, B., "The 819 Day-Count: A Soulful Mechanism", en Hanks F. William y Don S. Rice, Word and Image in Maya Culture, Salt Lake City, University of Utah Press, USA, 1989.
- MENDELSON, M., Los escándalos de Maximón, Guatemala, Tipografía Nacional, 1965.
- MENDEZ y MERCADO L., Identidad, análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III Coloquio Paul Kirckchoff, UNAM, 1996.
- MILLER, A., " The iconography of the painting in the Temple of the Diving God, Tulum, Quintana Roo: The Twisted Cords, en Mesoamerican Archaeology, Austin, Hammond, USA, 1974.
- "The Comunicattion of Power Among the Lowland Maya: Images and Texts. A symposium In Chicago", USA, 1983.
- MILLER, M.,E., "Tikal, Guatemala, A Rationale for the placement of funerary Pyramids", en Ferguson, W. y Q. Royce, Maya Ruins in Central America in color, Albuquerque, The University of New Mexico Press, USA, 1984.
- y Karl Taube, The Gods & Symbols of Ancient Mexico and the Maya, London, T & H, G.B. 1993.
- MOLINA, Fray Alonso de, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, edición facsimilar, México DF, Porrúa, 1977.
- MONJARAS-RUIZ, J., Mitos cosmogónicos del México Indígena, México DF, INAH, 1989.
- MONTOLIU VILLAR, M. Cuando los dioses despertaron, México DF, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1989.
- MORALES Identidad, lenguaje y locura, sin referencias.
- MORIN E., El Método III, el conocimiento del conocimiento, Cátedra, Madrid, 1994.
- El Método I, la naturaleza de la naturaleza, Madrid, Cátedra, Madrid, 2001.
- Introducción al pensamiento complejo, Gedisa, México DF, 1996.
- MOSCOSO PASTRANA, Prudencio, Las cabezas rodantes del mal, México DF, Porrúa, 1990.
- MURRAY, A. M., El dios de los brujos, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- NAJERA, M., El don de la sangre en el equilibrio cósmico, México DF, UNAM, 1989.



NAVARRETE, C., "Un catálogo de la frontera: esculturas, petroglifos, pinturas de la región media del Grijalva", Primer Congreso Internacional de Mayistas, México, UNAM, 1989.

----"La etapa postolmeca en Chiapas y Guatemala", Historia de México, Tomo 2, México DF, Salvat, 1975.

----"La religión de los antiguos Chiapanecas, México", en Anales de Antropología, Volumen XI, México DF, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1974.

NEWSOME, E.A., Abstracto de la tesis doctoral, *The Trees of Paradise and Pillars of the World: Vision Quest and Creation in the Stelae Cycle of 18 Rabbit-God K, Copán*, The University of Texas at Austin, 1991.

NIETZCHE, F., *El Anticristo. Quinto Sol*. México DF, 1980.

NICOL, E., *Psicología de las situaciones vitales*, México DF, F.C.E., 1987.

NICOLAS, A., *Jean Piaget*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

NORMAN, G., *Izapa Sculpture*, Provo, Papers of The New archaeological Foundation, 30, USA, 1973.

NUÑEZ De La VEGA, Francisco, *Constituciones Diocesanas del obispado de Chiapas (1702)*, editores, María del Carmen León y Mario Ruz, México DF, Centro de Estudios Mayas, UNAM, 1988.

OCHOA, Lorenzo, *Historia Prehispánica de la Huasteca*, México DF, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1984.

OKOSHI HARADA T., *Los Canules, análisis etnohistórico del Códice Calkini*, Tesis doctoral, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México DF, 1992.

----*Ecab: una revisión de la geografía política de una provincia maya yucateca en Memorias del Primer Congreso Internacional de Mayistas*, México DF, CEM—IIF, UNAM, 1994.

ORELLANO, Sandra, "Folk Literature of the Tzutujil Maya", en *Antropos*, # 70, USA, 1975.

ORTIZ, F., *El Huracan, su mitología y sus símbolos*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1984.

PACHECO CRUZ, S. 1953 *Diccionario de etimologías toponimicas mayas (conjunto de apreciaciones) Chetumal, Qroo., Mérida Yucatán, México*.

PAOLI A., "Comunidad tzeltal y socialización" en fotocopias UAM, sff.

PANOWSKY, E., *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alanza editorial, Alianza Universidad # 12, España, 1972.

PASZTORY, E., "The iconography of the Teotihuacan Tlaloc", en *Studies in Pre-Columbian Art and Archeology*, Number 15, Washington D.C., *Dumbarton Oaks*, USA, 1974.

PENICHE BARRERA, Roldan, *Fantasmas Mayas*, México DF, *Presencia latinoamericana*, 1982.

PENICHE RIVERO, P., *Sacerdotes y comerciantes*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1990.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

PEREZ-TAYLOR R., Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva, México DF, IIA-UNAM, 1996.

-----editor, Aprehender-comprender la antropología, México DF, CECOSA, 2000a.

-----La formación del cristianismo en los primeros siglos y la evangelización americana como segunda conquista espiritual en Anales de Antropología # 34, IIA—UNAM, México DF, 2000b.

-----compilador, Antropología y complejidad, Barcelona, Gedisa, 2002.

PETRICH, P., "La memoria del espacio", Ponencia magistral presentada durante el III Congreso Internacional de Mayistas en la ciudad de Mérida Yucatán, México, 1992.

PIÑA CHAN, R., Chichén Itzá, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1987.

PITARCH, P., Etnografía de las almas en Cancuc, Chiapas. FCE, 1998.

POPOL VUH, RECINOS, A., Traductor, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1974.

POPPER K., La selección natural y el surgimiento de la mente. Epistemología evolucionista. Martínez S. y León Olivé comp. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM—Paidós, México DF, 1997.

PROCESO, Revista, marzo 3, 2001, Plan Puebla Panamá.

QUEZADA S., Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, México DF, 1993.

-----Los pies de la República, los indios peninsulares, 1550-1750, INI—CIESAS, México DF, 1994.

Rabinal-Achi, CARDOZA ARAGÓN, Luis, Traductor, México DF, Porrúa, 1985.

REICHEL-DOLMATOV, G., El chamán y el jaguar, México DF, S. XXI, 1978.

REYNOSO C., de Edipo a la máquina cognitiva, Introducción crítica a la antropología psicológica, Argentina, El cielo por asalto, 1993.

-----, compilador, El surgimiento de la antropología posmoderna, Gedisa, México DF, 1991.

ROBICSEK, Francis, "The Mythological Identity God K", Tercera Mesa Redonda de Palenque, Monterrey, California, USA, 1978.

-----Copan Home of the Maya Gods, New York, The Museum of the American Indian, 1972.

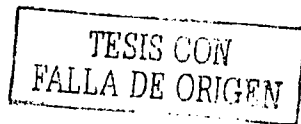
ROSALDO, R., Cultura y verdad, CONALCULTA—Grijalbo, México DF, 1991.

RUBIO Julio E., Autonomía epistemológica de los niveles de organización, en Ludus Vitalis, número 12.

RUIZ de ALARCON, H., Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios, en AAVV, El alma encantada, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1987.

RUZ, L., Alberto, Costumbres funerarias de los antiguos Mayas, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1989.

-----Palenque, guía oficial, México DF, INAH, s.f.e.



REED N., La Guerra de castas. Era. México DF, 1987.

ROYS, R. L., The Political Geography of the Yucatan Maya. Carnegie Institution of Washington, United States of America, 1957.

-----editor y traductor, The Book of Chilam Balam, Carnegie Institution of Washington, USA, 1933.

SAHAGÚN, B. de, Historia general de las cosas de Nueva España, México DF, Porrúa, 1985.

SAHLINS, M., Cultura y razón práctica, Madrid, Gedisa, España, 1988.

-----Las sociedades tribales, Barcelona, Labor, España, 1988.

SANCHEZ de AGUILAR P., "Informe contra las Idolatrías de Yucatán", en El Alma Encantada, Fondo de Cultura Económica. México DF. 1987.

SELER, Comentarios al Códice Borgia, Tomo I y II, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1992.

SCHELE, L., Maya geroglyphic workshop at Texas, Austin, 1992.

-----"The Mirror, Rabbit & the Bundle: Accesion Expressions from the Classic Maya Inscriptions", Washington, Studies in Precolumbian Art & Archaeology # 25, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, USA, 1983.

----- y M.E. Miller, The Blood of kings, New York, Kimbell Art Museum, USA, 1986.

----- y David Freidel, A forest of Kings, New York, Quill, USA, 1991.

SCHULTES, R.E., Plantas alucinógenas, México DF, La prensa médica mexicana, 1982.

SHARON, D., El chamán de los cuatro vientos, México DF, S.XXI, 1988.

SHELDRAKE, R., La presencia del pasado, Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza, Barcelona, Kairós, 1988.

SHOBINGER, J., El arte rupestre de América. CONACULTA. México DF, 1997.

SHORE B., Culture and meaning, cognitive problem of mindness, Oxfrud University Press, New York, USA, 1996.

SIERRA O'REILY J. y J. Suárez y Navarro, La guerra de castas, CONACULTA, México DF, 1993.

SIMEON, R., Diccionario de la lengua Nahuatl o Mexicana, México DF, S. XXI, 1988.

SITTON T., Historia Oral, una guía para profesores, México DF, FCE, 1995.

SOCIEDAD MEXICANA de ANTROPOLOGÍA, Religión en Mesoamérica, XII mesa redonda, México DF, SMA, 1972.

SOTELO, L., Las ideas cosmológicas mayas del siglo XVI, México, Centro de estudios Mayas, UNAM, 1988.

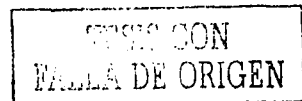
Soustelle, J., Los Olmecas, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1986.

-----El universo de los Aztecas, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

-----Los Mayas, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1988.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- SPINDEN, H, A Study of Maya Art, New York, Dover, USA 1989.
Research Library and Collection, USA, 1992.
- SPERBER D., Etnografía interpretativa y antropología teórica en Alteridades, año 1, nº 1, 1991.
- SULLIVAN P., Conversaciones Inconclusas, mayas y extranjeros entre dos guerras, Gedisa, México DF, 1991.
- TAUBE, K.A., The Major gods of Ancient Yucatan, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1992.
----"The temple of Quetzalcoatl and the cult of Sacred War at Teotihuacan", en Anthropology and Aesthetics, RES 21, USA, Spring, 1992.
- TEDLOCK, D., " The Popol Vuh as a Hieroglyphic Book ", en New Theories of Ancient Maya, Danisen, E., y R. J. Sharer, Philadelphia, University Museum of Pennsylvania, 1992.
- Tres opúsculos del siglo XVI, GARIBAY, K., M^a A., editor, México, Porrúa, 1985.
- THOMPSON, J.E.S., Historia y religión de los Mayas, México DF, S.XXI, 1987.
----"Maya Epigraphy: A cycle of 819 days", Notes in Middle American Archaeology and Ethnology, October 30, Carnegie Institution of Washington, USA, 1943.
----Un comentario al Códice de Dresde, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1988.
----Arqueología Maya, México DF, Diana, 1986.
----Maya hieroglyphic writing, An introduccion, Oklahoma, Norman, University of Oklahoma Press, USA, 1955.
----"Maya Hieroglyphs of the Bat as Metaphorgrams", en Man, volumen 1, # 2, Junio de 1986.
- TOZZER, A., Mayas y Lacandones, México DF, Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- TREJO R., López Pérez y Garrido Gutiérrez, Boletini, espacio de comunicación y análisis del Instituto Nacional Indigenista, 1997.
- TURNER, V., La selva de los símbolos. Siglo XXI. México DF, 1994.
- VALVERDE, M^a del C., y Laura Sotelo "Jaguar y Oxoloxochitl: Iconografía de un Emblema de poder", área de Arqueología, Escuela de historia, Universidad de San Carlos de Guatemala, Vol. 1, No. 2, 1991.
- VARELA, F.J., Eleanor Thompson, De cuerpo presente, Gedisa, Madrid, 1991.
- VATTIMO, G., Más allá del sujeto, Madrid, Paidós, España, 1987.
----Introducción a Heidegger, México DF, Gedisa, 1989.
----En torno a la postmodernidad, Madrid, Antrophos, España, 1990.
- TATTERSTALL I., Hacia el Ser humano, la singularidad del hombre y la información, Península, Barcelona, 1998.
- TAUSSIG Michael, Un gigante en convulsiones, el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente, Barcelona, Gedisa, 1992.



TELLO MACIAS Carlos, Nueva relación Estado-Pueblos Indios, Cuadernos de Divulgación 1, INI, México DF, 1996.

TODOROV Tzevetan, Simbolismo e interpretación, Caracas, Monte Avila, 1991.

-----La conquista de América, el problema del otro, México DF, S.XXI, 1992.

VARGAS PACHECO E., Tulum, organización político—territorial de la costa oriental de Quintana Roo, México DF, IIA—UNAM, 1997.

VATTIMO, G., Más allá del sujeto, Madrid, Paidós, España, 1987.

VILLA ROJAS, Alfonso, # 1, " Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán," en Anales de Antropología, Volumen XXVIII, México DF, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1981

-----Estudios etnológicos de los Mayas, México DF, UNAM, 1985.

-----Los elegidos de Dios, México DF, Instituto Nacional Indigenista, 1987.

VINCENT, E., Biología de las pasiones, Anagrama, Barcelona, 1997.

VOGT, E., Ofrendas para los dioses, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1979.

WEISZ, Gabriel, El juego viviente, México DF, S.XXI, 1986.

WEITLANER, R.J., Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla, México DF, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

WHEELWRIGHT, P., Metáfora y realidad, Madrid, Espasa-calpe, España, 1979.

WOLF, Eric, Pueblos y culturas de Mesoamérica, México DF, Era, 1986.

ZEMELMAN, H., Uso crítico de la teoría, México DF, El Colegio de México AC, 1987.

Internet:

Eckart Boege, Quinta Unidad del Programa de Estudio, Seminario de Problemas Regionales, coordinado por el Lic. Efraín Villanueva Arcos de la División de Ciencias Sociales y Económico-Administrativas de la UQROO. Módulo 1: El sector agropecuario y forestal, Las selvas mayas de Quintana Roo y Campeche: ¿una oportunidad para crear un polo verde de desarrollo regional?

El Pilar Archeological Project

Ghidinelli Azzo, Cincuenta años de investigación antropológica en el área maya sobre la cuestión étnica.

Gobierno del Estado de Quintana Roo, link: Leyes y Reglamentos

The neoliberal project and gobernability Rural México, Emerger Farmer organization in the Medium Highlands, en Página Web: Antropología Aplicada.

