

DIVERSIDAD CULTURAL
EN QUINTANA ROO

Ensayos sobre religión y cultura maya

ANTONIO HIGUERA BONFIL

Coordinador



Gobierno del Estado de
Quintana Roo

SECRETARÍA DE CULTURA



IAFCI

Primera edición: Diciembre de 2012.

*Diversidad cultural en Quintana Roo
Ensayos sobre religión y cultura maya*

© Universidad de Quintana Roo

© Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Quintana Roo

© Antonio Higuera Bonfil

Derechos reservados conforme a ley.

ISBN: 978-607-9181-23-9 libro impreso

ISBN: 978-607-9181-22-2 libro electrónico

La Editorial Manda
Callejón General Anaya, 50-4
Col. San Mateo Churubusco,
Delegación Coyoacán, México, D.F.
C.P. 04120.

Teléfono: (55) 56-89-81-70.

Correo-e: alex@mandaeeditorial.com

Página electrónica: www.mandaeditorial.com

Coordinador editorial: Alexander Manda

Diseño de cubierta: Ester Marciano de Ramírez

Diseño de interiores: José Bernechea Iturriaga

IMPRESO EN MÉXICO

Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares de los derechos de reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático.

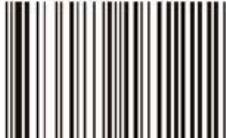
La aportación de la UQROO para la coedición de este libro se realizó con recursos del Programa Integral de Fortalecimiento Institucional (PIFI) 2011 de la Universidad de Quintana Roo.

ISBN 978-607-9181-23-9



9 786079 181239 >

ISBN 978-607-9181-22-2



9 786079 181222 >

ÍNDICE

Prólogo	7
Introducción	9
Capítulo 1	
FRONTERA MÉXICO – BELICE.	
RADIOGRAFÍA RELIGIOSA	
Antonio Higuera Bonfil	17
Capítulo 2	
COMER Y CREER. EL DILEMA CULTURAL	
DE LA COMENSALIDAD Y LA RELIGIOSIDAD	
ENTRE POBLACIONES INDÍGENAS DEL SUR DE QUINTANA ROO	
Gabriel Vázquez Dzul	63
Capítulo 3	
LAS MUJERES MAYAS FRENTE AL SISTEMA	
DE JUSTICIA INDÍGENA DE QUINTANA ROO	
Manuel Buenrostro Alba	121
Capítulo 4	
LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS	
INDIOS EN MÉXICO	
Gilberto Avilez Tax	173
Capítulo 5	
LA PRESERVACIÓN DE LA LENGUA Y LA CULTURA MAYA:	
EL CASO DE TIHOSUCO, QUINTANA ROO, MÉXICO.	
Alesio Zanier	221
Bibliografía	245

PRÓLOGO

Quintana Roo es el estado más joven de México. Su perfil cultural incluye una amplia diversidad de tradiciones y prácticas sociales, producto de la presencia de grupos sociales de diferentes orígenes nacionales e internacionales. Tal perfil cultural se complementa con un medio cuyas bellezas naturales son únicas; este conjunto es una de las riquezas de más evidentes de nuestro estado.

Estudiar la diversidad cultural no puede concebirse como una empresa de corto plazo. La gama de expresiones de un crisol como el quintanarroense requiere atención a cada uno de sus elementos, población variopinta y multicultural, actividades económicas en abierto contraste, empuje para crear los escenarios más diametralmente dispares, convivencia e interrelación de grupos humanos que ofrecen componentes de diferente matriz.

Por ello, la colaboración entre la Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Quintana Roo y de la Universidad de Quintana Roo se ha caracterizado por extenderse a muy diferentes actividades. No sólo suman esfuerzos para coeditar obras de corte académico, sino que convergen en la organización y desarrollo de eventos de difusión cultural y de divulgación, en la puesta en marcha de proyectos de investigación, así como de la socialización de sus resultados.

Esta publicación materializa la cooperación de las dos instituciones públicas, a través de la labor de la Subsecretaría de Culturas Populares e Indígenas, de la Secretaría de Cultura y de la División de Ciencias Sociales y Económico Administrativas, de la Universidad de Quintana Roo. Los dos grandes temas que se abordan en la obra que hoy ofrecemos al público marcan el perfil cultural de nuestro Estado. Tanto la cultura maya y sus prácticas ancestrales como la pluralidad religiosa que evoluciona vertiginosamente, son ventanas que permiten reconocer algunos de nuestros rasgos culturales.

LILIAN VILLANUEVA CHAN
Secretaria de Cultura

M.C. ELINA ELFI CORAL CASTILLA
Rectora de la Universidad de Quintana Roo

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

El estudio de la pluriculturalidad estableció grandes líneas de pensamiento en las ciencias sociales en México.

Partiendo del punto de la otredad del indígena mexicano, diversos pensadores desarrollaron investigaciones de campo, dando atención especial a los pueblos autóctonos, a sus rasgos culturales, a las maneras de organizarse y a las instituciones que les caracterizaban.

La literatura indigenista mexicana fue un parteaguas en el desarrollo de la antropología nacional. Obras como las de Villoro (1950), Comas (1954) y Aguirre Beltrán (1957 y 1967), por mencionar sólo unos cuantos, son ejemplo de esa manera de abordar el estudio de la diversidad cultural que ha caracterizado a México.

A pesar de los esfuerzos por generar una imagen de homogeneidad nacional, en donde los habitantes de una u otra región del país se vieran reflejados para identificarse como mexicanos, la fuerza de las diferencias terminó por imponerse, mostrando que en realidad en un territorio que casi alcanza los dos millones de kilómetros cuadrados, hay una gran variedad

de rostros culturales a los que corresponden prácticas propias, producto de historias regionales particulares.

Quintana Roo es la entidad federativa más joven de México.

Su creación data de 1902 y su status de estado libre y soberano de la federación se reconoció en 1974. Su devenir es un entorno donde se han puesto en escena muchas y muy variadas historias. Inicialmente, fue asiento de una de las culturas más importantes de Mesoamérica: la maya. Los mayas entraron en contacto con los europeos en una época de abatimiento.

Después un período en el que los esfuerzos de colonización hispánica no se materializaron, los mayas tuvieron la posibilidad de mantener una vida relativamente independiente de los asentamientos españoles del norte y el occidente de la península de Yucatán. La vida independiente de México no significó una mejoría importante para los mayas. Durante el siglo XIX, el avance de la frontera agrícola yucateca evidenció la pérdida de tierras comunales y la incorporación, muchas veces forzada, a un estilo de vida que no les era propio; se les asignó el peldaño más bajo de la escala social y económica. La presión sobre este pueblo originario, fue de tal magnitud que inició una lucha para tratar de recuperar las condiciones perdidas.

El enfrentamiento armado (con temporadas de batallas fragorosas intercaladas con largos períodos de inactividad militar que permitían la recuperación y reorganización de las partes en combate), tuvo que esperar más de cincuenta años para alcanzar su final, lo que volvería a marcar un cambio en las circunstancias de vida en la región, empujando a sus habitantes a prepararse para las transformaciones más significativas en varias décadas.

A comienzos del siglo XX, con la arraigada convicción de que el extremo oriental de México debía ser recuperado para sumarse al desarrollo nacional, el gobierno de Porfirio Díaz invirtió infinidad de recursos para lograr tal objetivo.

No fue suficiente la delimitación de la frontera con Honduras Británica, ni los intentos para frenar el contrabando de armas y de materias primas naturales, mucho menos la fundación de una población en la desembocadura del Río Hondo.

A ello, hubo de sumarse la presencia de los institutos armados nacionales para asegurar cada ápice de territorio recuperado; los establecimientos de nuevos pobladores, la exención de impuestos y la dotación de tierras, además de la apertura de escuelas y la certeza de una administración pública que pugnaba por fijar definitivamente a la mayor cantidad de familias en esta zona de México.

En el momento mismo de su creación, en noviembre de 1902, el estado de Quintana Roo surgió con características definidas.

Debía mantener una lucha adicional para conservar su existencia, había de realizar un doble esfuerzo para generar los elementos básicos de supervivencia económica y política; debía probar a la Federación, y a sí mismo, que estaba hecho del material necesario para prevalecer, pese a las más feroces tempestades.

Desde su aparición en el escenario nacional, Quintana Roo ha sido un crisol cultural. A sus habitantes originales se han sumado grupos humanos provenientes de los más diversos lugares de México y del extranjero. El resultado, ha sido la constitución de un entramado cuyos tejidos sociales presentan las más diversas formas que aportan una amplia fuente de usos y costumbres, de lenguas y maneras de concebir la vida, y de formas de celebrar la vida, poniendo así en contacto, un abanico de tradiciones culturales en un territorio amplio.

Esta obra es resultado de un proyecto de investigación financiado en 2010 por la Dirección de Investigación y Posgrado de la Universidad de Quintana Roo, a través del Programa de Fortalecimiento de la Investigación (PROFI).

Integrantes del Cuerpo Académico Investigación Aplicada al Fortalecimiento de la Cultura e Identidad, asumieron la tarea de formular el proyecto que sirvió de guía a la investigación, esfuerzo al que se sumó la participación de dos colaboradores del Cuerpo Académico. El objetivo general del proyecto fue mostrar algunas expresiones concretas de la diversidad cultural en Quintana Roo y se definieron dos ejes temáticos que formaron parte de la única Línea de Generación y Aplicación Innovadora del Cuerpo Académico. De esta forma, las contribuciones propuestas se ajustaron a dos determinadas manifestaciones: la vida religiosa y los derechos

indígenas. Reconociendo esa complejidad regional, este libro aborda dos temáticas que muestran varios de los rostros culturales del ser quintanarroense. Deteniéndose en ámbitos claramente definidos, los estudios de caso que conforman este trabajo, muestran cómo afrontan la vida algunos grupos sociales de Quintana Roo. Si bien las contribuciones se agrupan bajo los rubros de religión y culturas indígenas, también debe considerarse que se estudia lo ocurrido en tres municipios: Tulum, Felipe Carrillo Puerto y Othón P. Blanco. Así, el libro no se limita a una parte específica del estado, sino que presenta una variedad de escenarios locales. Por un lado, el primer eje temático gira alrededor de la religión y sus vínculos con múltiples prácticas establecidas en los grupos humanos. ¿Por qué un individuo, considerado como actor social, se adscribe a una institución religiosa?, ¿qué implicaciones tiene la afiliación a una iglesia minoritaria?, ¿se recibirá una respuesta social de rechazo o una actitud tolerante de respeto a la alteridad?, ¿qué prácticas cotidianas pueden vincularse a una religiosidad específica?, ¿son muchas las iglesias cristianas no católicas, y qué afiliación cultural tienen sus feligresías? Dado que los integrantes de una u otra iglesia lo son por voluntad propia, en estos espacios sociales se reúnen individuos con variedad de rasgos culturales, mestizos e indígenas; hombres y mujeres, diversos en edad y estratos socioeconómicos, pero sobre todo, tienen que convivir cotidianamente y trabajar en conjunto. Resulta de particular interés constatar que la diversidad de creencias religiosas es una parte fundamental en las relaciones sociales y no genera situaciones de tensión que se han presentado en otras entidades de México.

Por otro lado, el segundo eje temático se interesa por acecarse a diferentes aspectos de la cultura maya. Tener una cosm visión y una lengua propias, pautas de comportamiento y formas de organización social particulares son, por mencionar sólo algunos ejemplos, elementos constitutivos de una cultura diferente a la autoproclamada cultura nacional. De ahí, la importancia de ahondar en el conocimiento de algunas prácticas que son propias al grupo cultural.

¿Cuáles son los derechos que tienen los pueblos indígenas en México? ¿Deben tener derechos diferentes al resto de los ciudadanos mexicanos?;

de ser así, ¿qué implicaciones tiene esa condición? En repetidas ocasiones el debate entre una ciudadanía única y el respeto por las diferencias culturales, ha terminado en la afirmación de cada posición, sin que necesariamente haya prevalecido el diálogo entre las partes.

Más allá de las consideraciones abstractas que este tema tiene en su naturaleza, una parte de esos derechos indígenas se materializa en una legislación alternativa y en programas y acciones para valorar y mantener la lengua maya. Por esta razón, en este trabajo se exploran dos vetas importantes.

La primera es cómo enfrentan las mujeres mayas situaciones en las que deben recurrir a la justicia alternativa, si tradicionalmente son concebidas como individuos vulnerables que poco ejercen sus derechos individuales. La respuesta que obtienen de un sistema que atiende los usos y costumbres propios, proviene de los llamados jueces tradicionales, quienes combinan su conocimiento de la cultural local y de las leyes para dictar una sentencia. Resulta interesante constatar que estos procesos dejan ya una constancia documentada de la forma en que se resuelven conflictos cotidianos en las comunidades.

LA OTRA VETA ES SOBRE LA CONSERVACIÓN DE LA LENGUA MAYA.

En este asunto, confluyen esfuerzos de muy diferente signo, razón por la que se podrán encontrar las más variadas formas de valorar y mantener uno de los rasgos más importantes de un grupo social, su medio de comunicación y expresión cultural del mundo. Seguramente muchos lectores encontrarán aquí interesantes y sorprendentes maneras de estimular la conciencia de quienes son parte de esta cultura milenaria.

Si nos detenemos a pensar un momento, los diferentes estudios de caso ofrecidos en esta obra bien pueden materializarse en la condición ordinaria de muchos actores sociales contemporáneos.

Se puede ser una mujer maya cuya adscripción religiosa la vincule con una iglesia minoritaria, poseedora de una religiosidad que incluya determinadas festividades y rituales que impliquen una práctica alimentaria definida. Pero esa condición no cancela la posibilidad de mantener y reproducir

socialmente su lengua y cultura; además de recurrir a la justicia alternativa para buscar los beneficios de un sistema judicial que privilegie la consideración de usos y costumbres en reconocimiento a los derechos indígenas.

REFERENCIAS

- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo (1957), *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, UNAM.
- _____ (1967), *Regiones de Refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano Instituto Nacional Indigenista.
- COMAS, Juan (1954), "Hacia la unificación de México", *América*, 6 (4). Pp. 19-21, 44-46. Washington. Instituto Indigenista Interamericano.
- VILLORO, Luis (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México.
- FRONTERA México – Belice. Radiografía Religiosa Antonio Higuera Bonfil

Capítulo 1

FRONTERA MÉXICO – BELICE.
RADIOGRAFÍA RELIGIOSA

Antonio Higuera Bonfil

FRONTERA MÉXICO – BELICE. RADIOGRAFÍA RELIGIOSA

Antonio Higuera Bonfil

INTRODUCCIÓN

Una de las esferas más dinámicas de la vida social es la religiosa. Por la creencia en uno o varios dioses, grandes grupos humanos han modificado el rumbo de su historia. A veces enfrentando a aquellos que no comparten su visión de la divinidad; en otras, sumándose a una causa común con quienes comparten esa perspectiva. Sin duda, cada vez que se piensa en tal o cual época histórica, la religión -las religiones- es un referente obligado para entender grandes porciones de la cultura de un pueblo.

En la antigüedad los pueblos experimentaban una cierta homogeneidad religiosa (Eliade, 1996; Weber, 1997; Barfield, 2000; Kottak, 1996; Nanda, 1996; entre otros), constituyendo una comunidad en la que el sistema religioso extendía su influencia a la mayoría de los ámbitos de la vida social. El crecimiento de los grupos humanos y su expansión territorial les pusieron en contacto con otras sociedades. Así se encontró la alteridad y se confrontaron tanto concepciones del mundo como prácticas cotidianas. Lenta pero inexorablemente, los elementos culturales de los pueblos han

entrado en contacto y con ello, la circulación de las ideas ha significado cambios en diversas áreas de la praxis social.

Al interior de las sociedades, el cambio religioso y las transformaciones en la religiosidad de los creyentes son signos constantes de los tiempos que corren. En términos generales, México experimentó a lo largo del siglo XX ese proceso social. Muchos estudios dan cuenta de cómo a partir de la década de 1950, y con mucha mayor rapidez desde 1970, la estructura religiosa tradicional cambió significativamente. Durante la primera década del siglo XXI se ha consolidado esta tendencia de cambio (Zalpa, 2003; Ruz y Garma, 2005; Sánchez, 2005; de la Torre y Gutiérrez, 2007; Masferrer, 2009; Hernández y Rivera, 2009), siendo cada vez más amplio el abanico de la diversidad religiosa.

El estado de Quintana Roo no ha sido la excepción, por el contrario. Si se considera la serie histórica que va de 1930 a 2000 es evidente que la evolución en su población y en la adscripción religiosa es un importante escenario de cambio, no siempre constante, producto de múltiples factores en los ámbitos nacional y regional (ver Tabla 1). El más inmediato es el de la inmigración. A partir de la década de 1970 no sólo el Estado mexicano condujo un proceso de colonización dirigida hacia esta entidad federativa, sino que la migración espontánea se consolidó debido al desarrollo de polos turísticos en el norte de Quintana Roo.

TÁBLA 1.
POBLACIÓN POR ADSRIPCIÓN RELIGIOSA. QUINTANA ROO (1930 – 2000)

	Total de habitantes	Católicos	%	Cristianos no católicos	%	Otras	%
1930	10,640	7,737	72.8	145	1.3	2,728	25.7
1940	18,842	15,184	80.5	159	0.8	3,499	18.5
1950	26,967	26,042	96.5	658	2.4	267	0.9
1960	50,169	46,099	91.8	2,669	5.3	1,402	2.7
1970	88,150	77,572	88.0	6,822	7.7	3,756	4.2
1980	225,985	186,931	82.7	24,037	10.6	15,017	6.6
1990	412,868	321,211	77.8	50,370	12.2	41,700	10.1
2000	792,990	552,745	73.2	103,274	13.0	136,971	17.2
2010	1,325,578	839,219	63.3	10,076,056	10.7	4,660,692	4.9

Fuente: Giménez, 1996: 229-242; INEGI, 2002; INEGI, 2011.

El sur del estado no ha tenido un crecimiento poblacional explosivo debido al desarrollo turístico. Sin embargo, vivió un proceso de inmigración que, a cuentagotas, favoreció el crecimiento de la ciudad de Chetumal y sus alrededores a lo largo del siglo XX. La llegada definitiva de trabajadores para la extracción del chicle y la explotación de la madera, generó una cultura que con mayor o menor facilidad daba cabida a quienes provenían de diferentes lugares de México y del extranjero (Careaga y Vallarta, 1998; Xacur, 1998; Vallarta, 2001; Higuera, 2002, entre otros). El arribo de múltiples grupos humanos que carecían de tierras para cultivar en su lugar de origen, inició un éxodo que concluiría aquí, el rincón más oriental del país.

En ese contexto, el municipio Othón P. Blanco fue el destino de cientos de familias que se incorporaron a las actividades agropecuarias. Muchas de ellas se asentaron en la frontera internacional con Belice, donde han ido creando condiciones de vida para sustentar a dos generaciones de descendientes.

El crisol cultural producto de esa inmigración, ha consolidado diversas formas de vivir en un territorio tipificado como frontera agrícola, de colonización y, en consecuencia, de creación cultural con múltiples aportes particulares, maneras de trabajar, de organizar la familia y de establecer relaciones sociales. No obstante, las diferencias se expresan cotidianamente al momento de comer, de educar a los hijos y de buscar en la instrucción escolarizada una forma de vida... También a la hora de enseñarles a creer en dios.

Por todo lo anterior, este trabajo se propone la caracterización de la pluralidad religiosa en la zona que por derecho propio ha sido un espacio donde la convivencia social se caracteriza por su naturaleza multidimensional, al poner en contacto a grupos sociales de muy diversos cuños culturales.

Varias preguntas guían las siguientes páginas. Algunas se interesan en saber cuántos cristianos no católicos residen en la frontera con Belice y qué proporción de los creyentes representan; si la diversidad religiosa en esta zona de México tiene un espectro amplio, o se encuentra en una etapa de crecimiento inicial; si la pluralidad religiosa es un fenómeno social reciente o, por el contrario, por su presencia histórica puede considerársele como parte de una cultura local. En fin, si se puede hablar de iglesias

establecidas que funcionan regularmente y satisfacen la necesidad de sus feligresías.

Una imagen de corte histórico, permite apreciar las condiciones en que se inserta el universo estudiado. Como ocurre en el ámbito nacional, la Iglesia Católica es mayoritaria en Quintana Roo, pero al consultar la Tabla 1 se confirma una interesante ruta de cambio. En un periodo de setenta años, el porcentaje de personas que se declaró católico es prácticamente el mismo, pues mientras en 1930 había 72.9%, en el año 2000 alcanzó 73.2%. Se debe considerar, adicionalmente, que en 1950 el porcentaje llegó a 96.5%, para luego declinar entre cuatro y cinco puntos porcentuales cada década (INEGI, 2005a).

Además, el crecimiento poblacional de la entidad entre 1990 y 2000 fue el más alto en el país. Como consecuencia, el crecimiento de todas las categorías religiosas también lo es. La población sin religión registra una tasa de 10.7%, los adeptos de religiones no católicas crecen a una tasa 7.2%, y el menor ritmo corresponde a la población católica, cuya tasa es 5.6% de promedio anual (INEGI, 2005a: 156).

Si fijamos nuestra atención en el panorama religioso, Quintana Roo no sólo es una de las entidades federativas con menor porcentaje de católicos en su población total, además tiene una amplia diversidad religiosa en la que se cuentan varias ramas del cristianismo junto a una variedad de religiones no cristianas (véase Tabla 2).

TABLA 2.
QUINTANA ROO. DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LA POBLACIÓN
DE 5 Y MÁS AÑOS POR RELIGIÓN (2000)

Religión	Totales	Porcentaje
	755,442	100.0
Católica	552,745	73.2
Protestantes y evangélicas		
- Históricas	18,955	2.5
- Pentecostales	32,349	4.3
- Otras evangélicas	33,015	4.4
Bíblicas no evangélicas		
- Adventistas del 7º día	14,285	1.9

- Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones)	3,415	0.4
- Testigos de Jehová	16,919	2.2
Judaica	587	0.1
Budismo	119	NS
Islamismo	44	NS
Nativismo	2	NS
Espiritualismo	453	0.1
Otras religions	1,154	0.2
Sin religion	72,588	9.6
No especificado	8,812	1.2

Fuente: INEGI, 2005b. La diversidad religiosa en México, p. 156

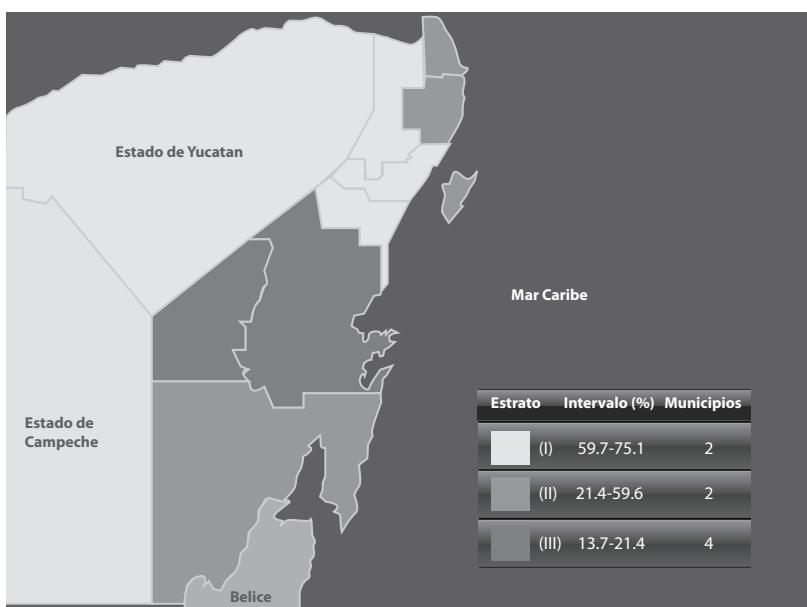
Además del papel de la migración, en Quintana Roo -como en el resto de la península de Yucatán- la población indígena ha tenido una presencia histórica cuya impronta en la vida regional continúa siendo un importante factor sociocultural. Según el XII Censo de Población y Vivienda, en el periodo 1930–2000 en la entidad, los hablantes de lengua indígena aumentaron de 3,687 a 173,592 personas. Además de la cultura maya, diferentes grupos de origen guatemalteco llegaron como refugiados a Quintana Roo, y tzeltales y tzotziles procedentes de Chiapas, se han integrado al sector de servicios en los polos turísticos del norte del estado.

El Mapa 1 muestra la estratificación de los municipios quintanarroenses, según el porcentaje de hablantes de lengua indígena. Lo primero que debe notarse es que en la totalidad de los municipios, hay población con estas características culturales y que, a diferencia de lo que tradicionalmente ocurría, en Quintana Roo la lengua indígena con más hablantes es kekchí (29.8%), seguida del maya yucateco (20.4%), kanjobal (14.3%) y mame (9.7%). El monolingüismo es de 7.3% (INEGI, 2005b: 16 y 22).

Esta convergencia ha sumado elementos a la vida estatal que también se expresan en la diversidad religiosa. Si combinamos las variables de etnidad y adscripción religiosa el panorama gana en profundidad y dimensión. De forma que entre los hablantes de alguna lengua indígena, el porcentaje de católicos es ligeramente menor que en el caso de

los hispanoparlantes. Lo mismo ocurre con los adventistas del 7º día, los testigos de Jehová y aquellos que se declararon sin religión. En sentido opuesto, hay una proporción mayor de hablantes de lengua indígena que de hispanoparlantes en las iglesias protestantes históricas, las pentecostales y neopentecostales, otras religiones evangélicas y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones).

MAPA 1.
ESTRATIFICACIÓN DE LOS MUNICIPIOS SEGÚN
PORCENTAJE DE HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA (2000)



Fuente: INEGI, 2005, p. 7.

No deja de llamar la atención que en ambos universos lingüísticos el rubro con el porcentaje más alto, sin considerar la consabida mayoría católica, se haya declarado “sin religión”.

La Tabla 3 permite constatar que al combinar los factores de etnidad y adscripción religiosa hay variaciones de importancia, ya que en términos relativos los hablantes de alguna lengua indígena adscritos a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) representan un

universo que triplica el de los hispanoparlantes, mientras que en las iglesias protestantes históricas casi lo duplica y en las iglesias pentecostales y neopentecostales la proporción es de una vez y media.

TABLA 3.

DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LA POBLACIÓN DE 5 Y MÁS AÑOS,
Y DE HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA, SEGÚN RELIGIÓN (2000)

Religión	Total		Hablante de lengua indígena	
	Absoluta	Relativa	Absoluta	Relativa
Total	755,442	100.0	173,592	100.0
Católica	552,745	73.2	123,180	71.0
Protestantes y evangélicos				
- Históricas	18,955	2.5	7,792	4.5
- Pentecostales y Neopentecostales	31,965	4.2	10,997	6.3
Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, "La Luz del Mundo"	384	0.1	87	0.1
- Otras evangélicas	33,015	4.4	8,785	5.1
Bíblicas no evangélicas				
- Adventistas del 7º día	14,285	1.9	2,219	1.3
- Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones)	3,415	0.5	2,216	1.5
- Testigos de Jehová	16,919	2.2	2,216	1.5
Otras religiones	2,359	0.3	540	0.3
Sin religión	72,588	9.6	14,592	8.4
No especificado	8,812	1.2	2,410	1.4

Fuente: INEGI, 2005a, p. 61.

La imagen sobre la diversidad religiosa en Quintana Roo puede completarse señalando que en todos los municipios de Quintana Roo considerados por el XII Censo de Población y Vivienda tienen un porcentaje de catolicismo menor a la media nacional; el mayor se registra en Cozumel (83%) y el menor en José María Morelos (64.6%)¹.

1 Al aplicarse el censo Quintana Roo estaba dividido en ocho municipios; el noveno, llamado Tulum, fue creado en enero de 2008 y el décimo, Bacalar, vive su proceso de creación en las primeras semanas de 2011.

EL TRABAJO DE CAMPO EN LA FRONTERA MÉXICO-BELICE

En verano de 2009, en el contexto de la actividad docente de la Licenciatura en Antropología Social, coordiné la introducción al trabajo de campo con un pequeño grupo de estudiantes que había concluido el primer año de cursos. La idea general de esa actividad, es que los alumnos se incorporen a un proyecto de investigación en proceso para aplicar ciertos conocimientos adquiridos en el aula. La experiencia se extendió dos semanas en las que se trabajó intensamente para alcanzar el mayor grado posible de práctica para los estudiantes.

Como se señaló en la introducción de este trabajo, con el tema de la diversidad religiosa en la frontera México-Belice, la investigación enfocó sus esfuerzos en conocer tanto el espectro de iglesias cristianas no católicas que existen en la zona, como el número de creyentes adscritos a religiones no cristianas. El trabajo de campo incluyó casi todas las comunidades de la frontera, aunque desde el principio la ciudad de Chetumal quedó excluida por sus dimensiones y número de habitantes. En total, se recopiló información etnográfica en 18 poblaciones: Huay Pix, Juan Sarabia, Ucum, Carlos A. Madrazo, Sacxán, Palmar, Ramonal, Allende, Sabidos, Unidad Agrícola Álvaro Obregón, Rojo Gómez, Pucté, Cacao, Cocoyol, San Francisco Botes, J.N. Rovirosa, Calderón y La Unión.

En este conjunto de localidades se identificó un total de 97 centros de culto religioso (CCR). El criterio de identificación y selección fue sencillo. Allí donde se reúne un grupo de creyentes, que se identifica como parte de una misma comunidad de fe y cuenta con un inmueble para verificar su liturgia, se trata de un CCR. Un segundo aspecto de la investigación se relacionó con el grado de consolidación de dicha comunidad y el número de sus integrantes. Otros elementos de interés para nuestro propósito son el tipo de inmueble religioso, la pertenencia de la congregación a una estructura institucional más amplia, su origen y presencia en la región, así como la ubicación de la coordinación institucional de la iglesia en cuestión.

Para contar con una imagen inicial al llegar a cada población, en la primera visita se entrevistó a la autoridad local y se obtuvo permiso para de-

sarrollar nuestra investigación. Asimismo, la información sobre el tamaño de la población, su origen y principales actividades económicas, el número de iglesias en funcionamiento y los nombres de las personas responsables de los templos se obtuvieron por esta vía. Proceder así permitió definir que, con excepción de un sólo caso, las autoridades municipales habían verificado un censo de población en el último año y medio y conocían a detalle el número de iglesias de la localidad, refiriéndonos sin error con sus encargados.

La recopilación de los datos etnográficos se extendió a 2010. Desde el principio se utilizó como instrumento esencial un cuestionario elaborado para el proyecto Perfiles y tendencias del cambio religioso en México (1950-2000), coordinado por Renée de la Torre y Olga Odgers, el cual fue aplicado inicialmente en la ciudad de Guadalajara para conocer el espectro de la diversidad religiosa en la capital tapatía.² La observación directa y participante aportó datos adicionales que fueron registrados en el diario de campo, lo que facilitó la reflexión sobre los ejes temáticos trabajados y el proceso mismo de investigación. Como nuestra labor se realizó en varias localidades, la mayoría rurales, se adaptó el cuestionario tomando en cuenta la situación general de la frontera con Belice.

El cuestionario se compone de 40 preguntas separadas en cinco secciones temáticas:

Datos de referencia. Ubicar el CCR, los datos de quién aplica el cuestionario, el número correlativo del cuestionario y la fotografía del CCR.

Datos sobre el CCR. Se interesa en el nombre y tipo de lugar de reunión de la congregación; año de inicio y finalización de su construcción, así como el régimen de su tenencia.

Información sobre la organización. Registra la presencia general de la organización religiosa en Quintana Roo y México, el número de CCR en el estado, su origen y fundador, así como la denominación a la que está adscrita.

Actividades. Información sobre los días de reunión de la comunidad de fe, sus actividades ordinarias y extraordinarias, la membresía y las estrategias de evangelización.

² <http://www.ciesasoccidente.edu.mx/cambioreligiosoenmexico/>

Información sobre el informante y el ministro religioso. Centra su atención en quién aporta la información, el encargado cotidiano del centro de culto religioso, y quién encabeza la congregación local.

La interacción con las diferentes comunidades de fe ocurrió generalmente en un ambiente de cordialidad, con conocimiento de causa de nuestro interés de investigación y, aunque por ocasiones algunos interlocutores mostraron cierta duda inicial (relacionada con la posibilidad de ser gente del gobierno), la comunicación abierta permitió superar ese inconveniente, obteniendo la autorización para recopilar la información que buscábamos.

Un primer resultado de la investigación fue una ponencia colectiva. Para ello, se ensayaron diversidad de métodos y técnicas de trabajo en el campo. También se sistematizó la información en gabinete para la redacción (véase Higuera et al., 2009). El texto que se ofrece a continuación tiene como base dicha experiencia y profundiza en la incorporación de nuevas variables y en el análisis de la diversidad religiosa.

PERFIL DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN QUINTANA ROO

Como se ha dicho en otros trabajos (de la Torre y Gutiérrez, 2007; Higuera, 2007; Hernández y Rivera, 2009, entre otros) de acuerdo con el XII Censo Nacional de Población y Vivienda, Quintana Roo fue el cuarto estado mexicano con mayor porcentaje de población no católica. Tomando en cuenta a los grupos de edad de cinco años y más, el 73.1% de la población se declaró católica, mientras que el restante 26.9% se divide de la siguiente manera, 15.7% se reconoció cristiano no católico, el 1.2% no especificó su adscripción religiosa, y 0.5% profesaban otras religiones. Llama la atención el porcentaje de quienes dijeron no tener religión alguna , que alcanzó 9.6%.

La diversidad de opciones cristianas fue clasificada para el INEGI de acuerdo con agrupamientos censales, lo que ofrece una visión panorámica sobre grandes tendencias de adscripción institucional. De esta forma, el conjunto denominado protestantes y evangélicos representó el 11.2%

del total; cada una de las categorías incluidas aquí son, en realidad, un conjunto de iglesias, siendo que las iglesias históricas sumaron 18,955 creyentes (22.5%), las iglesias pentecostales 32,349 (38.4%) y un conjunto denominado otras evangélicas 33,015 (39.1%).

Bajo el epíteto bíblicas no evangélicas, se agruparon tres iglesias independientes que alcanzaron en conjunto 4.5% del total. 3,415 personas (9.86%) declararon pertenecer a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones); 14,285 (41.26%) dijeron estar en la Iglesia Adventista del 7º día, mientras que 16,919 (48.87%) expresaron ser testigos de Jehová.

Las religiones no cristianas presentes en Quintana Roo -judaísmo, budismo, islam, nativismo, espiritualismo- son en realidad marginales. Suman 2,359 personas, lo que representa el 0.3% de la población considerada.

EL MUNICIPIO OTHÓN P. BLANCO

Quintana Roo tiene frontera con dos países de Centroamérica. El municipio Othón P. Blanco colinda tanto con Belice como con Guatemala. Esta demarcación municipal abarca 18,760 Km2, lo que representa 36.9% del total de la entidad, siendo el municipio más extenso del estado.

Es una circunscripción predominantemente rural que cuenta con una sola población de más de 100,000 habitantes -Chetumal, capital política del estado y centro urbano de la región, con 136, 825 habitantes; cinco localidades de entre 2,500 y 14,999 habitantes -con un total de 23,630; y 136 asentamientos con menos de 2,500 habitantes -con un total 59,308.

El municipio Othón P. Blanco es el segundo más poblado de Quintana Roo. De acuerdo con los resultados del Conteo de Población y Vivienda de 2005, tiene una población total de 219,763 habitantes, 109,059 son hombres y 110,704 son mujeres. 30.7% de los habitantes tienen menos de 15 años de edad, mientras que 62.1% se encuentra entre los 15 y los 64 años de edad. 73.0% de la población se considera urbana por habitar en localidades superiores a los 2,500 habitantes y 11.4% de la población de 5

años y más es hablante de alguna lengua indígena. La tasa de crecimiento demográfico anual en el municipio entre 2000 a 2005 ha sido de 1.0%.

El municipio se divide en 7 alcaldías -Bacalar, Calderitas, Cerro de las Flores, Dos Aguadas, Mahahual, Nicolás Bravo y Rojo Gómez- que se subdividen en 34 delegaciones y 92 subdelegaciones. Los alcaldes, figuras que encabezan la organización más compleja de las tres mencionadas, son elegidos mediante voto libre, directo y secreto en elecciones celebradas un domingo del mes de junio del año en que se instaló el Ayuntamiento por un periodo de tres años. En las elecciones para alcaldes no participan oficialmente los partidos políticos. Los candidatos se presentan de manera independiente.³

MAPA 2.
MUNICIPIO OTHÓN P. BLANCO



3 [http://es.wikipedia.org/wiki/Oth%C3%B3n_P._Blanco_\(municipio\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Oth%C3%B3n_P._Blanco_(municipio))

Muchos poblados rurales de esta demarcación crecieron gracias a la llegada de colonos, siendo pocos los asentamientos formados mayoritaria o exclusivamente por nativos. Esta mezcla sigue siendo característica esencial en varios municipios quintanarroenses, dando un toque particular a diversos aspectos de su vida social.

LA FRONTERA CON BELICE

El límite internacional con Honduras Británica, hoy Belice, fue establecido en 1893 mediante el tratado Mariscal-Spencer (Careaga, 1980; Vallarta, 2001; Higuera, 2002) y ratificado cuatro años después. Compuesto geográficamente por el río Hondo, su extremo suroeste serpentea con el río Azul, que nace en Guatemala, para luego correr hacia el sur, tierra adentro.

Situada la línea fronteriza en medio del cauce del Hondo, durante varias décadas fue una importante vía de comunicación para los hatos chilceros y campamentos madereros del sur de Quintana Roo. Por ahí transitaron mercancías y personas que iban a los campamentos esparcidos al norte su margen izquierda durante la mejor época de corte de caoba, cedro y de la extracción de la resina del chico zapote.

Estos pequeños establecimientos sentaron las bases de varias poblaciones, influyendo también para el surgimiento de otras que, lejos de dedicarse a las actividades silvícolas, centraban su esfuerzo en la agricultura para producir elementos que permitían la reproducción cotidiana de verdaderos ejércitos que disputaban al monte sus riquezas naturales. Caminos ocupados por arriás que cargaban marquetas de chicle y cajas de mercancía de uso cotidiano, truckopasses por los que circularon carros con enormes trozas de maderas preciosas rumbo al chiquero, en la orilla del río, fueron surcando con cicatrices permanentes el territorio sur de Quintana Roo. Fue así como crecieron asentamientos humanos precarios que con el tiempo dieron paso a poblaciones rurales y formaron un cuerpo social en el límite de la nación.

Actualmente, algo más de una veintena de localidades florecen en la frontera con Belice. Poblaciones que en su mayoría no alcanzan los 2,500

habitantes, otras dos que superan esa cifra y dos más que se han consolidado con más de 5,000 afincados. Ya se ha dicho que la única ciudad de la zona que nos interesa, con más de 135,000 habitantes, es Chetumal. (Ver Mapa 3)

De las poblaciones incluidas en esta investigación, 18 de un total de 21 establecidas en la línea fronteriza, sólo J. N. Rovirosa, la U. A. Álvaro Obregón y La Unión tienen expediente como Nuevo Centro de Población Ejidal (NCPE) en el Archivo Agrario Nacional (Sánchez y Ruiz, 2000). El centro económico de la zona tiene como motor la producción de caña de azúcar, se ubica en Rojo Gómez (donde se encuentra el ingenio San Rafael de Pucté) y ha extendido su influencia a la Unidad Agrícola Álvaro Obregón y a Pucté.

MAPA 3.
LOCALIDADES DE LA FRONTERA MÉXICO-BELICE



En todas esas regiones, la Iglesia Católica tiene cierta presencia. Las localidades que nos ocupan son atendidas por dos parroquias: por un lado, la de San Pedro y San Pablo, radicada en la ciudad de Chetumal, que

abarca Huay Pix, Sarabia, Ucum, Carlos A. Madrazo, Sacxán, Palmar, Ramonal, Allende y Sabidos. Por otro, la parroquia de Nuestra señora de Guadalupe, con sede en Rojo Gómez, supervisa las actividades de los poblados U. A. Álvaro Obregón, Pucté, Cacao, Cocoyol, San Francisco Botes, J. N. Rovirosa, Calderón y La Unión.

En todas ellas hay una capilla que es atendida por un sacerdote que oficia misa, realiza bautismos, matrimonios, novenas y fiestas patronales. Usualmente, las poblaciones son divididas en sectores que se identifican por apelativos relativos a la religión como el Santo Niño, el Sagrado Corazón o la virgen de Guadalupe. Las capillas cuentan con el servicio de catecismo y grupos de jóvenes integran coros que celebran la misa y las fiestas patronales.

En contraste, las iglesias cristianas no católicas tienen templos en uno o varios poblados de la ribera del Hondo, pero ninguna está presente en la totalidad de los asentamientos incluidos en este trabajo. Debe señalarse que la localidad de San Francisco Botes, ubicada en la zona sureste de la frontera, no hay un sólo templo cristiano no católico, contando –por decisión de sus pobladores-, exclusivamente con la presencia de la Iglesia Católica.

La población total en las localidades seleccionadas es de prácticamente treinta mil personas, la Tabla 4 ofrece los datos demográficos de cada localidad, así como el número de cristianos no católicos y el porcentaje que representan. Un primer elemento de reflexión es la diferencia en el porcentaje de estos creyentes en la zona de estudio y en el ámbito estatal. Mientras en la frontera con Belice el 5.9% de la población pertenece a alguna iglesia cristiana no católica, en Quintana Roo la cifra crece a 20.3%.

En esa Tabla se puede constatar, también, que ninguna población considerada individualmente alcanza el porcentaje estatal arriba señalado. La Unión tiene la proporción más alta, 12.6%, Palmar 11.8% y Sabidos 10.3%; el resto está por debajo de los diez puntos porcentuales. No deja de ser un dato interesante que en Rojo Gómez, la localidad más grande e importante para la zona por su economía, tenga uno de los porcentajes más bajos de esos creyentes, con un 2.1%.

TABLA 4.

NÚMERO DE HABITANTES POR LOCALIDAD Y PORCENTAJE DE CRISTIANOS NO CATÓLICOS.

Localidad	Habitantes	No católicos	Porcentaje
Huay Pix	1,526	123 + 1 sd	8.1
Juan Sarabia	1,500 mayoría nativos	59 + 1 sd	3.9
Carlos A. Madrazo	1,600	75 + 2 sd	4.7
Ucum	1,345	76	5.6
Saxcán	900	47 + 3 sd	5.2
Palmar	1,044	124	11.8
Ramonal	860	42	4.8
Allende	877	42 + 2 sd	4.8
Sabidos	1,328	137 + 1 sd	10.3
U. A. Álvaro Obregón	5,000	210	4.2
Rojo Gómez	5,500	119 + 1 sd	2.1
Pucté	2,500	162 + 1 sd	6.5
Cacao	2,500	100	4.0
Cocoyol	990	48 + 1 sd	4.8
San Francisco Botes	380, la mayoría es maya	---	---
J.N. Rovirosa	1,680	95	5.6
Calderón	243	5 + 1 sd	2.0
La Unión	1,300	164	12.6
Total	29,773	1,628	5.4

Los datos señalan que en las poblaciones estudiadas las iglesias cristianas no católicas tienen 1,628 personas bautizadas, por lo que no sólo se trata, en términos relativos, de una opción minoritaria sino de una zona de Quintana Roo en que la disidencia religiosa es mucho más pequeña que en otras zonas del estado. Con este panorama, en la siguiente sección este trabajo abordará cuestiones específicas tales como el periodo en que se establecieron dichas iglesias en la frontera internacional, el tamaño de sus feligresías, el grado de consolidación de las diferentes propuestas religiosas, así como el lugar originario de las iglesias y dónde se encuentra la

sede de su organización central. Se hará, en este sentido, una caracterización de la diversidad religiosa.

UNA CARA DEL POLIEDRO

Al momento de la investigación, el XII Censo Nacional de Población y Vivienda era el registro más reciente sobre la diversidad religiosa en la frontera México-Belice. No conocemos trabajo de investigación que haya documentado específicamente el abanico religioso de esta zona. Por tal motivo, en esta sección se presenta parte de los resultados de nuestra investigación. Como se ha dicho en páginas anteriores, el trabajo de campo se realizó en 18 comunidades fronterizas.

De acuerdo con las categorías censales utilizadas por INEGI en el año 2000, las religiones protestantes y evangélicas tienen 70 centros de culto, lo que representa 73.6% del total. Esta cantidad prácticamente triplica a la otra categoría presente en la zona de estudio pues las religiones bíblicas no evangélicas tienen su actividad en 24 centros de culto, lo que equivale al 25.3% del total. No contamos con información sobre un caso, es decir, el 1%. (véase el Cuadro 1).

CUADRO 1

Categoría censal	No. de CCRs	Porcentaje
Protestantes y evangélicas	70	72.9
- Evangélicas y pentecostales	66	68.7
- Presbiteriana	2	2.1
- Bautista	2	2.1
Bíblicas no evangélicas	25	26
- Iglesia Adventista del séptimo día	14	14.6
- Testigos de Jehová	10	10.4
- Iglesia de los santos de los últimos días (Mormones)	1	1
Sin información	1	1
Total	96	99.9

Un tema que resulta interesante, por su significado en el arraigo, y seguramente relacionado con el tiempo de funcionamiento local, es el calibre

de la membresía por centro de culto y por denominación en su conjunto. Las organizaciones religiosas presentes en la frontera con Belice observan una interesante variedad en el tamaño de sus congregaciones, lo que con mucha probabilidad, está relacionado con su "grado de maduración": 53 CCR no sobrepasan los 20 bautizados⁴; 15 CCR congregan entre 21 y 30 miembros bautizados; 5 CCR tienen entre 31 y 40 bautizados; 4 CCR reúnen entre 41 y 50 miembros bautizados; 6 CCR tienen entre 51 y 100 bautizados y 2 CCR cuentan más de 100 miembros bautizados. No se debe perder de vista que no se tienen estos datos en el caso de 10 CCR, que representan el 10.5% del total.

El hecho de que 23 CCR congreguen hasta 10 personas bautizadas, apunta hacia lo que es una realidad palpable al hacer trabajo de campo en esta zona. Casi una cuarta parte del total de estos centros tienen un marcado carácter familiar. En efecto, no resulta inusual que en estos inmuebles religiosos los miembros activos sean parientes entre sí, muchas veces de la misma unidad doméstica. Se trata de padres que dirigen una iglesia a la que pertenecen sus parientes más cercanos. Este hecho es significativo por muchas razones. Una razón interesante es que estos pequeños centros de culto, habitualmente tienen una cobertura denominacional asegurada, lo que los vincula con otras iglesias y con una institución religiosa que posee estructura organizacional de corte regional, nacional e internacional.

Otro aspecto documentado por esta investigación se refiere al tipo de inmueble religioso en que se reúnen las diferentes comunidades de fe. No se trata de una relación directa ni de una naturaleza única, pero es común encontrar que de acuerdo con el grado de presencia local, la antigüedad y eficiencia de la labor de evangelización, el volumen de la membresía y las relaciones con una organización religiosa mayor, los CCR cuentan con un terreno y un templo, salón del reino o iglesia propio. Una religión que comienza su labor en una localidad usualmente congrega a unas cuantas personas en una vivienda del lugar. Conforme se ganan adeptos se obtiene, mediante donación o compra, un terreno para construir el CCR y en

4 Los datos recopilados son los siguientes: 9 CCR aglutinan hasta 5 miembros bautizados; 14 CCR tienen entre 6 y 10 bautizados; 12 CCR agrupan entre 11 y 15 miembros bautizados y 18 CCR entre 16 y 20 bautizados.

un determinado tiempo se cuenta con un inmueble religioso socialmente reconocido. De esta forma, en la zona de estudio casi 97% de los CCR son inmuebles dedicados a esta actividad, mientras que sólo se registraron 3% como casas de oración.

En concordancia con lo anterior, por lo que toca al “grado de maduración”, se encontró que el 95.8% de los CCR están registrados ante la Dirección de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación (SEGOB), mientras que el 4.2% restante no cuenta con registro. Estas cifras hablan del grado en que las asociaciones religiosas han decidido contar con personalidad jurídica ante el Estado mexicano, haciendo público y legal su funcionamiento.

Evidentemente las tres casas de oración, por su estado embrionario, no reúnen los requisitos para acudir ante la autoridad competente en el área y obtener un registro. Pero llama la atención el caso de la Iglesia de Jesucristo. Centro de Restauración Familiar y Reavivamiento, ubicada en Huay Pix, que a cuatro años de su fundación, tiene una membresía de 45 bautizados, un inmueble de mampostería socialmente identificado como templo, con mobiliario, equipo de sonido e instrumentos musicales para el culto, pero que no está registrada ante la Segob.

Un tercer aspecto relacionado con el “grado de maduración” es el origen, la longevidad de la presencia local de una propuesta religiosa y el estatuto local alcanzado por los CCR. Una comunidad de fe surgida en el contexto del protestantismo histórico con presencia en la frontera México-Belice requiere de una consideración diferente de la de una iglesia bíblica no evangélica proveniente del siglo XIX o de una pentecostal surgida en el siglo XX. También hay elementos a considerar si se trata de una iglesia de ese tipo proveniente de los Estados Unidos o de algún estado de la república mexicana. Muy probablemente la segunda opción nos remitirá a procesos de trasnacionalización de la fe mediante la migración laboral.

De esta forma, si fijamos la atención en el panorama histórico de las religiones profesadas en la zona de estudio, encontraremos que 52.5% de los interlocutores -generalmente pastores ó encargados de templos- no sabían dónde había surgido su iglesia, mientras que 41.25% declaró que en México y 6.25% señaló otro país como lugar de origen de su congregación⁵.

5 Se debe tener cuidado al considerar este total. Recuérdese que no se trata de 97 iglesias distintas, sino de CCR adscritos a diferentes opciones.

El primer dato es relevante a la hora de reflexionar sobre el conocimiento que los dirigentes locales poseen acerca de su iglesia. La Tabla 5 registra los detalles de la variedad de orígenes de las confesiones religiosas de la frontera internacional en donde se desarrolló la investigación.

Al abordar el tema de la fundación original de la iglesia, la investigación detectó desconocimiento del asunto por parte de los dirigentes religiosos. De ser correctas las respuestas obtenidas, las iglesias en cuestión habrían surgido en el siglo XVI, en el XIX y en el XX. Estos datos se apegan al escenario general de la diversificación del cristianismo pero es significativo que de las fechas recogidas en el campo, todas corresponden prácticamente a la fundación de una sola iglesia por año, reportándose sólo un caso con el establecimiento de dos iglesias. De gran significación resulta que 24 respuestas señalen que se desconoce ese dato de relevancia institucional. La Tabla 6 muestra la serie temporal en que las iglesias referidas fueron fundadas.

TABLA 5. ORIGEN DE LAS IGLESIAS

E.U.A.	2 ¹	Escocia	1
Guatemala	1	Puerto Rico	1
Veracruz	7	Distrito Federal	6
Quintana Roo	5	Tabasco	5
Jalisco	3	Baja California	1
Chiapas	1	Chihuahua	1
Estado de México	1	Morelos	1
Oaxaca	1	Sonora	1
No sabe	42		

TABLA 6. FUNDACIÓN DE LAS IGLESIAS

Siglo XVI	1914	1974
1804	1918 (2)	1978

1848	1930	1980
1862	1940	1990
1872	1941	1992
1900	1967	2000
1903	1969	Sin datos (24)
1906	1970	
1909	1972	

En relación directa con la fecha y lugar de fundación de una iglesia, por tratarse de la historia particular de cada una de las comunidades de fe, se encuentra la ubicación de la sede desde la que se coordina la labor de los CCR. Aspectos como la estructura institucional, la capacidad de difusión y los alcances geográficos de una confesión religiosa ó el reto de mantener una adecuada comunicación con sus integrantes, son muestra de la importancia de dicha ubicación. Las sedes de las iglesias que operan en la zona de estudio se encuentran esparcidas esencialmente en México, pero también las hay en el extranjero. En tanto que 17.4% tienen su asiento en la ciudad de México, 8.7% residen en Quintana Roo y en Veracruz se encuentra un 6.5%; Jalisco y Tabasco tienen en sus jurisdicciones un 5.4% cada uno. Las entidades ubicadas en el fondo de esta Tabla son Oaxaca (4.3%), Chiapas y Morelos (2.1% cada uno) y el Estado de México (1.1%). Es relevante el hecho de que 44.6% de los casos estudiados no sepan en dónde reside la sede de la asociación religiosa a la que pertenecen.

Vinculado con los puntos precedentes, los CCR alcanzan diferentes niveles de desarrollo y organización. Si seguimos con el término usado párrafos atrás, se trata del “grado de maduración” de una congregación local. Contar con una casa de oración (resultado de la labor evangelizadora de una religión) supone al menos la voluntad de un predicador ó misionero, cierto número de interesados en la propuesta religiosa en cuestión y una familia que ofrezca su vivienda como lugar de reunión.

Una misión es otro posible escenario en el desarrollo local de una propuesta religiosa. Por lo regular, las misiones cuentan con un inmueble dedicado ex profeso a la actividad religiosa, se identifican socialmente

como tales y cuentan con personas encargadas de difundir el mensaje de su religión con la finalidad específica de ganar adeptos y formar una congregación. En el peldaño más alto de esta escala se encuentra la iglesia/congregación, que supone un grupo consolidado de creyentes; generalmente cuenta con una organización interna que regula las funciones del grupo, además de reunirse en un inmueble religioso consolidado.

En buena medida, el tipo de edificación con que cuenta cada CCR está relacionado con la antigüedad de su presencia local y su número de integrantes. Como puede apreciarse en la Tabla 7, el templo con mayor antigüedad tiene más de medio siglo, ostentando el año de 1958 como el de su terminación y funcionamiento completo. Llama la atención que en la década de 1960 no se hubiese construido un sólo templo pero a partir de la siguiente década y durante treinta años, se dio un florecimiento de los CCR en la ribera del Hondo.

Una línea de investigación se abre en este punto, ¿es a partir de los programas de colonización dirigida y de la migración espontánea iniciados en la década de 1970 que puede explicarse en parte ese crecimiento? ¿El hecho de que en la década de 1990 se registre el número más alto en la construcción de templos, está relacionado con la promulgación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público que regularizó a partir de 1992 la situación de muchas iglesias? ¿Se trata de un indicador de que las iglesias percibieron una tolerancia hacia la diversidad y se expresaron abiertamente construyendo sus centros de culto religioso? Éste y varios otros temas, deben ser estudiados en el futuro inmediato.

TABLA 7.
DÉCADA DE CONSTRUCCIÓN DE CENTROS DE CULTO RELIGIOSO (CCR)

Década	Número de CCR	Porcentaje
1950	1	1.08
1960	-	-
1970	7	7.60
1980	11	11.95
1990	34	36.95

2000	17	18.47
Sin datos	20	21.74
En construcción	1	1.08
Vivienda	1	1.08

El último componente sobre el funcionamiento y “grado de madurez” de los CCR que se aborda en este trabajo, es la frecuencia de culto en cada comunidad de fe. Como se sabe, la concepción institucional de las iglesias les lleva a establecer una rutina específica para sus feligreses, lo que se expresa en espacios definidos para llevar adelante actividades diversas: proselitismo, aprendizaje de la doctrina, obtención de recursos para la iglesia, culto general, entre otras.

Un primer dato interesante es que en el universo estudiado todas las posibilidades quedan cubiertas por el quehacer de las iglesias. Es decir, las hay que se reúnen de uno a siete días de la semana. Como puede verse en los siguientes datos, la información etnográfica muestra que las iglesias mantienen un interesante ritmo de actividad, habiendo cuatro registros de dos dígitos: 26% se reúne cuatro días a la semana en el CCR, 17.4% confluye en su inmueble religioso tres días a la semana y 11.9% tiene actividades de corte religioso diariamente. Luego, la frecuencia declina mostrando que 8.7% de los CCR reciben a los creyentes a lo largo de 5 días, 3.2% lo hace 6 días a la semana y 2.1% funciona sólo una ocasión a la semana. No deja de ser una constante la falta de información entre los interlocutores, razón por la que no se cuenta con datos para 17.4% del total.

El último elemento al que nos referiremos en este trabajo es el género de quien dirige la vida ordinaria de los CCR en la frontera México–Belice. Como ocurre en otras latitudes, los datos etnográficos señalan que son los hombres quienes usualmente tienen el encargo de coordinar las actividades de las congregaciones y están facultados para tomar decisiones al interior de éstas. Como se sabe, la mayoría de las organizaciones religiosas cristianas asumen que son los hombres los que deben tener estas prerrogativas. Lo interesante es que en las iglesias pentecostales, donde las mujeres tienen acceso al cargo de pastoras, su presencia es reducida, alcanza sólo 3.1% del total y 4.3% de las iglesias protestantes y evangélicas.

PRESENCIA Y DISTRIBUCIÓN DE MINORÍAS RELIGIOSAS

Esta sección final del trabajo presenta algunos ejemplos de la distribución de los CCR según adscripción religiosa en la frontera México–Belice. Busca mostrar cómo la presencia de comunidades de fe puede visualizarse mediante la localización de los inmuebles religiosos al tiempo que plantear hipótesis sobre la estrategia seguida por cada asociación religiosa para expandirse en la zona. Siguiendo los criterios de agrupación del XII censo, se expondrán dos ejemplos de las siguientes agrupaciones, religiones bíblicas no evangélicas, pentecostales e históricas, pues su presencia en la frontera que nos interesa, parece corresponder a diferentes maneras de proceder institucionalmente. No es posible profundizar por ahora en esta empresa debido a que no se cuenta con la información etnográfica pertinente, pero se deja abiertas líneas de reflexión que deberán retomarse en investigaciones posteriores.

BÍBLICAS NO EVANGÉLICAS La iglesia Adventista del Séptimo Día es la que tiene un mayor número de CCR en esta frontera internacional. Parece evidente que la política de esta asociación religiosa es expresar públicamente su presencia en y a cada una de las localidades donde cuenta con creyentes. En 2010 sus inmuebles religiosos eran edificaciones sólidas, construidas con tablones de madera o con bloques de concreto, en ambos casos se ha privilegiado el techo de dos aguas por las condiciones impuestas por el medio ambiente.

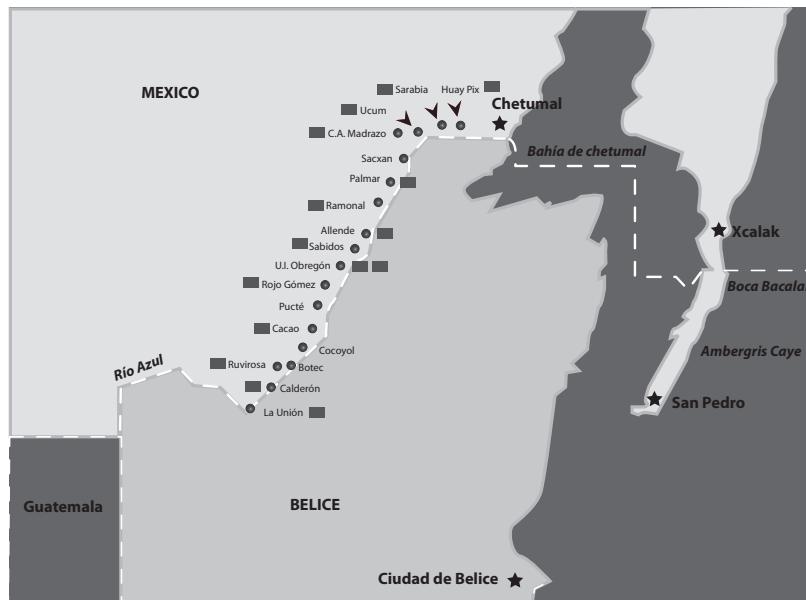
Esta característica de los templos adventistas remite a una presencia con cierta longevidad, pues aunque se trate de pequeñas congregaciones locales, ha habido tiempo suficiente para reunir los recursos económicos que han permitido adquirir terrenos y construir con materiales durables. Adicionalmente, tener una presencia establecida en 14 de las 18 localidades incluidas en este estudio es reflejo de una actividad coordinada de expansión.

Como puede constatarse en el Mapa 4, los adventistas están presentes a lo largo de la frontera con Belice. Si consideramos que Rojo Gómez es el centro de gravitación de la zona, encontramos que hacia el suroeste hay tres asentamientos humanos donde los adventistas no cuentan con

CCR, uno de ellos es Botes en el que –como ya se dijo en este trabajo– sólo funciona una capilla católica. Las otras dos localidades varían en sus condiciones: por un lado está Pucté, un importante poblado adyacente a Rojo Gómez con un alto número de habitantes, y por otro Cocoyol, una pequeña localidad ubicada relativamente cerca de ese centro de la zona. En Sacxán, localizado en el noreste de la frontera, tampoco existe un CCR adventista.

Llama la atención que en la Unidad Agrícola Álvaro Obregón funcionen dos templos simultáneamente. Tal circunstancia refleja el crecimiento urbano de la localidad, producto de una importante concentración de residentes y de la expansión territorial del asentamiento humano. Dado que esta comunidad de fe aumentó significativamente y que sus integrantes están esparcidos por toda la localidad, el CCR original resultó insuficiente (y lejano para una parte de la congregación), razón por la que se decidió construir un segundo inmueble religioso.

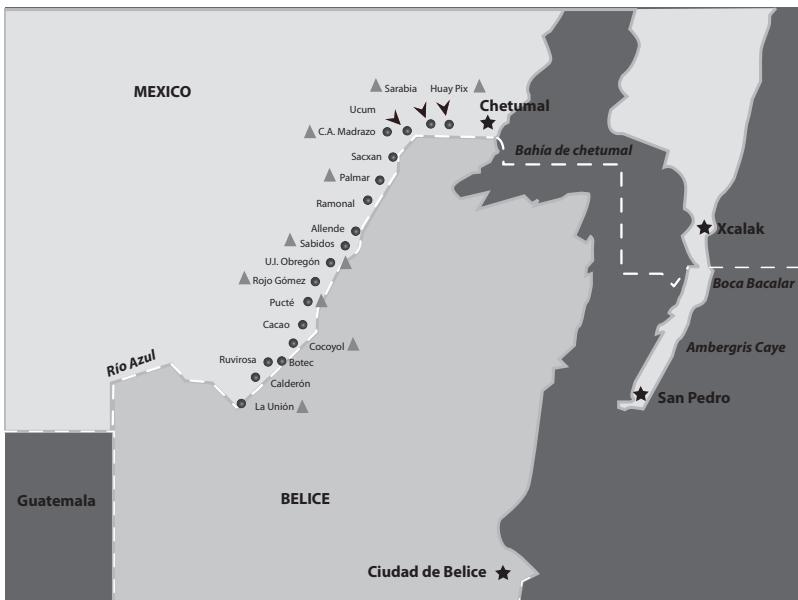
MAPA 4.
DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE CCR.
IGLESIA ADVENTISTA DEL 7º DÍA



La evidencia etnográfica indica que en todos los casos la construcción de los CCR adventistas es resultado del empuje de una o varias familias locales que reúnen recursos y aportan fuerza de trabajo para la edificación. Tal esfuerzo se ve recompensado por la asociación religiosa, que les brinda reconocimiento institucional, material de diversos tipos (impreso, audio, video, entre otros) para las actividades ordinarias, inscribiéndolos en un esquema de atención por parte de los pastores de Chetumal.

Por su parte, los Testigos de Jehová tienen congregaciones locales constituidas en las últimas décadas y poco a poco han erigido 10 CCR. La mayoría de estos inmuebles religiosos son permanentes y recientemente se han edificado algunos que albergan congregaciones que cubren más de una localidad en su labor proselitista. Una vez más, como puede observarse en el Mapa 5, la cobertura geográfica de esta asociación religiosa recorre toda la zona de estudio.

MAPA 5.
DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE CCR.
TESTIGOS DE JEHOVÁ



Con CCR en prácticamente la mitad de las poblaciones en la frontera, esta institución religiosa ha seguido una estrategia que privilegia la consolidación de congregaciones conformadas por residentes de varias localidades; si en alguna de ellas crece el número de integrantes y hay condiciones, se puede crear posteriormente una nueva congregación.

Nuevamente encontramos una política de cobertura geográfica lo más amplia posible, que prevé la evangelización del mayor número de comunidades. Una mirada al mapa de su ubicación permite observar que en la zona suroeste de la frontera hay cuatro poblaciones sin inmueble religioso de esta adscripción religiosa y otras cuatro en la zona noreste, atendiendo las tres poblaciones centrales de la frontera (Rojo Gómez, U.A. Álvaro Obregón y Pucté), lo que indica un delicado equilibrio en su presencia.

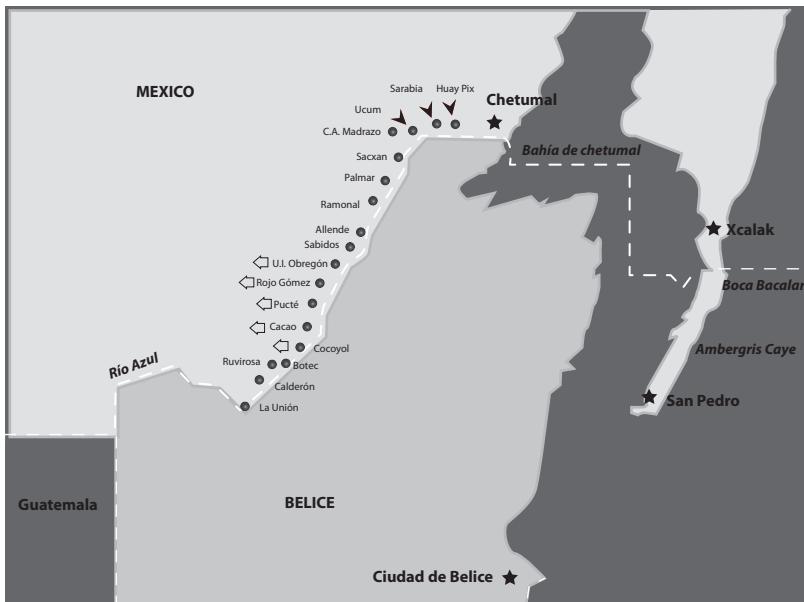
PENTECOSTALES Del amplio abanico de iglesias pentecostales presentes en la frontera México–Belice, se seleccionaron dos ejemplos que muestran una interesante forma de crecimiento asociado a la consolidación de congregaciones locales. En ambos casos, los CCR de las iglesias pentecostales han privilegiado la afirmación de su presencia local frente a la expansión y cobertura amplia. Al parecer, contar con iglesias sólidas implica un lento avance hacia otras poblaciones pues requiere no sólo de una feligresía numerosa y consolidada sino de recursos para la edificación de inmuebles religiosos, que sirven de testimonio de dicho avance.

Al revisar el caso de la Iglesia Príncipe de Paz es evidente que su crecimiento es resultado de una perspectiva particular: establecerse y ganar presencia en los más importantes asentamientos humanos de la frontera para expandirse hacia el suroeste de la zona. Como lo muestra el Mapa 6, los CCR de esta adscripción religiosa se ubican en localidades contiguas, creciendo –aparentemente– hacia las poblaciones aledañas más pequeñas. Si bien esta Iglesia sólo tiene presencia en menos del 30% de las localidades de la zona de estudio, lo que se hace evidente es la prevalencia del criterio institucional de expansión.

La Unión de Iglesias Evangélicas Independientes (UIEI) también sigue la lógica de la progresión y arraigo de su feligresía en una localidad para desde esa plataforma buscar crear una nueva congregación. Para alcanzar ese objetivo han puesto en marcha misiones que promueven en uno u

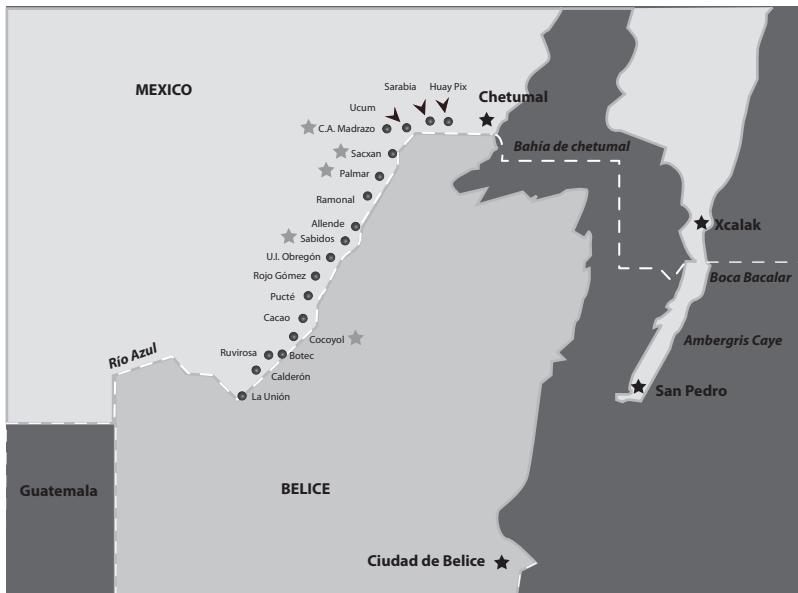
otro poblado la conversión de sus residentes y la paulatina estructuración de una feligresía. Surgida en la porción norte de la zona de estudio, donde tiene su iglesia madre, se ha expandido hacia el suroeste, donde ha logrado conformar congregaciones a lo largo de los últimos veinticinco años.

MAPA 6.
DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE CCR.
IGLESIA PRÍNCIPE DE PAZ



Una característica de la UIEI es el papel central asignado a actores sociales que en su rol de obreros y/o pastores son la fuerza promotora inicial de esta confesión religiosa. Es común que un pastor tenga a su cargo una congregación en funcionamiento y una misión en formación, lo que reclama una dedicación casi exclusiva a sus funciones religiosas. Como lo muestra el Mapa 7, las localidades más próximas a la iglesia madre cuentan con congregaciones en funcionamiento, pero también cuenta con CCR en dos comunidades relativamente alejadas del principal centro difusor de esta fe, y son importantes porque representan el 40% del total en la zona de estudio.

MAPA 7.
DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE CCR.
UNIÓN DE IGLESIAS EVANGÉLICAS INDEPENDIENTES



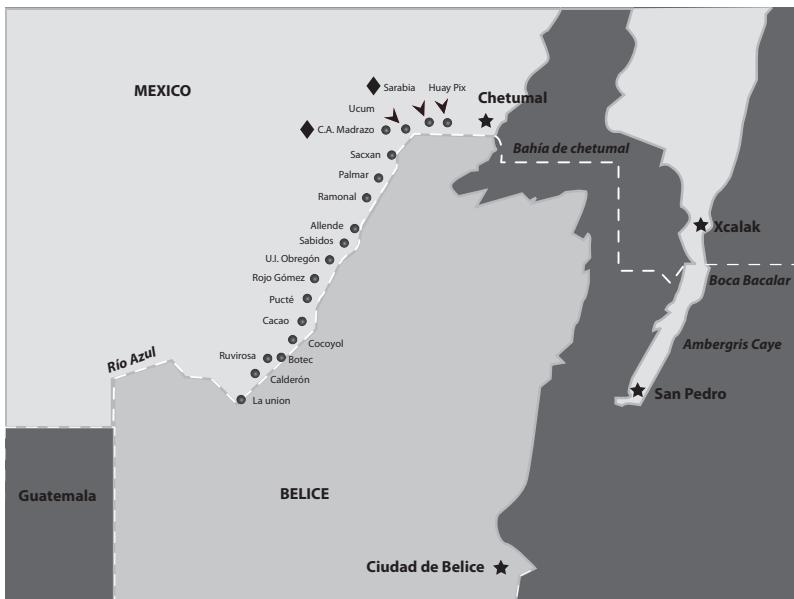
HISTÓRICAS Al considerar la actividad de las iglesias históricas en la frontera México–Belice llama la atención su reducida presencia, a pesar de formar parte del grupo de iglesias cristianas no católicas más antiguas. Sólo hay dos iglesias históricas en la ribera del Río Hondo, la Iglesia Presbiteriana y la Iglesia Bautista. De este hecho se desprende una interesante línea de investigación vinculada con el grado de desarrollo que estas comunidades de fe han alcanzado localmente, pues en ambos casos la consolidación de su presencia es, en mayor o menor medida, un hecho por consumarse.

La Iglesia Presbiteriana, por ejemplo, tiene una iglesia consolidada y una en desarrollo. Seguramente la cercanía de sus CCR está relacionada con esa circunstancia, pues en general los creyentes de la zona suroccidental de la frontera asisten a los servicios religiosos en Carlos A. Madrazo. Aquí, la estrategia seguida por la institución religiosa privilegió la consolidación de una iglesia cuya fuerza radica en concentrar la

participación de la feligresía regional, pero también cuenta con un CCR cuyo desarrollo busca crear una nueva iglesia, afianzando así el avance de esta confesión religiosa.

En el Mapa 7 se puede comprobar cómo ambos CCR presbiterianos se localizan en la porción norte de la frontera internacional, creciendo –a diferencia de los casos previos- hacia el este, es decir hacia ciudad Chetumal, donde se encuentra bien establecida esta iglesia y tiene diferentes Iglesias consolidadas.

MAPA 8.
DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE CCR.
IGLESIA PRESBITERIANA



La Iglesia bautista tiene la misma presencia regional que la anterior, cuenta con una iglesia consolidada y una misión que promueve la creación de nuevas congregaciones de creyentes. La evidencia etnográfica indica que a pesar de que en la ciudad de Chetumal esta comunidad de fe ha alcanzado una amplia difusión, su presencia en la zona de estudio es apenas perceptible para sus habitantes, ¿concepción institucional sobre

cómo llevar el mensaje religioso al ámbito rural, poco trabajo de evangelización en la frontera ó baja receptividad de la población?

La ubicación de los CCR bautistas hace pensar que la institución religiosa ha comenzado a fijar su atención en expandirse por la frontera internacional, (véase el Mapa 9) pues si bien su iglesia consolidada se ubica en la porción suroccidental de la zona de estudio, la de mayor dinámica poblacional y económica, cuenta con una misión en la parte norte, lo que permite contar con dos centros difusores de esta fe.

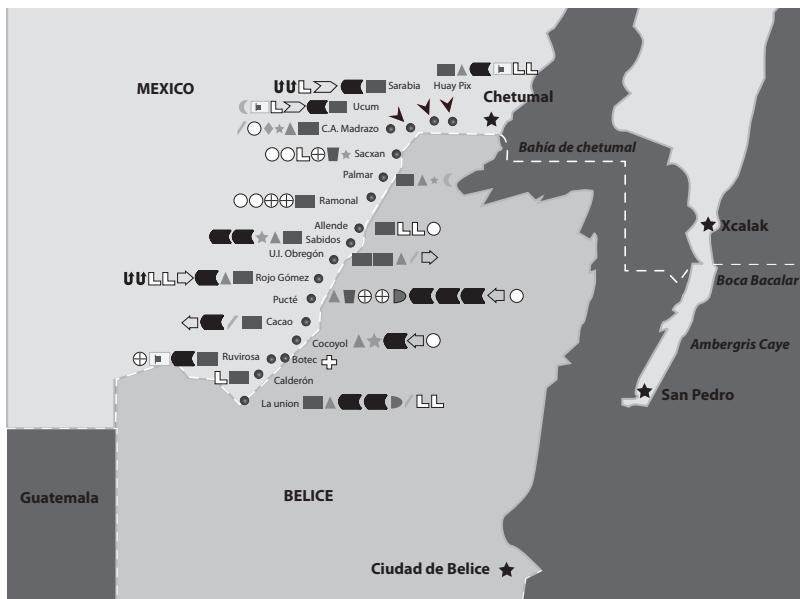
MAPA 9.
DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE CCR.
IGLESIA BAUTISTA



El último mapa incluido en este trabajo, marcado con el número 10, ilustra los alcances de la diversidad religiosa en la frontera internacional. Con el conjunto de CCR ubicados en este mapa, se obtiene una visión general que lleva a formular preguntas sobre su naturaleza, ritmos de crecimiento por confesión religiosa, tamaños de las feligresías y la aceptación regional de cada propuesta institucional, entre otras. Permite darse cuenta, por ejemplo, que varias instituciones religiosas tienen más de un CCR por

localidad, ¿crecimiento poblacional y de feligresía, éxito en su expansión o competencia expresada en la atomización?

MAPA 10.
DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA FRONTERA MÉXICO-BELICE



También es posible constatar que con excepción de la población San Francisco Botes, que sólo tiene una capilla católica, el resto de las poblaciones incluidas en este trabajo tienen varias iglesias establecidas, cuyas feligresías varían en tamaño y antigüedad, pero todas ellas en actividad permanente. Resulta evidente también que en una población funcionan sólo dos CCR, que cuatro localidades registran cuatro inmuebles religiosos cada una y en doce localidades existen al menos cinco CCR, incluida una con una decena de ellos.

La información recopilada durante el trabajo de campo permite afirmar que la tolerancia religiosa es un hecho avalado por todas las asociaciones religiosas con las que se trabaja. Ningún interlocutor entrevistado durante la investigación señaló que prevaleciese situación alguna de censura u obstaculización para profesar su fe.

CONSIDERACIONES FINALES

El reporte de investigación ofrecido en este texto es el primer acercamiento a una realidad compleja, que abre líneas de investigación y plantea preguntas sobre la diversidad religiosa. De los resultados obtenidos en esta primera temporada de campo, y con el análisis detallado de los datos por delante, podemos señalar que el escenario religioso en la frontera con Belice muestra algunos rasgos que le caracterizan.

El registro de los centro de culto en la zona pone en evidencia las estrategias de crecimiento y expansión de las instituciones religiosas estudiadas. Las iglesias pentecostales mantienen su crecimiento explosivo y su tendencia es crear nuevas comunidades de fe, que compartiendo mucho de doctrina tienen diferencias rituales muchas veces poco significativas. Este tipo de centros de culto son mayoría evidente y se encuentran en todas las localidades en las que hay al menos dos propuestas diferentes. Los adventistas del séptimo día, en tanto institución religiosa independientemente considerada, ha pugnado por alcanzar una presencia significativa en la frontera internacional. La mayoría de sus 15 CCR (15.3% del total) son de material duradero y constituyen un referente obligado al considerar la diversidad religiosa local. Los testigos de Jehová tienen una presencia menos evidente en el Río Hondo pero constituyen el 9.5% del total. El resto de las propuestas religiosas cuentan con una representación menor: presbiterianos, bautistas y mormones no alcanzan 3 centros de culto religioso en la zona de estudio.

Una de las cuestiones que se desprenden de estos datos es si esta presencia diferenciada responde sólo a las estrategias institucionales de crecimiento o habría que buscar parte de su explicación en los mecanismos de evangelización, el grado de cambio requerido para la incorporación a cada congregación, así como en las características mismas del mensaje religioso de cada institución.

Quedan pendientes de abordar temas como el papel de la migración en el cambio religioso. ¿Las familias que han colonizado Quintana Roo trajeron su adscripción religiosa de su lugar de origen ó en el contexto de la migración cambiaron de religión? ¿Qué papel han jugado las diferentes asociaciones religiosas, con estructura y organización de múltiples niveles, en el

surgimiento local de centros de culto religioso? ¿Qué antigüedad tienen en la frontera internacional las distintas profesiones de fe? ¿La diversidad religiosa goza de la tolerancia social? ¿Cuántas propuestas religiosas han tenido su origen en México y cuántas en el extranjero? ¿Se pueden observar diferencias significativas por su origen? ¿La condición fronteriza de la zona de estudio tiene alguna impronta en la diversidad religiosa?

Apéndice

Relación de centros de culto religioso por localidad.

Huay Pix

Denominación	Templo
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Iglesia de Dios en Cristo Jesús	Iglesia de Dios en Cristo Jesús
Iglesia de Jesucristo. Centro de restauración familiar y reavivamiento	Iglesia de Jesucristo. Centro de restauración familiar y reavivamiento
Red de Iglesias Evangélicas del Sureste y Zona Caribe ²	Templo Éfeso
Fraternidad de Iglesias en Cristo Jesús	Fraternidad de iglesias en Cristo Jesús
Testigos de Jehová	Congregación Laguna Milagros

Juan Sarabia

Denominación	Templo
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Iglesia Pentecostés Ríos de Agua Viva	El camino bíblico
Manantial de Luz	Isimar
Iglesia Presbiteriana	Jesús de Nazaret
Iglesia Pentecostés del Sur de la República Mexicana	Monte Horeb
Testigos de Jehová	Congregación Sarabia

Ucum

Denominación	Templo
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Iglesias Unidas Castillo del Gran Rey	Viento recio
Biblia Abierta	Ríos de agua viva

Iglesia de Jesucristo Sobre la Roca	Tabernáculo de vida
Iglesia Cristiana Universal Apostólica de Jesús Pentecostés	Monte Horeb

Carlos A. Madrazo

Denominación	Templo
Iglesia Nacional Presbiteriana	Luz y vida
Unión de Iglesias Evangélicas Independientes	Getsemaní
Iglesia pentecostés	El mensajero de la hora
Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad	El buen pastor
Testigos de Jehová	Congregación Carlos A. Madrazo

Saxán

Denominación	Templo
Concilio Nacional de las Asambleas de Dios	Ríos de agua viva
Iglesia Pentecostés	Iglesia de Cristo
Misión Bautista	Misión bautista Berea.
Misión Gracia sobre Gracia	Iglesia cristiana torre fuerte
Iglesia Pentecostés	Iglesia Samaria
Unión de Iglesias Evangélicas Independientes	Monte Horeb

Palmar

Denominación	Templo
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Testigos de Jehová	Congregación El Palmar
Unión de Iglesias Evangélicas Independientes	Aposento alto
Biblia Abierta	El buen pastor

Ramonal

Denominación	Templo
Asambleas de Dios ³	Jerusalén
Iglesia Pentecostés	Sinaí

Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Asamblea de Dios ⁴	Casa de oración
Iglesia Pentecostés	Sin identificación

Allende

Denominación	Templo
Iglesia Cristiana Interdenominacional	Lirio de los valles
Iglesia Pentecostés	La antorcha divina
Iglesia Universal Cristiana	Iglesia universal cristiana
Iglesia Adventista del séptimo día	Iglesia adventista del séptimo día

Sabidos

Denominación	Templo
Iglesia de Dios de la Profecía	Iglesia de Dios de la profecía
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Iglesia de Dios de la Fraternidad en la República Mexicana	Bethel
Unión de Iglesias Evangélicas Independientes	Emanuel
Testigos de Jehová	Congregación Sabidos

Unidad Agrícola Álvaro Obregón

Denominación	Templo
Asamblea de Dios ⁵	Templo Filadelfia
Testigos de Jehová	Congregación Álvaro Obregón
Iglesia de Dios Vivo	El buen pastor
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo Día
Fraternidad Evangélica Príncipe de Paz	Jehová es mi bandera
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día (segundo templo)

Rojo Gómez

Denominación	Templo
Fraternidad Evangélica Príncipe de Paz en México	Nueva Jerusalén

Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo Día
Movimiento Monte Sinaí	Misión Monte Sinaí
Movimiento Iglesia Evangélica Pentecostés Independiente	Roca de salvación
Movimiento Pentecostés	Monte de los olivos
Cristiano en Movimiento Pentecostés	La hermosa
Iglesia de Dios de la República Mexicana	Templo Horeb
Testigos de Jehová	Congregación Rojo Gómez

Pucté

Denominación	Templo
Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	Iglesia apostólica de la Fe en Cristo Jesús
Testigos de Jehová	Salón del reino
Iglesia de Dios de la Profecía	Casa de oración
Príncipe de Paz	Casa del alfarero
El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios	Bethel
El Concilio Nacional de las Asambleas de Dios	Lirio de los valles
Iglesia de Dios en la República Mexicana	Iglesia el buen samaritano
Iglesia Bautista	Iglesia bautista alfa y omega
Iglesia de Dios en México Evangelio Completo	Iglesia de Dios en México evangelio completo
Iglesia Pentecostés	Templo Sinaí

Cacao

Denominación	Templo
Iglesia de Dios	El evangelio completo
Príncipe de Paz	Aposento alto
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad	La luz del mundo

Cocoyol

Denominación	Templo
Unión de Iglesias Evangélicas Independientes	Príncipe de paz
Testigos de Jehová	Congregación Cocoyol

Iglesia Pentecostés	Casa de oración (templo en construcción)
Iglesia de Dios en la República Mexicana	Getsemaní
Movimiento Príncipe de Paz	Roca de los siglos
Iglesia sin información	No hay datos

San Francisco Botes

Denominación	Templo
No hay iglesias cristianas no católicas	No hay iglesias cristianas no católicas

J. N. Rovirosa

Denominación	Templo
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Iglesia de Jesucristo en México	Iglesia de Jesucristo en México
Asamblea de Dios	Getsemaní
Iglesia de Dios del Evangelio Completo	Iglesia de Dios del evangelio completo

Calderón

Denominación	Templo
Iglesia Evangélica Pentecostés de la República Mexicana	Iglesia evangélica pentecostés de la República Mexicana
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día

La Unión

Denominación	Templo
Iglesia Adventista del Séptimo Día	Iglesia adventista del séptimo día
Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús	Iglesia apostólica de la fe en Cristo Jesús
Iglesia de Dios en el Sureste de la República Mexicana	Iglesia de Dios en el sureste de la República Mexicana
La Piedra Angular	La voz de la trompeta final
Testigos de Jehová	Congregación La Unión
Iglesia del Dios Vivo Columna y Apoyo de la Verdad	La luz del mundo
Iglesia Evangélica de la Profecía	Iglesia evangélica de la profecía
Iglesia de Dios en la República Mexicana	Nueva Jerusalén

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARFIEL, T. (edit.) (2000), Diccionario de Antropología. México, Siglo XXI Editores.
- CAREAGA, L. y Vallarta, L.C. (1998), Quintana Roo: Historiográfica Regional, Instituciones y Fuentes Documentales. Gobierno del Estado de Quintana Roo-Seyc-SEQ-Conafe.
- DE LA TORRE, R. y Gutiérrez, C. (2007), Atlas de la diversidad religiosa en México. México, Cargraphics.
- ELIADE, M. (1996), Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Barcelona, Herder.
- FORT, Odile (1979), La colonización ejidal en Quintana Roo (Estudio de casos). México, INI.
- HERNÁNDEZ, A. y Rivera C. (coords.) (2009), Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa. México, Colef-CIESAS-Colmich.
- HIGUERA, A. (2002), Quintana Roo entre tiempos. Política, poblamiento y explotación forestal 1872-1925, (segunda edición). México, Sanserif Editores.
- HIGUERA, A., Andrade, A., Caamal, R. y Juárez, S. (2009). La diversidad religiosa en la frontera México – Belice. Una primera imagen. México, Universidad de Quintana Roo.
- INEGI (2005a), La diversidad religiosa en México. México.
- INEGI (2005b), La población hablante de lengua indígena en Quintana Roo. Quintana Roo.
- KOTTAK, C.P. (1996), Antropología una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana. España, McGraw Hill.
- MASFERRER, E. (2009), Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias. Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- NANDA, S. (2001), Antropología cultural: Adaptaciones socioculturales. México, Grupo Editorial Iberoamérica.
- REVEL-MOUROZ, Jean (1980), Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano. La vertiente del golfo y del Caribe. México, FCE.

- ROSALES. Margarita (1981), "En busca de nuevas tierras: Colonización espontánea en Quintana Roo", Yucatán: historia y economía. Revista de análisis socioeconómico regional. Año 5 No. 27, pp. 59-68.
- Ruz, M. H. y Garma, C. (2005), Protestantismo en el mundo maya contemporáneo. México, UNAM.
- SÁNCHEZ, G. y Ruiz, L. (2000), Guía de Nuevos centros de población ejidal del Archivo Agrario Nacional. México, Colección agraria, CIESAS.
- SÁNCHEZ, I. y Díaz (2005), Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas – intereses, utopías y realidades. México, UNAM – CIESAS – COCyTECH – SG de Chiapas y Secretaría de gobierno.
- VALLARTA, L.C. (2001), Los payobispenses: Identidad, población y cultura en la frontera México – Belice. Chetumal, Uqroo – Conacyt.
- WEBER, M. (1997), Sociología de la religión. México, Ediciones Coyocán.
- XACUR, Juan (et. al) (1998), Enciclopedia de Quintana Roo. México, Verde halago, tomo 6.
- ZALPA, G. (2003), Las iglesias en Aguascalientes. Panorámica de la diversidad religiosa en el estado. México, CIEMA-UAA-Colmich.

ARCHIVOS

AGN, Gobernación, 3^a sección, 904-(13).

ENTREVISTAS

- Entrevista con Adriel Carbajal Torralba (2008). Palmar, Quintana Roo, 17 de junio.
- Entrevista con Celso Avilés Albor (2009). Palmar, Quintana Roo, 23 de enero.
- Entrevista con David Hernández Ongay (2008). Palmar, Quintana Roo, 12 de mayo.
- Entrevista con Eladio Montalvo (2008). Palmar, Quintana Roo, 16 de junio.
- Entrevista con Esteban Palomo Ketz (2008). Palmar, Quintana Roo, 11 de mayo.
- Entrevista con Hilario Panting Chablé (2010a). Palmar, Quintana Roo, 18 de enero.
- Entrevista con Hilario Panting Chablé (2010b). Palmar, Quintana Roo, 28 de enero.

Entrevista con Jacinta Che (2010). Palmar, Quintana Roo, 25 de noviembre.

Entrevista con Jaime Rascón (2008). Palmar, Quintana Roo, 3 de mayo.

Entrevista con José Ordóñez Farfán (2008). Palmar, Quintana Roo, 12 de mayo.

Entrevista con Guilibaldo Raya (2010). Palmar, Quintana Roo, 10 de mayo.

Entrevista con Luis López Rojas (2009). Sacxán, Quintana Roo, 9 de junio.

Entrevista con María Luisa Montoya (2008). Palmar, Quintana Roo, 17 de junio.

Entrevista con María Luisa Zúñiga (2008). Palmar, Quintana Roo, 9 de mayo.

Entrevista con Ruperto Ketz Balam (2008). Palmar, Quintana Roo, 28 de junio.

SITIOS DE INTERNET

http://comunicacionpb.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=8&Itemid=28, consultado el 30 de noviembre de 2010.

http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_qroo, consultado el 30 de noviembre de 2010.

<http://www.panoramaquintanaroo.com/veamos.php?idnew=5844>, consultado el 22 de noviembre de 2010.

¹ Aquí se expresa el desconocimiento de quienes están a cargo de las congregaciones. Habiendo en la frontera México-Belice presencia de mormones, adventistas del 7º día, testigos de Jehová, así como de diversas iglesias pentecostales, el dato registrado está por debajo de lo ocurrido históricamente.

² Varias denominaciones evangélicas con un solo templo en la región fueron aglutinadas en un mismo grupo, asignándoseles el mismo símbolo.

³ En el Directorio de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación no se registra el nombre “Asambleas de Dios”. Se asumo al “Concilio Nacional de las Asambleas de Dios”.

⁴ En el Directorio de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación no se registra el nombre “Asamblea de Dios”. Se asumo al “Concilio Nacional de las Asambleas de Dios”.

⁵ *Ibidem*.

Capítulo 2

**COMER Y CREER. EL DILEMA CULTURAL
DE LA COMENSALIDAD Y LA RELIGIOSIDAD
ENTRE POBLACIONES INDÍGENAS DEL SUR DE QUINTANA ROO**

Gabriel Vázquez Dzul

COMER Y CREER. EL DILEMA CULTURAL DE LA COMENSALIDAD Y LA RELIGIOSIDAD ENTRE POBLACIONES INDÍGENAS DEL SUR DE QUINTANA ROO

Gabriel Vázquez Dzul

INTRODUCCIÓN

De entre lo arbitrario de los argumentos que definen determinados preceptos religiosos como los causantes de tensiones en la dinámica cotidiana de las sociedades que los practican, aparecen muestras de peculiares formas de interrelación social casi impensables. Los espacios de alteridad en los contextos rurales en Quintana Roo cuestionan el sometimiento de dichas normas a sus adeptos, ya que muchas veces son acomodadas por éstos en una escala de prioridades en el nivel de una consonancia étnica. Desde luego que existen panoramas contrarios como las interminables disputas a la altura de la violencia física y el genocidio en Chiapas y otros lugares del mundo. Pero aún cuando las disparidades en la lucha simbólica por los escenarios rituales muestren los elementos para un diagnóstico preocupante, en San Isidro La Laguna y Sinaí, en el sur de Quintana Roo, en determinadas situaciones de la práctica festiva y ritual las tendencias son otras. Es así como por medio de la etnografía de celebraciones rituales indígenas, le apuesto al análisis de los procesos y relaciones interétnicas e interreligiosas en situaciones de comensalidad,

que ameritan la problematización desde una perspectiva relacional y heurística.

Ante estas aseveraciones cabe la pregunta de partida: ¿Podemos asegurar una frontera clara y precisa entre los mandatos de la confesión religiosa de adscripción y los efectos de las religiosidades existentes entre las poblaciones indígenas en cuestión? De ser así, ¿cuáles son las situaciones en que el escenario simbólico es compartido o disputado, si es el caso? Con la plena intención de responder a estos cuestionamientos, vale decir que el objetivo principal radica en el descubrimiento de los ámbitos en los que los preceptos religiosos sucumben ante la integración coherente de elementos indígenas a una determinada cotidianidad cristiana.

A modo de adelanto, cabe decir que San Isidro La Laguna¹ es una localidad formada por personas provenientes de distintos departamentos de Guatemala. La conformación de esta localidad se relaciona con una coyuntura histórica guatemalteca: la guerra civil y la contrainsurgencia militar en el periodo de 1979-1996. Entonces, indígenas kekchíes, kakchiqueles, ixiles, mames, kanjobales, etcétera, arribaron y se establecieron en los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo. En una dimensión espaciotemporal ligeramente distinta, indígenas mayas migraron de Yucatán hacia el sur de Quintana Roo con la idea de adquirir tierra suficiente para el trabajo. Así surgió Sinaí (1978-1980)² o ejido Lázaro Cárdenas Tercero. Materialmente, no hubo mucho que extrañar ya que tomaron sus herramientas de trabajo, de cocina y sus condimentos básicos (recado³ rojo y negro) y los trajeron a su nuevo hogar.

A grosso modo planteo la discusión en un plano relacional. Lo anterior significa el establecimiento de una etnografía desembarazada de la objetividad absoluta para ser colocada en el nivel de la subjetividad y la problematización. Esta idea nos muestra derroteros interesantes por cuanto nos abre la posibilidad de nuevas rupturas epistemológicas en

¹ Localidad ubicada en los 18°48'41" latitud norte y 88° 22'14" longitud oeste, a una altura aproximada de 15 msnm. Fuente: INEGI.

² En las coordenadas 18°58'28" latitud norte y 88°47'11" longitud oeste, a una altura cercana a los 100 msnm. Fuente: INEGI.

³ Según el Diccionario de la Real Academia Española, en Centroamérica el recado es un condimento pastoso usado principalmente para marinar carnes (véase además recaudo). En la Península de Yucatán es conocido en sus tres versiones: además de marinar también constituye el ingrediente principal de los caldos y platillos regionales.

las ciencias sociales. Veamos ahora la estructura que propongo para el alcance de estas metas.

Conviene iniciar con el establecimiento de una estrategia teórico-metodológica. Puesto que es fundamental argumentar las formas de análisis y construcción del objeto de interés, resulta importante señalar que mi perspectiva se basa tanto en elementos de la sociología del conocimiento como en la antropología social, en la alimentación y en la religión. Se trata, en este sentido, de la integración de miradas que envuelven nuevas maneras de crear conocimiento (Cfr. Galeano, 2000). Luego del establecimiento de un modo de análisis pertinente, continuaré con la exposición de los argumentos etnográficos que sustentan el cuerpo de este documento. Dividiré este apartado en dos secciones, una para la práctica del ritual agrícola del cambia-mano *kekchí* en San Isidro La Laguna y la segunda para la celebración del ritual conocido peninsularmente como *chíaía chaak*, aunque llamado localmente “acción de gracias”. En ambos casos expondré aspectos puntuales sobre la historia y el panorama religioso de las poblaciones anunciadas. Resta decir que dedicaré una tercera sección para la discusión y el análisis del material etnográfico para luego culminar con algunas ideas finales.

LA ETNOGRAFÍA HOLÍSTICA, EL PENSAMIENTO RELACIONAL Y LA COMIDA FESTIVA

¿En qué medida nuestras investigaciones son producto de las implicaciones personales en los andares de nuestra formación? Léase esto como una pregunta retórica hasta cierto punto. Dado que nuestro punto de inicio muchas veces desconoce un principio aprehensible, debemos tomar cada una de nuestras investigaciones como un punto y aparte. Me aventuraría a confesar lo contrario, pero entre esta espada y alguna pared, cabe exponer brevemente el origen de este documento.

Como parte de mi formación doctoral fue importante realizar tres temporadas de campo (2006, 2007 y 2008-2009) bajo el tema central de la alimentación; específicamente, las preferencias alimentarias entre poblaciones con una historia migratoria significativa y con una amplia

oferta religiosa. El tema de interés consistía en el análisis de las preferencias alimentarias -leídas como aquellas elecciones sobre los alimentos o platillos- para develar un orden, un esquema de preferencias que conlleva al establecimiento coherente de una cocina local fundamental. En términos terrenales, ¿por qué la gente come lo que come?

En esta dirección, confeccioné una serie de argumentos que corroboraron la existencia de una lógica cultural (Cfr. Fischer, 1999) de tipo alimentario que incluye los procesos migratorios, las relaciones interétnicas, las religiosas, las de género y parentesco, en situaciones de alimentación familiar y colectiva. Es entonces que en este escrito expondré un fragmento de esta investigación que se refiere a la comensalidad, entendida ésta como los procesos de elaboración y consumo de alimentos en colectividad; además, en un sentido de religiosidad también compartido, esto es, las celebraciones de rituales agrícolas en los que la comida es un elemento primordial. Todo esto con el objetivo de vislumbrar las situaciones en las cuales los dogmas religiosos pasan desapercibidos ante la unidad étnica. Así las cosas, cabe dar lugar a la presentación de la estrategia teórico-metodológica usada en la investigación y en la muestra de los hallazgos.

LOS EJES ETNOGRÁFICOS Y LA ETNOGRAFÍA HOLÍSTICA

Encuentro sobreentendido el hecho de que la alimentación no sólo se refiere al consumo de nutrientes; tampoco implica únicamente la satisfacción de las necesidades fisiológicas. Comer es la suma de aspectos elementales conjugados: biológicos, químicos, sociales y culturales. Comer, lo mismo que no hacerlo, repercute en los procesos y relaciones sociales, las visibles y las de largo plazo.

No debe perderse de vista que la comida es siempre colectiva (familiar o comunal), independientemente del propio acto de consumo. En esta dirección, es fundamento analítico hacer comparaciones en diversas dimensiones del hecho social; no conviene equivocar esta idea con un planteamiento estricto de método comparativo en el sentido antropoló-

gico⁴. Estoy, más bien, en la misma sintonía de Jack Goody (1995) cuando considera que la comparación debe realizarse entre cualquier sistema “sociocultural”, lo cual podría significar que las sociedades rurales del sur de Quintana Roo son tan importantes como cualquier comunidad anglo-sajona del norte de Estados Unidos.

La sociología comparada, que comprende aspectos metodológicos del orden interdisciplinario, es la propuesta de analizar las sociedades tanto en perspectiva social como histórica. Este acercamiento vence muchas tradiciones disciplinarias al pretender analizar dos o más sociedades en tiempo-espacio diferentes, por medio de un marco de referencia homogéneo. Dicho sea de paso, el seguidor de la sociología comparada “tiene el cometido de especificar progresivamente qué proposiciones, teorías, etc., son válidas para todas las sociedades, cuáles rigen sólo para algunas clases o tipos de sociedades y cuáles por último, son válidas sólo para sociedades particulares” (Marsh, 1966: 66. Citado en Gallino, 2001: 841)⁵.

Aunque no me atrevo a considerarme adepto fiel de este acercamiento sociológico, sí comparto los aspectos astutos de la comparación; no únicamente entre sociedades y poblaciones, sino también entre encuentros temáticos que sumergen en su influencia a los hechos sociales de interés. Esto significa que la alimentación como tema de investigación no puede entenderse aislada de otros procesos sociales, ni de las relaciones visiblemente ajena a estas prácticas. Es así como el entrecruzamiento perspicaz de los procesos y relaciones –a modo de ejes temáticos– que influyen en otros procesos y relaciones (en este caso alimentarios), resulta clave para dar repuestas más claras a nuestras preguntas rectoras.

Defino este enlace de situaciones como ejes etnográficos. No hay que confundir los ejes etnográficos con contextos o telones de fondo en la investigación. A manera de conceptualización, los ejes son situaciones etnográficas de problematización sobre el tema central de estudio. Esto

⁴ La comparación ha sido considerada como un método de análisis dentro de las ciencias antropológicas. Su ejecución ha servido para confirmar o legitimar tipologías o “regularidades” sociales entre sociedades; estas tipologías aseguran el paso o secuencia histórica por medio de la cual “todas” las sociedades tendrían que transitar (Sanderson, 2000: 349).

⁵ Si bien muchos métodos y propuestas teóricas son cuestionables para esta y otras ofertas de sociologías relacionadas [por ejemplo la “sociología comprensiva”: léase a Tárrés (2001) para el aspecto metodológico y a Gallino (2001) para una visión más general del tema], rescató la idea de observar a las sociedades en perspectiva histórica en lugar de únicamente analizar la sincronía de las relaciones sociales de interés.

puede dar más claridad al objeto de estudio o bien redefinirlo de acuerdo a los intereses de estudio. En este caso, la comensalidad se confecciona por un lado, a partir de la relación existente entre el proceso migratorio, la alimentación y la etnicidad (migración-eticidad-alimentación); por otra parte, las relaciones religiosas, la alimentación y la etnicidad (religión-eticidad-alimentación) constituyen otra situación de problematización y análisis.

A través de este trabajo de reflexión sobre la etnografía encontré que, en la primera combinación de temas (migración-eticidad-alimentación), el repertorio culinario (conjunto de platillos o guisos) de quienes habitan en ambas localidades es producto de un proceso que está relacionado con una cierta “tradición” familiar, con creencias y rituales; con relaciones de género y parentesco, con la “sazón” de la “tierra” de origen, con la innovación y/o con la permanencia de lo que dentro de las poblaciones se considera como “tradicional”.

Al tener un origen diferente al del lugar que habitan en la actualidad, las personas han tejido una imagen propia sobre su terreno. Al tiempo que prefieren continuar viviendo en sus hogares actuales, no dejan de mirar hacia atrás y edificar su “Aztlán” particular.

Conciben a sus lugares de origen como el sitio ideal, no sólo en el sentido de las relaciones amistosas, familiares y sociales que solían establecer, sino además –y sobre todo– porque allí se halla “el sabor”, los ingredientes originales, los objetos tradicionales o la comida “que comí de niño”. El apego a la imagen mística de Yucatán o Guatemala es lo que, en la cotidianidad, se traduce en el intento por cocinar y comer “lo de antes” o “lo de allí”, aun de forma totalmente modificada y/o inconsciente. El por qué se come lo qué se come tiene que ver con ese origen mítico pero también con una imagen del futuro maquinada históricamente desde Guatemala y Yucatán.

En esta lógica de la migración y del transporte de la cultura en las malezas de lo étnico, se hallan las relaciones de parentesco y las de género (inter e intra), los objetos, los conocimientos, las ideas del “deber ser” y “deber hacer”, por muy transformados que se presenten. Es así que la práctica alimentaria del aquí y ahora es el reflejo de años de negociaciones, de

toma de decisiones, de adopciones y adaptaciones –nunca neutrales– a los entornos.

Para el segundo eje (religión-etnicidad-alimentación) es importante –como mencioné al principio– no considerar con anticipación al conjunto de confesiones religiosas –y sus respectivas propuestas de credo– como las causantes de tensiones alimentarias a través de sus preceptos de prescripción y prohibición para ciertos alimentos y bebidas. Es posible que sean los bagajes culturales de los pobladores los que desestabilicen, y con ello, modifiquen ese conjunto de creencias en Sinaí y San Isidro. Así, las prescripciones y prohibiciones religiosas en la alimentación pueden ser cuestionables, negociables y, en muchos casos, irrelevantes para los grupos indígenas y no indígenas en cuestión. Es de este entrecruzamiento etnográfico que tomo como objeto de análisis la práctica alimentaria basada en la religiosidad de los participantes. Cabe ahora preguntarnos cómo procesar nuestras observaciones de manera que las descripciones no sean llanas esquemas de datos objetivos. Esto puede resolverse al usar la etnografía de una manera integral.

Entender este método como un mero proceso de descripción es subestimar los alcances analíticos del material empírico adquirido en campo. En lo general, la etnografía se ha presentado como un simple recuento de datos que contextualizan el hecho social de interés. Es recurrente la imagen literal de “descripción de los pueblos” como etimología de la palabra vinculada al estudio de los grupos indígenas. Muchas veces, se intenta a toda costa alejar uno de otro, de manera estricta y rigurosa, los aspectos de la investigación social; me refiero a la visión etic y emic, esto es, una voz de redacción objetiva y otra que incluye el análisis del investigador y, sí es necesaria, su implicación dentro del estudio.

No estoy en contra de la descripción. Al contrario, considero que el método etnográfico debe ir más allá de la representación en bruto; hay que basarlo particularmente en la observación para poder recurrir a la integración no sólo de otras herramientas, sino además de reflexiones surgidas en trabajo de campo y durante la cautelosa delineación de los detalles de una sociedad. En lo específico, me refiero a una etnografía “a mi manera”. He consentido la selección del material empírico para hacer de

éste –valga la analogía– una cocina casi totalmente experimental -y no porque el experimento signifique comprobación de hipótesis sino porque implica experiencia. Cabe entender que la etnografía holística es una especie de descripción reflexiva de datos que han sido pasados por un proceso de fermentación y reposo. El producto, aún tosco, es el resultado no sólo de la observación sino también de la conversación, de la fotografía, de la encuesta, de la bibliografía y contenido documental, y -sobre todo-de la subjetividad absolutamente objetivada del investigador. En una frase, es la descripción problematizada.

PENSAR EN TÉRMINOS RELACIONALES

¿Qué tan difícil es poner en marcha un oficio? Bourdieu asegura que el obstáculo principal en la construcción de una “ciencia de la práctica” está en la versión de investigador que se inviste de superioridad por su saber conquistado en su lucha contra del sentido común y la experiencia. (1991: 52) ¿Qué versión queremos ocupar?, ¿estaremos del lado del conocimiento legítimo o de las experiencias acumuladas?, ¿queremos el oficio o la “profesión”? Es importante entender que el investigador debe cuestionar los preceptos fundamentales que le convirtieron en ese bagaje teórico andante. El conocimiento no es posible sin el cuestionamiento de nuestras propias creencias y modelos que adquirimos en el aula. Es imprescindible poner la subjetividad al ejercicio de la objetividad; esto es, pasar de lo profesional (y omnipotente) a la asimilación de un oficio más “re-flexivo”. Dicho sea con cautela, la investigación requiere de un conocimiento menos estricto; una suerte de interiorización de los conceptos en el sentido más práctico posible. De esta manera el método se convierte en un verdadero conjunto de instrumentos que, fuera de su contexto original, se abren a nuevas utilidades (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2004 [1975]: 15).

El oficio del investigador revela la existencia de un habitus a nuestro favor. Éste constituye un “sistema de esquemas más o menos dominados y más o menos transponibles, no es sino la interiorización de los principios

de la teoría del conocimiento sociológico” (*Ibid*: 16). Sobre esta idea se establece mi propuesta de investigación cualitativa, la cual se reduce a la pregunta básica: ¿Cómo hacer? Es a partir de nuestra reflexividad (y autoproblematización) que podemos elaborar, siempre sobre la marcha, una caja de herramientas coherente con nuestros intereses de estudio. Es, en mayor parte, la escucha atenta sobre la “polifonía” de lo social, esto es, la multitud de versiones sobre un sólo hecho social, lo cual puede a la vez usarse a beneficio o perjuicio del investigador (Duran, 2004; y Rivero, 2003). Es un proceso de diálogo con el sujeto-objeto de conocimiento que debe moderar la forma en que nuestra investigación se dirige. En la práctica, este diálogo se vuelve complejo en la medida en que nuestros interlocutores no ostentan membretes exclusivos, ni categorías sociales únicas. Es entonces cuando ponemos en juego nuestras subjetividades.

Parece una estrategia complicada, pero en la medida en que nos indaguemos, con el rigor científico del investigador, podremos conocer nuestras habilidades interiorizadas y jugar con ellas. Comenta acertadamente Louis Pinto sobre esta idea: “Pensar en términos de disposiciones [...] es ya, al menos en parte, pensar en términos de relación, puesto que, en el mundo social, ser es estar situado en un espacio diferenciado ajustándose a sus posibilidades propias, y sólo a ellas” (2002: 46)⁶. En efecto, tener a la relación incrustada en nuestras reflexiones es llevar a cabo un oficio que vierte sobre la construcción de nuestras investigaciones una pizca de certeza y claridad. Dicho de otra manera, nuestras “habilidades” (de hecho o en teoría) constituyen las conexiones básicas para establecer un tipo de razonamiento básico en los seres humanos: el pensamiento relacional. En términos de Deleuze y Guattari (2004), un rizoma que nos lleve a la construcción del conocimiento.

Esta colocación del investigador es, a mi parecer, una colocación heurística. Consiste en estar alerta al descubrimiento sin que ello implique “el

⁶ También podemos pensar esta colocación como una constante vigilancia epistemológica: “A la tentación que siempre surge de transformar los preceptos del método en recetas de cocina científica o en objetos de laboratorio, sólo puede oponérsele un ejercicio constante de la vigilancia epistemológica que, subordinando el uso de técnicas y conceptos a un examen sobre las condiciones y los límites de su validez, proscriba la comodidad de una aplicación automática de procedimientos probados y señale que toda operación, no importa cuán rutinaria y repetitiva sea, debe repensarse a sí misma y en función del caso particular.” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2004 [1975]: 16)

accidente". Descubrir más en el sentido de "abrir", "poner fuera" o "sacar de lo oculto". Es, ante todo, una colocación metodológica a la vez que teórica. Hablar así de investigación cualitativa, desde mi punto de vista, es dar cuenta de contingencias y caminos interminables. Por supuesto, es un trabajo complejo que requiere de un ir y venir teórico, metodológico y práctico, bajo criterios propios.

Pero también la objetividad es importante ya que estaríamos destinados al empirismo absoluto si no contáramos con cierta validez. La pregunta, en esta colocación, es: ¿cómo construimos, desde la subjetividad, la objetividad? Las experiencias sensibles y cognitivas son elementos fundamentales para acordar estos criterios de objetividad. El investigador debe de usar su propia capacidad reflexiva sobre la construcción del dato subjetivo en objetivo (Duran, 2004). En otras palabras, pensar la objetividad más como acción que como estática.

El investigador es, hasta cierto punto, el único que posee los criterios (y la capacidad de tomar decisiones) para alcanzar la objetivación de la experiencia subjetiva. Este discernimiento va acompañado de decisiones metodológicas fundamentales (Weber, 1973: 42-43).⁷ Entonces, la objetividad se construye subjetivamente. En esto consiste la poesía (creación) de las ciencias sociales que desencadena rupturas epistemológicas al plantear nuevas formas de crear conocimiento; en términos más precisos: crear descubriendo. No llegué a estas reflexiones por cuenta propia, fue una complicada serie de eventos prácticos que me hicieron percibir una nueva colocación, pero sin fijación absoluta. El trabajo en San Isidro y posteriormente, en Sinaí, me enseñaron las sutilezas de este oficio. No fue un asunto de generación espontánea, tampoco una suma de acciones premeditadas. Fue, más bien, ubicarme en el tiempo-espacio apropiado de mis propias reflexiones.

COMIDA FESTIVA O RITUAL. ELEMENTOS PARA SU COMPRENSIÓN

Generalmente, la comida festiva y/o ritual se caracteriza por ser ocasional; esto es, su elaboración responde a criterios especiales que repercuten no

⁷ Al respecto Van der Marren (citado en Mavárez, 2002, 143) comenta que "no se trata de ser objetivo por refinación de medidas y por acuerdos intersubjetivos, se trata de sobre todo de ser objetivos por el reconocimiento de la subjetividad y por la objetivación de los efectos de esta subjetividad."

sólo en el uso de ingredientes particulares, raramente usados en la comida de todos los días, sino también en los procedimientos de cocina empleados para darle un sabor particular a los alimentos. Entre los mazahuas del centro de México, por ejemplo, la acrimonia de ciertos alimentos, particularmente los elaborados con maíz, es el toque final de un procedimiento sencillo pero fundamental en la dieta festiva de los indígenas. Los tamales, frijoles y la cerveza de maíz son abandonados a la fermentación para que adquieran un sabor peculiarmente agrio, lo que constituye el sentido de su comida colectiva (Morales, 2000).

La comensalidad implica además el seguimiento de horarios e itinerarios de cocina estructuralmente acordados entre los miembros del grupo que la practica. Así, es normal que las preparaciones de alimentos estén divididas por tiempos y lugares de cocina. Indígenas mayas del centro de Quintana Roo apoyan esta aserción por cuanto sus fiestas religiosas involucran la masificación de lo culinario. Días o hasta semanas antes acuerdan las tareas culinarias de manera que cada quien sabe qué día y a qué hora le corresponde una determinada tarea de cocina; los varones, por ejemplo, se encargan de las actividades de sacrificio de los cerdos y las mujeres de la preparación de los condimentos, la masa de maíz para las tortillas, el bordado de manteles, entre otras cosas (Coot, 2002: 43).

Las ceremonias y celebraciones se convierten en una suerte de circulación alimentaria interesante. Este proceso se basa principalmente en el intercambio ritual de comida en tiempo y espacio acordados implícitamente sin que ello signifique el establecimiento de reglas ni la construcción consciente de mecanismos de intercambio; es, al mismo tiempo, la justificación de una noción de comunidad, motivo de discordias y/o la exacerbación de conflictos acallados pero latentes. La circulación de alimentos puede realizarse de diferentes formas, ya sea por medio de la ofrenda votiva que primero representa comida para los santos o difuntos y luego para los vivos; sea también en forma de obsequio directo a los participantes en las celebraciones (Hernández Valencia, 2004; y Díonofrio, 1998). Es posible decir, a riesgo de equivocarme, que las fiestas religiosas o emotivas son en realidad un pretexto para la elaboración de viandas especiales con sabores, texturas e ingredientes que sólo se consumen una o dos veces por año. Por esta razón muchas veces no se escatima

en gastos para los objetos festivos, particularmente la comida, como sucede con algunas sociedades nahuas de Guerrero, donde las relaciones sociales trascienden el nivel comunitario para insertarse en una economía regional e internacional de mercado que, además de financiar sus festividades, le otorga el sentido comunal a su vida diaria (Good, 2004b).

La religiosidad, en el sentido de apropiación de los preceptos a “una manera” particular, se convierte en un verdadero escenario de relaciones alimentarias que implica además una cierta dimensión de comunidad ¿Puede este aspecto provocar tensiones alimentarias en la población con diferente adscripción religiosa? Mejor aún ¿Pueden los preceptos religiosos fundamentales transformar el panorama cultural local por medio de un nuevo tránsito de alimentos?

Existen hallazgos etnográficos que pueden apoyar respuestas negativas. Indígenas guatemaltecos adeptos al protestantismo han reducido sus tensiones entre un modelo de creencias evangélico y uno indígena por medio de una sagaz interpretación de la Biblia. Esta novedosa forma de confesión religiosa, que no podemos llamar sincretismo, ha creado un balance, y por tanto una justificación, entre la producción alimentaria local (fundamentalmente por medio de la siembra del maíz) y los preceptos religiosos. No es banal que estos grupos religiosos hayan integrado a sus alabanzas el elemento sagrado del maíz (Garrat-Burnett, 2005). Lo mismo puede decirse de poblaciones mayas en Yucatán, quienes aminoran las tensiones debido a explicaciones indígenas sobre el monte, los muertos, seres míticos o los brujos por medio de una interpretación bíblica, lo cual argumenta su sentido de comunidad indígena maya. Así, siguen realizando sus rituales agrícolas de antaño, sólo que bajo la figura religiosa del pastor evangélico (Rodríguez, 2005). Por este motivo no me puedo referir a religión o pertenencia religiosa si no explotamos la idea de religiosidad como un proceso de afirmación alimentaria vinculado inexorable con la etnicidad.

A propósito de los rituales agrícolas, estos son los que proveen de mayor significación religiosa y, por consiguiente, el sentido de comunidad a las poblaciones practicantes de estos rituales por cuanto el maíz es el

alimento básico e insustituible del –por lo menos– México indígena. La supervivencia cultural de muchas sociedades agrícolas en gran medida se debe a su religiosa producción maicera. Las prácticas rituales agrícolas, y en consecuencia la comida basada en el maíz utilizada en dichos eventos, son la fuerza centrípeta para el desarrollo cultural de los pueblos agrícolas (Broda, 2004; Neurath, 2004; y Hernández Ferrer, 2004).

Ante el encuentro de estas ideas, cabe preguntarnos ¿cómo analizaremos la comida colectiva?, ¿con qué elementos objetivaremos estas prácticas alimentarias ocasionales? Esther Katz trata de caracterizar, a partir de la etnografía de festejos mixtecos en Oaxaca, la comida festiva como la expresión de la “tradición”. La presencia de ingredientes no comunes, el uso de grandes cantidades de carne y la elaboración colectiva y minuciosa de los platillos son aspectos esenciales de este tipo de alimentación (Katz, 2006: 188-189). A pesar de los argumentos interesantes de la autora para clasificar la alimentación en cotidiana y festiva, mi idea de comensalidad se basa, además del uso de ingredientes y métodos de cocina especiales, en el tipo de relaciones sociales que emergen de los procesos festivos, rituales o emotivos de una población específica.

Usaré la frase comida colectiva para incluir todo tipo de alimentos preparados con o sin un procedimiento complejo bajo cualquier pretexto ritual. Esta noción es mucho más flexible en tanto que su uso implica cualquier comida “tradicional” o “moderna”, extranjera o local y ocasional o cotidiana que sea compartida colectivamente más allá del grupo familiar al que se pertenece. Es evidente que esto puede ser objeto de discusión por la dimensión variable de “colectividad”; abogaré a los detalles de esta palabra a partir de la etnografía de las celebraciones en las poblaciones de estudio, mismas que expondré a continuación.

COMENSALIDAD Y RELIGIOSIDAD. LA INTERMINABLE UNIÓN DEL DESENCUENTRO⁸

La unidad social y los aspectos que definen la adscripción étnica y religiosa suelen tener la delicadeza imperante de una suerte de fundamentalismo,

⁸ A modo de aclaración: se han modificado los nombres de los colaboradores para mantener su anonimato.

de tal modo que uno podría atreverse a pensarlos inquebrantables. Al menos así es como se presentan en las conversaciones y las entrevistas que realizamos ingenuamente creyendo que nos encontramos ante la verdad absoluta. Es entonces que la etnografía se vuelve clave en el desciframiento de lógicas culturales que ponen en tela de juicio nuestras prenoción y prejuicios. Así, el título de este apartado devela la existencia de elementos de unificación en contextos marcadamente heterogéneos.

Cabe decir brevemente que San Isidro La Laguna se ubica al sur de Quintana Roo, a cerca de 13 kilómetros de la carretera federal 307 -Chetumal-Cancún, salida hacia Miguel Hidalgo. Con una población de 765 habitantes según el conteo realizado por trabajadores del INEGI en el 2005, La Laguna está compuesta por grupos étnicos originarios de varias regiones guatemaltecas. La lengua con el mayor número de hablantes es el kekchí; le siguen el kanjobal, el mam, el kakchikel y jakalteco. Para lograr los objetivos planteados aquí, tomaré el ejemplo de la dinámica cultural-alimentaria kekchí sin desvincularla de las relaciones con otros grupos.

La historia de la población que habita el lugar puede rastrearse a finales de la década de 1970 y continuar hasta mediados de la siguiente. Las estrategias de contrainsurgencia militar promovieron la huida de miles de indígenas guatemaltecos hacia la frontera con México. Temporalmente ubicados en Chiapas, los kekchíes fueron reubicados por la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) mayoritariamente en campamentos en Campeche (Lujan, 1998).

Debido a las condiciones sociopolíticas establecidas en Guatemala por el cese al fuego y la firma de la paz en 1996, miles de refugiados regresaron a su país de origen. No obstante, otros cientos de familias decidieron quedarse en México, especialmente, matrimonios jóvenes que habían cruzado la frontera siendo niños. Esta oleada de matrimonios kekchíes llegó a Quintana Roo para repoblar San Isidro que luego del retorno estaba amenazada por la desaparición. Así, en 1998 decenas de familias llegaron al lugar a establecer un tipo de dinámica particular que influye en el resto de los grupos étnicos asentados en La Laguna: la celebración del cambia-mano.

Sinaí tiene una constitución diferente. Se ubica también en el sur de Quintana Roo a 61 kilómetros de la carretera federal 307 (salida hacia Re-

forma Agraria). La mayoría de sus 204 habitantes (INEGI, conteo 2005) son originarios del extremo oriente de Yucatán municipios: Valladolid, Temozón, Chichimilá y Tixcacalcupul, entre otros-por lo que la mayor parte de la población es mayaparlante. Sorprende el hecho de que en una localidad relativamente pequeña la oferta religiosa sea vasta. Son cinco las confesiones religiosas: la Escuela Sabática de la Iglesia Adventista del Séptimo Día; el templo apostólico, de reciente fundación, ubicado en las afueras del pueblo; el templo presbiteriano “De México”; el templo pentecostal “Alfa y omega” (antes denominado “Monte Sinaí”); y el templo evangélico “Dios de la profecía”.

Quienes fundaron Sinaí estuvieron –dicho de manera arbitraria-en el mejor lugar en mejor momento. Esto quiere decir que unos años antes de la llegada de familias yucatecas a esta zona, un grupo de 30 michoacanos de Chilchota ya habían sido beneficiados con 3600 hectáreas de terreno como parte de las medidas de colonización dirigida promovida por el gobierno federal y apoyada por las autoridades ejidales quintanarroenses. No obstante, los beneficiarios no llegaron a la entrega oficial y el ejido llamado entonces Lázaro Cárdenas Tercero quedo a la disposición de solicitantes avecindados.

La mayoría de los ejidatarios fundadores buscaban hacerse de derechos ejidales en Tierras Negras, Altos de Sevilla, El Cedral, entre otros centros de población. Se corrió la voz entre los desarraigados para la solicitud del lugar que años más tarde llamarían Sinaí. Resta decir que el proceso de asentamiento no fue el mejor y en boca de los fundadores pueden encontrarse incontables historias y anécdotas sobre su fundación.

A continuación mostraré elementos más específicos sobre la dinámica cultural y religiosa de ambas localidades, iniciando con San Isidro La Laguna y retomando luego la exposición con el ejemplo de Sinaí.

EL CAMBIA-MANO KEKCHÍ EN SAN ISIDRO LA LAGUNA

“Lo guarda ese... lojol in kíil [...] lo respeta pues es el gran costumbre, porque nadie, ni un animal puede tocar esa siembra [las semillas seleccionadas], cuando salga no hay ningún animal, lo respeta”
Varón católico kekchí de 37 años.

1. LAS RELACIONES RELIGIOSAS

No existen muchos relatos que den cuenta del panorama social en que se desenvolvía la gente de San Isidro antes del “gran” retorno a mediados de la década de 1990. Esto se debe a que buena parte de los miembros de las familias fundadoras han fallecido o bien retornó a su país de origen. Los varones y mujeres adultos que permanecieron en San Isidro y los católicos kekchíes que se asentaron a fines de la década de 1990, sin embargo, han intentado recobrar parte del panorama religioso de este lugar.

Antes del retorno, el templo católico compartía el escenario religioso con el templo evangélico “Alfa y omega”; empero, los católicos superaban en número a los últimos, por lo tanto los “usos y costumbres” rituales se ensayaban de acuerdo a las creencias católicas. Lo anterior quiere decir que las festividades locales se hacían conforme a las decisiones del grupo católico.⁹ Según los actuales feligreses kekchíes, las fiestas de celebración del aniversario local (15 de mayo, día de San Isidro Labrador) eran “grandes”, las “iglesias de Kuchu y Maya llegaban y se ponía muy bueno”. Algunos habitantes aseguran que cientos de personas llenaban el lugar y se contrataban grupos musicales para amenizar bailes, también llegaban juegos mecánicos, y el consumo de cerveza era acostumbrado.

Los actuales católicos también aseguran que, luego del retorno, el templo católico quedó en ruinas. El interior del mismo quedó empolvado y casi a punto de “venirse abajo”. La imagen del santo que en ese tiempo se hallaba en el templo católico, fue llevada por quienes regresaron a Guatemala. Los que repoblaron La Laguna, años más tarde, admiten que las condiciones en las que hallaron la “fe” eran “tristes”. Una familia quedó “a cargo” del templo y esa no hizo lo suficiente para “mantener la fe”. Los repobladores reconstruyeron el templo y continuaron con las celebraciones como mejor les pareció, dado el abandono de los sacerdotes locales.

Cerca de 35 familias comenzaron de nuevo las celebraciones semanales y paulatinamente solicitaron a la diócesis de Chetumal les asignara un

⁹ Inclusive, el nombre de la localidad fue consensuado entre los feligreses católicos: San Isidro. Los evangélicos rechazaron esta propuesta y, a pesar de que oficialmente el lugar se reconoció como San Isidro, poco a poco instauraron el apellido “La Laguna”, que se debió por la laguna (de donde obtenía agua para su consumo) cercana al poblado. Hoy en día, el nombre de la localidad es objeto de una disputa sutil entre ambos sectores; mientras unos le denominan San Isidro, otros convienen en denominarlo La Laguna. En este documento uso ambos para referirme al mismo lugar.

sacerdote que fuera por lo menos una vez al mes; poco a poco –y con dificultades por lo deplorable del camino– lograron que un sacerdote de Bacalar¹⁰ llegara “cada vez que podía”.

Pero no todos los que llegaron a San Isidro eran católicos. La llegada de aproximadamente un centenar de familias implicó la entrada de otras confesiones religiosas con adscripción evangélica-pentecostal. Los miembros de estas confesiones no conformaban al momento templos totalmente organizados, sino que les tomó un par de años constituirse como “iglesias organizadas”; de hecho, algunos grupos cambiaron radicalmente su denominación para adherirse a otras y no perder la feligresía¹¹. Los templos que cohabitán en el panorama religioso son: Alfa y omega, El arca de Noé, La biblia abierta, El Monte de los olivos, El templo presbiteriano Emmanuel y el templo católico San Isidro Labrador.

Las relaciones que establecen los feligreses de diversas confesiones en la cotidianidad son en apariencia “simétricas”, aunque en la vida de congregación asumen una especie de unidad familiar en la que se conciben a sí mismos como la “iglesia verdadera”. De hecho, dos congregaciones

han surgido del templo “Alfa y omega”, debido a diferencias internas entre algunos miembros, según ellos, por una “mala” interpretación de la Biblia.

Estas diferencias entre las congregaciones evangélicas no se llevan al escenario cotidiano, mucho menos a la vida política. Por el contrario, cuando se realizan asambleas la preeminencia evangélica sale a relucir. De manera implícita, aunque algunas veces de forma evidente, los miembros de la asamblea expresan sus decisiones a través de sus creencias religiosas. Así lo muestran disputas comunes en la localidad: la venta de bebidas alcohólicas y la fiesta del aniversario de la localidad.

Los evangélicos, como grupo unido de congregaciones, han impedido a toda costa (gracias a su mayoría en la toma de decisiones) el establecimiento de expendios de bebidas embriagantes, inclusive han votado

¹⁰ Localidad ubicada a 30 kilómetros de distancia. Este sitio fungió como centro comercial para muchos vendedores de San Isidro.

¹¹ Por ejemplo, la Iglesia Presbiteriana “Emmanuel”, se conformó de un grupo desprendido del templo Alfa y omega en la misma localidad. Cerca de dos años estuvieron practicando el culto sin un nombre específico, hasta que se vincularon con “hermanos” de congregaciones presbiterianas en Maya Bálam. Unos meses después se realizaron los convenios pertinentes y desde hace cerca de ocho años realizan sus servicios bajo el nombre de “Iglesia Presbiteriana”.

localmente porque se sancione a cualquier persona que se le vea en estado de ebriedad con al menos un día en la cárcel de la subdelegación. Por su parte, algunos católicos han hecho todo lo posible por realizar (a la usanza antigua) fiestas y bailes en el aniversario de la localidad, pero los intentos dan pocos resultados. El subdelegado (periodo 2005-2008), quien es kanjobal evangélico, comentaba en una conversación que tuvimos afuera de la subdelegación:

nosotros [evangélicos] no tenemos problema con que hagan sus bailes, a nosotros no nos importa si se emborrachan y se matan *ellos* [católicos]; pero que quieren que colaboremos con dinero para que ellos tomen su cerveza, eso no, si lo quieren hacer que lo hagan, nadie se los impide [...] Nosotros ya acordamos que no queremos expendios [de licor] aquí, ya ves que aquí está muy tranquilo, nadie te molesta ¿no? [El énfasis es mío].

Otro hecho importante que cabe exponer es la constante vigilancia que se lleva a cabo durante las noches. Existe en su organización un comité de vigilancia que se encarga de realizar el toque de queda a las 10 de la noche, de manera que a cualquiera que se le encuentre en la calle luego de esa hora será “invitado” a irse a su casa, de otro modo pasará una noche en la cárcel de la subdelegación.

Rodolfo Stavenhagen (1999, 15), en un enlistado que expone sobre la instauración de la autonomía indígena, propone –entre otras cosas– la consideración de formas locales de vida política, ya que generalmente éstos “tienen formas de gobierno autóctono y ejercen en sus ámbitos un derecho tradicional no escrito –conocido a veces como ‘usos y costumbres’– que tendrán que ser incorporados a cualquier acuerdo autonómico reconocido formalmente.” Pero ¿Es posible mirar este manejo de la vida comunal como un “uso y costumbre” que se implanta a través de ciertos preceptos religiosos?

También podemos observar que en la toma de decisiones se ejerce un tipo de “democracia” que, en cierta medida, excluye a una minoría y que le somete a sus designios por más “benévolos” que parezcan.

Lo consensual entonces es sólo un decir en este tipo de asambleas, debido a que los católicos son una minoría religiosa.¹²

¹² Sobre lo democrático y lo consensual véase Assies, van der Haar y Hoekema (2003: 527). Además puede revisarse a Margarita Nolasco (1997) para una exposición más clara, en términos procesuales históricos, de la toma de decisiones en las asambleas de los sistemas de cargos; su exposición da pistas para interpretar este hecho desde la perspectiva política.

Lo étnico queda hasta cierto punto subsumido, por lo menos al interior de las congregaciones construyéndose no obstante, un “nosotros” y un “otros” desde una dimensión distinta a la identidad social. No hay que confundir cualquier forma de expresión de la identidad con la identidad étnica, debido a que ésta es una forma específica de identidad social, que se refiere a la pertenencia a un grupo con determinados rasgos, mismos que se vinculan con escenarios y formas de vida particulares (Bartolomé, 1997, 42).

Habría que mirar finamente los matices que definen a los individuos dentro de las congregaciones y observar su posición íntima como miembros de una colectividad. En el nivel local, estos matices tienden a perderse en la medida en que se ingresa en el ámbito de la toma de decisiones que afectan a la localidad.

Algunos católicos reflexionan sobre su condición religiosa y étnica pero desde otra posición, desde una subordinada, pues superados en número y en votos en la asamblea no pueden inferir sobre las decisiones que se toman en los espacios de influencia ritual. Es por ello que se plantea la localidad como espacio simbólico y apuesta de ambos grupos en una situación de toma de decisiones; unos por intentar ejecutar celebraciones comunales que “pongan en alto” el nombre de la comunidad y otros por evitarlas y preservar la tranquilidad tal como lo marca “la palabra de Dios”. Estas diferencias se aminoran con la adscripción étnica y los procesos sociales de producción agrícola, por ejemplo: la siembra.

2. EL RITUAL AGRÍCOLA DE LA SIEMBRA O “CAMBIA-MANO”

La siembra de la milpa es una de las actividades más importantes para los varones. Ser experto en esta actividad puede otorgar al varón reconocimiento social ante la familia y sobre todo ante la localidad. La toma de decisiones en el nivel local, bajo ciertas circunstancias, posibilita el desarraigo étnico por cuanto éste puede ser un límite ante los preceptos religiosos. Sin embargo, la siembra, así como otras prácticas “tradicionales” en la localidad, permite la empatía étnica.

Los kanjobales y más evidentemente los kekchíes practican una especie de ritual agrícola relacionado con la siembra que denominan “cambia

mano”¹³ o “cambio de día”. Dicha práctica es un mutuo acuerdo entre varones de “ayudar” en la siembra de la milpa de cada participante. No existe un número de sembradores específico, pero varía entre cinco a ocho personas.

Con respecto al cambio de trabajo, cabe comentar que algo similar ocurre con las mujeres cuando se conforman grupos de ayuda femenina en la elaboración de tortillas en alguna comida colectiva. No existen rituales como en el caso de la siembra, así como tampoco se busca a la mejor de las torteadoras cuando se trata de hacer tortillas, aunque sí se juzga a la mujer que “no sale bien su tortilla”. Los ejemplos en que esto ocurre son menos visibles en el sentido del espacio, ya que, por lo general, las tortillas se elaboran en la cocina. A diferencia del ejemplo anterior, esta disolución de lo religioso no se resuelve por medio de la adscripción étnica sino del vínculo femenino sobre el conocimiento de “hacer tortillas”.

No debe entenderse de antemano que la situación social de las torteadoras es armónica. Por el contrario, si bien el vínculo entre las mujeres responde a una lógica distinta a la de la pertenencia religiosa, ellas –por lo general– responden al llamado de “ayuda” de otras mujeres con adscripción religiosa diferente como una suerte de estrategia. Aceptar las condiciones de trabajo, es decir, estar con mujeres de otra confesión durante un día entero, implica tener aseguradas futuras ayudantes en alguna faena católica: una especie de “cambia mano” femenino. Además, la ayuda mutua no significa la participación explícita de otras actividades religiosas por lo que las mujeres ayudantes se limitan a su papel dentro de la cocina para no ser vinculadas directamente a la confesión religiosa –digamos contraria.

La dicotomía católica(o)-evangélica(o) es la más evidente por cuanto las congregaciones evangélicas/pentecostales no muestran divisiones más que en los momentos de culto. Así, estos ejemplos muestran que la religiosidad puede no ser el elemento concreto por el cual determinado grupo religioso pueda ser exclusivo en un contexto rural y de trayectoria de vida como la de la población de San Isidro. Lo mismo puede ser el eje

¹³ En kekchí, *suum puuk* o *suum kután*. Aunque ellos traduzcan *suum* como “cambio” se relaciona más con la palabra “devolver” (similar a la palabra maya *suut*). En el caso de *puuk*, el vínculo de la idea de “mano” (traducción literal de la palabra) con “trabajo” es un esquema de vida cotidiana; mujeres y varones kekchíes hacen esta relación entre las manos y el deber del trabajo femenino y masculino.

central por el cual se tomen decisiones en un plano local, al tiempo que no representa alguna relevancia en la práctica alimentaria colectiva.

A modo de paréntesis, pareciera que esta contradicción, por un lado en la situación política y, por otra parte, en la alimentación, promueve el intercambio de miembros entre las congregaciones. En la temporada de campo primavera de 2008 a primavera de 2009, por lo menos cuatro familias enteras pasaron de ser fervientes católicos a convertirse en evangélicos. Una mujer kekchí, que en el verano de 2007 ofreció una costosa cena al sacerdote local, sus acompañantes y compadres de bautizo y primera comunión, acarreó con su familia al templo pentecostal “Arca de Noé”. Su conversión sorprendió mucho, sobre todo al preguntarle sobre el aniversario del templo católico, en el que ella participaba constantemente.

Yo ya no soy del católica... ahora voy al “Arca de Noé” [...] No sé, sólo cuando veo que ya no me hacen caso allí, ya no me gusta estar allí, como si no me conoce la gente, tratan mal [en el templo católico]. Mi hija, sus hijos, y mi hijo el más grande vamos allá en el templo, allí sí nos va mejor, nos ven mejor a nosotros.

Como esta mujer kekchí de 55 años, un varón kekchí y su familia recorrieron el camino opuesto. Al cabo de varios años de asistir (y ser bautizado) al templo evangélico “Arca de Noé”, tuvo diferencias con varias personas en el templo lo que le motivaron a retomar su antigua postura católica.

Son varias las personas que constantemente pasan de una congregación a otra, no sólo del templo católico hacia alguno evangélico, sino de uno evangélico hacia otra congregación del mismo tipo. Lo importante aquí es resaltar que la dinámica religiosa responde a una dinámica social de mayor alcance; la dimensión donde las relaciones sociales implantan un determinado esquema de cotidianidad. Es en esta lógica que los kekchíes realizan el ritual agrícola del cambia-mano que analizaremos en detalle a continuación.

En las remembranzas de los colaboradores, las congregaciones más comunes en las aldeas guatemaltecas eran aquellas relacionadas con el ciclo agrícola. Familiares y conocidos atendían al llamado de algún miembro de la comunidad para la siembra o cosecha de la milpa del anfitrión. Las fiestas patronales, aunque también concurridas, eran ce-

lebraciones más bien anuales; al igual que el festejo de bodas, quince años o cualquier otro aniversario. Desde luego que los relatos de quienes actualmente habitan La Laguna describen aldeas pintorescas y alejadas unas de otras lo que hacía a las festividades reducirse al ciclo agrícola de siembra-cosecha. Así lo cuenta Don Jeremías,¹⁴ un varón kekchí de 42 años quien tuvo una infancia de selva y maíz. Una vez por año, decenas de familiares llegaban a su casa para hacer el “cambia-mano”. Los kekchíes asistentes en espera de la temporada de “respeto” se hospedaban durante tres noches en la casa de su papá. Acandilados frente a las velas y el fogón de la cocina, los varones se reunían para escuchar a los ancianos hablar sobre “la historia”.

Lojol in kíil era el nombre de este periodo. El recuerdo generalizado admite que la semilla para la siembra era guardada por el dueño de la parcela lejos de la vista de cualquier persona. Lojol in kíil es una temporada de “respeto”: respeto a la “familia” [a la esposa]. Una semana antes y hasta que los granos germinen, el esposo no deberá “dormir” con la esposa. En cambio, deberá apartarse de ella y no tener relaciones sexuales. Las relaciones sexuales o hasta masturbase constituía un agravio, y su realización conllevaba, según las creencias kekchíes, a consecuencias importantes, inclusive la infertilidad de la propia tierra. Actualmente, algunas prácticas han dejado de tener sentido sobre todo para los jóvenes, aunque otras aún se encuentran vigentes.

En apariencia, estos periodos de respeto frente a la siembra y a la mujer no eran una práctica exclusiva de los grupos kekchíes. Las fiestas para los mames y kanjobales –según los colaboradores– tenían una esencia fundamentalmente religiosa, en donde, aunque el panorama no estuviera mediado por un sacerdote católico, las prohibiciones y prescripciones eran acatadas incuestionablemente. Los festejos en donde la comida era el centro de la atención eran en realidad ceremonias complejas de las que muchos, en la actualidad, apenas tienen recuerdos. Las comunidades

¹⁴ Él y su esposa, regresaron a Guatemala cuando se realizó el “retorno”. Allá estuvieron un par de años hasta que entendieron que “las promesas” que los comisionados de Guatemala había elaborado no se cumplirían; no tuvieron tierra, no tuvieron trabajo y vivían “peor que como en México”, por lo tanto decidieron regresar con sus hijos a este país. Sin embargo, a su regreso se encontraron con la imposibilidad de adquirir tierra debido a su condición migratoria; así, todos los años solicita a las autoridades de San Isidro un préstamo de media hectárea de parcela para cultivar maíz.

religiosas y étnicas –hasta cierto punto y de acuerdo a los relatores– eran congregaciones familiares y de conocidos muy cercanos. No obstante, la situación bélica y el proceso de huida en la historia de la población en cuestión vinieron a ser el elemento clave en la conformación de colectividades festivas en la localidad de estudio.¹⁵

Un ejemplo anexo al descrito sobre prácticas de reciprocidad entre grupos indígenas que implican el intercambio ritual del trabajo, es el de los nahuas del estado de Guerrero. Ellos realizan intercambio de trabajos por las temporadas de fiestas que muchas veces involucra a muchas familias. Son “deudas que nunca se acaban y todos los miembros del grupo cultural están inmersos en una red de obligaciones mutuas con ‘préstamos y’pagos constantes a lo largo de sus vidas” (Good, 2004a: 131). También se les denomina “créditos recíprocos” y pueden ser heredados por los hijos y nietos. Desde mi punto de vista se trata de una permuta de favores socialmente son obligatoria pero cuyo desacatamiento no implica una sanción monetaria o legal más allá del demérito comunitario, lo cual puede resultar peor. El “cambia-mano” es un ritual de intercambio de trabajos y, especialmente, de alimentos.

Es posible que esta particular práctica agrícola pueda analizarse a partir de enfoques de la antropología económica; de mi parte, analizaré esta dinámica como una especie de proceso de circulación o tránsito de alimentos que tiene como resultado la supervivencia física y cultural de la comunidad que lo practica. Además, no hay que dejar de analizar este hecho como un proceso de participación religiosa en una situación distinta a la del contexto del templo de adscripción, es decir, debemos

¹⁵ Cabe reiterar que los festejos actuales en San Isidro son esencialmente religiosos, pero han trascendido al mero contexto familiar para incluir otras colectividades, sobre todo étnicas. El templo de adscripción se convierte en el espacio limítrofe de acción para esta colectividad que –en cierto momento– puede ampliar o retraer sus límites. Los aniversarios, bodas y hasta los cumpleaños adquieren relevancia ritual debido a una conexión interesante entre la religiosidad de las personas y su pertenencia étnica. Así, es común que durante todo el año, católicos y evangélicos realicen cultos de celebración de cumpleaños, bodas y aniversarios, según sea el caso. Los festejos pueden durar varios días o bien ser tan breves como lo pudo haber sido su planeación; esto puede relacionarse con la diversidad de platillos servidos en dichas celebraciones que van desde panes dulces horneados con leña adquiridos en Bacalar, pasando por las bebidas calientes como la cocoa, arroz con leche, y hasta servir succulentos platos elaborados con carne de pollo o cerdo. Es posible además que, debido a la duración de las fiestas, se ofrezcan desayunos, almuerzos y meriendas.

observar la práctica ritual agrícola como el desarrollo de relaciones religiosas y étnicas diluidas en un mismo plano, el plano de la religiosidad.

Muy temprano en la mañana, ya sea a las cinco o hasta las seis, los sembradores se reúnen en la casa del dueño de la parcela. Mencionado con anterioridad, de cinco a ocho varones adultos, la mayoría de ellos casados y con hijos, hacen un acuerdo temporal en donde cada uno de ellos se compromete a ayudar a los demás en la siembra de sus parcelas. Esta práctica fue traída por los kekchíes que arribaron a San Isidro a fines de la década de 1990. La eficacia del sistema de siembra que lleva menos de medio día fue lo que motivó a los pobladores originales a adoptarlo en la actualidad.

A esa hora de madrugada en la casa de Don Tadeo Yat, un varón kekchí de 30 años, se le ofrece a los sembradores un desayuno que consiste en huevos fritos con frijoles de la olla y abundantes tortillas, y para tomar se les sirve chocolate caliente, que una hora antes doña Antonia y su hija Rosa comenzaron a tortear. Don Tadeo y doña Antonia nacieron en Guatémala, pero recuerdan poco de su vida en sus aldeas de origen. Ambos llegaron a Campeche en 1986 en una de las oleadas de refugiados hacia la Península de Yucatán. Se asentaron en el módulo II de Maya Tecún, sitio en donde contrajeron nupcias y procrearon a sus tres primeras hijas. Junto con otras familias kekchíes del mismo módulo, llegaron a San Isidro en donde ha residido desde 1998. Desde que recuerdan han sido católicos y han participado en las actividades de este templo, como lo hacen sus hijos.

Felipe de 11 años, el único hijo varón del matrimonio, acompaña a su padre a la parcela mientras los comensales comen el platillo que su esposa e hija han preparado. En la parcela, el padre le coloca un bote de plástico, lo llena con semillas y lo amarra a la cintura de Felipe. En kekchí, padre e hijo hacen una oración pidiendo a Dios que la siembra sea buena, que los participantes no demoren en sembrar y que todas las semillas sean bendecidas y todas broten. Para hacer estas peticiones más efectivas, una noche antes las semillas han sido rociadas con agua bendita y una oración ha sido realizada ante el costal de semillas.

Con el acto simulado de la siembra el niño apadrina la milpa. Toma un aulebchéí (plantador) y realiza los primeros agujeros del surco, los siembra.

Apadrinar la milpa significa que la persona (varón particularmente) estará ligada a ella desde la siembra hasta que se coseche la última mazorca. Estar ligado a la milpa es lo mismo que crecer con ella: "Dice mi papá que cuando lo ponen mi nombre yo tengo que comer bien para que dé buena la milpa".

La "fuerza" del varón que está en desarrollo es necesaria porque es una forma de fertilizar la tierra. Esta fuerza tiene que incrementarse, por lo tanto los adultos no pueden apadrinar las milpas, mucho menos las mujeres. Comenta Felipe:

De una mujer no se puede... por ejemplo si se lo pone a mi hermanita no va a dar bien los elotes, ve así chiquitito van a salir, no crece, tiene que ser a un hombre. [...] antes se lo ponían a mi hermana, porque yo no había nacido y no daba bien como ahora [...] ¡paaa! maíz que da... a lo ves.¹⁶

Entre los teenek de la Huasteca Potosina los niños ocupan roles principales en la elaboración y ejecución de rituales agrícolas. Ellos (niños y niñas) son los protagonistas en ceremonias agrícolas y, en general, en el ciclo del maíz; "a ellos se les compara con el vital alimento Dhipak ["elote tierno"], quien en la mitología teenek aparece como héroe cultural que los dota de alimento y ahuyenta a la divinidad del hambre Ulutz."

En la región mazateca del estado de Oaxaca, la concepción de que la maduración del maíz está atada al crecimiento del niño o niña, tiene un sentido similar, aunque invertido, al ritual de "apadrinamiento" del niño. Los mazatecos de esta zona consideran que para que un niño sea un humano cabal "hace falta un prolongado tiempo de maduración y de crecimiento en el que el maíz y su consumo constituyen la parte decisiva." (Penagos, 2000: 4-5) Para "completarse", la persona deberá pasar del destete al consumo de maíz en sus diversas presentaciones. Esta creencia del maíz está tan anclada en la vida cotidiana que en los rituales funerarios para los niños que murieron sin haber probado maíz, este fruto está ausente (Penagos, 2000: 6).

¹⁶ La conversación fue grabada a principios de mayo de 2007, mientras sembraba junto a su padre y los otros miembros kekchíes. En agosto de ese año el huracán *Dean* azotó el sur de Quintana Roo lo que hizo que las milpas sembradas en San Isidro en esa ocasión se perdieran en su totalidad sin lograr cosecha alguna.

El dueño de la parcela es quien cubre con todos los gastos operativos de la siembra, es decir, otorga alimentación: el desayuno, las bebidas del descanso (se hace una pausa en la mañana para tomar refrescos embotellados) y el almuerzo; eso es necesario cuando se es kekchí varón, ya que “nosotros hacemos el cambia-mano”. Evelio¹⁷, un varón kekchí de 31 años, quien vivió su juventud como católico, ahora es presbiteriano. El me habló de la costumbre que ellos realizaban:

es una costumbre de trabajar por grupos; a veces [...] hacer como algunos le llaman cambia-mano [...]. Por ejemplo yo llamo o invito a otros, a unos que los conozco o así [...] quieren trabajar en grupo, entonces los llamo y ya entonces el siguiente día, cuando ellos... anoto los que necesito, me llaman y voy a ayudar también a trabajar; como me ayudó a mí y el día que el quiere también lo voy a ayudar, y tiene que invitar otro, o sea tenemos que... se turnean [alternan] los días para apoyar a cada uno. Si tuvimos diez, pues tenemos que trabajar diez días, tenemos que rolar, se rola pues los turnos.

Para los kekchíes, el día de la siembra es un día especial, no sólo porque allí se manifiesta una serie de creencias, sino porque de la siembra depende la sobrevivencia de la familia. La masculinidad, entonces, se pone en juego ese día. Por la razón anterior, el varón deberá encontrar a los mejores sembradores y ofrecerles la mejor atención posible. Los “buenos” sembradores kekchíes se identifican por la rapidez en que siembran, sus habilidades para realizar oraciones y sus conocimientos minuciosos en este breve arte de sembrar: la profundidad del agujero, la línea del surco, la distancia entre agujero y agujero son indicadores que separan a los experimentados sembradores de los aprendices.

En esta práctica, la adscripción religiosa oficial pasa a segundo plano y se transforma en religiosidad; esto quiere decir que fuera de la dimensión étnica propia e insertada en el contexto local, el adepto evangélico y/o católico marca la diferencia de sus prácticas rituales con respecto a la otra, aun cuando dichas prácticas no encuentren en sí diferencias absolutas; no obstante, en

¹⁷ Evelio es uno de los que decidieron regresar a México cuando se percató, según él, de que la vida en Guatemala era “dura” y que no había oportunidades de empleo. Por su condición migratoria (formato FM3) no tiene derecho a tierra, ni a lote; por lo tanto, ha adquirido el empleo de “bombero” en la localidad, actividad que consiste en prender la bomba que surte de agua potable dos veces al día a los pobladores. Cada año, como Don Jeremías, solicita una porción de tierra a las autoridades locales; sin embargo, este año sufrió un accidente con el machete, lo que dificultó su trabajo en la parcela, de modo que no pudo sembrar.

la interacción étnica integra la religiosidad indígena circunscrita a través del ritual de la siembra (“cambia-mano”) ubicando la adscripción religiosa evangélica vs católica en un plano invisible. Es así que un varón kekchí evangélico puede ser invitado para sembrar no por su afinidad religiosa, sino por sus habilidades de labranza y, sobre todo, por la emotividad de consolidar el vínculo ritual con los miembros de su grupo étnico.

Para algunos varones las actividades de la siembra inician semanas antes. Despues de limpiar y quemar la milpa, algunos adquieren trabajos temporales en poblados aledaños, o bien se dirigen para trabajar a “la brecha”¹⁸. Luego de “juntar unos centavos”, se procede a tener lista la leña, el hilo, la semilla, el pollo para la comida y los demás ingredientes, todo para ese día. Daniel, un varón kekchí de 32 años cuenta en una conversación realizada en mayo de 2007:

[Una tarde antes] cuando tengas tiempo pues, ya estás preparando. Vas primero, cortas tu leña, preparas tu leña para cocina, y la señora ¿qué va a hacer? que se prepara su nixtamal paí que hace su comida temprano. Bueno ya, terminado eso ya puedes tirar tu hilo dentro de tu trabajadero [parcela], lo siembras tu hilo, lo mides pues [...] Ya planeaste todo, y ya preparaste algo paí comprar pollo, ya lo diste enfrente en su mano de tu doña pues, que compre todo eso, compra su pollo, dependiendo cuantos kilos, cuatro kilos, cinco kilos, depende. Ya compró todo y empieza a cocinar, ya porque ya es la hora.

Aunque no exista una prohibición explícita sobre la presencia femenina en la milpa, los varones son los únicos que asisten a la siembra. Entre algunos niños y jóvenes se piensa que la mujer “no es buena paí sembrar”. Los adultos entrevistados son más “condescendientes” al decir que las mujeres “pueden sembrar” pero que ellas tienen otros trabajos en la casa, de otra forma sembrarían junto con ellos. Las mujeres por su parte, han aprendido a sembrar y lo han realizado en más de una ocasión. Algunas mujeres kekchíes y kanjobales coinciden en el tiempo en que han desempeñado esta actividad: la llegada a San Isidro.

Las mujeres que llegaron de Los Lirios (antiguo campamento de refu-

¹⁸ “La brecha” es uno de los trabajos más peligrosos de la zona. Consiste en limpiar el camino que atraviesan las torres de alta tensión. En la selva, además de estar expuestos a una posible deshidratación, existe toda clase de animales ponzoñosos como la serpiente de cascabel y la nauyaca. Ya que también se encargan de limpiar de maleza las torres mismas, muchos de ellos se exponen a caídas desde alturas considerables.

giados) con sus esposos aprendieron a sembrar porque en ese momento la cantidad de familias dispuestas a colaborar en la siembra era mínima, así que la siembra era una actividad familiar. Lo mismo sucede con algunas mujeres kekchíes; ellas se integraron a las tareas masculinas, por un lado, por la desconfianza hacia los pobladores fundadores, y por otro, debido a la necesidad urgente de alimentarse. Así, las mujeres aprendieron a sembrar y lo hicieron un par de veces. Por supuesto, los conocimientos sobre esta faena son compartidos, aunque la práctica actual se restrinja exclusivamente a los varones.

¿Cuál es el lugar actual de las mujeres en la siembra como ritual global? Las mujeres ahora ocupan un lugar secundario en la siembra como procedimiento. En ocasiones especiales emergen para “ayudar” al varón, por ejemplo, cuando por alguna plaga las semillas sembradas no logran germinar, la familia entera llega a la parcela para “resembrar” aquellos espacios vacíos. Pero el lugar común femenino durante esta etapa de siembra es la cocina. Daniel explica:

El trabajo de las mujeres es de la cocina. Primero lo que es de cocinar pollo, cocinar todo, echa todo su condimento, ya lo que es la tortilla pues, para eso están l[a]s ayudantes pues, cada quien va, cada quien lavan el nixtamal, y va a llevar al motor y empieza a tortear; y se hace dos fogones paí que haya en donde puedes cocinar, no se puede cocinar en un sólo comal, ya cada quien con su fogata. A parte en donde se está cocinando la comida y a parte en donde está torteando, así pues...¹⁹

La mujer, esposa del dueño de la parcela, dirige las actividades que se realizan dentro de la cocina. La mujer deberá no sólo tener la comida “a tiempo” para que los sembradores coman, sino además el sabor y la cantidad deberán ser las óptimas. Es posible que “atender” a los sembradores de la mejor forma posible y con una “buena” ración de caldo de pollo proporcione al dueño de la milpa una mejor ubicación social, porque también por la comida pueden tenerlo como buena referencia en la próxima siembra.

En el caso kekchí, la comida consiste en un caldo de pollo abundante. El pollo se cocina con hierbabuena, tomate, recado rojo, ajo, pimienta, cebolla y perejil guatemalteco. Como percepción personal, esta combinación

¹⁹ Fragmento de conversación, San Isidro La Laguna, mayo de 2007.

de hierbas (hierbabuena y perejil) le otorga a los caldos de San Isidro un sabor refrescante. En algunas ocasiones se acompaña con verduras como el chayote o la papa. Por lo general, los kekchíes sirven dos veces a los sembradores invitados. Lo que no alcanzan a terminar de comer es envuelto por los anfitriones (la carne de pollo y tortillas) en hojas de plátano para que los comensales se lo lleven. La comida es el elemento principal de este ritual, iniciando con el maíz, grano fundamental en la dieta local. ¿Cuál es la relación entre la minuciosidad de este ritual con el alimento preferido y la abundancia del mismo?

Aunque las familias kanjobales colaboradoras argumenten que no poseen ninguna costumbre, ellos realizan más o menos las mismas actividades. Existen elementos similares al “cambia-mano”, aunque se realiza en una dimensión más familiar. En la siembra kanjobal, asisten varones adultos y casados que sean hermanos, primos o tíos. Con la siembra, entonces, se afianzan los lazos familiares en términos del vínculo masculino en la parcela y del trabajo femenino en la cocina; esto, en diversas generaciones y líneas de parentesco.

La procesión a la milpa es menos estricta, y por supuesto menos ritual. Quienes han optado por una confesión religiosa diferente a la católica admiten no tener “creencias”²⁰, motivo por el cual aseguran no practicar ningún tipo de rito de siembra ni nada por el estilo, aunque de hecho lo realicen. Evangélicos kanjobales realizan una oración previa a la siembra y dan varios soplidos a las manos, como intentando apaciguar el calor de algún objeto escondido entre los dedos. Quienes realizan esta acción aceptan que fue heredado de sus abuelos y la razón por la que lo hacen es solamente como una costumbre que, en otros tiempos, certificaba la culminación de una buena labranza.

Las creencias indígenas compartidas en Guatemala aún surten sus efectos en la vida diaria de varios grupos protestantes. No se trata de un sincrétismo religioso que intenta conciliar dos sistemas de creencias distintos: el

²⁰ Las “creencias” son una forma peyorativa de clasificar las prácticas religiosas y rituales del “otro”. Esto puede tener dos sentidos: el étnico y el religioso. Por ejemplo, los católicos aseguran que quienes tienen las “creencias” son los evangélicos por no cumplir con ciertas festividades católicas.

indígena y el cristiano; más bien es la integración coherente de elementos religiosos indígenas a la cotidianidad evangélica. En palabras de Garrat-Burnett, se trata de la “mayanización” de la teología protestante (2005: 50). Si bien esta cristiandad modificada es parte de un movimiento de readscripción indígena en Guatemala²¹, es además una tendencia social en San Isidro La Laguna y Sinaí.

Como en el caso kekchí, entre los kanjobales también se espera tener al mejor de los sembradores para terminar de sembrar, antes del mediodía, la hectárea y media de terreno. Así, aunque los varones de la familia extensa se integren a la siembra, se espera contar con uno o dos miembros, aun cuando sean de otro grupo indígena, que sean buenos sembradores. Así, entre las siete y ocho de la mañana, los participantes llegan con sus “macanos” (sus sembradores), su bote de atole de masa y sus contenedores para maíz.

El dueño de la milpa decide cuando es preciso dar inicio a la siembra. Por lo general, espera a que seis o siete personas lleguen y luego anuncia en su lengua que es hora de sembrar, se sopla los dedos de las manos para una buena siembra y da inicio con los primeros agujeros. La siembra puede hacerse de varias formas según la decisión del dueño de la parcela. Puede realizarse por medio de hilos alineados por surco; o bien, siguiendo los pedazos de caña de la milpa anterior dejando espacios de entre 60 a 80 centímetros; o también, “al tanteo”, alineados todos los participantes y manteniendo una distancia uniforme entre ellos.

Aunque aseguren no tener creencias, éstas emergen al momento de sembrar, por ejemplo la “salación” kanjobal. Un varón kanjobal soltero de 20 años, durante la siembra de la parcela que pertenece a su madre²², se lamentó diciendo: “¡Chin! hoy no me voy a poder puñetiar²³....”. Minu-

²¹ A raíz de la Guerra civil guatemalteca, muchas congregaciones protestantes intervinieron en la protección indígena del país. Muchos de los indígenas que entraron en contacto con estas asociaciones, principalmente de parte de la Iglesia Presbiteriana, se convirtieron cristianos, pero nunca abandonaron un sistema de creencias propio. En la actualidad, líderes indígena-evangélicos se han involucrado en una suerte de retorno a las “raíces” étnicas de Guatemala. (Garrat-Burnett, 2005)

²² La madre es viuda, por lo que ella obtuvo el derecho a la tierra de su esposo. Es curioso que, a pesar de ser la dueña legal de la tierra, no se presentó en la siembra, sino que se mantuvo en su casa y, junto con su nuera, preparó la comida para los sembradores.

²³ Masturbarse.

tos después, le pregunté sobre esa expresión y me contó que entre su familia la idea de una salación (mal augurio) aún seguía vigente. El mal presagio aplica cuando un varón que participa en la siembra se masturba. Si eso ocurre, la lluvia tardará en caer, o bien caerá en todas partes menos en la parcela sembrada, lo que produciría la pérdida de la milpa. Lo mismo podría ocurrir si alguno de los sembradores tiene relaciones sexuales la noche antes de la siembra. En dos de los “cambia-mano” kanjobales que participé, los jóvenes solteros hacía bromas a los casados sobre este tema sexual.

Una vez sembrada la mitad del terreno, se realiza un descanso de 15 o 20 minutos. Después se continúa hasta culminar con la otra mitad. “Ya ganamos el pollo” afirman algunos al finalizar. Todos entienden que al concluir la siembra hay que asistir a la casa del dueño para que les “pague” con una comida. No asistir a la comida puede ocasionar descontento en el dueño de la parcela, al menos que se tenga una buena justificación.

La inasistencia a la comida puede interpretarse como engreimiento de parte del pariente varón, ya que la comida representa la única forma de pago posible. Así, quien asiste a la siembra es justo que acepte el humilde pago. Esta inasistencia a la comida puede tener dos sentidos: el desprecio o rechazo a la reunión familiar -por una antigua riña o discusión con los miembros de la familia- y el desprecio hacia la comida del anfitrión. Mientras los sembradores comíamos alrededor de la mesa de la casa de Don Samuel, un kanjobal evangélico de 41 años que ha sido diagnosticado con diabetes tipo 2, comentaba a causa de un familiar que no pudo llegar a comer:

A veces así pasa, algunos ya no vienen a comer porque dicen que sólo pollo en caldo, es que ellos quieren comer carne de cochino, pues ni modo si no quiere comer la comida. Pedro me avisó que no iba a venir porque su hija está enferma y lo va a llevar al doctor, pero ya me avisó, me dijo desde la mañana. Hay otros en cambio ¿si viste ese que vino? Que no ayudan a sembrar y quiere venir por su ración [risas de los presentes] así tampoco se hace.

Recibir algo sin haber dado algo a cambio puede resultar vergonzoso, en especial para el varón, como en el caso anterior de la siembra. Ya que

la circulación del trabajo, en este caso, implica la circulación de alimentos como forma de remuneración, este intercambio se ve interrumpido; existe un sentido coherente: trabajo-comida-trabajo. Lo mismo puede decirse cuando alguien que recibe algo en especie o en trabajo no otorga algo a cambio; esto sucede con los kekchíes, los kanjobales, los mames y los kakchiqueles. Mi experiencia de campo en el plano de la fotografía me enseñó que podría recibir comida, objetos, inclusive información y participación de las personas, con el hecho de “regalar” las fotografías que les tomaba. Muchas veces el intercambio era complicado, dado que el trabajo se paga casi siempre con trabajo, como el “cambia-mano”.²⁴

Es posible que este tránsito de “regalos” (objetos y trabajo) sea parte de un esquema de relaciones sociales basadas en la reciprocidad que puede o no tener limitaciones, pausas o finales. Aunque me inclino más a pensar en términos de circulación o tránsito de elementos materiales ya que no siempre se regresa lo que uno recibe ni todo el tiempo se realizan operaciones con las mismas personas ni del mismo modo, vale la pena recordar con cautela-un ejemplo de la antropología clásica: el kula descrito y analizado por Malinowski.

Estas relaciones que se sustentan por el intercambio de objetos aparentemente triviales, aseguran otro tipo de relaciones de mayor amplitud en las que se “certifican” la reciprocidad y el prestigio entre sus practicantes (1975: 95-115). El “trabajo”, desde el análisis de Malinowski, se pagará con un “contra-trabajo” en el cambia-mano. Puede resultar ambigua la relación entre la circulación de trabajo con la alimentación. No obstante, a través de los medios de adscripción étnica este vínculo tiene sentido.

La entrada a esta lógica del trabajo-comida, en la medida en que el intercambio es practicado en toda la localidad, responde a una lógica que puede traspasar las relaciones de género y manifestarse en diversos escenarios del contexto social. Entre los campesinos de Fómeque, en Colombia, el intercambio asegura a las familias la supervivencia en las

²⁴ Al asistir a esta “costumbre” yo estaba obligado a sembrar al ritmo de los kekchíes participantes. Entonces, al momento final de la comida, el dueño entró en un dilema sobre cómo “cambiar-mano” conmigo, así que me ofreció dinero, y como es mi “costumbre” dije “no es nada”. En ese momento no me percaté de que había puesto en un aprieto al señor, debido a que no podía cumplir con su papel de varón; es decir, de poder responder con “trabajo” por el “trabajo” que él había recibido.

temporadas de escasez, por medio de la retribución de los “regalos” otorgados de antemano (Torres, 2002: 84-85).

En apariencia, saber sembrar así como saber manejar el machete con destreza y soportar el trabajo duro, coloca al varón en posiciones de competencia. Además, en la etnografía de la circulación de trabajo-comida, con el “cambia-mano”, existe el elemento vital -la remuneración esperada o bien, si es el caso, desvalorada por muchos- de la circulación de alimentos. En este proceso, el maíz como trabajo y alimento fundamental -desde mi punto de vista- convoca a una serie de relaciones y contenidos simbólicos fundamentales: el ser varón, el intercambio, el desprecio o rechazo, el engreimiento, lazos familiares, étnicos, y el capital simbólico.

A modo de análisis, no sólo se trata de qué comer, sino también de la forma y la cantidad de la comida que circula entre un grupo de siete u ocho personas que participan en un “cambia-mano”. También podría trasladar este hecho a una dimensión simbólica más personal cuando la abundancia de alimentos (desayuno y almuerzo copioso) pareciera ser la invocación a la abundancia en la cosecha. Esta metáfora también puede entenderse en el nivel de la circulación alimentaria por cuanto los alimentos consumidos son depositados “en esencia” a la milpa a través del trabajo, pero además a través del apadrinamiento del niño quien debe de alimentarse de forma completa para que la milpa otorgue también buenos frutos.

Existen otros ejemplos de esta práctica agrícola que merecen ser mencionados. Para los mames y kakchiqueles la siembra es una actividad exclusivamente familiar y masculina (padre e hijos, en caso de haberlos). Las familias con las que conviví no dan mayor importancia a este momento como ocurre con los kekchíes o kanjobales. Los primeros toman la siembra como una actividad más o menos cotidiana y como absoluta subsistencia material. Los varones asisten a la parcela para sembrar “lo que se puede”, de manera que la siembra puede prolongarse hasta por una semana. En ocasiones los hijos e hijas, de entre siete a 12 años, asisten para “ayudar” al papá; o bien, el padre, dueño de la parcela²⁵, contrata a

²⁵ Cabe decir que aquí manejo la palabra “dueño” en los términos legales del lugar. En otras palabras, uso “dueño” porque está estipulado en la Asamblea de San Isidro que sólo los hombres adultos y casados tienen derecho a poseer tierra en la localidad. En casos especiales, como el abandono o la viudez, a las mujeres se les “ha dado permiso” de poseer parcela.

un grupo de ayudantes para asistirlo en la siembra sin otro compromiso más que el pago al final del día, que oscila entre los 50 y 80 pesos. Sucede además que algunos jóvenes mames deciden participar en “cambia-manos” kanjobales por la relación amistosa que pudiera existir entre ellos, aunque puedan o no ser remunerados económicamente.

Cabe ahora preguntarnos ¿En dónde colocamos este dominio de relaciones sociales encaminadas a la producción agrícola en el nivel de subsistencia? ¿Estaremos del lado de la religión o del vínculo étnico entretejido históricamente? ¿Es posible considerar la circulación de trabajo/alimentos como el acto de legitimación de los procesos culturales de adscripción étnica? En dado caso ¿Cómo se resuelve el dilema cultural que acecha a los practicantes del cambia-mano, considerando que religión y alimentación son elementos culturalmente configurados? Antes de integrar siquiera una respuesta ligera, veamos el ejemplo de Sinaí con la celebración de la “Acción de gracias”.

EL CH'A' A CHÁAK : CELEBRACIÓN EVANGÉLICA DE UN RITUAL INDÍGENA EN SINAÍ

1. LAS RELACIONES RELIGIOSAS

Si bien muchos evangélicos aseguran haberse convertido antes de su llegada a Sinaí, las referencias de festejos en sus pueblos de origen son católicas. Don Timoteo, su suegro Don Erasmo, y su esposa doña Irene, fueron bautizados en una congregación evangélica en Yucatán, pero sus relatos sobre su práctica religiosa se relacionan más con el entorno de la localidad actual. Sin embargo, de sus pueblos de origen, recuerdan las festividades católicas; por ejemplo, la celebración del santo patrono de Tixkakalkupul: San Román.

Es la celebración de los católicos... ese tiempo es la costumbre de los antiguos, hace la fiesta de “diputados”, cada uno de ellos tiene una promesa para Dios. Cuando llegue el día hacen la promesa, buscan a alguien para que de una res y la toreen. También matan cerdos para que hagan “relleno negro”. Cuando te toque el día de la corrida, tienes que dar una res para

torear [Termina Don Timoteo] Creo que es en el año cincuenta que empezó la fiesta, empezaba en el sábado de gloria, hacían “conjunta” [cooperación en especie] y buscaban las vaqueras para que den los voladores [cohete] y los revienten si son tres vaqueras, tres docenas se revienta, pero eso es compromiso, porque si se van a casar pronto, no te puedes casar [...] ellas llevan un terno [huipil ceremonial] y un sobrero [Don Erasmo].²⁶

No sólo recuerdan las fiestas que solían realizar en sus pueblos de origen, sino además solían participar en estas celebraciones. Aún sea de forma ilustrativa, el fragmento es común a la noción de fiestas que tienen otros pobladores aunque afirmen haber sido evangélicos desde antes de su llegada a Sinaí.

Esta auto-adscripción de “evangélicos” no sólo es colocada enfrente incluso de la pertenencia étnica, sino también los mismos fundadores del ejido se consideran como los iniciadores de la “fe cristiana” en Sinaí. Don Roberto -como lo hace Don José y Don Erasmo-asegura:

Es sí, conmigo vino eso, desde mi pueblo de Yucatán soy evangélico. 23 años hace que entre a esa religión evangélica. Mi papá y yo lo empezamos. Pues todos estamos bautizados, yo, mi esposa, mis hijas también. Pues, esta bonito, vemos que no hay problemas, no hay gente que haga problemas, nadie es malo. A todos nos agrada la vida con la presencia de Dios, eso es lo que vas a trabajar. Así es como lo veo, no tenemos problemas. Si quieren problemas, pues no les hago caso y se aburren. Nadie agrede, nadie te molesta.

Para entonces no contaban con un pastor permanente, más bien los miembros de mayor edad eran los encargados de organizar y dirigir los cultos semanales. La congregación agrupaba 25 familias de yucatecos; no obstante, una serie de conflictos internos emanados de la interpretación de la Biblia provocó la ruptura del templo fundado en 1981. A mediados de la década de 1980, emerge una nueva congregación que inicia con el nombre de Templo Pentecostés “Monte Sinaí” -en la actualidad se denomina “Alfa y omega”.

La agrupación inicia con Don Ernesto, un varón de 48 años de edad. Él se incorporó como avecindado al ejido después de su fundación, luego compró derechos ejidales de una persona que regresó a Yucatán en 1982.

²⁶ Este fragmento fue producto de una conversación colectiva con las tres personas mencionadas

Años más tarde lideró un grupo de feligreses para fundar el templo “Alfa y omega”

De ambas congregaciones, hace una decena de años –según Don Erasmo-, surgió el templo presbiteriano. Los dirigentes de este templo afirman que en 1995 fundaron la congregación con un grupo de cinco familias. Sin pastor ni feligresía preparada para dar sermones recurrieron al templo presbiteriano “Príncipe de paz” en Chetumal. Ésta iglesia los acogió dentro de su organización de templos filiales y a la fecha de este trabajo reciben asistencia de pastores, ancianos de iglesia y material didáctico y de lectura para los niños y niñas de la localidad.

En Sinaí, el panorama religioso parece tener la importancia suficiente para que, a partir de ello, se propusiera un nombre a la localidad. Don Roberto cuenta:

Entonces, a nosotros nos dijeron que el ejido se llama Lázaro Cárdenas número tres. Pues me dijo a mi papá “sabes qué, yo le quiero poner su nombre bíblico”. Y le dije “Y cómo...?” y me dijo “Yo le quiero poner Nuevo Sinaí”, porque Sinaí es bíblico, por eso le quiso poner Nuevo Sinaí. Así le bautizamos este pequeño pueblo. Así como aparece en el sello del ejido “Lázaro Cárdenas del Río número Tres, Sinaí”. Porque nosotros somos evangélicos.

¿En qué medida ser evangélico de este u otro templo plantea una tensión constante entre los miembros de congregaciones diferentes? Pareciera que la diversidad de la oferta religiosa acrecienta las tensiones que pudieran existir entre cada uno de los grupos religiosos. En efecto, la formación de la localidad –al igual que en San Isidro– se relaciona con una dinámica religiosa concreta, no es accidental que en una localidad de únicamente 200 habitantes pueda existir una oferta doctrinal tan amplia -sumando un templo apostólico en formación y una escuela sabática adventista²⁷. Sin embargo, las fricciones doctrinales se resuelven muchas veces con la pertenencia étnica. Entonces ¿podríamos estar refiriéndonos a

²⁷ En la actualidad, son cinco los centros de reunión que subsisten: una Escuela Sabática de la Iglesia adventista del séptimo día en la que asisten dos familias y son visitados una vez por semana por el pastor o los laicos del templo central ubicado en Zamora, Quintana Roo; un templo apostólico ubicado en las afueras del pueblo con una congregación de tres familias; un templo presbiteriano con la mayor feligresía en el pueblo (aproximadamente 15 familias); quedan los templos mencionados anteriormente con una feligresía similar a la del templo presbiteriano.

una tensión social más profunda como la de ser maya versus ser cristiano? Si nos referimos a estas adscripciones como categorías por separado, no encontraríamos un punto de encuentro (mucho menos de desencuentro) entre ambas ya que, desde la visión de los pobladores mayas²⁸ únicamente son cristianos, aunque su práctica ritual esté plagada de elementos considerados indígenas. Por ejemplo, en agosto de 2008 Don Miguel reunió a varias familias asistentes de cuatro diferentes templos en la localidad para celebrar algo que es común en la zona indígena de Quintana Roo: el chaíaí cháak, de lo que hablaré más adelante.

Esta es una petición de lluvia cuya ejecución está colmada de símbolos como los cuatro puntos cardinales, los líquidos, el maíz, la posición de los ejecutantes, pero sobre todo la comida, una tortilla ritual es importante en la petición. A pesar de todos los elementos simbólicos mayas, en el acto final se realizó un culto evangélico sobre el agradecimiento hacía Dios por el maíz, y se hizo una oración colectiva para obtener lluvia. ¿Qué es lo que se pone en juego? ¿Es la religiosidad o el elemento étnico? Tal parece que la adscripción étnica libera a la población de las tensiones religiosas. Otro ejemplo interesante es la relación de los grupos evangélicos frente a las tres familias católicas del sitio.

El templo católico, fundado a fines de la década l980, fue promovido por una sola familia. No obstante, el sacerdote que solía llegar cada fin de semana a Sinaí, pronto dejó de visitarlos y el grupo se disgrégó. Al final permanecieron tres familias que realizan rezos ocasionales para principios y fin de año -12 de diciembre, 24 y 25 de diciembre y 6 de enero, por ejemplo. Doña Francisca, católica y cocinera reconocida en el pueblo, comenta sobre la congregación católica:

Antes venía el sacerdote de Bacalar hasta aquí, pero dejó de venir. Aquí en el solar teníamos una casita en donde nos reuníamos para hacer las novenas y los domingos en las mañanas teníamos misa. Cada vez que podemos vamos a Reforma o a Bacalar para escuchar misa. Ahora aquí hay muchos

²⁸ Cabe recordar que en la localidad existen tres familias no indígenas, dos de ellas no “tienen” religión, no asisten a cultos, ni participan de la vida ritual del lugar. La tercera familia es la encargada de la escuela sabática local.

"hermanos", pero todos somos cristianos aunque digan ellos que nosotros somos herejes porque tomamos cerveza y tenemos santos [...]²⁹

Aparentemente ser católico, en vista de ser una minoría, plantea un problema para las tres familias que pertenecen a esta congregación cuyo centro de reunión ha desaparecido. Sin embargo, durante la temporada de campo en el 2008, Don Sergio y doña Francisca (ambos católicos) fueron los cocineros en tres festejos evangélicos realizados en el sitio. ¿Cómo es posible quebrantar o tolerar las diferencias religiosas por medio de la relación étnica representada por platillos festivos "auténticos"? Esta circunstancia es importante ya que se asemeja al vínculo étnico que expuse en el apartado sobre San Isidro.

Los cocineros del pueblo son católicos, pero ellos cocinan para festejos exclusivamente evangélicos. La familia tiene los utensilios necesarios para la preparación de banquetes que no realizan en sus propias celebraciones. En la temporada de campo 2008, en ningún momento observé la ejecución de alguna fiesta católica, pero asistí a por lo menos cinco celebraciones evangélicas en donde la mayoría de los varones y mujeres católicos participaron en la cocina.

Las diferencias religiosas –tal y como sucede en San Isidro– se desvanecen cuando la adscripción étnica se refleja en la comida. En las preparaciones colectivas de platillos no se perciben estas diferencias cuando se observa (mucho menos en las mujeres) la uniformidad de sus prendas, el uso de la misma lengua y la risa sobre las mismas frases, siempre y cuando se prepare cochinita, mechado o relleno negro, porque cuando alguna de las familias mestizas decide preparar barbacoa en alguna fiesta colectiva esta "homogeneidad" no aparece. La colectividad es una dimensión de lazos sociales amplios en muchos sentidos, lo cual se logra gracias a la poderosa comida.

2. EL RITUAL AGRÍCOLA DEL CH'A' CHÁAK

En el centro de Quintana Roo y parte del norte es algo común saber sobre los rituales agrícolas celebrados con el objeto de pedir lluvia o agradecer la cosecha. Desde muchos puntos de vista, estas ceremonias son

²⁹ Esta conversación la tuvimos durante un festejo de cumpleaños evangélico en el cual ella fue solicitada para preparar, junto con su esposo (Don "Sergio") mechado (platillo de carne de puerco macerado con aceite vegetal, aceitunas, pasitas, ajos y cebolla asada, entre otras cosas) y cochinita *pibil*.

una combinación básica de elementos simbólicos indígenas (como la concepción de los niveles del universo, la existencia de seres míticos u otras creencias) y cristianos católicos (la cruz, los santos y la trinidad, por ejemplo). Estas reflexiones, basadas en la idea del sincretismo, dejan de lado un aspecto clave: la visión del indígena sobre su práctica ritual. Dicho sea de paso, desde la práctica religiosa indígena, no existe más que la ejecución de un sólo sistema de creencias; su percepción no se argumenta en la reconstrucción de dos religiones distintas, sino en una práctica coherente con sus preceptos o creencias.³⁰

En las localidades del municipio Felipe Carrillo Puerto esta celebración es seguida de otro rito relacionado con el ciclo agrícola: la “primicia” o primera cosecha. En el sur de Quintana Roo, esta práctica es poco común; sin embargo, en los últimos tres años las ceremonias agrícolas se han convertido en rituales fundamentales para la población evangélica de Sinaí, solamente que en vez de nombrarle chíaía cháak, como originalmente se hace en otros lugares de la zona maya, ha adquirido un nombre más general: “acción de gracias”. Sin embargo, se trata de un conjunto de procedimientos –por decirlo así– “paganos” para pedir lluvia. Y digo “pagano” en el sentido aparentemente contradictorio a la fe cristiana-evangélica, no en el sentido peyorativo como podría entenderse.

Desde hace muchos años esta “acción de gracias” ha sido parte importante en la localidad ya que reúne a casi todas las familias de la población y su elaboración solía ser demostrativa, es decir, se hacía en la cancha del pueblo y cualquiera podía participar en ella. No obstante, desde el paso del huracán Dean en el año 2007, su ejecución se ha vuelto casi exclusiva de algunas familias evangélicas. Es posible que esto sea el resultado de tensiones religiosas en el acaparamiento de los bienes de salvación o no; no obstante, esta idea se desvanece ante la dinámica social mayor. Los católicos, por ejemplo, han sido segregados por los evangélicos y hasta cierto punto ha sido el grupo subordinado por los últimos debido, principalmente, a la celebración de sus cultos (misa, procesiones, rosarios y

³⁰ Sin la intención de armar un debate sobre el tema de las confesiones indígena-cristianas, me limito a mencionar dos fuentes que pueden revisarse para entender, por un lado, los argumentos de la explicación por medio del sincretismo y, por otro, las explicaciones realizadas a través de la indigenización de las religiones cristianas. Para el primero puede leerse la compilación elaborada por Broda y Good (2004); para el segundo puede revisarse el libro editado por Ruz y Garma (2005).

novenarios) y menos por sus creencias. Bajo estas diferencias religiosas, las familias católicas realizan sus propios rituales de petición de lluvia en temporadas, fecha y hora distinta a los evangélicos, pero en una dimensión menor y más de tipo familiar.

¿Por qué la diferenciación religiosa en esta ocasión, cuando en los festejos masivos católicos y evangélicos no hallan diferencias? Cabe recordar que la celebración de cumpleaños y bodas implican un ritual elaborado en el templo de adscripción. Recordemos también que la comida está en un tiempo-espacio diferente al de la confesión. Esto es, la comida se prepara y se consume fuera de ese contexto ceremonial diferenciado. Esta sería la distinción del chíaía cháak o “acción de gracias” en el que se sirve wáaji kool, con respecto a otras celebraciones, ya que la preparación, cocción y consumo de la comida es parte de la ceremonia. Retomaré esta diferenciación al final del apartado.

El 23 de agosto de 2008, un grupo de evangélicos de diferentes templos decidió reunirse para celebrar la “acción de gracias” con el objeto de pedir lluvia. Don Manuel, Don José, Don Teófilo (avecidando reciente proveniente de la localidad de Felipe Carrillo Puerto), Don Luis y Don Lucio Tuz, varón de 53 años y anterior presidente del Comisariado Ejidal, fueron los que dirigieron esta celebración.

Desde muy temprano en la mañana, alrededor de las seis horas Don Miguel y su hijo Esteban fueron en busca de una hoja especial para elaborar la “comida de la milpa” o wáaji kool (también matán kool o literalmente “ofrenda para la milpa”) como es llamado el platillo. Esta hoja proviene de un árbol, de nombre maya boíob, endémico de la selva peninsular. Estas hojas tienen el tamaño y la forma de un platón de aproximadamente 30 centímetros de diámetro. Cuando Don Miguel y su hijo llegaron a casa, la ayuda femenina había llegado con varios elementos, el maíz era el ingrediente principal.

Las mujeres elaboraron sakab, una bebida ritual elaborada con maíz cocido sin cal y molido en molino manual. Esta masa es diluida en agua y miel (según el gusto de la persona) o con sal; para esta ocasión fue endulzada con miel. Nadie debía probar aún el sakab, por lo menos no antes de elaborar un procedimiento especial conducido por el dueño de la casa en donde se rea-

lizaría el Chíaía cháak.³¹ Colocó una mesa en un punto central de su patio, él mismo calculó la distancia y arregló el sitio días antes de manera que luciera lo más limpio posible. Sobre la mesa acomodó cuatro tazas de esta bebida ritual en cada una de las esquinas de la mesa, cerró los ojos y comenzó a orar. Luego de esta oración a la que poco a poco se fueron integrando Don José, Don Luis y Don Teófilo, cada uno tomó una jícara del líquido y lo bebió. Después de esta breve pero sustanciosa ceremonia, los presentes pudimos compartir la energizante dulzura del sakab, no sin antes derramar un chorrito del brebaje en cada una de las patas de la mesa. Don Miguel, después de estas acciones, me explicó lo siguiente:

Son cuatro las puntas de la milpa, así tenemos que poner cuatro jícaras de sakab, también son los cuatro puntos cardinales. Allí está el xamán (norte), el nojol (sur), el chikíiín (oeste) y el laíakíiín (este). Entonces ponemos cuatro jícaras de sakab y derramamos un poco en cada pata de la mesa para que en toda la milpa caiga la lluvia.

Los varones estaban dominando el “afuera”, es decir, ellos se encontraban en el patio preparando la masa para hacer las tortillas rituales. Antes de hacer las tortillas, todos los varones participantes lavaron sus manos minuciosamente, inspeccionando cada punto de sus dedos, limpiaron sus uñas con extremo cuidado usando un cepillo de cerdas gruesas usada para lavar ropa. Este suceso recordó aquellas escenas “trilladas” de médicos preparándose para alguna cirugía, vigilando la asepsia al extremo de la esterilidad.

Estas tortillas son diferentes a las que comúnmente se consumen; las llaman de dos formas distintas: yáalwáaj y nojwáaj (la más conocida). Don Miguel amasó el nixtamal molido con sal y agua, mientras los otros cuatro participantes colocaban sobre un lienzo de soskil (fibra de henequén) pepita de calabaza molida y las hojas de boób. Después de la amasada, los varones tomaron las bolas de masa y comenzaron a tortear. Cada quien tomaba un puñado de masa y hacía una oblea de aproximadamente un centímetro de grosor y veinte centímetros de diámetro. Sobre la tortilla esparcía pepita molida y se depositaba sobre una hoja de boób. Se hacía

³¹ Bajo la salvedad de que exista alguna crítica al respecto, usaré este nombre para designar el ritual de “acción de gracias” por todo lo que implica el ritual mismo; y ya que se trata de una petición de lluvia reconocida localmente, aunque no denominada de esa forma, la usaré como sinónimo.

otra tortilla repitiendo la misma acción y al final se colocaba una sobre otra las tortillas gruesas. Se hacía una pequeña torre de entre cinco y siete unidades para luego envolverlas con las hojas.***

Mientras ellos hacían las yáal wáaj, Don Miguel hacía una especie de tamal con masa de maíz, pepita molida y sal, combinados. Él las hacía sobre la mesa y las colocaba sobre una capa de hojas de boíob. El nombre en maya de estos tamales (que en realidad es una enorme tortilla) es túuti wáaj o náabal wáaj.

En la cocina estaban las señoras. Doña Victoria, la esposa de Don Miguel, era la que dirigía las actividades. Dentro, preparaban los pollos agregándoles sal, pimienta, ajo, orégano, epazote y recado rojo (chaíak xaíak). Las esposas de los participantes colocaron tres piedras afuera de la cocina para hacer un fogón. Sobre él pusieron una olla con pollo que comenzó a cocinarse en un caldo espeso que llamaron kíool.

Don Miguel también es una figura con cierta autoridad culinaria, particularmente cuando se trata de platillos rituales como estos tamales. Él es originario de Sabán, municipio Felipe Carrillo Puerto, en el centro de Quintana Roo. Don Miguel fue criado y educado bajo la religión católica, inclusive él participaba en los festejos realizados en su localidad de origen. Cuando se casó con doña Victoria lo hizo en el templo católico, tan sólo hace un par de años que pertenece al templo apostólico cuya membresía alcanza las cinco familias.

Las tortillas, que ahora semejan tamales gruesos, son llevadas hacia el píib. A diferencia de aquellos agujeros elaborados para hacer los platillos en fiestas, éste era más alargado y menos profundo. Don José justificó esta forma del píib porque no era necesario usar ninguna olla, ni traste para colocar las tortillas, ya que serían colocados directamente sobre las piedras calientes. El procedimiento para enterrar la comida fue básicamente el mismo, se usaron hojas de chíit, troncos y hojas de bananos, y varas de madera. Dos horas llevaría la cocción de estos tamales.

En líneas anteriores mencioné que la comida era parte esencial del ritual mismo, aspecto a través del cual se explicaba la ausencia de la participación católica. Esta idea de “comida ritual” no es únicamente mi expresión personal de lo que la etnografía puede revelarme, sino además, es la noción propia de lo que significa entre los mayas evangélicos la comida

en este plano ceremonial. No es fortuito que la comida misma se llame wáaji kool o “comida de la milpa”. Es en verdad un alimento ceremonial y, como tal, es preparado y consumido colectivamente.

Para cuando las tortillas fueron sacadas del píib, las mujeres ya habían terminado de hacer el caldo espeso. Los varones de nuevo lavaron sus manos de forma impecable y en una olla vacía comenzaron a destrozar las tortillas que estaban secas y crujientes. Las mujeres desmenuzaron la carne de los pollos y junto con el caldo, la carne fue colocada dentro de las ollas con las tortillas despedazadas. Al terminar la combinación, el caldo se había convertido en una especie de sopa con una textura viscosa, a la vez que arenosa, y con un sabor salado. Una bandeja de plástico con una capacidad de cerca de 15 litros, una cubeta de 19 litros y una de 12 fueron llenadas con la sopa y colocadas sobre una mesa que tenía –según Don Miguel– un mantel nuevo. Un par de horas antes de este proceso Don Luis y Don Miguel comentaron:

Don Miguel: Mira maestro te voy a explicar, este mantel lo bordó mi esposa, ella lo terminó ayer, pero ya tiene como tres semanas que lo empezó. No se debe usar un mantel usado, tiene que ser nuevo para que le guste a Dios...

Don Luis: En Yucatán hasta la mesa no es así. Allí, hacen una mesa con palos en medio de la milpa y no usan clavos, nada de metal, dicen que eso ahuyenta a los dueños del monte. Allí sí todo lo hacen nuevo, y después todo lo desbaratan.

La mesa estaba puesta. Aunque cinco familias habían sido las que organizaron y prepararon la comida, otras familias fueron invitadas para la ceremonia. Pero no toda la familia aparecía como protagonista, únicamente los cinco varones adultos, jefes de esas familias, fueron los que se posaron en el altar en donde la comida era el centro del ritual. Luego de una serie de alabanzas dirigidas por el pastor apostólico (también mayaparlante) visitante en la localidad, los varones tomaron cada uno un tuuti wáaj con las manos y los elevaron hacia el cenit. Por poco más de un minuto se realizó una oración colectiva entre los cinco participantes; entre maya y español lo que pude entender de eso fue lo siguiente:

Señor Jesús en esta tarde estamos frente de tu presencia, señor, estamos pidiendo que tengas misericordia de estas personas, ayúdanos señor Jesús te

lo pedimos, te pedimos señor Jesús que este pueblo baje tu bendición [...] cúbrenos con tu poder, abre la puerta... bendice las milpas, esperamos de ti señor que caiga lluvia, que crezcan las milpas, en tu nombre te lo pedimos, estamos haciendo esto esperando señor tu respuesta, en este momento, siempre nos acordaremos de ti [...]

Después de una oración final dirigida por el pastor la comida comenzó a ser repartida entre los presentes. A los adultos se les dio en un tazón de plástico una ración de la sopa o matan kool, mientras que a los niños se les entregó una ración de este “alimento” en una hoja de boíob. Todos comieron la sopa con los dedos como cucharas.

Ya que la pertenencia religiosa puede diluir las diferencias étnicas en ciertas circunstancias así como la etnicidad puede desvanecer aspectos de la religión de adscripción, ¿cuál será el eje de comunión social?, ¿las relaciones religiosas o las étnicas? Planteado de otro modo, al comprender que la adscripción étnica y la religiosa pueden ser relativas en situaciones determinadas ¿cuál es el lugar de la comida como resultado de un proceso decisivo en la congregación? Puedo adelantar que es el tiempo-espacio de la práctica ritual lo que disgrega lo evangélico de lo católico. Esto tiene mucho sentido si recordamos la etnografía de los festejos (cumpleaños y bodas) en el apartado anterior; en el tiempo-espacio ritual (los cultos o servicios ceremoniales) se percibe la ausencia de las familias católicas, no así en la elaboración-consumo de los platillos.

Ahora bien, resulta curioso que en el ejemplo de La Laguna suceda algo totalmente diferente. En el tiempo-espacio del ritual –por llamarlo de algún modo– indígena (“cambia-mano”) la unificación étnica es más recurrente, lo que no sucede con otro tipo de celebraciones como los aniversarios y cumpleaños. Así, a través del mismo proceso se argumentan prácticas distintas, lo cual no es contradictorio siempre que lo entendamos en el contexto de los ejes etnográficos.

¿DILEMA O LÓGICA CULTURAL?

EL ENTREDICHO ENTRE LA PALABRA Y LA ETNOGRAFÍA

Me permito recurrir a la idea de lógica pero no en el sentido del silogismo o de la coherencia que revelan las premisas de una suerte de razonamiento que

consideraríamos adecuado. Más bien, mi intención es aludir a una maraña de prácticas sociales aparentemente inesperadas y hasta impensables pero con un sentido coherente dentro de las relaciones que las sostienen. Así, me apego a la relación con la imagen de “esquema” (*schema* y *ékh*) que desde la etimología, significa forma o figura, también se vincula con actitud (*skhíma*) (Corominas, 2008, 230), y también con aspecto, postura y expresión (Pimentel, 2007: 700).

Sin mostrar los argumentos que lo respaldan, el uso de esquema en su dimensión social puede resultar perturbador. No hay que confundir este análisis con el estructuralismo de la antropología clásica, mucho menos con los funcionalismos arcaicos del siglo XX. Bajo la salvedad de encontrar precisiones a estas afirmaciones más adelante, sírvanse a entender el esquema o lógica cultural³² bajo la colocación anunciada al principio: relacional y heurística. Recordemos algunos aspectos de este documento.

Dar cabida al análisis de los procesos y relaciones interétnicas e interreligiosas en situaciones de comensalidad es el tema que fundamenta este escrito. Sobre este enunciado preparé preguntas que aclaran qué lugar ocupa el objeto de conocimiento: la comensalidad en los escenarios de celebración de rituales agrícolas fundamentalmente indígenas. Hice, además, mención de cuáles serían las situaciones en las que dichos escenarios primordialmente simbólicos, son compartidos o disputados. Así, el objetivo fue el descubrir esos ámbitos en los que los preceptos religiosos sucumben ante la integración coherente de elementos indígenas a una determinada cotidianidad cristiana.

En principio, en el ejemplo de San Isidro La Laguna, la conformación de la oferta religiosa ocurrió a la par del abandono y repoblamiento del lugar. Sería inútil no considerar la llegada de cientos de kekchíes en un lugar en donde el escenario simbólico estaba desvinculado de toda actividad religiosa. Así, el panorama social comenzó a diferenciarse en el plano de una unidad étnica indiscutible: la población kekchí frente a otros grupos como los mames, kanjobales y kakchiqueles.

³² Sobre la noción de “lógica cultural” hubiera valido la pena retomar a Fischer (1999), sin embargo, he decidido mantener esta discusión al margen ya que conviene enfocarnos en los argumentos etnográficos y no despertar leones dormidos sobre el tema de la cultura. De modo que mantendremos la imagen de lógica en el sentido de esquema, como ya hemos visto.

Entonces, no es arbitrario que el intento por acaparar la feligresía haya estado vinculado al control político de la vida social en términos de un establecimiento de tradiciones dispares: la evangélica vs la católica. En esta misma dirección, la llegada de kekchíes a terreno quintanarroense les aseguró la posibilidad de realizar prácticas agrícolas más o menos similares y más o menos discretas ante los ojos de otros kekchíes que mantienen boca cerrada a dinámicas étnicas compartidas cotidianamente pero desentendidas en el culto.

Puedo afirmar que la religiosidad, entendida como aquella apropiación de los elementos dogmáticos trasportados a la dimensión étnica –como los rituales agrícolas–, tiene un fuerte sentido de territorialidad; esto es, el vínculo con el terreno emerge de las relaciones sociales establecidas en un plazo largo de la historia como comunidad. En otras palabras, el kekchí (como cualquier grupo social) es en la medida de sus lazos significativos con miembros que comparten prácticas alimentarias comunes. Esto también puede entenderse de la población yucateca que habita en Sinaí.

No es banal que considere el ejemplo del “cambia-mano” para demostrar que el vínculo étnico, en un panorama de diversidad religiosa, es posible a través de la religiosidad y la comensalidad juntos. Recordemos algunos detalles. El cambia-mano es un procedimiento de ensanchamiento de las relaciones intraétnicas por medio de la siembra principalmente. Esta práctica asegura una serie de procesos que no deben dejarse de lado ya que cada uno se agrega a otro tipo de procesos sociales en diversos ámbitos, desde lo económico hasta las relaciones de parentesco. En primer lugar conviene mencionar que las relaciones de género marcan la diferenciación de las tareas y del involucramiento de cada uno de los sexos. Por lo tanto, es más evidente el despliegue de masculinidad a través tanto de elementos simbólicos y del acceso a los escenarios de siembra, como de mecanismos sociales para la circulación de alimentos y trabajo por cuanto el varón es el encargado de realizar tales actividades.

Así, el rol de la mujer es llanamente restringido ya que aunque su presencia se ubique en las inmediaciones del hogar y la cocina, su tarea culinaria puede significar el pronóstico favorable de una siembra también ejecutada óptimamente. En otras palabras, lo sabroso y lo abundante del desayuno y el almuerzo son buenos augurios para la futura cosecha.

Es principalmente en este esquema de relaciones de género que se desata una serie de elementos importantísimos como la respuesta a la pregunta ¿qué hace a un hombre y mujer cabales? Los argumentos usados por los colaboradores ante esta pregunta aplican su diferenciación no sólo para con las mujeres sino desde una posición étnica, es decir, se piensa el “ser hombre” en el plano kekchí y no en lo generalizado. En este mismo sentido, las mujeres colocan sus habilidades culinarias como enseres de una diferenciación marcadamente étnica, como el hecho de lavar el pollo antes de cocinarlo lo cual, según ellas (kekchíes), no realizan los kanjobales, ni los mames.

Es posible asegurar, ante la posibilidad de amarrar más adelante estas ideas, que el esquema de las relaciones religiosas pertenece al esquema de las relaciones étnicas (inter e intra), lo que explica la participación de evangélicos kekchíes en “cambia-manos” de católicos kekchíes. Desde una mirada personal, el evangélico resuelve el dilema religioso a través de su participación como kekchí, y no con su membrete religioso. Aquí tenemos la conjunción entre religiosidad y comensalidad que son la fuerza centrípeta de este esquema de relaciones.

En Sinaí, el desenvolvimiento de la religiosidad y la comensalidad no es ajeno a los procesos migratorios, sólo que se da en un nivel menos violento. Si bien el contexto de celebraciones de fiestas al modo católico en Yucatán es el referente cultural próximo de la mayoría de los habitantes de esta localidad se sobreentiende entre los colaboradores que este lugar representó un escenario potencialmente apto a sus nuevas propuestas religiosas. Esto significa que aun cuando en sus pueblos natales hayan practicado los sacramentos a la usanza católica y actualmente entre algunos de ellos se distingan como “compadres”, la adscripción a un determinado templo evangélico se halla acentuadamente diferenciada de los católicos.

Aunque no existe, como el ejemplo anterior, un desesperado intento por acaparar el escenario social a partir del control sobre la toma de decisiones en materia política o económica, es posible encontrar la búsqueda del reconocimiento social a través de las fiestas familiares. Por este motivo los festejantes le apuestan a una celebración lo más “tradicional” posible; y para esto se contrata (en palabra) a los compadres católicos que son los cocineros del

pueblo. Sin duda alguna, en esta situación la lógica frente a la cual nos encontramos es también de tipo étnico. Basta con rememorar platillos festivos como el relleno negro, el escabeche, el mechado o la cochinita, para reactivar los vínculos de parentesco ritual y desvanecer la muralla cotidiana erigida entre lo evangélico de lo católico. En otros términos, participar de la alimentación festiva es participar de los procesos culturales arrastrados –aunque no se deseé así en la palabra– en el día a día.

Si estas relaciones se muestran inequívocamente en las celebraciones en donde la comida colectiva es más o menos independiente de la liturgia misma ¿Qué sucede con los rituales en donde la comida es parte del ritual mismo? El chíaía cháak o, como lo llaman algunos evangélicos, la “acción de gracias” merece un lugar aparte de las celebraciones situacionales y menos periódicas.

No existe una respuesta sencilla ante el dilema cultural que se nos presenta en la práctica. Tampoco es clara la imagen de la relación entre la comida y el ritual, lo cual puede provocar algunos sinsabores. Pero puedo asegurar que en la celebración de la petición de lluvia, la comensalidad y la religiosidad no tienen fronteras claras, de hecho dudo que existan ya que la elaboración de los alimentos -desde la agrupación de los ingredientes hasta el acto mismo de consumo-son el ritual. Como explique en líneas anteriores, el nombre mismo de la comida elaborada, ofrecida y consumida durante el ritual otorga el sentido de comunidad –valga la palabra– entre la comida colectiva y el escenario del culto. Es por esta razón que los católicos, aún sean practicantes del mismo ritual agrícola, se mantienen al margen de esta “acción de gracias”.

Este esquema cultural se complica en la medida en que se acuerdan criterios de exclusión de manera implícita. De modo que no es posible hallar un pleno esquema de relaciones étnicamente pactadas, digamos que existe un peldaño más, el de la religión. En este esquema, adscripción étnica y religiosa se empatan para hacer coherente un ritual agrícola fundamentalmente indígena y contextualmente evangélico.

Es de esta manera que resolvemos ambos dilemas culturales a partir de la comensalidad y la religiosidad, ya sea como fuerza aglutinante o como elemento para uso contrastante. En esta dirección, cabe decir

que no debemos aferrarnos a la idea de tensiones étnicas o religiosas únicamente por la existencia de la diversidad. La alteridad no anticipa el predominio del caos ni del conflicto, muchas veces resulta ser el ámbito de la reciprocidad y la congregación en situaciones visibles únicamente a través de la etnografía holística.

IDEAS FINALES

Usar la etnografía como método amerita una posición específica del investigador. Desvestido del raquitismo de la objetividad absoluta el etnógrafo adquiere mayor soltura y capacidad de problematización del material empírico. Se implica él y la etnografía permite la posibilidad de más de una lectura. No existen recetas mágicas más que el despojo de dicotomías y de comparaciones que motivan la creencia de esencialismos. La etnografía usada en su nivel más próximo al descubrimiento, puede atravesar las barreras más espesas y convertirse en un método integral.

Sin ser cautivado totalmente por la ontológica especificidad de la población de estudio, el investigador de oficio deberá tomar decisiones y problematizarse sobre la marcha, sin que ello signifique una traición imperdonable a los principios científicos que le formaron. Sólo así podremos encontrar respuestas más claras a nuestras preguntas, que incluso pueden llegar a replantearse.

Sobre este camino es que pude construir ejes etnográficos que dilucidan rumbos más precisos, menos cargados de pedantería que justamente nos alejan de la reflexión y nos empujan más a lo reiterativo, lo derivativo y a la reproducción del conocimiento. Desde luego que nada se crea de cero, por esta razón es que debemos plantear, a través del pensamiento relacional y desde una colocación heurística, nuevas formas de construir objetos-sujetos de estudio y deconstruirnos cabalmente.

¿Qué nos queda? Al entender la sencillez que resulta ser la investigación estampada de personal subjetividad, es que podemos agregar accesorios al proceso investigativo. Me refiero al plano de la aplicación del conocimiento sobre propuestas concretas de desarrollo social. La etnografía aplicada

–si es posible llamarle así–es la problematización por ejemplo del actual Plan de Desarrollo (PND) en cualquiera de sus aspectos. Sólo por tomar una muestra que me incumbe: la alimentación y la nutrición son tratadas como independientes y desagregadas de los ejes que influyen directamente sobre dichas prácticas y condiciones. Al recuperar los esquemas culturales de la etnografía encontramos que la nutrición (y malnutrición) se encuentra totalmente vinculada con un gran número de procesos sociales; además que está incrustada en relaciones, como las de género y parentesco. Es en esta medida que pueden construirse mejores programas de intervención y desarrollo social para la población rural indígena principalmente.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSIES, Willem, van der Haar, Gemma y Hoekema, Adré J. (2003). "La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad", en El Reto de la diversidad, México, El Colegio de Michoacán.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. (1997) Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México, México, INI/Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre. (1991) El sentido práctico, España, Editorial Taurus.
- BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron. (2004 [1975]) El oficio del sociólogo, México, Siglo XXI.
- BRODA, Johanna. (2004) "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords.) Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, México, CONACULTA/INAH, pp. 61-81.
- COOT CHAY, Eriberto G. (2002) Las fiestas de la selva maya, México, UQRoo/INAH/Instituto Quintanarroense de la Cultura.
- COROMINAS, Juan. (2008) Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, Madrid, Editorial Gredos.
- DELEUZE, Gilles y Guattari, Félix. (2004). Rizoma. Introducción, México, Ediciones Coyoacán.
- DÍONOFRIO, Salvatore, (1998) "La comida de los santos", en Estudios del Hombre, Universidad de Guadalajara, número 7, pp. 95-112.

- DURÁN RAMÍREZ, Juan. (2004) "La nueva teoría social y la investigación cualitativa: un paradigma renovado", en *Acta Universitaria*, septiembre-diciembre, año/volumen 14, número 3, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, México, pp. 50-58.
- FISCHER, Edward F. (1999) "Cultural logic and maya identity. Rethinking constructivism and essentialism", en *Current Anthropology*, volume 40, número 4, agosto-octubre, pp. 473-499.
- GALEANO MASSERA, Jorge. (2000) "Reflexiones sobre la ciencia, el proyecto de investigación empírica en ciencias sociales" en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, No. 36, Agosto de 2000, México, UAM-Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 109-125.
- GALLINO, Luciano. (2001) *Diccionario de sociología*, México, Siglo XXI Editores.
- GARRAT-BURNETT, Virginia. (2005) "Inculturación de la teología protestante en Guatemala", en Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (Editores), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM/UAM, pp. 49-64.
- GOOD ESHELMAN, Catherine. (2004a) "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA/INAH, pp. 127-149.
- (2004b). "Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual náhuatl", en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA/INAH, pp. 307-319.
- GOODY, Jack. (1995) *Cocina, cuisine y clase*, Barcelona, Editorial Edisa.
- HERNÁNDEZ VALENCIA, Luis G. (2004). "Por la señal... La fiesta de la Santa Cruz", en María Esther Gaspar Isabeles y Luis Gabriel Hernandez Valencia (Comp.) *Identidades en fiesta. La fiesta de Tuxpan, Jalisco*, México, PACMyC, pp. 63-84.
- HERNÁNDEZ FERRER, Maricela. (2004) "Idhidh kwitol: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la Huasteca Potosina", en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA/INAH, pp. 215-233.

- KATZ, Esther. (2006). "Cuisine quotidienne et cuisine festive en pays mixtèque (état d'Oaxaca, Mexique). Espaces, ustensiles et préparations culinaires à l'épreuve du changement", en...*Cahiers de l'OCDE*, n°11, julio 2006, pp. 180-190.
- LUJAN MUÑOZ, Jorge. (1998) Breve historia contemporánea de Guatemala, México, Fondo de Cultura Económica.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (2006 [1922]) "Diario de Campo en Melanesia", en Juan Naranjo (Ed.) Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006), Barcelona, Editorial Gustavo Gili, SL, pp. 171-176.
- MAVÁREZ R., Mirian L. (2002) "El problema de la objetividad en la investigación social", en Educere, julio-septiembre, año/volumen 6, número 18, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 141-143.
- MORALES SALES, Edgar Samuel. (2000) El sabor agrio en la cultura mazahua, Toluca, México, Instituto Mexiquense de la Cultura.
- NEURATH, Johannes. (2004) "Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar", en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coords.) Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas, México, CONACULTA/INAH, pp. 105-125.
- NOLASCO, Margarita. (1997) "La democracia indígena", en Jorge Alonso y Juan Ramírez Sáiz (coord.), La democracia de los de abajo en México, México, Centro de investigaciones Interdisciplinarias/La Jornada Ediciones/Consejo Electoral de estado de Jalisco.
- PENAGOS BELMAN, Esperanza. (2000) "El consumo de maíz en la construcción de la persona mazateca", en Cuicuilco, año/volumen 7, número 18, México, ENAH, pp. 1-8.
- PIMENTEL ÁLVAREZ, Julio. (2007) Diccionario latín-español, español-latín (vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico), México, Editorial Porrúa.
- PINTO, Louis. (2002) Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social, México, Siglo XXI Editores.
- RIVERO GARCÍA, Isabel. (2003) "Intertextualidad, polifonía y localización en investigación cualitativa", en Athenea Digital, España, Universidad Autónoma de Barcelona, núm. 3, pp. 1-13.
- RODRIGUEZ BALAM, Enrique. (2005) "Acercamientos etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán", en

- Mario Humberto Ruz y Carlos Garma Navarro (Editores), Protestantismo en el mundo maya contemporáneo, México, UNAM/UAM, pp. 155-175.
- Ruz, Humberto y Garma Navarro, Carlos. (2005) Protestantismo en el mundo maya contemporáneo (editores), México, UNAM/UAM.
- SANDERSON, Stephen K. (2000) "Método comparativo", en Thomas Barfield (editor), Diccionario de Antropología, México, Siglo XXI Editores pp. 349.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. (1999). "Hacia el derecho de autonomía en México (Prólogo)", en Araceli Burguete Cal y Mayor (coord.), México: Experiencias de autonomía indígena, México, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- TARRÉS, María Luisa. (2001). "Lo cualitativo como tradición", Observar, escuchar, comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social, México, El Colegio de México, FLACSO-México, Miguel Ángel Porrúa, pp. 35-60.
- TORRES GUEVARA, Luz Elba. (2002) "Autoconsumo y reciprocidad entre los campesinos andinos: Caso Fómeque", en Cuadernos de Desarrollo Rural, Primer semestre, número 48, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 79-98.
- WEBER, MAX (1973). "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social [1904]" en Ensayos sobre la metodología sociológica, Buenos Aires, Amorrortu pp. 39-101. [Véase también otras ediciones: 2003 [1958].

Capítulo 3

LAS MUJERES MAYAS FRENTE AL SISTEMA DE JUSTICIA INDÍGENA DE QUINTANA ROO

Manuel Buenrostro Alba

LAS MUJERES MAYAS FRENTE AL SISTEMA DE JUSTICIA INDÍGENA DE QUINTANA ROO

Manuel Buenrostro Alba

INTRODUCCIÓN

Para los estudiosos del derecho indígena no siempre es evidente la existencia de diferencias al interior de un pueblo o comunidad. Los estudios describen un sistema jurídico partiendo de que hay diferencias con el exterior, construyéndose situaciones de interlegalidad, muchas veces desiguales o subordinadas, pero pocas veces se detienen a analizar las diferencias internas de una comunidad o pueblo indígena, sobre todo las diferencias entre mujeres y hombres.

Este trabajo trata del sistema de justicia indígena del estado de Quintana Roo, México, que da vigencia a los juzgados indígenas y a los jueces tradicionales mayas. Aunque se refiere en general a los jueces tradicionales, trata de ilustrar la forma en que las mujeres mayas acceden a la justicia. Para ello utiliza algunos juicios en los que se han visto involucradas las mujeres y la forma en que se han resuelto tales casos.

En los juicios mayas y en las entrevistas con mujeres y jueces tradicionales se puede apreciar que la mujer maya se encuentra en una posición de desventaja; aun cuando logra exponer sus reclamos y ser atendida por

los jueces tradicionales, continuamente se enfrenta con modelos sexogenéricos que legitiman la autoridad del hombre y los derechos sobre las mujeres. Hasta ahora todas las autoridades mayas han sido hombres.

El trabajo consta de dos secciones. En la primera se hace un breve esbozo de los elementos teóricos y metodológicos que permiten visualizar la problemática estudiada. Para comprender una realidad social es necesario contextualizarla y destacar todos los elementos que interactúan entre sí, por ello aquí se refiere la cuestión de las mujeres, los elementos internos del sistema de justicia indígena maya y el contexto en el que se dan las relaciones interlegales. En la segunda parte se aborda específicamente el papel de las mujeres indígenas mayas y su acceso a la justicia, se incorporan casos que han sido atendidos y resueltos por los jueces tradicionales y en los que han estado involucradas mujeres indígenas mayas.

Este trabajo fue posible gracias al apoyo financiero del Programa de Fortalecimiento a la Investigación (PROFI) 2010 de la Universidad de Quintana Roo, para el cual concursó el cuerpo académico de Investigación Aplicada al Fortalecimiento de la Cultura e Identidad. Una parte del trabajo de campo se realizó con dichos recursos y las discusiones durante las sesiones del seminario del cuerpo académico permitieron avanzar sobre los temas aquí abordados.

EL CONTEXTO Y EL RECONOCIMIENTO DE DERECHOS LIMITADOS

Antes de comenzar a describir el caso particular, es necesario contextualizar el momento en que esta experiencia, la de los jueces tradicionales, mantiene su vigencia.

Es importante destacar que el estudio del derecho indígena comienza a ser abordado por la antropología mexicana a finales de la década de los 80. Aunque existen trabajos previos que destacan este aspecto, como el de Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, es en el periodo mencionado que el tema adquiere mayor auge. Pero el interés se debió también al nivel de movilización y a los reclamos relacionados con el respeto a los derechos humanos y la exigencia de mayor acceso a la justicia en varios países latinoamericanos. En toda la región surgen

diversos organismos no gubernamentales que apoyan las demandas de los pueblos indígenas que habían sido víctimas de represión, tortura, violencia y pobreza extrema (Valdivia, 2010: 36). Aunque con menor influencia, aparecen también algunas organizaciones civiles que tratan de difundir los derechos de las mujeres indígenas, como la organización no gubernamental (ONG) U Maalobil ti tu laakal mak de Quintana Roo y las organizaciones de mujeres indígenas en Cuetzalan, Puebla.

La década de los 90 en América Latina se caracteriza por una movilización de los pueblos indígenas y por logros considerables tanto en el ámbito de las luchas por la representación como en la expansión fundamental de sus derechos. En ese periodo se materializaron instrumentos legales que otorgaron mayor legitimidad a los derechos indígenas. A finales de la década de 1990 diez estados latinoamericanos habían firmado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Algunos promulgaron reformas constitucionales, siendo Colombia, Ecuador y Bolivia los que dieron pasos significativos en el reconocimiento de los derechos indígenas colectivos a la tierra (Hale, 2007: 287).

En México, después del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en los primeros minutos del primero de enero de 1994, el tema de los derechos de los pueblos indígenas de México ha sido materia de una importante discusión pública. Se introdujeron cambios en el artículo 4 constitucional (hoy 2) y se aprobaron legislaciones para normar los derechos indígenas primero en estados como Oaxaca y Quintana Roo, entre otros. A pesar de que el tema indígena comenzó a ser parte de la agenda nacional y de que los indígenas zapatistas lograron que el gobierno federal se sentara a dialogar con ellos, actualmente los pueblos indígenas todavía no gozan a plenitud sus derechos, siendo las mujeres un sector triplemente vulnerable, por su condición de indígenas, de mujeres y de pobreza.

Pero esa misma década fue también la época del ascenso del neoliberalismo, entendido como:

... un conjunto de políticas promovidas por la lógica del capitalismo trasnacional: mercados desregulados de bienes y capital a nivel mundial; recorte de responsabilidades del Estado para el bienestar de los ciudadanos; oposición a reivindicaciones colectivas conflictivas e ineficientes; resolución de los pro-

blemas sociales a través de la aplicación de principios quasi mercantiles que giran en torno a la primacía del individuo (*ibid*).

Este conjunto de políticas ha sido una herramienta para impedir que los pueblos indígenas sean reconocidos como sujetos de derecho. Lo único que se ha otorgado es un reconocimiento limitado. Varios estados se han proclamado a favor del multiculturalismo, aunque en la realidad se ha fomentado lo que Hale ha llamado el “multiculturalismo neoliberal”, mediante el cual se apoya una buena parte de derechos pero añadiendo la frase “siempre y cuando”, o “sí, pero”. El discurso del multiculturalismo “... tiene el efecto acumulativo de separar las demandas de los derechos culturales aceptables de aquellas consideradas inapropiadas, reconociendo a las primeras y cerrándole el paso a las otras...” (*ibid*). Esto sucede no sólo en México, sino en Centroamérica, lo que ha creado un medio para gestionar el multiculturalismo, aunque se ha eliminado su supuesta amenaza y radicalismo.

Las reformas multiculturales no se concentran en la rectificación de injusticias del pasado mediante el reconocimiento de derechos negados, sino que afirman nuevos derechos e implementan una nueva relación. Este es el caso del estado de Quintana Roo, México, en donde se crean no sólo nuevos derechos, sino un sistema de justicia indígena que también se supone beneficie a las mujeres indígenas.

Magdalena Gómez hace una crítica a este supuesto reconocimiento de derechos destacando que no basta, ni tiene sentido reconocerles a los pueblos indígenas el “derecho a casarse conforme a los llamados usos y costumbres”, sino que el derecho indígena debe de ir hacia el derecho, a la autonomía o libre determinación. Se trata de cuestionar las concepciones reduccionistas del derecho indígena (Gómez, 2009: 112). ¿Qué pasa si algunas mujeres indígenas deciden que ya no quieren ser raptadas?, entendiendo el rapto como parte de la costumbre indígena que consiste en irse a vivir con la pareja para posteriormente casarse conforme a las prácticas culturales de la comunidad, o ¿dónde termina la práctica de golpear a las mujeres? Estos aspectos no han sido resueltos por las reformas constitucionales.

El panorama para algunos no es muy satisfactorio, sin embargo, coincido con Hale en cuanto a que los movimientos de derechos culturales no tienen mucha elección,

... sino ocupar los espacios abiertos por el multiculturalismo neoliberal y que muchas veces tienen más que ganar al hacerlo; pero cuando lo hagan, deberíamos asumir que se articularán al bloque dominante, a menos que esta decisión forme parte de una estrategia bien desarrollada orientada a la resistencia desde dentro y, en última instancia, hacia una alternativa política bien concebida (Hale, 2007: 335).

Ya desde hace unas décadas atrás se hablaba de el mundo esta en un periodo de globalización de los mercados, de la comunicación y de la cultura. El trabajo de Boaventura de Sousa Santos precisamente analiza el proceso de la globalización del derecho, que para él "se trata de una proliferación reciente de normas e instituciones jurídicas que supera el ámbito nacional, que había servido de base a todo el derecho moderno. No es un fenómeno totalmente nuevo; su carácter novedoso reside en la intensidad con que se afirmó en las últimas décadas" (Sousa, 1998: 15). En otras palabras, es una traducción jurídica de fenómenos de internacionalización y transnacionalización; de un fortalecimiento de la dimensión internacional de los derechos humanos y de luchas sociales en su defensa. Junto con la globalización neoliberal de la economía surgen poderosos actores internacionales privados cuyas acciones dan lugar a violaciones masivas de derechos humanos. Sousa destaca que en las sociedades contemporáneas, en el sistema mundial, el campo jurídico es una constelación de legalidades (e ilegalidades) diversas que operan en espacios y tiempos locales, nacionales y transnacionales (*ibid.*).

Cuando se habla de constelaciones jurídicas, quiere decir que las sociedades modernas no están reguladas por un ordenamiento jurídico único, sino por una pluralidad de ordenamientos jurídicos interrelacionados y distribuidos socialmente de varias maneras. Es lo que se llama pluralismo jurídico y se refiere a que más de un sistema jurídico opera en una misma unidad política. Este mismo contexto se encontró en el estado de Quintana Roo, México, donde los indígenas mayas integran una parte de la "constelación" de legalidades, o pluralismo jurídico.

En dicho contexto, la mujer indígena sufre una doble discriminación: primero como mujer y luego como indígena, o viceversa. Este trabajo pretende aportar elementos para el estudio del acceso de las mujeres indígenas a la justicia, tomando como referencia el caso de Quintana Roo.

Los últimos gobiernos federales mexicanos han incumplido las promesas hechas a los indígenas y a las organizaciones civiles relacionadas con el conflicto chiapaneco y otras movilizaciones. Promovieron una reforma constitucional limitada sobre los derechos de los pueblos indígenas. A nivel nacional, iniciaron megaproyectos de desarrollo sin tomar en cuenta la voluntad de la población indígena y rural que sería afectada. Esta situación complica la posibilidad real de democratizar la sociedad mexicana y construir un verdadero proyecto nacional multicultural (Hernández, Paz y Sierra, 2004: 7).

El caso que se estudia corresponde al acceso de las mujeres mayas a la justicia indígena, particularmente la justicia impartida por los jueces tradicionales mayas. El sustento legal y el reconocimiento de los jueces tradicionales lo otorga la “creación” del sistema de justicia indígena a partir de una reforma al artículo 13 de la Constitución del Estado de Quintana Roo, en agosto de 1997. A dicho artículo se le adiciona la siguiente parte:

Los miembros de las etnias que habitan en las comunidades indígenas, podrán resolver sus controversias de carácter jurídico de acuerdo a sus usos, costumbres y tradiciones; la ley instituirá un sistema de justicia indígena para las comunidades de la zona maya del Estado, a cargo de jueces tradicionales y, en su caso, de magistrados de asuntos indígenas que funcionen en sala, en tribunales unitarios, o en las instituciones que de acuerdo con las comunidades indígenas determine el Tribunal Superior de Justicia. La ley protegerá, regulará y validará el desarrollo y ejercicio de sus lenguas, cultura, usos y costumbres, actos, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/ Instituto Nacional Indigenista, 2000: 88).

Con base en esta modificación constitucional, anterior a la reforma constitucional federal de 2001, se nombra a los primeros jueces tradicionales en el año 1997, comenzando a impartir justicia en las comunidades mayas donde son nombrados a partir del año 1998. Para iniciar con su labor

como jueces, los “nuevos funcionarios” fueron capacitados por el Tribunal Superior de Justicia del estado de Quintana Roo.

Los jueces registran los juicios que realizan en “actas de conciliación” en donde se describen los casos y las personas involucradas. Estos registros dan información sobre las relaciones de poder, los tipos de delitos y los valores mayas. Para el caso que presento aquí, las actas de los juicios proporcionan mucha información sobre la situación de las mujeres en cuanto al acceso a la justicia.

Los mayas actuales destacan que existen tres tipos de derecho. El primero es el derecho ancestral o derecho antiguo, el cual ya no se practica en las comunidades y remite a un origen prehispánico y colonial. El segundo es el llamado derecho tradicional, asociado a la estructura socio política heredada de la Guerra de Castas iniciada a mediados del siglo XIX. De este derecho persisten algunas autoridades tradicionales y religiosas, pero se asocia a la estructura de los centros ceremoniales o iglesias mayas. Actualmente quienes ocupan cargos religiosos no imparten justicia ni resuelven conflictos. El tercero es el derecho del Estado, o del gobierno, cuyos representantes son las autoridades municipales como los delegados, subdelegados y todo el aparato municipal de las cabeceras. En este último estaría clasificado el sistema de justicia indígena maya, aunque, como se verá a lo largo de este trabajo, pudiera estar retomando aspectos de los tres tipos de derecho. El derecho de los jueces tradicionales se encuentra imbricado por todos los tipos de derecho maya, a pesar de tratarse de un sistema de justicia producto de la reforma constitucional estatal.

En su estudio sobre sistemas jurídicos de los pueblos mixes de Oaxaca, María Teresa Valdivia se pregunta ¿qué factores contribuyen a que las costumbres se mantengan vivas?, particularmente una costumbre jurídica emergente o revelada a partir de una reforma legal, se refiere a la elección de autoridades a través de usos y costumbres sin recurrir a partidos políticos. Valdivia retoma a José Castillo Farreas, quien afirma que existen tres causales de permanencia de una costumbre jurídica frente al derecho nacional: ignorancia de la ley nacional, aislamiento geográfico y falta de recursos económicos por parte de la población para acceder a la administración de justicia nacional. Dice la autora: “La no integración o asimilación

de los indios a la vida nacional provoca que este sector de la población resuelva sus disputas de manera autónoma” (Valdivia, 2010: 15-16).

La suma de estas causas permite que las costumbres jurídicas permanezcan, o resurjan, en las formas de organización de un pueblo como el maya. Aunque como bien destaca la autora, en la actualidad el derecho ejercido por (y entre) los pueblos indígenas incluye en su sistema normativo el reconocimiento de la ley nacional. La costumbre jurídica y la ley nacional son utilizadas simultáneamente por los pueblos indígenas construyendo espacios de interlegalidad.

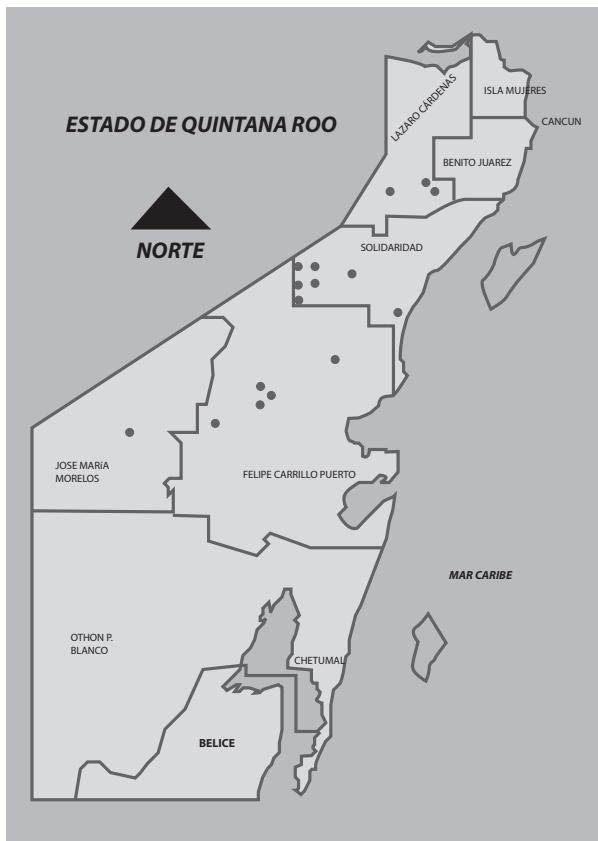
Esta interlegalidad no se ha dado en situaciones de igualdad, al contrario, “...la costumbre jurídica indígena es producto de su proceso de contacto e integración dominada por el Estado y la ley nacional y, en consecuencia, jurídicamente subordinada a ésta” (Valdivia, 2010: 18). Tal situación pone en desventaja a los pueblos indígenas: han tenido que aceptar formas ajenas a su cultura. El caso de los mayas ejemplifica lo anterior, antes de la existencia del sistema de justicia indígena no existía una figura como la de los jueces tradicionales.

Realicé el trabajo de campo de la presente investigación durante diferentes períodos del año 2010, aunque se incorporan datos etnográficos de experiencias de los años 2004 a 2009, tiempo durante el cual se analizaron los casos de los juicios realizados por los 17 jueces tradicionales del estado de Quintana Roo. Los juzgados indígenas se localizan en cuatro municipios del estado: Tulum, Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos y Lázaro Cárdenas. El municipio de Solidaridad, en donde había ocho juzgados indígenas, se quedó sin ninguno después de que se creó el nuevo municipio de Tulum. Señalar lo anterior es importante porque el municipio de Solidaridad ahora es considerado como un municipio sin indígenas, en él prevalece el turismo extranjero, sobre todo en Playa del Carmen. Pero muchos indígenas mayas de los cuatro municipios trabajan en Solidaridad de manera temporal.

El área de trabajo abarcó las 17 comunidades en donde existen juzgados y jueces tradicionales (mapa 1). Realicé estancias cortas en las comunidades y recabé los juicios llevados a cabo por los jueces tradicionales durante los diferentes años de su gestión. También entreviste a cada juez

y se dio seguimiento a varios casos a través de entrevistas informales en las comunidades para recabar la opinión de la población sobre el juez y su función, así como la percepción que se tiene sobre el acceso de las mujeres a la justicia indígena maya.

Mapa 1. Juzgados tradicionales del estado de Quintana Roo. Los círculos rojos representan los 17 juzgados. Fuente: elaboración propia del autor a partir de mapa de la Comisión de Agua Potable y Alcantarillado del estado de Quintana Roo. Durante el trabajo de campo lleve a cabo el análisis de las actas de los juicios conciliatorios de los 17 juzgados tradicionales, describiendo el tipo de delitos atendidos por todos los jueces y destacando aquellos en donde hubo mujeres involucradas.



El trabajo de campo se vio enriquecido con las aportaciones de diferentes personajes relacionados directamente con la justicia indígena de los mayas en general y de las mujeres en particular. En especial, trabajé con Juan Witzil Cimá, juez tradicional y sacerdote maya de la comunidad de X-Yatil, municipio de Felipe Carrillo Puerto. También compartieron su experiencia y puntos de vista los otros 16 jueces tradicionales mayas; pude discutir varios temas con el magistrado de Asuntos Indígenas del estado de Quintana Roo, el licenciado Javier Reyes Hernández; y di seguimiento a varios casos para conocer si realmente había conciliación entre las partes involucradas en diferentes juicios sin que existiese ningún resentimiento, como se establece en las actas de los juicios y en la ley de justicia indígena. Asimismo, realicé observación participante entre los miembros de las comunidades mayas en donde hay jueces tradicionales, para conocer el grado de aceptación de los jueces tradicionales y su forma de impartir justicia. A través de la observación participante se logró entender la relación entre el sistema de justicia indígena y la cultura maya. Las aportaciones, comentarios y discusiones con todos los personajes mencionados permitieron plantear algunos cuestionamientos sobre los espacios de poder del sistema de justicia indígena maya: ¿Cómo se ejerce la justicia en las comunidades mayas contemporáneas? ¿Cuáles son los principales conflictos y disputas que resuelven los jueces tradicionales mayas? ¿Existen realmente espacios interlegales en donde confluyen el derecho positivo y el derecho indígena expresado en el sistema de justicia maya? Al ser utilizada la ley nacional y los elementos de la costumbre jurídica, se constituyen espacios de interlegalidad. Si se entiende el actual sistema de justicia indígena a partir de lo que los mayas llaman los diferentes tipos de derecho, la interlegalidad ha estado presente desde la etapa de colonización ya que han existido procesos de subordinación e interdependencia. Un punto central fue comprender el papel de las mujeres dentro del sistema de justicia maya.

Por otro lado, interesa conocer quiénes ocupan los cargos de jueces y cuál es su papel y reconocimiento al interior de las comunidades mayas, así como la relación con otras autoridades municipales y religiosas. En cada comunidad de la zona maya hay delegados y subdelegados que son nombrados por los presidentes municipales a partir de una elección popular, aunque en algunas comunidades son nombrados directamente por

el presidente municipal en turno. Junto a estas instancias y autoridades sobresalen las autoridades religiosas mayas, llamadas también dignatarios mayas. Tienen un reconocimiento en toda la población y sus cargos son vitalicios. La máxima autoridad maya religiosa es el general maya. Aunque las autoridades religiosas actuales no tienen ninguna injerencia en la resolución de conflictos e impartición de justicia, son personajes fundamentales en la vida cultural asociada al sistema de guardias de los centros ceremoniales o de las iglesias. Su reconocimiento rebasa el nivel comunitario y pueden llegar a influir en la toma de decisiones relacionadas con los intereses comunitarios, más allá de los aspectos religiosos.

El interés de este trabajo se centra en el análisis del sistema de justicia indígena maya desde tres aspectos medulares:

La conceptualización y resolución de disputas y conflictos a partir de la forma en que es concebida la justicia por los propios mayas y qué tanto ésta es reflejo de las normas sociales mayas. La relación del sistema de justicia maya frente al derecho estatal. El impacto de la reforma legal, estatal y nacional, en términos de reconocimiento de la justicia y derechos indígenas, así como el acceso de las mujeres a la justicia indígena.

La base teórica reside principalmente en los trabajos de Victoria Chenaut (1995, 2002), Jane Collier (1995, 1995b), María Teresa Sierra (1992, 2002, 2004), Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (1995), Laura Nader (1998) y María Teresa Valdivia (2010), entre otros que abordan con diferentes enfoques, metodologías y objetos de estudio el derecho indígena particularmente desde una perspectiva de género.

METODOLOGÍA

Usé el método etnográfico para desarrollar el análisis cultural de los mayas. En esta descripción se puso mayor interés en los temas relacionados con las mujeres y la noción de disputa; el conflicto y su resolución, el poder, las formas de organización y las autoridades.

Busqué y analice de los casos atendidos por los jueces tradicionales en los archivos de los juzgados indígenas y en el archivo del Tribunal Superior de Justicia Indígena del estado de Quintana Roo, dando seguimiento

a algunos de ellos a través de entrevistas formales e informales con las partes involucradas.

Analice las actas de los 17 juzgados tradicionales correspondientes a los años 1998-2009, dando seguimiento a través de entrevistas a diferentes casos por año y por juzgado. Es pertinente aclarar que no en todas las comunidades mayas hay jueces tradicionales y que la competencia de los mismos termina donde termina la comunidad en la que son nombrados. En donde no hay jueces tradicionales, los delegados y subdelegados municipales se encargan de resolver los conflictos, que para ventaja de los mayas, en su mayoría, esos cargos son ocupados por indígenas de la comunidad.

A través de algunas actas de juicios conciliatorios y de entrevistas con jueces tradicionales mayas, así como con el magistrado de asuntos indígenas de Quintana Roo, me fui planteando como un objetivo de investigación analizar cómo funciona el sistema de justicia indígena maya a partir de los jueces tradicionales y su relación con la cultura maya. Y al analizar las actas, observé que en muchas de ellas hay mujeres involucradas en los juicios. De manera que surgieron más objetivos, como describir la forma en que se resuelven los conflictos; analizar la competencia de los jueces tradicionales; conocer la relación entre los jueces tradicionales y las autoridades municipales; analizar la forma en que esta nueva autoridad se ha insertado en la estructura tradicional existente de los mayas; conocer el papel de las mujeres dentro de dicho sistema.

Una de las principales limitantes en la investigación fue el manejo de la lengua maya. Sin embargo, hoy en día la mayoría de los mayas son bilingües, lo que me permitió entender mejor, a través de traductores, o de observación de sucesos en español, la forma en que se concibe y se imparte la justicia en las comunidades mayas de Quintana Roo. Por otro lado, se identificaron los términos relacionados con el derecho maya, lo que posibilitó contextualizar las descripciones sin conocer la lengua. Sobre esto Gluckman planteaba que "...para realizar trabajo de campo antropológico no es necesario conocer la lengua en su totalidad con todo su vocabulario –la lengua de los zulú tiene unas 50,000 palabras–. Lo mismo sucede en Europa, unas pocas miles de palabras son suficientes para

el cuestionario ordinario y capacitan para seguir la conversación de cada día” (Gluckman, 1978: 42).

Coincido con Gluckman, sin dejar de reconocer ciertas limitaciones por no haber aprendido la lengua maya. Algunos testimonios fueron grabados en lengua maya y posteriormente traducidos al español por estudiantes mayas bilingües. Entreviste de manera formal e informal a los 17 jueces tradicionales. Varias de estas entrevistas están en lengua maya debido a que los jueces afirmaron que para ellos era más fácil expresar sus ideas en su propia lengua. Este material también se tradujo al español por mayas bilingües, por lo que considero que conserva gran parte de su esencia.

Como realicé el trabajo desde la antropología jurídica, retomé algunos elementos de su origen y de los planteamientos actuales, los cuales sirvieron de base teórica para la investigación. Cabe destacar que para la antropología, “desde el principio, sus relaciones con la ciencia política fueron muy estrechas” (Smith, 1979: 7). Durante mucho tiempo juristas y filósofos políticos basaron sus teorías del derecho y del gobierno en planteamientos como el estado de naturaleza y el contrato social. A finales del siglo XVIII concluye esta etapa, surgiendo teóricos evolucionistas como Henry Maine y Lewis H. Morgan.

Maine fue un jurista con vocación histórica, que se opuso a las doctrinas del derecho natural; defendió la idea de que incluso en las sociedades más simples, donde no existían tribunales ni administración en un sentido formal de la palabra, el hombre primitivo vivía bajo el imperio del gobierno y del derecho. Para defender su tesis, Maine utilizó conceptos legales como el de corporación (Smith, 1979: 9).

Por otro lado, la teoría de Lewis H. Morgan se basaba en su trabajo de campo y en sus estudios de las terminologías de parentesco. Morgan “empezó por distinguir dos planes de gobierno, un plan gentilicio basado en la filiación unilineal y un plan político basado en la organización territorial y en la transmisión de la propiedad” (Smith, 1979: 10). Así, durante la segunda mitad del siglo XIX, la ciencia antropológica y la jurisprudencia mantuvieron una relación estrecha, debido, entre otras razones, a que abogados y médicos eran un grupo de profesionales numeroso, algunos

de ellos fueron posteriormente especialistas en antropología, como Henry Maine. Sin embargo, la interacción entre derecho y antropología se fue desvaneciendo a partir de que ambas disciplinas fueron consolidando sus campos de conocimiento científico (Krotz, 2002: 14-16). Esteban Krotz realiza una breve secuencia paradigmática de la antropología jurídica que puede servir de referencia inicial, a continuación cito algunos fragmentos resumidos de su aporte:

La antropología evolucionista del siglo XIX estableció como condición de posibilidad de su existencia la idea de que todos los pueblos, por más primitivos y salvajes que parezcan, tienen cultura y el mismo potencial de desarrollo que los altamente evolucionados. Esto significa que por más caóticas que se presentasen ante el observador europeo-occidental sus costumbres y por más grotescas que parecieran sus ideas, su vida individual y colectiva estaba regida por algún tipo de orden (Krotz, 2002: 18).

Este planteamiento refuerza también la idea expresada más arriba sobre el origen mismo de la interlegalidad y del derecho. Con diferentes nombres, funciones y procedimientos, el sistema jurídico de los pueblos forma parte de su vida misma. En este periodo surgen las primeras preocupaciones e intentos de explicar la forma en que las sociedades “primitivas” lograban mantener un orden establecido.

Una implicación importante de los conocidos esquemas evolucionistas de la antropología decimonónica es que todo orden se encuentra sometido a un proceso permanente de desarrollo, lo que vale también para el orden normativo que a veces ni siquiera se puede distinguir bien de otras esferas sociales... (ibid, 2002: 19).

Los diferentes enfoques cambiaban la forma de explicar los sistemas jurídicos de los pueblos no occidentales. El problema que representaba este enfoque era tratar de buscar sistemas con criterios occidentales que dificultaban la comprensión de formas distintas de normas, autoridades, sanciones y procedimientos.

En la medida en que se generalizó desde principios del siglo XX la estancia prolongada entre los pueblos por estudiar –el llamado trabajo de campo– como método antropológico central y más típico, se evidenció cada vez más que en muchas sociedades el subsistema normativo-legal no se encuentra

tan claramente separado de otros subsistemas (política, religión, etc.) como en las sociedades modernas... (ibid, 2002: 19-20).

Hasta la fecha, el trabajo de campo ha permitido comprender mejor no sólo la diversidad cultural, sino también lo que se ha llamado el pluralismo jurídico. Con el trabajo de campo se ha podido evidenciar con datos etnográficos que lo que puede ser delito en un pueblo, no necesariamente tiene que serlo en otro. El trabajo de campo se ha vuelto fundamental para explicar el pluralismo jurídico.

Motivado tanto por la dificultad de reconocer los límites entre las poblaciones nativas del África Negra como por el interés de la administración colonial por mantener cierto orden acorde con sus propósitos de dominación, se produjo entre las dos guerras mundiales otro importante aporte teórico más al estudio antropológico de la ley. En el prefacio de una de las obras consideradas usualmente como el inicio de la antropología política, se distingue (bajo evidente influencia weberiana) [...] entre dos tipos de conflictos. El primero es caracterizado por la ausencia de cualquier norma o convenio: es la situación de la violencia sin límites, de la guerra real o potencial, y caracteriza la relación entre sociedades. El segundo es el conflicto regulado o, en su caso, contestado y arreglado por un sistema de reglas básicamente aceptadas por los miembros de la sociedad en cuestión [...] El inventario de los sistemas normativos [...] se convirtió en todas partes del mundo en una importante actividad de la antropología jurídica, tratando, por lo general, de ubicarlos dentro del conjunto de características de la sociedad respectiva (ibid, 2002: 20-21).

Durante este periodo se recabaron distintos sistemas normativos que permitieron comparar y contrastar la existencia de una gran diversidad de conflictos y la forma en que pueden ser resueltos por las distintas sociedades.

Todos los sistemas de reglas son productos de la historia [...] Por ello y sin desechar la importancia del análisis de las reglas existentes en una sociedad, a partir de los años sesenta, la antropología político-jurídica se concentró cada vez más en el estudio de disputas concretas para reconocer en ellas la normatividad efectivamente operante de la sociedad respectiva... (Krotz, 2010: 21).

Este enfoque permitió vincular los actuales sistemas normativos con la historia de las sociedades. En la mayoría de los pueblos indígenas no se puede entender una práctica jurídica sin analizar su historia. Lo mismo

sucede con los mayas de Quintana Roo, la forma en que conciben y piensan el derecho está vinculada con su historia.

Los intentos de la antropología de dar adecuadamente cuenta de la complejidad de las relaciones sociales al interior de las sociedades llamadas tradicionalmente simples, la inclusión de tales sociedades en los sistemas estatales emergidos de la lucha anticolonial y el interés por las sociedades campesinas afectaron durante los años sesenta y siguientes también la pesquisa antropológica sobre los sistemas legales y las disputas (Krotz, 2002: 21-22).

Este cambio paradigmático se asocia también a la consolidación del neoevolucionismo. Aunque se siguen estudiando los temas previos, surgen algunas preocupaciones nuevas. Lo destacable es que el trabajo de campo continúa siendo una herramienta fundamental.

Cuando a partir de los años sesenta se extendió de manera general la convicción de que cualquier fenómeno sociocultural debe ser estudiado como formando parte de un orden estatal, también en América Latina el desarrollo de la teoría antropológica estaba marcado por su interacción con diversas variantes de la tradición marxista (ibid, 2002: 22-23).

En estos siete momentos y enfoques que van desde el siglo XIX y la antropología evolucionista, hasta el siglo XX en los años setenta, se puede observar un avance de la antropología jurídica. En cada periodo han sido diferentes autores los que han aportado conocimientos a partir de sus estudios. Cada uno de ellos aporta de manera importante al estudio empírico de "lo jurídico".

Algunos aspectos que me parecen relevantes son la tendencia en el estudio del derecho indígena a entenderlo como un sistema autónomo de control social en donde el consenso es el eje regulador. Esta perspectiva influyó en varios trabajos. Los estudiosos del derecho indígena en sociedades colonizadas buscaron entender el funcionamiento del derecho a partir de una lógica interna asociada a la cultura y diferente del derecho occidental. Leopold Pospisil plantea que los pueblos indígenas experimentan un pluralismo legal en el cual coexisten dos o más sistemas en el mismo espacio social. La importancia de estos estudios y otros como el de Gluckman (1978), Malinowski (1973), Pritchard (1978), radica en que fueron las primeras

etnografías que sentaron las bases de la antropología jurídica y de la misma antropología clásica.

El propósito de la mayoría de los primeros antropólogos jurídicos fue buscar escalas evolutivas en la historia del derecho para entender y explicar a las instituciones jurídicas a partir de contextos culturales. El conocimiento del llamado “derecho primitivo” permitiría hacer la reconstrucción histórica de la línea de evolución jurídica. Henry Maine, en su obra *Derecho antiguo*, fue uno de los autores que elaboró un esbozo sobre el derecho que va desde el grado más primitivo hasta el nivel más desarrollado. Maine analizó el funcionamiento y procedimientos mediante los cuales se arreglaban los conflictos en las sociedades primitivas, así como las sanciones en dichas sociedades. Al entrar en crisis el evolucionismo, la antropología también va a cambiar sus planteamientos (Kuppe y Pottz, 1995: 10-14).

Sin embargo, estos estudios trataron de mostrar las normas y reglas del derecho nativo sin considerar el contexto colonial en que se desarrollaba dicho derecho. Aunque Malinowski considera al derecho parte de la cultura, centró su estudio en cuestiones asociadas a las normas:

Entre las muchas normas de conducta de las sociedades salvajes hay ciertas reglas que se consideran como obligaciones ineludibles de un individuo o grupo para con otro individuo o grupo. El cumplimiento de tales obligaciones se recompensa por regla general de acuerdo con la medida de su perfección, mientras que su incumplimiento repercute sobre el que las incumple. Si nos instalamos en un punto de vista sobre el derecho tan comprensivo como éste e investigamos la naturaleza de las fuerzas que lo hacen obligatorio, podremos llegar a conclusiones mucho más satisfactorias que si nos ponemos a discutir asuntos de autoridad, gobierno y castigo (Malinowski, 1969: 25).

Pero como funcionalista, para él toda institución social tiene una función dentro de la cultura analizada. Gluckman, a su vez, analiza las formas de solucionar las disputas, la naturaleza de los premios y castigos, así como el sentir de la rectitud y de la justicia (Gluckman, 1978: 9).

En su ensayo *Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios*, Guillermo de la Peña (2002) hace un análisis sobre la obra de tres pares de autores: Maine y Durkheim; Malinowski y Radcliffe-Brown; Bohannan y Gluckman. En este trabajo destaca que

los dos primeros autores (Maine y Durkheim) representan el nacimiento de las ciencias sociales europeas, en el contexto de las discusiones sobre la evolución y la naturaleza de la sociedad. El segundo par (Malinowski y Radcliffe-Brown) ilustra el arranque de la antropología empírica, basada en trabajo de campo intensivo en sociedades preliteratas y en la comparación sistemática de estas sociedades. Finalmente, Bohannan y Gluckman son continuadores de la misma línea científica pero dirigen su atención explícitamente a los procesos de resolución de conflicto y llegan a conclusiones diferentes acerca de la aplicación universal del derecho. Todos ellos, en resumen, construyeron los cimientos de lo que hoy llamamos antropología jurídica (De la Peña, 2002: 51-52).

Sin duda el trabajo de De la Peña aporta una síntesis de los inicios y antecedentes de la antropología jurídica, lo cual es muy útil para este estudio sobre los mayas de Quintana Roo y el acceso de las mujeres a la justicia. Sin detenerse mucho en el análisis de los primeros trabajos de antropología jurídica, pues rebasaría los objetivos de este trabajo, aquí sólo cito algunas partes que sirven como referencia o punto de comparación. Lo anterior debido a que muchos de estos estudios corresponden a períodos y poblaciones lejanas a la realidad social y cultural actual. Sin embargo, se menciona porque no se puede abordar un estudio desde la antropología jurídica sin destacar su importancia.

Radcliffe-Brown destaca la inaplicabilidad de categorías de la jurisprudencia occidental a instituciones y sociedades más simples que las occidentales (Orantes, 2007: 52). El debate entre Malinowski y Radcliffe-Brown tuvo lugar entre la primera y segunda guerra mundial, "...Cada uno de estos académicos se preocupaba por desarrollar una definición del derecho que pudiese distinguir entre ley y costumbre, para así poder responder a la pregunta de si las sociedades 'primitivas' tenían derechos como las sociedades 'civilizadas', o si meramente tenían costumbres [...] Como Malinowski argumentaba que todas las sociedades, incluyendo las 'primitivas', tenían derechos, era necesario distinguir la ley de la costumbre de forma tal que le permitiera encontrar normas jurídicas donde no existían leyes escritas, jueces profesionales o tribunales... Malinowski aisló la reciprocidad y el aspecto público como los mecanismos sociales que alientan a la gente a

cumplir sus obligaciones sociales [...] Radcliffe-Brown, el oponente de Malinowski, propuso que no todas las sociedades tienen derecho... concluyó que las sociedades sin gobierno centralizado, en particular aquéllas que carecían de jefes organizados y de tribunales, no tenían derecho, sólo costumbres (Collier, 1995b: 46-47).

La antropología jurídica actual se ha construido con diversos planteamientos provenientes de estudios como los de Malinowski, quien demuestra que el orden social no se mantiene sólo por medio de la fuerza represiva de un derecho primitivo, también insiste en ver al derecho como un aspecto de la sociedad y la cultura. Malinowski destaca en su libro Crimen y costumbre en la sociedad salvaje que es necesario "...insistir en la gran necesidad que hay de más teoría en la jurisprudencia antropológica, especialmente de teoría nacida del real contacto con los salvajes" (Malinowski, 1969: 10). Más adelante dice:

Cuando nos preguntamos por qué ciertas reglas de conducta, por duras, molestas o desagradables que sean, son obedecidas; qué es lo que hace transcurrir tan fácilmente la vida privada, la cooperación económica y los sucesos públicos; en una palabra, en qué consisten la fuerza de la ley y el orden en la sociedad salvaje, la respuesta no es fácil y lo que la antropología ha podido decírnos dista de ser satisfactorio (Malinowski, 1969: 21).

Con estos principios fundamentales se puede tener una idea clara sobre los distintos momentos por los que ha pasado la antropología jurídica. En la actualidad se han dado a conocer nuevos enfoques y nuevas experiencias en diferentes partes del mundo. Sin embargo, el estudio de los sistemas jurídicos no se ha agotado; al contrario, aunque se ha enriquecido sigue habiendo un vacío de datos etnográficos que muestren sistemas jurídicos específicos. Por lo pronto queda claro que la antropología jurídica no es un área de especialidad nueva ni en construcción, sino que se ha ido conformando casi desde el surgimiento de la antropología, logrando aportar en la actualidad la comprensión de diversos sistemas jurídicos en pueblos de diferentes partes del mundo.

Entender al derecho indígena como un sistema autónomo de control social en donde el consenso era el eje regulador influye en los primeros estudios en comunidades indígenas de México, en donde se buscó mostrar el

origen prehispánico de algunas comunidades y sus prácticas culturales; en esta tendencia se puede ubicar el estudio de Aguirre Beltrán (1953) *Formas de gobierno indígena*.

Desde el punto de vista plasmado en el presente estudio, es muy difícil sostener que el derecho indígena actual es una expresión de tradiciones milenarias, las cuales se encuentran separadas del derecho nacional. Ya se ha mencionado antes que el sistema jurídico actual de los pueblos indígenas no se puede comprender como algo aislado. Como se verá en el caso de los mayas, su derecho está inmerso en un contexto de interlegalidad. Lo cual se relaciona con la siguiente afirmación de María Teresa Sierra:

Como lo revela la literatura antropológica, la legalidad del Estado ha penetrado y estructurado el derecho indígena generando procesos de interlegalidad y pluralismo jurídico, por lo que es imposible hablar de sistemas jurídicos autocontenidos o separados. Esto no significa, sin embargo, que no podamos reconstruir lógicas jurídicas y culturales a partir de las cuales las distintas sociedades construyen su derecho, reinterpretan la legalidad del Estado y renuevan lo que consideran su costumbre (Sierra, 2004: 13).

María Teresa Sierra y Victoria Chenaut (2002), hacen también un importante aporte al estudio de la antropología jurídica en su trabajo *Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas*. Estas autoras destacan la importancia de los aportes hechos por la antropología norteamericana e inglesa y su influencia en la antropología mexicana y latinoamericana al afirmar que

De ahí el interés que despiertan los trabajos desarrollados por la antropología norteamericana e inglesa, en donde encontramos aportes centrales en torno al estudio antropológico del derecho. Muchos de estos estudios abordaron la problemática del derecho consuetudinario en sociedades coloniales y post-coloniales, apuntando problemas similares y cercanos a la realidad latinoamericana, por lo cual son particularmente interesantes, ya que nos permiten confrontar nuestras propias interpretaciones (Chenaut y Sierra, 2002: 113).

Sin duda, el trabajo de estas autoras es un referente importante en este estudio, pues permite aclarar y precisar diferentes aspectos relacionados con el desarrollo histórico de la antropología jurídica. En su trabajo destacan que después del debate que interesó a los primeros abogados y

antropólogos de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, sobre si las sociedades primitivas contaban, o no, con derecho, se puede hablar de dos principales debates que fueron temas fundamentales de la antropología jurídica: "Estos debates han oscilado entre una visión legalista del derecho, que buscó identificar códigos y normas legales trasladando el modelo occidental al estudio de las sociedades nativas y/o colonizadas, y una visión amplia de la ley para la cual derecho, cultura y sociedad constituyen partes inseparables de la realidad social" (Chenaut y Sierra, 2002: 114).

Sierra y Chenaut (2002) dirigen parte de su análisis en el debate de los enfoques teóricos y metodológicos a partir de la sistematización que hacen John Comaroff y Simon Roberts en su trabajo *Rules and processes: The cultural logic of dispute in an African context*. Destacan dos grandes paradigmas: el normativo, que se considera debe conocer las normas, y el procesual, que presta atención a los procesos sociales y jurídicos (Chenaut y Sierra, 2002). Por su importancia y para ubicar mejor la presente investigación, extraigo algunas de las ideas de estas autoras en relación con ambos paradigmas. El paradigma normativo se remonta y asocia a autores como Henry Maine y Radcliffe Brown. Los estudios realizados desde esta perspectiva:

Ponen el acento en estudiar las instituciones, y conciben las disputas como señales de desviación, ya que otorgan fundamental importancia al mantenimiento del orden social; además, estiman que las sociedades necesitan tener autoridades centralizadas para hacer valer el derecho y establecer códigos normativos. Por lo tanto, postulan la necesidad de investigar acerca de los códigos y las normas que gobiernan la vida social y los comportamientos de los actores (Chenaut y Sierra, 2002: 116).

Este paradigma ejerció su influencia en los trabajos de Evans-Pritchard, Leopold Pospíšil y Adamson Hoebel, entre otros (Chenaut y Sierra, 2002: 116). Si se aplicara este paradigma al caso estudiado aquí, no se podría comprender la influencia de la historia en el actual sistema de justicia indígena. Por otro lado, las normas que tienen que ver con la resolución de disputas no están separadas del resto del sistema normativo maya. Los procesos sociales no son abordados por este enfoque. Sin embargo, no se debe descartar la propuesta, pues en su momento aportó información importante a los estudios de la antropología jurídica.

Comaroff y Roberts critican este paradigma al decir que "...el paradigma normativo puede violentar los datos etnográficos al considerar que las normas constituyen un código coherente, en el sentido de la jurisprudencia occidental" (Chenaut y Sierra, 2002: 122).

Por otro lado, se encuentra el paradigma procesual. Las autoras afirman que:

El paradigma procesual en antropología jurídica se consolidó después de 1950, al mismo tiempo que en el campo de la antropología política se producía un cambio de orientación, con un desplazamiento del estudio de las estructuras e instituciones, al de los procesos e interacciones (Swartz, Turner y Tuden, 1966). De esta manera, [las antropologías] jurídica y política convergieron para abordar similares problemas teórico-metodológicos; en antropología jurídica se produjo un cambio de enfoque, que se consolidó en la década de los sesenta con los aportes de Laura Nader en forma particular. Esta autora se preocupó por debatir con sus colegas acerca de los procesos de disputa, especialmente sobre la toma de decisiones por parte de los litigantes (Chenaut y Sierra, 2002: 116).

El paradigma procesual está más vinculado con la teoría antropológica que con la teoría del derecho, según lo consideran Comaroff y Roberts, a partir del análisis de los trabajos de Malinowski en las islas Trobriand de Nueva Guinea. Estos autores destacan además que:

Este enfoque considera que el conflicto y las disputas constituyen parte de procesos sociales extensos, por lo que las disputas no son concebidas como señales de desviación, como ocurre con el paradigma normativo. De esta manera, el abordaje metodológico debe centrarse en los procesos de disputa, en las interacciones entre los litigantes, teniendo en cuenta los diferentes tipos de relaciones sociales a partir de las cuales surge la disputa, y el contexto social total de la misma [...] los procesos jurídicos son parte inevitable de la vida social (Chenaut y Sierra, 2002: 125).

Este enfoque va más allá que el normativo y ha influido en varios trabajos realizados en México, como las investigaciones de Laura Nader en la década de los 60. En principio, retomo este paradigma aquí para abordar el estudio del caso de los mayas de Quintana Roo, pero se incluyen otros razonamientos y planteamientos teóricos y metodológicos. Es importante para la investigación porque se considera que el derecho no es un sistema independiente de la sociedad y de la cultura, sino que ambos se

encuentran “imbricados”. Por ello, en las disputas y en los procesos de resolución existe un componente cultural en el cual se expresan valores y actitudes de las partes (Chenaut y Sierra, 2002: 126). La investigación da cuenta de los procesos de disputa de los mayas, pero también de la manipulación estratégica de las normas y las decisiones de los litigantes, así como de la aplicación del método de estudio de caso, considerando las disputas como parte de procesos sociales y culturales de larga duración.

Asimismo, retomo algunas ideas del estudio de Jane Collier, quien en su trabajo *El derecho zinacanteco*, describe los procedimientos zinacantecos utilizados en el manejo del conflicto (Collier, 1995a: 9). Se pretende mostrar cómo el poder, la resistencia y el cambio inciden en los procesos jurídicos en los que participan las mujeres. No desecho la necesidad de considerar una relación sistemática entre normas y procesos.

En otro trabajo previo (1995), Victoria Chenaut y María Teresa Sierra destacan tres perspectivas metodológicas a las que han recurrido los antropólogos que han trabajado desde la antropología jurídica: a) El método de estudio de caso, el que puede realizarse desde diferentes posiciones, casos observados, casos reconstruidos a través del recuerdo de las personas y casos imaginados a partir de suponer ciertas situaciones. En este tipo de estudios se pueden analizar las relaciones normas-prácticas y los valores vinculados a ellas. b) Niveles jurídicos, tiene que ver con el estudio de las diferentes instancias a las que acuden las partes con el fin de solucionar una disputa. Estos niveles están jerarquizados de acuerdo con la estructura de funcionamiento del sistema judicial. Para México, existen el juez auxiliar en comunidades rurales, el juez municipal en las cabeceras municipales, los jueces de primera instancia en la cabecera distrital, el Tribunal Superior de Justicia en las capitales de los estados y la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Este enfoque permite analizar la pluralidad de sistemas jurídicos articulados e imbricados en un espacio determinado. c) Cambio jurídico, incorpora una visión histórica que permite entender la manera en que la cultura, la historia y las relaciones de poder influyen en las formas y prácticas jurídicas. Desde esta perspectiva el derecho consuetudinario no es visto como sobrevivencia del pasado, sino como parte de un orden social constituido en forma asimétrica (Chenaut y Sierra, 1995: 25-28).

Gran parte de la presente investigación sobre los mayas de Quintana Roo se centra en el análisis de casos de disputa, concentrándose en los juicios mayas y los procesos de resolución de conflictos. Sin embargo, además de describir y analizar el sistema de justicia indígena maya, destaca la interacción existente de éste con el derecho estatal. Realiza la clasificación de los delitos o casos de disputa a partir de aquellos que los jueces consideran más difíciles, así como aquellos que considera ilustran la interacción entre autoridades, partes en disputa, sociedad maya, vinculación con aspectos religiosos y, en algunos casos, en donde intervienen autoridades estatales y están involucradas las mujeres mayas. Una primera clasificación que hice de los juicios estudiados tiene que ver con tres grandes rubros: materia penal, civil y familiar. Esto, tomando en consideración la ley de justicia indígena del estado de Quintana Roo. Menciono lo anterior para contextualizar y destacar los planteamientos en donde Laura Nader pone el énfasis, la “ideología armónica”:

Se propicia restaurar las relaciones a una situación previa al conflicto, o al menos a una condición ideal en que el conflicto estaba ausente. Por consiguiente, los taleanos utilizan la «ideología armónica» para arreglar sus disputas, y para mantener el control de los procesos judiciales en manos de las autoridades locales, y con ello perpetuar una relativa autonomía con respecto al estado nacional y su sistema de derecho, en la coexistencia de dos sistemas jurídicos: el derecho taleano y el mexicano (Chenaut y Sierra, 2002: 131-132).

Cabe destacar que la investigación no se centra únicamente en la idea de armonía. Aunque los mayas sí consideran que cuando una persona comete un delito es necesario corregir el daño causado, llegan a imponer sanciones y castigos que van más allá de la negociación armónica y de la conciliación. Muchos de los juicios mayas son intensos en el sentido de que las partes involucradas durante el juicio gritan y lloran. Como Nader, considero que la armonía puede darse en muchas formas, “...puede ser parte de una tradición local o parte de un sistema de pacificación que se ha difundido por el mundo junto con el colonialismo occidental, las misiones cristianas y otros sistemas de control cultural a gran escala” (Nader, 1998: 26). Para no limitar el concepto de armonía, se destaca también lo que Nader dice en su estudio sobre Talea, Oaxaca:

Los componentes básicos de la ideología armónica son los mismos en todas partes: un énfasis en la conciliación; un reconocimiento de que la resolución del conflicto es inherentemente buena y que lo contrario -la continuación del conflicto o controversia- es malo o disfuncional; una concepción del comportamiento armonioso como más civilizado que el comportamiento de disputa; una creencia en que el consenso tiene más valor de supervivencia que la controversia (Nader, 1998: 26).

Para los mayas involucrados en un juicio es muy importante la resolución del conflicto a través de la búsqueda de la conciliación, en donde el juez tradicional juega un papel muy importante. Cuando no hay conciliación el juez remite a las partes en conflicto a otra instancia, la cual no se encuentra en la comunidad sino en la cabecera municipal. Esto ha sucedido en varios casos. Según relataron los jueces, en ocasiones llegan dos partes en conflicto y exponen su caso, pero al no estar de acuerdo con la conciliación deciden ir a otras instancias municipales. Aunque también mencionaron que hay ocasiones en que después de ir a otras instancias deciden regresar con el juez tradicional para poner fin a sus conflictos. Según ellos, esto último también tiene que ver con el hecho de que las autoridades externas no hablan su lengua, los mayas deben pagar pasajes para trasladarse a la cabecera municipal, tienen que llevar dinero para comer y en ocasiones para hospedarse. Por ello, donde hay jueces tradicionales, los miembros de las comunidades “prefieren” resolver sus conflictos con los jueces. Al decir “prefieren”, se destaca un aspecto importante del sistema de justicia indígena maya: se trata de una justicia alternativa. Las partes pueden elegir ir con el juez tradicional, o a otra instancia.

Sólo cuando se trata de delitos hacia mujeres y niños el juez tradicional puede intervenir de oficio, sin que ninguna parte se lo pida. Este punto es fundamental pues se supone que las mujeres deberían de estar más protegidas por la aplicación de la justicia en su favor, pero aunque en la ley de justicia indígena estén contemplados sus derechos, en la realidad no se ejercen.

Por otro lado, el estudio de Jane Collier entre los tzotzilez de Zinacantan, Chiapas, aunque también centra su atención en describir y analizar el sistema del derecho indígena, concluye que “...la alteración del orden

social se encuentra ligada a lo sobrenatural, debido a que cuando una persona que se siente ofendida, tiene enojo en su corazón y busca venganza, la que llega en forma de enfermedades para el ofensor o algún miembro de su familia" (Chenaut y Sierra, 2002: 133).

Los mayas sí asocian la alteración del orden social con lo sobrenatural, pero no es muy común la venganza. Tampoco son frecuentes los casos de brujería. En la resolución de conflictos se busca la conciliación de las partes involucradas, lo que se pacta al firmar una "acta conciliatoria". El estudio de Collier destaca aspectos interesantes que son semejantes entre los mayas de Quintana Roo: "En esencia, estos procedimientos locales de resolución de disputas tienen el propósito de lograr que el culpable pida perdón al ofendido, llegándose a un acuerdo entre ambos. Así, en las ceremonias conciliatorias todos los participantes realizan consumo ritual de licor (posh), que calma el enojo de los corazones y los protege de la venganza sobrenatural" (Chenaut y Sierra, 2002: 134).

Cuando llegan a un acuerdo los mayas firman el acta y se dan la mano. En ocasiones, según comentarios de los jueces, alguna de las partes invita un refresco al juez tradicional y a la otra parte involucrada en el juicio. El consumo de alcohol se ha vuelto un problema entre la población. Un gran número de los casos atendidos por los jueces mayas está relacionado con el consumo de bebidas embriagantes. En muchos juicios los acusados declaran no recordar haber cometido ninguna falta porque estaban borrachos. Sin embargo, asumen su culpa y firman los acuerdos conciliatorios. La mayoría de los delitos asociados al consumo de bebidas embriagantes involucra a mujeres que son golpeadas o maltratadas física y psicológicamente.

Retornando a los enfoques contemporáneos, entre 1980-1990, con la consolidación y aplicación de los paradigmas normativo y procesal en los estudios de antropología jurídica, los aportes teóricos para el estudio de los sistemas jurídicos indígenas se vuelven más significativos en México (Orantes, 2007: 28).

María Teresa Sierra afirma que todavía a mediados de la década de los 80 los estudios sobre el derecho indígena eran escasos; lo cual contrasta con los años siguientes y hasta la actualidad. Además de casos aislados como el trabajo pionero ya mencionado de Gonzalo Aguirre Beltrán

(1953), *Formas de gobierno indígena, el estudio antropológico del derecho* no atrajo el interés de científicos sociales. Un factor que sirvió como detonante para realizar este tipo de investigaciones, fue la emergencia del movimiento indígena zapatista, lo que situó al derecho indígena en la agenda nacional (Sierra, 2002: 248-249). En 1988 Rodolfo Stavenhagen había planteado que la violación sistemática de los derechos humanos y colectivos de los indígenas se debía en gran parte al desconocimiento de su derecho consuetudinario y de las normas y costumbres que regulan su vida social. También se apreciaba que gran parte de la actividad de los abogados que participaban en los programas de defensoría de presos indígenas mostraban varias dificultades para la defensa legal de los mismos ante el desajuste y conflicto originado por la aplicación de normas y procedimientos del derecho nacional en contextos indígenas (Chenaut y Sierra, 1995: 13).

En la actualidad el derecho indígena ha sido abordado desde dos grandes tendencias. La primera desarrolla una visión primordialista de la identidad y del derecho indígena, buscando su originalidad y esencia. La segunda considera el derecho indígena como producto del colonialismo, negándole autenticidad. A estas posturas se añade una tercera que afirma que no se puede entender el derecho indígena como una simple expresión de herencias prehispánicas, ni solamente como una invención del colonialismo. Es más bien el resultado de múltiples intersecciones y transacciones entre el derecho estatal y las costumbres indígenas, asociado a relaciones de hegemonía y subalternidad (Sierra, 2002: 250). La investigación comparte este tercer punto de vista, pues no se puede abordar el estudio del derecho indígena sin considerar la historia, identidad y capacidad de resistir y negociar de los diferentes pueblos indígenas, en este caso, de los mayas de Quintana Roo.

Estudios como los de Nader (1990), entre los zapotecos de Oaxaca, y Collier (1995), entre los zinacantecos de Chiapas, aunque influenciados por la visión culturalista y funcionalista de la antropología, logran mostrar una gran riqueza de las prácticas jurídicas vigentes en las poblaciones indígenas estudiadas. Estos trabajos, a diferencia de los que buscaban entender las normas jurídicas como tradiciones milenarias, tratan de entender los procedimientos por los cuales se resuelven las controversias

y cómo en ese proceso se expresan prácticas culturales y patrones de disputa. Esto es, se centran en los conflictos y su resolución. Los estudios mencionados son centrales para la antropología jurídica en México y se vuelven una referencia obligada.

Otra perspectiva desde la antropología jurídica, ha sido aquella que postula que el derecho indígena es una construcción colonial y, por tanto, un producto de la dominación. Los trabajos de la antropología jurídica anglosajona realizados en África destacan que el derecho occidental se impuso como referente a partir del cual se organizaron las sociedades colonizadas. Los fundamentos del indirect rule (gobierno indirecto), a través del cual la corona británica pretendía gobernar a las entidades colonizadas, promovió de alguna manera el derecho consuetudinario, al delegar y permitir cierto margen autónomo de regulación. Aunque en general estas políticas significaron la construcción de un modelo normativo que sirvió como control para los pueblos colonizados. El objetivo de este planteamiento es estudiar los procesos legales y sus cambios desde un enfoque histórico. Esta perspectiva pone en entredicho la noción de costumbre como expresión inmutable de tradiciones indígenas (Sierra, 2002: 254-255). Recientemente la antropología jurídica se ha convertido en un campo de especialización. Para el caso de México, los pueblos colonizados fueron sometidos, imponiéndoseles moldes jurídicos y políticos producto de la colonia, creándose la llamada república de indios e instituciones como los cabildos, las cofradías y los sistemas de cargos que sirvieron para mantener un control de la mano de obra indígena. Así, esta perspectiva de análisis toma como centro de análisis la dominación colonial y poscolonial. Un riesgo de este enfoque es omitir los procesos de resistencia de los pueblos indígenas durante la colonia y durante el proceso posterior a la colonización.

Por ello, el estudio toma en cuenta la vigencia actual de las prácticas jurídicas indígenas, tanto en sus lógicas culturales como en sus relaciones y mutuas determinaciones con el derecho estatal y nacional. Menciona procesos de mutua constitución de legalidades que determinan la particularidad del derecho indígena maya. Es decir, aborda las prácticas y normas jurídicas de los mayas como un espacio de interacción de legalidades y referentes del

derecho activados desde lógicas culturales y jurídicas diferentes. Esto es lo que le da especificidad al sistema de justicia indígena maya actual, tanto en su contenido como en su esencia. De manera general, se pretende entender además, los procesos de dominación y de cambio, así como las relaciones de poder entre el derecho indígena y el derecho nacional. El conflicto y la disputa son puntos de tensión del entramado social que permiten estudiar la relación entre normas y prácticas, el deber y la transgresión, lo permitido y lo prohibido (Chenaut y Sierra, 1995: 14-15).

El sistema de justicia indígena de los mayas, visto desde una perspectiva antropológica, es una práctica que se encuentra imbricada en la cultura y, por tanto, sujeta al juego de la historia y el poder. Roberto Varela afirma que “el derecho y el poder, sin embargo, no se hacen inteligibles sin adentrarnos en el mundo de la cultura” (Varela, 2002: 70). El derecho indígena maya es un producto de la dominación que ha implicado rupturas y recomposiciones a lo largo de la historia. Se refiere a una concepción del mundo y a una manera particular de ordenar las relaciones sociales y la relación de los mayas con la naturaleza. Para delimitar algunos elementos clave que dan cuenta de la sistematicidad del derecho indígena maya, se diferencian rasgos del sistema jurídico de los mayas que permiten indagar su lógica interna y su manifestación en procesos sociales: primero, cuentan con autoridades legítimas vigentes que se encargan de la gestión comunitaria y la resolución de conflictos; segundo, cuentan con sistemas normativos que implican normas que son vinculantes y prescriptivas; tercero, los mayas reconocen procedimientos particulares que activan su sistema jurídico.

Los mayas contemporáneos del estado de Quintana Roo cuentan con diferentes figuras de autoridad, algunas de ellas introducidas por el estado en los últimos años, pero que han logrado adaptarse a la vida comunitaria. Algunas de estas figuras son los comisarios ejidales, los delegados y subdelegados municipales y, más recientemente, los jueces tradicionales; aunque a diferencia de los anteriores, éstos fueron nombrados sólo en 17 comunidades. Aun cuando tales cargos son definidos y reconocidos por el Estado, formando parte de la estructura de dominación impuesta a las comunidades, en su mayoría han sido “incorporados” al modelo de participación colectiva, conocido también como sistema de

cargos. No hay que olvidar que “las instancias jurídicas locales, generalmente a nivel de las comunidades, al mismo tiempo que son reconocidas por el Estado, forman parte estructural de una organización comunitaria basada en cargos” (Sierra, 2004: 16-17). Una característica importante es que todos estos cargos son ocupados por indígenas mayas. Además de estas figuras, al frente de varias comunidades se encuentra un conjunto de autoridades cuya función se asocia a actividades religiosas asociadas a los centros ceremoniales mayas. Dichas figuras interactúan con el resto de las autoridades, pero a la vez realizan funciones definidas y pueden llegar a sancionar a quienes no cumplen con sus obligaciones en el sistema de guardias de los centros ceremoniales. Vale la pena destacar que los cargos religiosos de los mayas rompen con la organización de otros sistemas de cargos indígenas, en el sentido de que los cargos ocupados por los mayas son vitalicios, mientras que uno de los referentes del gobierno indígena se basa en cargos rotativos de nivel jerárquico (Sierra, 2002: 258). Los cargos civiles de delegado, subdelegado y comisario ejidal tienen un periodo de vigencia de tres años, mientras que el cargo de juez tradicional, así como los cargos religiosos, son vitalicios. Las autoridades religiosas mayas no resuelven conflictos, sólo intervienen en asuntos relacionados con las iglesias mayas o centros ceremoniales.

El cargo de autoridad, como en muchas poblaciones indígenas, no significa un ejercicio vertical y arbitrario de poder. Todas las autoridades están sujetas a una continua vigilancia por parte de la comunidad. El incumplimiento de sus funciones puede llevar a su destitución, aun cuando el cargo sea vitalicio. Esta afirmación no niega que en algunas comunidades, algunos cargos civiles, como el de subdelegado, adquieran un carácter caciquil, ejerciendo un poder vertical respaldado por autoridades municipales. Además, las autoridades indígenas mayas son electas por votación directa en asambleas, excepto el subdelegado municipal, que es electo bajo el sistema de elección de partidos políticos, o impuesto por el presidente municipal en turno. Los 17 jueces tradicionales mayas fueron electos mediante asamblea comunitaria, lo cual consta en las actas levantadas en cada acto de elección. En este sentido, es preciso destacar que el actual sistema de cargos tiene que ver con expresiones

contemporáneas relacionadas con el sistema de organización comunitaria. No es una reminiscencia del pasado, sino un proceso de transformación y adecuación de la realidad actual en donde los poderes locales juegan un papel central.

A diferencia del derecho nacional, que cuenta con normas jurídicas codificadas, el derecho indígena es un sistema normativo no escrito, identificado como usos y costumbres que definen el deber ser y señalan lo permitido y lo prohibido, lo justo y lo injusto en una sociedad indígena. Se trata también de un conocimiento cristalizado en la experiencia que rige a la vez la práctica social. Este derecho oral, no escrito, se encuentra incrustado en las relaciones sociales, por lo que es necesario contextualizar las normas que expresan tales principios generales. Los referentes normativos regularmente involucran un vínculo entre lo humano y lo sobrenatural (Sierra, 2002: 265). En el caso de los jueces mayas, la mayoría de ellos mezclan lo humano y lo sobrenatural. Durante los juicios piden a las partes que se conduzcan con verdad ya que si no lo hacen no sólo ofenden a la comunidad maya, sino a Dios, quien puede castigarlos. En los juicios se expresan valores sociales y culturales de los mayas.

Las normas son legitimadas por todos los miembros de la comunidad, tanto en lo colectivo como en lo individual. Todos los miembros tienen determinados derechos y obligaciones. Cumplir con la fajina y otros cargos, como los gremios durante las fiestas o las guardias en los centros ceremoniales, son obligaciones que a su vez generan ciertos derechos, como acceso a la tierra, a servicios públicos, o que sean considerados en las asambleas y para ocupar cargos en la estructura jerárquica militar del sistema de guardias. El incumplimiento de cualquiera de las obligaciones implica sanciones de diversos tipos. Vale la pena destacar que las normas y prácticas vigentes se deben de contextualizar dentro del referente normativo del grupo, pero son dinámicas y suelen no cumplirse por diversas razones. Por ello, no es posible “reconstruir” el sistema normativo indígena a partir de la elaboración de un catálogo de costumbres o normas (Sierra, 2002: 268). La capacidad de cambio y flexibilidad del sistema normativo indígena se puede observar en la forma en que se han incorporado normas del derecho nacional, o estatal, contrapuestas o ajenas a las

costumbres indígenas, pero que con el tiempo pueden adquirir importancia en la dinámica social de un pueblo. Este es el caso de los jueces mayas tradicionales, una autoridad que no existía entre los mayas pero que ha adquirido legitimidad y se ha vuelto parte de su dinámica social. Además de la impartición de justicia está la exigencia de legalizar documentos como actas de nacimiento y de matrimonio, las cuales ahora son validadas por sacerdotes mayas y jueces tradicionales.

Debido a que el poder se encuentra presente en las relaciones sociales, el estudio de su vinculación con el derecho indígena permite revelar las causas de su permanencia y vigencia jurídicas (Valdivia, 2010: 19). Coincido con la oportuna apreciación de María Teresa Valdivia respecto a que es necesario definir el poder con un concepto que no se limite a la idea de control social ni a la de uso de la fuerza, sino que se requiere de una definición más amplia, retomo también la noción de Richard Adams, quien concibe al poder de la siguiente manera:

El poder, a diferencia del control, presupone que el objeto posee capacidad de razonamiento y las suficientes dotes humanas para percibir y conocer. Sólo puede ejercerse poder cuando el objeto es capaz de decidir por sí mismo qué es lo que más le conviene. Si poseemos la tecnología apropiada, los conocimientos, instrumentos, habilidades y oportunidades necesarios, podemos ejercer control sobre cualquier objeto. El poder es nuestra manera de controlar a los seres humanos (Adams, 1978: 23).

En la definición se infiere un doble aspecto del poder, el sociopsicológico y el control. El poder indica la igualdad o desigualdad relativa entre los actores o unidades operativas que resulta del control sobre determinados elementos del ambiente.

Los jueces tradicionales mayas tienen una forma específica de ejercer su autoridad y de impartir justicia, lo que contrasta con los procedimientos del derecho estatal. Vale la pena destacar que en el caso de los jueces mayas, como en otras experiencias, “la profesionalización del campo jurídico no se observa en las instancias inferiores de la justicia, en el espacio de la justicia indígena, en donde prevalecen otros criterios para acceder al cargo de autoridad, como el hecho del prestigio y la participación en cargos en la comunidad” (Sierra, 2004: 22). Para ser juez se requiere que

la comunidad lo solicite mediante un acta de asamblea. Hubo un caso en donde una persona hizo las gestiones de forma individual para que lo nombraran juez tradicional. Cuando el magistrado de Asuntos Indígenas se presentó en la comunidad para ratificar el nombramiento, la población de Pozo Pirata, en el municipio de José María Morelos, dijo desconocer que esa persona quería ser juez. Al reunirse en asamblea acordaron que aceptaban que se nombrara a un juez, pero tenía que ser una persona electa por la mayoría y descalificaron al que se auto postuló, quedando como juez la persona que mantiene el cargo hasta la actualidad. Hasta ahora no ha habido una autoridad del sexo femenino, aunque hay comunidades en donde se ha visto la posibilidad a partir de la gran participación de las mujeres en las comunidades.

Para comprender mejor el papel del juez y el funcionamiento del sistema de justicia indígena cito un juicio que pude presenciar. Durante el juicio se observó un manejo respetuoso, sabio, objetivo y paciente del juez tradicional hacia la persona acusada (una mujer). La búsqueda de una conciliación y acuerdo fue lo que marcó el juicio durante las dos horas que duró, además de que se realizó en su propia lengua. En cuanto a los procedimientos, María Teresa Sierra destaca que en general “observamos la recurrencia de lógicas de negociación y conciliación en los juzgados de paz de las comunidades. La negociación generalmente implica el compromiso de las partes, la búsqueda de acuerdos mutuos, la reparación del daño y no necesariamente un castigo unilateral” (Sierra 2004: 23). Esto contrasta radicalmente con los procedimientos verticales, autoritarios e impersonales de autoridades municipales o estatales, quienes muchas veces no hablan la lengua maya y desconocen la realidad cultural indígena. En los juicios mayas no sólo participan las partes involucradas (acusado vs. acusador) sino también familiares, vecinos y amigos de ambas partes; esto es más común, sobre todo cuando se ven involucrados menores de edad o mujeres. Todos tienen el derecho a ser escuchados y aunque llegan a sentirse momentos difíciles y de tensión, los jueces saben cómo conducir los juicios.

Los mismos jueces afirman que no necesitan cárceles ni imponer multas. Para ellos es mejor que el acusado reconozca su culpa durante el juicio, que

pida perdón o se arrepienta y que haga un trabajo en beneficio de la comunidad. Los juicios se llevan a cabo en el juzgado indígena, aunque también pueden reunirse en la casa del juez tradicional, incluso en algún edificio público como la subdelegación municipal. Son públicos, pero si alguien no está involucrado, o no lo llaman, no se involucra ni se acerca al lugar. Existe un respeto hacia el espacio y hacia las personas participantes de un juicio; en ocasiones, los que pasan cerca de donde se está llevando a cabo un juicio, hacen comentarios como “ya están regañando a aquellos”.

Es importante destacar que no siempre la conciliación significa que los acuerdos se alcancen de manera armónica. Siempre habrá alguien que se beneficie más que otro. Aunque los jueces afirman que “la justicia no tiene madre ni padre” y que se aplica igual para todos. En algunas ocasiones puede observar que los jueces se expresan de manera diferente cuando se refieren a sus familiares como acusados, quienes a veces llegan a presionarlo para que cite a juicio a algún vecino con el cual tienen diferencias.

El límite de la negociación se rebasa cuando las partes no llegan a un acuerdo conciliatorio y deciden resolver sus controversias recurriendo a otras instancias legales como los jueces municipales y autoridades estatales. Esto sucede de por sí cuando se trata de delitos considerados como graves: homicidio, violación, narcotráfico, lesiones mayores. A pesar de ello, coincido con Collier en cuanto a la permanencia del derecho zinacanteco, para ella “el derecho zinacanteco sobrevivirá como un sistema aparte del derecho mexicano sólo mientras los indios continúen usando ideas indias de orden cósmico para justificar procedimientos y sentencias” (Collier, 1995: 310). Existe una semejanza con lo que afirma Nader cuando se refiere al derecho zapoteco, para ella dicho derecho

... sobrevivirá como sistema aparte del derecho mexicano sólo mientras el derecho local, y no el mexicano, se perciba como ajustado a las necesidades del pueblo [...] Mientras el Estado mexicano pueda continuar regulando la economía (empleo, recursos, consumo) y mientras el desorden local no amenace al estado, el derecho local del pueblo continuará como hasta ahora, fluctuando en torno de asuntos cambiantes, pero siempre pendiente de la conexión entre armonía y autonomía (Nader, 1998: 35).

Aunque el sistema de justicia indígena maya ejercido por los jueces tradicionales es parte de una política estatal, como ya se mencionó antes, el estado mexicano y el Estado de Quintana Roo en particular, no sólo permiten el ejercicio del derecho maya, sino que lo han propiciado, pero de manera limitada. Los juzgados indígenas mayas se limitan a 17 comunidades localizadas en cuatro municipios. La competencia de los jueces también es limitada, no pueden atender delitos considerados como graves.

EL ACCESO DE LAS MUJERES A LA JUSTICIA INDÍGENA MAYA

El sistema de justicia indígena puede ser también excluyente y subordinar a ciertos sectores, como el de las mujeres; no porque no estén consideradas, sino porque muchas veces el sistema de justicia indígena es rebasado por la costumbre. En el caso de los mayas, la justicia que imparten los jueces tradicionales se aplica a todos aquellos que viven en una comunidad donde hay un juzgado tradicional; sin embargo, pensado sólo para los mayas, excluye a cualquier otro grupo indígena que habite en el Estado de Quintana Roo. Los grupos religiosos (evangélicos) que no comparten la religión maya actual están en constante crecimiento, hasta el momento las tensiones no han propiciado enfrentamientos ni lucha por espacios.

Las mujeres son un sector particularmente considerado en la ley de justicia indígena. Durante los juicios se nota cierta subordinación de ellas hacia el sector masculino y no ocupan ningún cargo civil o religioso. Es necesario pensar el papel de la costumbre desde una perspectiva crítica y enriquecida por los propios indígenas mayas, tomando en consideración el contexto de sus relaciones sociales concretas. La justicia indígena es alternativa, por lo que una persona puede decidir si recurre a ella o si ventila su caso ante autoridades municipales. Sin embargo, cualquier persona que no sea maya y que cometa un delito dentro de una comunidad en donde hay juez tradicional, será juzgada por la justicia indígena maya; siempre y cuando no se trate de un delito grave.

Por su complejidad, es difícil describir el sistema de justicia indígena maya con un solo concepto que permita comprender sus características y procesos

de transformación y adecuación a situaciones específicas y actuales. El concepto de ‘interlegalidad’ permite, al menos, ubicarlo como un fenómeno que no se encuentra aislado. Adaptarlo, como lo hace José Rubén Orantes (2007) al hacer una metáfora del concepto de interlegalidad como hibridación de sistemas jurídicos, genera confusión. No pude afirmar que el sistema de justicia indígena maya sea producto de la hibridación del derecho positivo y del indígena, por más que se recombinen en nuevas prácticas jurídicas. Sí, tiene una particularidad, pero prefiero utilizar la palabra “apropiación” pues los mayas han hecho suyas las prácticas jurídicas que han sido impuestas por el estado.

Si afirmo que existe una apropiación del sistema de justicia indígena por los mayas, es en el sentido de que han hecho una reinterpretación del sistema de justicia indígena propuesto por el estado. Con más de 12 años de experiencia por parte de los jueces es posible afirmar que han hecho una reinterpretación del sistema de justicia adaptándolo a su cultura y creencias. Incluso, los jueces desconocen la mayoría de los contenidos de la ley de justicia indígena. En el ejercicio de su autoridad aplican lo que piensan que es mejor para su comunidad y las partes involucradas recurriendo también a la religión para resolver los conflictos.

Otro concepto útil para explicar el caso de los mayas y las mujeres es el de “enculturación jurídica”, se refiere al proceso que tiene que ver con la forma en que los miembros de un grupo son introducidos al mundo de los derechos y deberes, facultades y obligaciones en los que se desarrolla su vida colectiva, así como la transmisión de normas, que a la vez está ligado con otro proceso, el de ‘reenculturación’, asociado a las respuestas que dan los integrantes de un grupo a los cambios y modificaciones constantes (Krotz, 2002: 38).

Las actuales reformas constitucionales, a nivel local, nacional y en América latina, tienen que ver con la fuerza que adquiere la defensa de los derechos indígenas a partir de reivindicaciones étnicas y la defensa de los derechos humanos y culturales de estos pueblos. Esto implicó lo que se ha llamado un ‘proceso de juridicidad de los derechos indígenas’ por parte de los Estados nacionales, lo que se refleja en las reformas constitucionales de diferentes países: Nicaragua (1985), Brasil (1988), Colombia (1991) y México (1990); en este último caso se produce la iniciativa presidencial de reforma del artículo 4 constitucional (actualmente artículo 2), en el cual se reconoce por primera

vez la composición pluricultural de la nación mexicana. Por otro lado, México ratifica el Convenio 169 de la OIT, el cual entra en vigor en septiembre de 1991. Dicho convenio es un instrumento jurídico con fuerza de ley que sirve de apoyo para la defensa de los derechos indígenas, así como para respaldar las reformas legislativas a nivel nacional y estatal (Chenaut y Sierra, 1995: 18).

Las recientes reformas legales en materia de derechos indígenas no tienen que ver solamente con el interés del Estado por adecuarse a las nuevas coyunturas internacionales. Son producto en gran medida de la presión de las organizaciones y movimientos indígenas de reivindicación de derechos. Sobre este asunto, retomo un planteamiento de Neil Harvey relacionado con una reflexión sobre la política de las reformas constitucionales y los derechos indígenas:

En América Latina las luchas indígenas por el reconocimiento y la redistribución han arrojado diversos resultados. En algunos países (Colombia, Ecuador, Nicaragua, Venezuela y Bolivia), los indígenas han logrado reformas constitucionales importantes, aunque falta su plena implementación. En otros, la reforma constitucional ha sido nula o muy limitada (México, Chile y Guatemala), aunque esto no quita el hecho de que se hayan visto avances en niveles locales y regionales (Harvey, 2008: 529).

Resulta significativo el caso de México, según la interpretación de Harvey, debido a que se trata de un país que, en opinión del estado mexicano, ha avanzado en materia de reconocimiento de los derechos indígenas. Los avances locales a los que se refiere pueden ubicarse en los territorios autónomos zapatistas en Chiapas, la experiencia de la policía comunitaria en Guerrero y el acceso a la elección de autoridades a partir de usos y costumbres en algunas regiones de Oaxaca; además de la reforma constitucional de San Luis Potosí, la experiencia de los jueces en Cuetzalan, Puebla, y el caso aquí estudiado, los juzgados tradicionales mayas de Quintana Roo. Estas experiencias han logrado ir más allá de lo que las políticas multiculturales les permitían, a pesar de que el Estado neoliberal ha tratado de conciliar la globalización económica con la aceptación del multiculturalismo (*ibid*, 2008: 536). Las demandas de los pueblos indígenas han cambiado con el tiempo, actualmente se observan procesos diferentes en cada rincón del país. Hoy en día, "...nuevos discursos sobre derechos (humanos, indígenas, de las mujeres) están siendo apropiados

por organizaciones y sujetos indígenas, generando nuevas alternativas en la confrontación con el Estado, pero también nuevas tensiones y contradicciones en el ámbito de las mismas comunidades” (Sierra, 2004: 11).

Los pueblos indígenas han expresado de diversas formas su interés porque se respeten sus derechos fundamentales. Desde las movilizaciones, hasta la negociación y los movimientos armados. Este contexto se ubica hacia finales del siglo XX:

Entre los años ochenta y noventa del siglo pasado, el Estado nacional popular sufría transformaciones. Prácticamente todos los países de América Latina (con excepción de Chile) modificaron su legislación nacional para adecuarse a los cánones que marcaba el derecho internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas, implementando el llamado ‘multiculturalismo constitucionalí [...]’ que anunciaba ‘una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado’. Políticas diseñadas, muchas veces, desde los organismos multilaterales como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), entre otros (Burguete, 2008: 17).

Aunque ha sido un gran avance en materia de reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas que el estado se ponga a dialogar con los indígenas. Después de siglos de ignorancia, ahora están en la agenda nacional de diversos países. Esto es, “subordinado a la lógica del estado neoliberal, el reconocimiento de los derechos de la diferencia adquirió nuevos significados” (Burguete, 2008: 18). Claro que el discurso del multiculturalismo tiene varias interpretaciones. Para muchos es novedoso, para otros se está agotando el modelo, otros piensan que es trámposo. Araceli Burguete, retomando a Christian Gros, destaca que, valorando ampliamente las políticas multiculturales, puede afirmarse que contribuyen a la relegitimación del estado (*ibid*). Esta es una crítica fuerte pero fundamentada: para la autora las políticas gubernamentales de diferentes estados de América Latina no tuvieron como objetivo básico el reconocimiento de la diferencia cultural, sino incorporar la dimensión étnica en los mecanismos de Estado. En el caso de México, la reflexión no es positiva. La misma autora plantea que

la estrategia del gobierno mexicano ha sido promover reformas jurídicas camuflajeadas de políticas de reconocimiento, pero sin posibilidades de

aplicación, pues en los hechos fortalecen las competencias del Estado para penetrar de mejor manera en aquellos espacios que permanecían en manos de las comunidades. Así que a pesar de los logros que supone la legislación en materia de derechos y cultura indígenas, en la práctica éstos han devenido en ‘huecosí, por la dificultad y falta de sustancia a la hora de su puesta en práctica (Burguete, 2008: 19).

Para algunos se trata de falta de disposición, mientras que para otros es una estrategia planeada a priori. Lo real es que a pesar de los avances en materia legislativa, los indígenas no sienten que están mejor. Siguen siendo víctimas de discriminación, racismo y de explotación. Incluso, pareciera que se está frente a un retroceso:

Las reformas emanadas del multiculturalismo no sólo no han hecho avanzar los derechos de reconocimiento de la diferencia, sino que además muchas de las reformas legislativas han dado pasos en contrario, en cuanto atentan en contra de otros derechos colectivos ya reconocidos décadas atrás por el Estado nacional popular, como son, por ejemplo, los derechos agrarios, hoy amenazados por las nuevas reformas neoliberales (Burguete, 2008: 20).

Se observa, así, que las reformas, más que beneficiar a los pueblos indígenas, les están implicando riesgos en sus formas de organización y en sus espacios comunitarios. Además, muchas de las políticas relacionadas con los pueblos indígenas, emanadas desde el estado, han sido de corto alcance y de aplicación débil o limitada. Han quedado enmarcadas en una estrategia de doble moral que busca suprimir el filo transformador a los derechos reconocidos. Las políticas multiculturales e interculturales han sido usadas por el Estado como recurso para “domesticar” la diferencia, operando como un mecanismo “despolitizador” de las luchas autonómicas indígenas (Burguete, 2008: 22-23).

El multiculturalismo no sólo es un reconocimiento de derechos, o multiculturalismo constitucional, se refiere además a prácticas y discursos. Un avance sobre el cual los pueblos indígenas están resistiendo y defendiendo sus espacios comunitarios, es precisamente el hecho de que “...el

paradigma del multiculturalismo ha creado un discurso de permisibilidad a la diversidad cultural que incluye, entre otras cosas, cierta tolerancia a la existencia del autogobierno indígena...” (Burguete, 2008: 38). Esto ha permitido a los mayas de Quintana Roo ejercer una justicia

basada en su lógica, aunque surja como una iniciativa del mismo Estado. La posibilidad de contar con el reconocimiento de autoridades indígenas legitimadas por el Estado, sin embargo, está todavía muy lejos de ganar el reconocimiento de un gobierno indígena, donde puedan participar en elecciones democráticas electorales.

Las reformas multiculturales para el caso estudiado fueron de tipo neoliberal. El multiculturalismo en el estado de Quintana Roo no reconoció a los pueblos indígenas mayas en su diferencia e impartición de justicia. Más bien, se creó un sistema de justicia ajeno a los mayas, cuya cobertura se reduce hoy en día a espacios comunitarios de 17 comunidades mayas en cuatro municipios. La reforma y reconocimiento constitucional han sido limitados, dejando a los mayas como sujetos de interés público y negándoles el reconocimiento como sujetos de derecho. La política estatal ha cohibido los movimientos surgidos desde las organizaciones. Se han creado programas de "apoyo" a los mayas que buscan mantener el orden establecido en el estado, otorgando recursos económicos y en especie con el discurso de "fortalecer" y "preservar" la cultura maya. Ante esta situación, la respuesta de los mayas ha sido innovadora. La hipótesis aquí expuesta es que en estos 13 años que tiene de funcionar el sistema de justicia indígena en Quintana Roo los mayas se han apropiado de la ley de justicia y de sus figuras: los juzgados y jueces tradicionales, incorporándose a la cultura maya en las comunidades en donde existen jueces. Esto le ha permitido a la población maya cierta autonomía local, al menos en lo que se refiera a la impartición de justicia. Otra hipótesis es que el sistema de justicia indígena y los jueces tradicionales no desaparecerán en corto tiempo. Esta hipótesis está relacionada con la falta de reconocimiento al sistema de justicia indígena y con la duración del cargo de juez; al ser un cargo vitalicio existe un desgaste en los individuos que fungen como jueces tradicionales.

A pesar de que en la mayoría de los juicios las partes llegan a una conciliación, como en toda resolución de conflicto, hay una parte que pierde y otra que gana (Orantes, 2007: 39). Esta situación se vive incluso entre parientes, sobre todo en los casos en los que existe maltrato a las mujeres. Cuando las mujeres mayas llegan al juzgado indígena es porque hay agresiones verbales, golpes, abandono, incumplimiento de manutención, entre otras faltas.

Para los hombres acusados no es gratificante que su esposa los exhiba ante el juez tradicional de maltrato o incumplimiento en sus obligaciones. Muchas de las agresiones se dan cuando el hombre se encuentra en estado de ebriedad, siendo castigado primero con un arresto de 24 horas y posteriormente enjuiciado; al arresto se suma un castigo adicional que generalmente consiste en trabajo comunitario. Los ejemplos de algunos juicios servirán para ilustrar lo anterior.

CASO 1.

Este caso se presentó en el juzgado tradicional de Chan Chen I, en el municipio de Tulum. Ante el juez tradicional Luis Dzib Canúl se presentó a Javier Pech, quien fue encarcelado por 14 horas en la subdelegación de la comunidad porque la noche anterior a su encarcelamiento golpeó a su esposa estando en estado de ebriedad, además de que intentó agredir a los agentes de seguridad que pretendían detenerlo. En el juicio estuvieron presentes los padres del acusado, la esposa agredida, el juez tradicional, el subdelegado municipal y un agente de seguridad pública municipal. Durante el juicio el acusado reconoció su culpa y se comprometió ante las autoridades a, en adelante, observar un buen comportamiento con su esposa e hijos. Se le exhortó también a no volver a cometer una falta porque se le impondría una sanción más severa. En el exhorto participaron los padres del acusado, las autoridades y la esposa. El acusado firmó un acuerdo de conciliación para sellar su compromiso, dándose por terminado el juicio.

En este caso se deja ver la importancia que tiene el “buen comportamiento” como un ejemplo hacia los hijos. Aunque también se aprecia el maltrato del que son víctimas las mujeres y su dependencia económica hacia los hombres. El consumo del alcohol está presente en muchas de las situaciones que tienen que ver con conductas negativas para la cultura maya y que implican que las personas que consumen alcohol sean enjuiciadas por delitos cometidos estando en estado de ebriedad. Esto no quiere decir que la presencia del alcohol por sí misma implique la existencia de un delito, en muchas ocasiones existen antecedentes o viejas rencillas que propician que cuando se encuentran las personas en estado

ebriedad recuerden problemas pasados. En su estudio sobre los rarámuri (tarahumaras), Juan Luis Sariego destaca que entre estos indígenas no puede afirmarse que exista una correlación entre el consumo del alcohol y la comisión de un delito, ya que entre los rarámuri el consumo de cerveza de maíz representa un espacio central de socialización tarahumara (Sariego, 2006). Al igual que entre los rarámuri, en la mayoría de los pleitos entre los mayas de Quintana Roo el consumo del alcohol, si no es la causa, sí es la circunstancia que propicia muchos de los conflictos.

Vale la pena destacar que la comunidad de Chan Chen I cuenta con un módulo de vigilancia de la policía municipal, lo que permite al juez tradicional tener el apoyo de agentes de seguridad cuando lo requiere. Pero esto no ocurre en otras comunidades donde la falta de apoyo de elementos de seguridad pública es un aspecto del cual se quejan los jueces. Cuando una persona se encuentra en estado de ebriedad, los jueces no siempre son auxiliados para controlar, someter o encarcelar a individuos agresivos. En esta ocasión, el contar con un módulo de seguridad pública municipal en la comunidad, permitió que el juez tradicional tuviera el apoyo de los policías para encarcelar a la persona que cometió el delito en estado de ebriedad. Éste es sólo uno de los tantos casos que se han encontrado de agresiones hacia las mujeres por parte de sus esposos, en donde el consumo de bebidas embriagantes es frecuente cuando se presentan este tipo de situaciones.

Para la cultura maya la mujer juega un papel importante dentro de la unidad doméstica. Existe una división social del trabajo, desde la niñez, en donde las mujeres desempeñan roles acordes con su condición. Cuando una mujer está embarazada, los vecinos le apoyan llevándole comida “para que no cocine y se canse”. Por ello, los jueces intervienen de oficio cuando una mujer (o un niño) son agredidos o violados sus derechos individuales. En los últimos años, las mujeres mayas han aprendido a utilizar los juzgados indígenas para ventilar y solucionar sus problemas. No era común que se conocieran algunos de ellos fuera de la familia. A partir de que se presentan denuncias en los juzgados, se empiezan a dar a conocer situaciones que antes eran privadas.

CASO 2.

Este juicio se presentó en el juzgado de Yaxche, en el municipio de Tulum. Una mujer se presentó ante el juez tradicional Pascual Canul May para denunciar a su esposo, porque lo encontró sosteniendo relaciones sexuales con otra mujer de la misma comunidad y en su propia casa. En el juicio estuvieron presentes los esposos, los padres de ambos, la mujer con la que sostenía relaciones sexuales el esposo, el comisario ejidal y el subdelegado municipal de la comunidad. El acusado reconoció su culpa y se comprometió a no volver a cometer una falta como la que cometió, además de acordar seguir viviendo con su esposa sin ocasionar ningún problema. La esposa aceptó el acuerdo y firmaron el acta de conciliación. Los padres de ambos aconsejaron a la pareja para que no tuvieran problemas futuros. A los acusados se les impuso una multa diferente. El esposo infiel pagó quinientos cincuenta pesos y la mujer con la que sostuvo relaciones sexuales doscientos cincuenta pesos. A ambos se les advirtió que en caso de volver a incurrir en una falta como la que cometieron, serían turnados a autoridades municipales.

Este caso proporciona varios aspectos para analizar. Se trata de un problema familiar que sale del espacio de la unidad doméstica. Vale la pena destacar una afirmación hecha por Gluckman, refiriéndose a los lozi, una tribu africana, dice que para los habitantes de dicha tribu "...los parientes no deben demandarse entre sí" (Gluckman, 1978: 65). Esto no sucede entre los mayas, donde sí se puede demandar a cualquier pariente. Además, en este juicio no sólo participaron los directamente involucrados (esposo, esposa y acusada), sino que el acta del juicio cuenta con el visto bueno del subdelegado municipal y del comisario ejidal, quienes son autoridades municipales. Durante el juicio se invitó a los padres de los esposos para que aconsejaran a la pareja sobre las "buenas costumbres" y que el esposo infiel recapacitara sobre su comportamiento y reconociera su error. La multa impuesta es mayor para el esposo, el doble de lo que se le impone a la mujer, porque él es un hombre casado y padre de familia, su castigo está relacionado con la gravedad de su falta, la cual es diferente a la falta cometida por la mujer, según las creencias de la cultura maya. En el acta del juicio destaca que uno de los acuerdos es que la mujer

afectada siga viviendo con su esposo “sin problemas”. Esto significa que no deberá de existir rencor entre las partes después de haber tomado los acuerdos. Otro aspecto relevante es que fue un agravio entre mujeres; aunque el esposo de una de ellas está en medio, son las mujeres las que se enfrentan en el juicio.

Pude observar que los jueces tratan de resolver los conflictos en una sola sesión, aunque no siempre queda resuelto el problema inicial. Incluso la solución de un conflicto puede hacer surgir otros. Cuando se trata de adeudos o de daños en propiedad que implican un pago, casi siempre los acusados piden plazos para cubrir los pagos correspondientes, lo que lleva a nuevos juicios o a que los primeros se alarguen como si fueran un proceso continuo. Algunas situaciones comienzan cuando una persona es encarcelada, como en el caso 1. Esto es frecuente cuando se cometan delitos estando los acusados en estado de ebriedad. Las autoridades de la comunidad, que pueden agruparse en tres, prefieren primero encarcelar a las personas que están en estado de ebriedad y después realizar los juicios, al día siguiente o al menos 12 horas después de que una persona es encarcelada.

Los mayas tienen claras sus obligaciones y, por tanto, sus derechos, así como las sanciones que se deben aplicar en cada caso por el incumplimiento de una obligación. Ya Malinowski destacaba en su libro Crimen y costumbre en la sociedad salvaje que

El hecho es que no hay sociedad que pueda trabajar de un modo eficiente sin que sus leyes sean obedecidas ‘diligentemente’ y ‘espontáneamente’. La amenaza de coerción y el miedo al castigo no afectan al hombre medio, tanto ‘salvaje’ como ‘civilizado’, mientras que por otra parte son indispensables para ciertos elementos turbulentos o criminales de una y otra sociedad. Asimismo hay que tener presente que en cada cultura humana hay cierto número de leyes, prohibiciones y obligaciones que pesan mucho sobre cada ciudadano, exigen gran sacrificio personal y sólo son obedecidas por razones morales, sentimentales o prácticas, pero sin ‘espontaneidad’ alguna (Malinowski, 1969: 26).

No hay espontaneidad entre los mayas para obedecer las reglas establecidas. Los jueces tradicionales no aplican, como tales, la ley del Tribunal Superior de Justicia, o la de la Constitución, ni tampoco la establecida en la Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo, sino que apelan a sus

rasgos culturales para determinar sanciones y castigos. En este sentido, en el mismo trabajo, Malinowski destaca que

Además de las reglas de la ley, hay varios otros tipos de normas y mandatos tradicionales que están respaldados por motivos o fuerzas, principalmente psicológicos, o en todo caso completamente diferentes de aquellos que son característicos de la ley en aquella colectividad. Así, aunque en mi examen he enfocado la atención principalmente sobre el aparato jurídico, no he tenido ningún interés en demostrar que todas las reglas sociales son jurídicas, sino todo lo contrario: he querido mostrar que las reglas del derecho no son sino una categoría bien definida dentro del cuerpo de las costumbres (*ibid*, 1969: 69).

Efectivamente, entre los mayas continúa la creencia de que hay fuerzas sobrenaturales que influyen varios aspectos de su vida. Cuando alguien comete un delito, su comportamiento es asociado no sólo a cuestiones terrenales, sino a malos consejos de fuerzas malignas que provocan que esta persona, o grupo de personas, se comporten de forma contraria a lo establecido. Para corregir los desvíos están los jueces tradicionales y, en su ausencia, los subdelegados municipales, además de las autoridades religiosas. Todos ellos pueden estar interactuando en una misma comunidad.

CASO 3.

Recientemente tuvieron que intervenir el subdelegado municipal y el comisario ejidal para tomar un acuerdo en la asamblea ejidal, integrada por tres comunidades. Se trató de una solicitud hecha por un grupo de mujeres para regular el horario de una cantina que permanecía abierta la mayor parte del día y se encuentra cerca de una escuela de nivel preescolar y de una primaria. Otro aspecto que influyó para que las mujeres solicitaran la intervención de las autoridades fue que en la cantina comenzaron a trabajar meseras, observaron que sus esposos pasaban gran parte del tiempo en ese lugar. Las mujeres recabaron firmas en la comunidad para que se redujera el horario de la cantina. Cabe destacar que la cantina y la tienda que vende las bebidas embriagantes pertenecen a tres familias vinculadas con autoridades municipales y grupos políticos en el poder. En respuesta a la solicitud de las mujeres y a la presión de la comunidad, el subdelegado y el comisario ejidal tomaron la decisión de acortar el

horario de la cantina. Originalmente abría de siete de la mañana a 12 de la noche, quedando posteriormente de nueve de la mañana a seis de la tarde. El acuerdo se tomó en una asamblea ejidal con la participación de la mayoría de los ejidatarios. La reacción posterior a dicho acuerdo, sin saber con certeza quiénes fueron los culpables, se plasmó en lo siguiente: al delegado le mataron un toro de su propiedad y al comisario le rompieron el parabrisas de su vehículo. Evidentemente nadie supo quién fue el culpable, pero se piensa que los afectados son los responsables. Se presume que los afectados fueron los dueños de la cantina y, por tanto, se sospecha de ellos. No obstante, no se pudo encontrar a los responsables. Durante la asamblea ejidal hubo amenazas hacia las autoridades. A pesar de las represalias se reguló el horario de la cantina; sin embargo, la problemática planteada por las mujeres respecto a que sus maridos no se relacionaran con las meseras no se solucionó, las meseras siguen trabajando en la cantina.

Otro aspecto importante que se puede relacionar con este caso tiene que ver con la forma en que funciona la asamblea. Hubo un tiempo en que los ejidatarios llegaban a la asamblea borrachos, por lo que se acordó que quedaba prohibido asistir a una asamblea en estado de ebriedad. Si se violaba el acuerdo, se le ponía falta al ejidatario debiendo pagar también una multa que iría incrementándose de repetir dicho comportamiento. Esto ha obligado a que los ejidatarios se abstengan de ir borrachos a las asambleas. A diferencia del caso anterior, en este acuerdo no hubo represalias contra las autoridades.

Es importante destacar que cuando el subdelegado o el comisario ejidal intervienen en un caso, solicitan, si es necesario, el apoyo de la policía auxiliar de la cabecera municipal Felipe Carrillo Puerto. Hablan por teléfono y las autoridades municipales envían patrullas para apoyarlos.

Así, las autoridades encargadas de resolver los conflictos en las comunidades donde no hay jueces tradicionales son el delegado o subdelegado municipal y el comisario ejidal. Los delitos más frecuentes son conflictos familiares, pleitos, robos y vandalismo. Llama la atención este último aspecto, pues se trata sobre todo de jóvenes que se juntan en algún lugar de la comunidad para provocarse unos a otros y pelear entre sí. En ocasiones se juntan para tomar bebidas embriagantes. A diferencia

del comportamiento de pandillas urbanas, éstos jóvenes no roban, no se meten con las personas mayores, únicamente se pelean con los integrantes de pandillas rivales. Además, cuando se trata de una persona ajena a las pandillas, los vecinos intervienen si hay una pelea. Pero si se trata de pleitos entre pandillas ningún vecino interviene. Al igual que los jueces tradicionales, sus competencias son limitadas y no pueden atender ni resolver delitos graves (homicidio, violación, narcotráfico). Cuando hay un delito grave se llama a las autoridades de la cabecera municipal a la que pertenece la delegación o subdelegación.

México llega al siglo XXI con una población superior a los 106 millones de habitantes, donde más de 12 millones son indígenas distribuidos en toda la geografía nacional: selvas, montañas, litorales, valles, montañas, desiertos, pueblos y ciudades. Los indígenas se caracterizan por su pobreza extrema. Con el avance de la globalización estas poblaciones han sido cada vez más vulneradas en sus derechos colectivos, así como sometidas a las peores condiciones de sobrevivencia.

Como resultado del trabajo de campo obtuve los siguientes testimonios: La mujer maya sigue respondiendo a los principios culturales. Una mujer siempre es protegida por la población. Cuando una mujer está embarazada es necesario que si alguien está comiendo enfrente de ella algo distinto, le debe de invitar para evitar que se le antoje y pueda abortar. También se dice que siempre las mujeres deben de ser auxiliadas en labores físicas propias de los hombres; por ejemplo, una mujer no debe de cortar leña, siempre debe de recibir ayuda de sus vecinos o parientes, pero no realizar ella las labores del hombre. Por otro lado, los hombres requieren siempre de una mujer para sostener una familia; incluso, cuando una persona de sexo masculino enviuda, es bien visto que se vuelva a casar cuantas veces sea necesario.

CASO 4.

Un caso documentado por un juez muestra una situación difícil para él. Una niña llegó llorando a casa del juez porque su padre estaba maltratando (golpeando) a su madre. El juez pidió auxilio a la policía de la comunidad de Señor para que fueran a detener al marido golpeador. El sujeto fue arrestado y antes de que se llevara a cabo el juicio la mujer fue

a pedir que liberaran a su marido porque ella no quería que lo castigaran de ninguna forma. El juez le pidió que esperara a que se llevara a cabo el juicio y una vez que cumplió 12 horas de arresto se llevó a cabo el mismo. Ahí nuevamente la mujer defendió a su esposo a pesar de que le había pegado e incluso llegó a comentar que así juega con su marido, "a los golpes". Ante esto el juez les llamó la atención a los dos, castigó al marido obligándolo a lavar las instalaciones de la escuela primaria de la comunidad y a la mujer le dijo: "Ya que defiendes tanto a tu esposo a pesar de que te maltrata delante de tus hijos, tú le vas a ayudar a lavar la escuela". Al principio la mujer se sorprendió, pero luego aceptó y ambos cumplieron con la sanción de lavar la escuela. Este caso fue muy comentado en la comunidad, muchos destacaron que era complicado castigar a ambas partes pero le dieron la razón al juez tradicional.

Las mujeres mayas continúan enfrentando algunas limitaciones por cuestiones culturales, por ejemplo: se casan muy jóvenes y cuando no lo hacen no son bien vistas en la comunidad, lo que provoca que terminen con cualquier persona que les ofrezca matrimonio; no tienen acceso a educación, tierras, herencias y ciertos rituales mayas; su nivel de vida es más duro, se embarazan muy jóvenes (entre 11 y 15 años), están más expuestas a problemas relacionados con la sexualidad y muchas de ellas llegan a padecer enfermedades relacionadas con su aparato reproductor, lo que reduce su nivel y calidad de vida, pues no siempre tienen los servicios médicos adecuados.

Aun cuando poco a poco han logrado obtener algunos beneficios de programas federales como Oportunidades y que ciertas organizaciones han promovido los derechos de las mujeres, tienen una vida difícil y enfrentan situaciones de desventaja frente al resto de los miembros de su comunidad. Aura Cumes (2009) describe un caso sucedido en la comunidad maya guatemalteca, Pacamanché, en el municipio de Santa Catarina Ixtahuacán: tres hombres y cuatro mujeres son acusados y encontrados culpables de negociar embarazos y vender niños. Su sentencia consistió en cortarles el pelo e hincarlos sobre piedrín durante tres horas. La autora destaca el hecho de que hay un doble castigo para las mujeres, además de hacerlas hincarse sobre piedras, les fueron cortadas sus largas cabelleras, que para la mujer maya es un símbolo importante de identidad fe-

menina. Lo que además se hizo con el fin de que la población se enterara de que son “malas madres” (Cumes, 2009: 100).

En otro caso, en la comunidad de Camanchaj, municipio de Chichicastenango, se aplicó un castigo semejante a un hombre y a una mujer acusados de estafar a varios miembros de la comunidad, decían tener poderes para sanar enfermedades y a cambio de ello pedían dinero y ropa típica nueva. Su castigo consistió en hincarlos, raparlos y descubrirles el torso. Al igual que el caso anterior, el castigo moral fue mayor para la mujer que para el hombre, pues el despojo del huipil implica un significado poderoso, la desnudez de la mujer, además de ser un sinónimo de vergüenza, es considerado un castigo mayor al haber hombres y niños presentes. Entre los mayas de Guatemala, la vergüenza forma parte de una sanción moral importante, pero el castigo en este sentido es mayor para las mujeres que para los hombres: "...atacar los referentes femeninos de su cuerpo aumenta el peso del castigo moral, lo que a su vez sirve para que el ejemplo tenga un poder más disuasivo" (Cumes, 2009: 107). Aura Cumes también destaca que el sistema jurídico en los países latinoamericanos se construyó a partir de una perspectiva mono jurídica que involucra etnocentrismo, un racismo profundo y la reproducción de una doctrina y práctica patriarcal (Cumes, 2009: 103).

CONCLUSIONES

Observé que las mujeres indígenas sufren una doble discriminación por su condición de ser indígenas y, además, mujeres. En ocasiones se recurre a “la costumbre” para justificar maltratos y discriminaciones de parte de los miembros de sus comunidades hacia ellas. Y aun cuando están de acuerdo con las costumbres, ellas mismas han alzado la voz para destacar que las costumbres cambian con el paso del tiempo.

En algunas comunidades las mujeres ya no quieren seguir siendo “raptadas”, en el sentido cultural del término “rapto de la novia” que responde a prácticas aceptadas socialmente, ni quieren ser obligadas a casarse en contra de su voluntad. Tampoco están dispuestas a que se les niegue el derecho a estudiar o a heredar bienes. Pero son ellas mismas quienes de-

ben de organizarse, es un error tratar de organizarlas para que defiendan sus derechos pues se corre el riesgo de partir de una visión subjetiva y muchas veces externa.

Efectivamente, muchas mujeres prefieren soportar golpes y humillaciones porque no cuentan con los recursos para subsistir ellas mismas y mantener a sus hijos. Para muchas mujeres indígenas la libertad y la justicia es primero casarse con quien ellas decidan.

Las mujeres indígenas sufren discriminación y maltrato dentro de sus comunidades, lo cual se incrementa cuando llevan sus casos hacia fuera de las mismas, en donde enfrentan nuevamente discriminación por su origen indígena. Los responsables de impartir justicia suelen insinuar que ellas pudieron haber sido responsables de que sus esposos las golpearan.

Existen también casos en donde la mujer es golpeada, acusa al marido ante las autoridades y posteriormente pide que se le deje en libertad. Este fenómeno se repite en varias culturas. Una razón es la situación de vulnerabilidad económica en la que quedan cuando su esposo es encarcelado.

En algunas comunidades indígenas de Perú y Nicaragua, las mujeres se están organizando para cambiar las cosas a partir de reglamentos que aprueban en asambleas comunitarias. Estos reglamentos se han vuelto una forma de registrar las sanciones a las que se hace acreedor un hombre que golpea a su mujer. También se han creado grupos de apoyo para dar terapia a los hombres golpeadores. Según estas mujeres, sí les ha funcionado esta forma de organizarse y de corregir situaciones de maltrato. Ellas piensan que influye el consumo de alcohol, así como el ejemplo que se les da a los hijos. Por ello ahora tratan de inculcar en los niños un comportamiento diferente en cuanto al trato a las mujeres y las labores domésticas, en donde deben de participar todos los miembros de la familia.

Entre los mayas de Quintana Roo existe la idea de que a la mujer se le debe de respetar y defender. Incluso cuando es maltratada los jueces tradicionales mayas pueden intervenir de oficio. Cuando una mujer está embarazada se le debe de apoyar para que no se esfuerce en labores domésticas. También se le debe de invitar comida, sobre todo cuando se come algo frente a ella. Esto es la creencia culturalmente aceptada, pero en la vida cotidiana hay maltratos (asociados al consumo de bebidas embriagantes), presiones

para casarse -aunque se dice que la mujer debe de estar de acuerdo con la pareja los padres pueden presionar a la mujer-discriminación para estudiar (se le da preferencia a los hombres), negación para heredar (sólo heredan los hombres), inequidad en los cargos públicos (las mujeres no pueden ser autoridad) y condena social. Esto último se observa en cuanto a su comportamiento, por ejemplo, una mujer infiel, borracha, separada, abandonada, fracasada es mal vista socialmente por la comunidad.

Por tanto, una propuesta de reforma constitucional deberá de incluir el aspecto de la equidad de género en la justicia pero, se vuelve a insistir, ésta debe ser construida con la participación de las mujeres indígenas.

Capítulo 4

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIOS EN MÉXICO

Gilberto Avilez Tax

LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIOS EN MÉXICO

Gilberto Avilez Tax

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo analizo lo que se entiende por “derechos de los pueblos indios”, desde el punto de vista jurídico-hegemónico y contra-hegemónico; y las reformas llevadas a cabo desde el sistema jurídico mexicano en esta materia. También presento una breve reseña histórica de los derechos de los pueblos indios de México, que comprende el momento en que el país se independiza de la metrópoli española, hasta la reforma constitucional en materia indígena realizada en el año 2001. A saber, discurso sobre el siglo XIX liberal incorporacionista, cuya idea de estado nación desembocó en las grandes haciendas del Porfiriato (1876-1911); así también, entorno al periodo postrevolucionario anterior a la primera reforma constitucional en materia de derechos indígenas, ocurrida en el año de 1992. Expongo además, el contexto político de las reformas constitucionales en materia indígena del periodo 1992-2001 y las causas principales que lograron insertar los reclamos indígenas en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, como lo fueron el movimiento indígena y la transformación del Sistema Político Mexicano.

Empecemos nuestro estudio por la descripción -por no decir problematización-del concepto estado nación, analizando su estructuración

para interpretar su caracterización uninacional u homogénea desde sus andamiajes jurídicos, de poder y culturales, que desde la época independiente hasta antes de las recientes iniciativas antisistémicas del movimiento indígena, se han vuelto la concreción jurídica del proyecto (sin obviar la caracterización político-económica) “identidad nacional” o “cultura nacional”, generador de desigualdades sociales y de privilegios para un grupo reducido de personas cuyo sustrato dirigente (criollo y mestizo) conforma, desde las interpretaciones que hacen de las disímilas realidades de las clases dominadas, una hegemonía homogénea dictaminada por el estado a través del canal cultural, opuesto al conducto consuetudinario de “las balas”.

Sámano (2005) recordaba que en la mayoría de los países latinoamericanos, se ha dado la preeminencia de un estado monoétnico que, en esencia, se trata de una mayoría étnica nacional mestiza que manifiesta un colonialismo interno al subordinar a las minorías étnicas a una dominación mestiza, dada en términos de clases como de etnias, misma que se arroga la representación de los intereses nacionales y cuya dominación (política, económica, social y cultural) constituyen una hegemonía monoétnica, en la cual se subordinan las “minorías étnicas” a las reglas que imponen las clases dominantes. No obstante, los doscientos años de “independencia” y el colonialismo interno de las clases hegemónicas, establecieron una situación estructural asimétrica continua, permitiendo que los pueblos indios mantengan la condición de pueblos “conquistados”, manifestado en la estratificación económica imperante donde generalmente ocupan posiciones desventajosas frente a otros sectores de población del país. A grandes rasgos, “El estado hegemónico monoétnico excluyó a los pueblos indios de la construcción de la nación y se les ha excluido de la toma de decisiones y de la participación política nacional; se ha practicado una política etnocida para destruirlos” (Sámano, 2005: 53).

Aquel estado monoétnico, recordemos, ha sido desde el principio del México recién liberado de la metrópoli española, formulador de los diversos indigenismos desindianistas que han corrido, al día siguiente de la independencia, con la formación del estado nación, que ha utilizado todo un complejo utilaje ideológico, político y jurídico que perseguía y

reclamaba para sí el estado nación monoétnico las tierras de los pueblos indios y apuntalar el andamiaje educativo indigenista para “civilizar”, castellanizar, ciudadanizar, ladinizar (amestizar), “campesinar” y difuminar o discriminar la heterogeneidad diversa de los llamados “indios”, y con esto dar paso a la pretendida homogeneidad cultural sustentada desde la abstracción de la ciudadanía mestiza; o bien, para facilitar un encausamiento de los afanes de las élites en el poder para colonizar, con europeos, las tierras del nuevo país. En palabras de Mora, en los albores del siglo XIX era la población blanca la que se encargaría de remachar los clavos de la recién república mexicana.

La población blanca es con exceso la dominante hoy en día, por el número de individuos que la conforman, por su ilustración y riqueza, por el influjo exclusivo que ejerce en los negocios públicos y por lo ventajoso de su posición con respecto a las demás poblaciones: en ella es donde se ha de buscar el carácter mexicano y ella es la que ha de fijar en todo el mundo el concepto que se deba formar de la República (Mora, 1977: 74).

Los novísimos estados del siglo XIX, diremos que eran estados independientes articulados a sociedades coloniales (Quijano, 2006), no obstante la ideología liberal de sus intelectuales. Este colonialismo del poder, se puede caracterizar en las críticas de Carlos María de Bustamante (1774-1848), quien consideraba, con justa razón, que la situación de los indios había empeorado con la independencia: los nuevos impuestos comunes a todos los mexicanos, les resultaban más gravosos que el tributo colonial de 20 reales anuales y con una libertad nominal que los hacía suspirar por “la ominosa época pasada” y por las revoluciones que mejoraron su fortuna. De ahí surge la muchedumbre popular india y campesina que siguió a Hidalgo y Morelos, en el proceso inicial de Independencia.

Dijo Bustamente, “he aquí la causa porque no se ha constituido la nación, y difícilmente se constituirá cuando falta una voluntad uniforme y decidida que es el nervio de los pueblos” (González Navarro, 1973: 212). Guillermo Prieto resumió esta colonialidad de poder o “cambio de amos”, en la cétera frase que decía: “La independencia nos convirtió -refiriéndose seguramente a los mestizos y criollos-en gachupines de los indios”¹. Algunos hispanistas exponían el mismo parecer, como el católico Trinidad Sánchez Santos,

¹ Idem.

quien tuvo el tino de reconocer que el trabajo de los indios había dado el pan a la nación durante 400 años. Así, en una alocución pronunciada el 26 de agosto de 1896, Sánchez Santos pidió que se les pagara “dándoles la fe que a su vez les dará la patria del cielo y el pan de la verdad para sus almas”, además de que se les triplicara el jornal. Por su parte, el positivista Agustín Aragón en 1900 hizo similares reflexiones del católico Sánchez Santos, quien creía que los indios sólo habían cambiado de tutor con la Independencia, “y el tutor congreso honradamente hablando, ha hecho menos por ellos que el tutor virrey”.²

El proceso de usurpación, enajenación y empequeñecimiento de las tierras de los distintos pueblos y comunidades indígenas, que corre desde épocas tempranas del siglo XIX hasta principios del XX, llegó a su punto más álgido con el proceso revolucionario iniciado en 1910, donde surgen dos visiones de interpretar la realidad³ entraron en choque en la consecución del poder y la estructuración de un nuevo estado. Luego los vencedores constitucionalistas, en ciertos aspectos, fueron la continuación del liberalismo del siglo XIX con una fuerte tendencia autoritaria, corrigiendo de algún modo el “error” de las enajenaciones de tierras indígenas a través de la reforma agraria.

Volveré después sobre las consecuencias de la política liberal hacia los pueblos indios en el siglo XIX, y sus repercusiones en la estructuración del estado emanado al triunfo del constitucionalismo autoritario, negador de ciertos aspectos comunitarios, tradicionales, con los cuales se caracterizó el Zapatismo y -en menor medida- el Villismo. Baste decir ahora que en los últimos tiempos (finales de los años 60, las décadas de los 70, 80 y 90 del siglo XX) el movimiento indígena⁴, los convenios

² Ibidem, 213.

³ Villistas y zapatistas, dueños de una visión comunitaria, tradicional, “serrana” frente a los maderistas y su continuación constitucionalista autoritaria; al final, estos últimos los vencedores, con una visión urbana y modernizante, es decir, en la terminología clásica de Tonnies, Durkheim y Weber, de la *gemeinschaft* [comunidad villista-zapatista] VS *gesellschaft* [sociedad-maderistas constitucionalistas]; de la solidaridad orgánica y mecánica de la visión campo-ciudad, y de los intereses regionales y nacionales

⁴ Los puntos álgidos en la contra-celebración del V Centenario de la llegada de los invasores, conocida como la *Campaña 500 años de Resistencia Indígena*, y que fue sistematizado y dado un empuje sus conceptos y demandas por la primacía moral del EZLN desde 1994, y del Congreso Nacional Indígena, desde 1996, con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar.

internacionales que atañen a los pueblos indios⁵, además de la transformación y el desgaste progresivo del sistema político mexicano -cambio paulatino del sistema autoritario con partido de estado, hacia la “democracia” y pluralidad de partidos con posibilidad de obtener el poder- han hecho que ciertas reivindicaciones de los pueblos originarios fueran discutidas en la constitución mexicana, como un intento de forzar al resquebrajamiento del monismo jurídico y el monocromático sesgo del estado mexicano nacional.

La certera crítica aportada por Charles Hale acerca de los reconocimientos constitucionales de los pueblos indígenas -o de la retórica del reconocimiento, según Correas (2008)-realizados en varios estados latinoamericanos, desde una pauta del “multiculturalismo neoliberal”, estriba en que, aunque exista cierta sensibilidad hacia la diversidad étnica de las políticas públicas, actualmente en áreas como la salud, la educación o la provisión de justicia, no ha llevado a un cambio sustancial en el modelo económico neoliberal imperante, puesto que se reconocen ciertos reclamos “culturales”, “língüísticos” «-lo que se entiende, en la terminología establecida por Hale, como “el indio permitido”-mientras que en otras áreas más radicales, tales como el control sobre tierras, territorios, recursos naturales (que implica la autonomía), o una mayor consulta sobre planes de macro desarrollo, han sido ignorados e incluso criminalizados; los cuales son identificados, otra vez por Hale (2002), como los reclamos de “los indios no permitidos.

En el caso mexicano referente al derecho matriz de los excluidos, la autonomía (según González Galván, 2002), fue concretado en el periodo foxista (2000 -2006). En el año 2001 fue el gobierno el que elaboró la última reforma constitucional respecto a la relación pueblos indios-estado nación, donde vale la pena recordar:

Las demandas y experiencias de autonomía de los pueblos indios son un peligro para la implementación de megaproyectos como el PPP, y en un sentido más amplio, para un proyecto global económico y político que usa el desarrollismo como discurso civilizatorio. La globalización constituye en

⁵ Convenio 169 de la OIT de 1989, como el más representativo. Recientemente, posterior a la reforma constitucional mexicana de 2001, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas del 13 de septiembre de 2007; dos instrumentos internacionales del derecho, invaluables para la defensa de los pueblos indios del mundo.

este sentido un marco en el que han de situarse las reformas legales y sus alcances [...] En este contexto se entiende que las autonomías que el estado reconoce sólo pueden ser acotadas a espacios muy locales con el fin de acabar con las intermediaciones tradicionales que impiden la intervención directa por parte del capital nacional y transnacional. Esta perspectiva entra en conflicto con las demandas autonómicas de los pueblos indígenas quienes abogan por regular su territorio y sus recursos naturales, y tomar las decisiones que les competen (Hernández et al, 2004: 12).

Cabe señalar que en el año de 1992 se dio la primera reforma constitucional federal en la materia, de donde surgieron respectivas reformas de las constituciones estatales del país, como en abril de 1997 se hace la reforma de la constitución de Quintana Roo; para el 2001, como hemos dicho con anterioridad, se desenvolvió la última reforma de la constitución federal. No obstante la relativa “voz en off” de la problemática indígena en los medios masivos actuales -problemas del narcotráfico y crisis económica sistémica, es la lógica del sexenio 2006-2012-dichas reformas constitucionales, en términos de autonomía (el indio no permitido), han dejado mucho que desear.

En este artículo, por lo tanto, discurriré sobre la conceptualización y naturaleza del derecho de los pueblos indios, así como su evolucionar histórico a lo largo del siglo XIX y XX.

Hemos dicho que el colonialismo interno de las clases dominantes o “el dominio y explotación de unos grupos culturales por otros” (González Casanova, 1965: 62), se comprende como una estructura asimétrica en cuanto a la distribución de la riqueza y el poder; y el reconocimiento de que el “problema indígena” no se concibe tan sólo como una cuestión cultural o “un problema de racismo o de políticas indigenistas, sino como un fenómeno fundamentalmente estructural, económico con sus respectivas secuelas sociales” (Durand, 2005: 21), orillando que los pueblos indios generalmente ocupen la posición última en la estratificación económica. Parto de la idea de que sin la autonomía que reclaman los pueblos indios, ya que sin las “aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico, y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los estados en que viven”, insertos aún en los horizontes del indigenismo paternalista, todavía se dan en leyes “plurales” o “multicultu-

rales”, tal como es el caso de las leyes indigenistas de Quintana Roo, bajo la lógica colonialista que la idea de González Casanova nos señala, estaría más presente que nunca:

El problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada. (González Casanova, 1965: 73).

En sociedades colonizadas⁶ se da una exigencia emanada de movimientos campesinos e indígenas, a partir de la renegociación del capítulo agropecuario del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y el diseño de una nueva política de largo plazo en defensa de la soberanía alimentaria (Harvey, 2004).

Las cifras de marginación actuales indican que dicha “modernización” -en términos de la justicia social, de la sustanciación de las necesidades básicas de la población-realizada por las lógicas capitalistas de los grupos hegemónicos, ha repercutido poco, o casi nada, en los municipios indígenas del país y de acuerdo con un estudio realizado en el año 2005 por el Consejo Nacional de Población (CONAPO), de los 317 municipios habitados mayoritariamente por indígenas, integrados por más de 12.7 millones de personas, y que constituyen más de la décima parte de la población mexicana, la mayoría ofrecen una parca estructura de oportunidades para sus poblaciones; lo que da, como consecuencia, la limitación de sus necesidades básicas. De este número de municipios indígenas, destaquemos que 196 cuentan con un grado de marginación muy alto, 119 se ubican en un grado de marginación alto, y sólo dos municipios indígenas tienen un grado de marginación medio, “lo que significa que del total de 365 municipios identificados en el año 2005 con grado de marginación alto, más de la mitad son indígenas” (CONAPO, 2006: 49):

⁶ Como en el caso de Quintana Roo, sociedades comunalizadas pero no aisladas si hablamos del tráfico laboral de las comunidades macehualoob a los polos turísticos de la Zona Norte quintanarroense para su subsistencia, en consecuencia forzosa de la lógica de la globalización económica actual establecida desde 1982 con los cambios de ajuste estructural, en el que la desgravación total de aranceles de los productos agropecuarios desde la entrada en vigor del TLCAN en 1994, aunado al contexto actual del Proyecto Mesoamericano (antes, Plan Puebla Panamá) para la “modernización” de esta zona geográfica del país.

De esta forma, prácticamente todos los municipios indígenas del país tienen grado de marginación alto o muy alto; lo mismo se observa en nueve de cada diez municipios predominantemente indígenas, y en siete de cada diez municipios con moderada presencia indígena. Asimismo, más de 71 por ciento de la población de cinco años o más hablante de lengua indígena reside en municipios con alto y muy alto grado de marginación...En síntesis, la distribución territorial de la marginación a nivel municipal en el año 2005 continúa presentando una alta incidencia de este fenómeno en los municipios de menor tamaño poblacional, con carácter predominantemente rural y fuerte presencia indígena, lo que refleja la importancia de seguir fortaleciendo la inclusión de criterios, consideraciones y previsiones demográficas en las estrategias más amplias de desarrollo social y humano de México y sus regiones⁷.

Considerando este número considerable de población mexicana indígena aportado por las estadísticas que reúnen, paradójicamente, los mayores índices de pobreza y las mayores reservas en cuanto a recursos naturales y culturales del país , los derechos de los pueblos indios pueden ser entendidos, como un movimiento “reformulador” del Pacto Constitucional del Estado Mexicano (asimétrico todavía); como un intento, desde las posibilidades autonómicas de los propios pueblos indios, de hacer frente las seculares y coloniales desigualdades sociales, es decir, como una respuesta a la notoria injusticia de la dual problemática en que discurre la existencia de los pueblos indios: una densa riqueza cultural “reconocida”, “preservada” y “defendida” por el estado, por un lado y por el otro la existencia de una considerable marginación económica, violencia laboral, ninguneo, escamoteo estatal de cuestiones no sólo culturales sino políticas, económicas, autónomas) cuyo fin es estructurar una nueva relación simétrica con los pueblos indios. Razón por la cual se expresa una respuesta de participación desde la comunidad, pueblo, región, como colectivo sociocultural diverso, es decir la autonomía, como una respuesta política o “planteamiento alternativo” que tienen los pueblos indios frente a todo colonialismo interno e indigenismo estatal, en proceso de construcción del estado plural-pueblos indios. Un estado plural implica una serie de reforzamientos de los derechos sociales indígenas para los trabajadores

indios al laborar fuera de la “comunidad”, fuera de las posibles regiones étnicas autónomas, como se suscribe en los Acuerdos de San Andrés.

En cuanto a la cuestión estatal, los derechos de los pueblos indios emergidos con el constitucionalismo de la década de los noventa del siglo XX, cuando vislumbraban un “horizonte pluralista” en sus reclamos y postulados, suponía varias “rupturas epistemológicas y políticas”: la transición del estado nación homogéneo al estado plural; la superación de la tutela de los pueblos indios por el indigenismo oficial, mediante propuestas autonómicas de los mismos; la ruptura de la democracia excluyente por una democracia que incluyera la diversidad étnica, respecto de su relación con la sistematización jurídica del estado, concebido anteriormente dentro de un horizonte restringido, el horizonte monista y monocultural del estado nación.

La divergencia del contexto indio ha sido abordada por los gobiernos locales, mediante dos posturas diversas pero no forzosamente excluyentes: de simples “reconocimientos” a la pluralidad cultural del país -dándose la positivización de ciertos “usos y costumbres”- como contrapunto a la larga esquizofrenia de normalización nacional del país, por un lado, por el otro, además de hacer palmaria dicha pluralidad cultural, se intenta desde luego anexar junto con estas reivindicaciones pluralistas-culturales de los pueblos indígenas otras más como son las sociales, económicas, jurídicas, políticas, territoriales y de recursos, mismas que se pueden sintetizar en las reivindicaciones y propuestas autonómicas en el seno de los pueblos indios, cuestionando el pretendido sesgo cultural con que los grupos en el poder han enmarcado la problemática del derecho de los pueblos indios en las dos reformas constitucionales pertinentes en la materia.

En términos del multiculturalismo oficial de las retóricas del reconocimiento constitucional, caben ciertos reconocimientos de “derechos” (el indio permitido de Charles Hale), siempre y cuando que estos no impliquen “transformaciones políticas” relativas a la distribución del poder, a la organización del estado, o cambios sustanciales en el modelo económico neoliberal acorde con los dictámenes de la globalización. Atacándose así la territorialidad extra comunal que repercute en la cohesión comunal y se reverencia a la pretendida pluriculturalidad (Díaz Polanco, 1997: 18,19).

Como investigador interesado por la problemática, las historias, las existencias, las “resistencias”, los rumbos y las posibilidades utópicas de los pueblos indios, no puedo omitir fijar mi postura teórica sobre esta querella nacional. Diría que los derechos de los pueblos indios, son posibles de sintetizar en los reclamos autonómicos de los mismos. El decálogo de los derechos de las “etnias”, calificadas así por Roland Bretón, puede sintetizarse en uno sólo derecho: el de la autodeterminación de la “nación” (López y Rivas, 1995), entendido como el derecho a la autonomía de los pueblos indios dentro de los límites estatales.

Para elucidar los reclamos de justicia con dignidad hechos pueblos indios y de su inobjetable autonomía -expresión práctica de la libre determinación en los marcos del estado- considero conveniente efectuar, primero, la discusión teórica con la cual intentaremos barruntar algunos pareceres conceptuales sobre el hegémónico derecho indígena -la retórica del reconocimiento enmarcada desde los ámbitos positivistas del estado nacional- y el contra-hegémónico derecho de los pueblos indios. Posteriormente, centraré el análisis en las reformas recientes y los reclamos de autonomía de los pueblos indios.

LOS ENFOQUES HEGEMÓNICOS Y CONTRAHEGEMÓNICOS EN LA MATERIA

En este apartado analizo los enfoques hegémónicos y contrahegémónicos sobre las conceptualizaciones del “derecho indígena” desde el prisma de la juridicidad y de las ciencias sociales. Empezaré con una, en su momento innovadora propuesta, con el que se ha planteado la efectividad real del derecho indígena. Siguiendo a la Teoría General del Derecho de Hans Kelsen, que Correas consideraba al derecho indígena como un sistema jurídico con plena validez. El otro Kelsen, señala Correas, indicaría que una norma existente es una norma válida, y lo es cuando, además de haber sido producida conforme con el orden jurídico y por la autoridad competente, se vuelve efectiva en cierto grado, y pertenece a un sistema eficaz. Por otra parte, haremos la diferencia entre efectividad (cumplimiento de las normas) y eficacia (cumplimiento de los objetivos de las normas). Los sistemas normativos indígenas cumplen, en mayor grado

que el sistema positivista, estas dos características en las comunidades y regiones étnicas. La Teoría General del Derecho, interpretada como la interpreta Correas, establecería que cualquier sistema de normas indígenas, por más rudimentario o dominado que se le vea, existe cuando es eficaz, cuando la mayor parte de las normas que las integran (llámesel orales o escritas), la mayoría de las veces son efectivas dentro de los pueblos indígenas; un sistema jurídico cultura, eficaz y válido para ellos, pues:

Como se sabe, la teoría jurídica ha respondido diciendo que constituyen un sistema todas las normas que pueden ser reconocidas por el uso de ciertas reglas, que, a su vez, son aceptadas sin que tengan que ser reconocidas por uso de otras reglas superiores. En las comunidades indígenas, pero también en otras cuyos integrantes son mestizos o blancos, sucede el mismo fenómeno: sus miembros reconocen las normas que deben obedecer a partir de ciertas operaciones ideológicas aprendidas. Y saben perfectamente cuáles son sus normas y cuáles las que pretenden ser impuestas desde el exterior, desde el estado dominante (Correas, 1994: 99).

Roger Bartra, por su parte, considera al derecho indígena, o los sistemas normativos indígenas, como formas coloniales político religiosas de ejercer la autoridad, modificadas por la guerra y la represión, y mayormente infiltradas por intereses mezquinos de ladinos o la burocracia postrevolucionaria, con el fin de estabilizar la hegemonía del estado nacional, en el que conceptos como la democracia y el respeto al derecho de las mujeres son mínimos (Bartra, 1999: 34). Vale la pena recordar una reflexión de León Olivé sobre esta aparente objeción al origen de los sistemas normativos indígenas actuales, que corresponderían a formas coloniales de dominación. Para Olivé, la cuestión así planteada, es histórica y de carácter factual, por lo que cabe preguntarse si ¿se trata realmente de sistemas jurídicos cuyo origen se remonta a los tiempos prehispánicos, o de sistemas conformados durante la colonia? Pero Olivé dice que “esto no es relevante para la decisión de aceptar o rechazar tales sistemas. La razón por la cual deberían aceptarse o rechazarse esos sistemas normativos, o cualquier otro, debe basarse en la validez de las normas en cuestión, y de ninguna manera el origen de las mismas” (Olivé, 2008: 63).

El derecho de los pueblos indios, con un sesgo normativo solamente -es normativo, pero también es político, social, económico-y se le ha nombrado del siguiente modo: 1.-Sistemas jurídicos alternos (al estatal).

2.-Derecho consuetudinario indígena. 3.-Justicia indígena. 4.-Usos y costumbres

En síntesis, digamos que cuando se habla del derecho indígena, generalmente se entiende que nos referimos a formas jurídicas orales (no precisamente), o sistemas normativos incardinados por la tradición y costumbres de un determinado grupo humano -alguno de los 56 pueblos indios en México; socioculturalmente distinto al grupo hegemónico -mismo grupo que estatuye su derecho positivo, constitucional, ideológico y educativo, siguiendo las pautas occidentales que difieren de las pautas de los pueblos indígenas; y que articula su estructura social en la lógica de sus prácticas socioculturales y económicas, enmarcadas desde un sistema interpretativo propio del mundo digamos que sus tramas de significados culturales no se dan únicamente desde una interpretación "mítica" o religiosa" del mundo, sino que posiblemente construyen la realidad valiéndose de materiales exógenos que van desde el lenguaje del grupo hegemónico, hasta el derecho positivo (internacional y estatal) si de defender sus culturas y tradiciones móviles se refieren; discursos diversos que validan la tesis cancliniana de las hibridaciones culturales. Entonces podemos decir que el derecho indígena es un conjunto de normas ordenativas y de convivencia social que tienen los pueblos indígenas, con amplios recursos a las consejas orales, textuales, a sus propias formas de hacer-ejercer la autoridad comunitaria y la política, con una literatura, discurso y tradiciones propias que no se circunscriben al folklor antropológico, diversas normas -que no aisladas y sin tráfico con ellas, pues tanto falaz es el pensamiento universal abstracto de Occidente, como el esencialismo cultural de los defensores acríticos del relativismo cultural-a las prácticas de derecho realizadas por el reducido grupo hegemónico formulador del estado nación homogéneo -posibilita servirse del derecho positivo, si de defensa de su cultura e intereses colectivos se trata.

No obstante esta caracterización primera de los derechos indígenas, en un primer planteamiento metodológico, sería necesario explicar cómo la doctrina jurídica occidental, inamovible en el principio de la estatalidad del derecho, concibe a la justicia de los pueblos indios y a sus regularizaciones propias y de gobierno. El derecho de los pueblos indios,

en esa corriente hegemónica eurocéntrica, generalmente es encasillado, desde la teoría de la “costumbre jurídica” como fuente del “verdadero” derecho. Es decir, las formas de organización indígenas son vistas únicamente como simples “usos y costumbres”, alternos y en rango menor del derecho y las formas de organización social de los grupos hegemónicos. Los derechos indígenas, dentro de esta conceptualización occidental de etnocentrismo jurídico, son vistos como un afluente costumbrista en proceso de sistematización, en proceso de positivización, o a medio camino de ser regulado y bendecido por los órganos estatales, para llegar a la “mayoría de edad” y así ser constituido en código y dictaminado y apreciado por la judicatura respectiva. Sobre esto, Magdalena Gómez ha sido clarísima:

El estudio y conceptualización del derecho indígena ha sido precedido de enfoques diversos, entre los que destaca el planteamiento del llamado derecho consuetudinario indígena, o la ‘costumbre jurídica’ o los ‘usos y costumbres’, expresiones que anuncian subordinación del derecho indígena al derecho nacional predominantemente unicista y homogeneizador de la diversidad cultural. Implica, en última instancia, la recepción de un invitado de última hora, normas recién llegadas al derecho nacional, simples adiciones que no lo cuestionan (Gómez, 2002: 236).

Los derechos de los pueblos indios, no son concesiones o gratitudes benévolas de los detentadores de la “verdad estatal” hacia los pueblos indios, sino las respuestas inexcusables de hacer concreta la transformación de jure, a algo que de facto se ha realizado: las prácticas de regulación social, las formas de gobierno y convivencia de los pueblos indios, en paridad de circunstancias con el derecho positivo, pues “En la base del planteamiento indígena está el criterio de precedencia histórica, es decir el señalamiento de que su origen se ubica con anterioridad a la creación misma del estado”⁷.

Los planteamientos y reclamos indígenas se dan antes de la conformación de los estados nacionales, antes de las teorizaciones unicistas del derecho y que, por lo tanto, no son derechos “nuevos” ni validada su existencia por un “reconocimiento” retórico, o algo por el estilo. En efecto, tan

⁷ Ibidem: 244.

no son del tiempo presente, sino seculares en sus reivindicaciones, pues, como nos recordaba Gómez en un breve panorama histórico se puede observar que a partir del momento de la invasión española, los pueblos indios han venido sufriendo una conculcación sistemática de sus derechos -cultura, tierra, sistemas normativos y poder político. En los marcos de una “nueva civilización”, toda una estructura de dominación colonial fue creada para su subordinación, explotación y disminución como pueblos, además de ser sujetos a la expropiación de su territorio, de sus recursos naturales, sistemas administrativos y de creencias. Luego, la incorporación forzada del siglo XIX liberal intentó llevar a cabo la homogeneización del país a costa de sus diversidades culturales; ya en el siglo XX postrevolucionario, la cuestión indígena se enmarcó en leyes secundarias que daban respuestas aisladas a sus demandas (Gómez, Op.cit: 236, 237).

Gómez⁸ ha señalado también la naturaleza eminentemente colectiva del derecho de los pueblos indios, sustentando su dicho en los reclamos territoriales, “entendido éste como el espacio donde los pueblos ejercen control político y pueden decidir de acuerdo a su cultura”, rechazado hasta ahora en la constitucionalidad mexicana, en los reclamos lingüísticos, culturales y sus formas de organización social.

Cabría entonces recordar -siempre y cuando cambiáramos la palabra “costumbre” por el término derecho de los pueblos indios- la doctrina occidental al respecto. Así leemos que Du Pasquier ha escrito que “La costumbre (los derechos de los pueblos indios) es un uso (un sistema regulador autónomo) implantado en una colectividad y considerado por ésta como jurídicamente obligatorio; es el derecho nacido consuetudinariamente, el *jus moribus constitutum*” (García Mayne, 1999: 61).

Un planteamiento diáfano sobre la cuestión conceptual del derecho de los pueblos indios, lo han dado René David y Camille Jaufrett-Spinosi, el cual se hace difícil omitir: “cada derecho constituye de hecho un sistema”, pues hace función, utiliza para sí un vocabulario propio, conceptos, reglas unificadas en categorías precisas, técnicas y métodos propios para su discurso, pero lo más importante es el hecho de que está “ligado a una cierta concepción del orden social que determina el modo de aplicación y la función misma del derecho” (en González Galván, 1994: 74).

⁸ Ibid., 268.

En otras palabras, si dicha cultura cuenta con un sistema regulatorio social (oral o escrito) que le funciona para su convivencia diaria, un sistema u orden que es un entramado de símbolos, de palabras y asociaciones diversas a otro sistema o cosmovisión (formulaciones de la moral práctica), posibilita entonces, comprobar la existencia normativa de otros derechos en el seno de un derecho estatal que se reputa como monolítico, único. Los grupos indígenas -el caso mexicano con sus 56 pueblos originarios-dueños de una cultura y tradiciones diversas a las impuestas por la cultura y las de los grupos hegemónicos tradiciones -y las ideas de "justicia" y de "derecho", impuestas igualmente por el poder constituido por el estado monolítico de los grupos hegemónicos, a través de su entramado de jueces, facultades de derecho, positivismo analítico con la seudociencia jurídica destilado por abogados, funcionarios, alumnos de derecho introyectados con la cultura jurídica dominante-ostentan órdenes normativos no necesariamente escritos o similares en su forma al derecho positivo de los estados homogéneos.

Son, como dirían Clifford Geertz, sistemas simbólicos de interpretación y ordenación social de los grupos indígenas. Derechos normativos, culturales, políticos y económicos plenos en sus términos diversos no necesariamente "puros", o "aislados", porque no existe tal cosa desde la invasión, no afluentes o "fuentes" de ningún derecho positivo. Los derechos de los pueblos indios, siguiendo a la Teoría General del Derecho del otro Kelsen interpretado por Correas (1994), son positivos para ellos mismos, válidos por ser eficaces en sus conformaciones regulativas.

Otra forma de concebir al derecho indígena, la aporta Cletus Gregor Barié, quien afirma que se puede analizar desde tres aristas distintas pero complementarias: como prácticas comunitarias en un primer punto, como acciones estatales hacia los grupos indígenas, y la variable gama de mecanismos interestatales hacia los grupos indígenas. De esta forma, el derecho indígena se puede concebir de forma tripartita, por ser un concepto "tridimensional".

El análisis donde estructuro mi discurrir sobre los derechos de los pueblos indios, una vez señalados algunos conceptos formulados por los estudiosos de la materia, estriba, sobre todo, en la idea de que los derechos

de los pueblos indios, siguiendo los principios y considerandos fundamentes de la Declaración de los pueblos indígenas de la Organización de Naciones Unidas (ONU), no se reducen en exclusiva a una pretendida normatividad de subordinación jurídica a las burocracias legales del estado paternalista, que empequeñece, o constríe, los reclamos de los pueblos indios a normatividades formales subordinadas al derecho hegemónico; el ejemplo paradigmático sería el caso de la Ley de Justicia Indígena de Quintana Roo, creada ex profeso para los indígenas, por contradictorio que parezca, no precisamente indígenas. O bien, folkloriza e inmoviliza la cultura de los pueblos indios, bajándolos a la categoría de los "usos y costumbres", aceptados estatalmente como inamovibles o rígidos; más bien, interpretando la literatura existente creada desde los trabajos, normas, proclamas y declaraciones del movimiento indígena, así como de la perspectiva académica, se parte de la idea de una nueva relación o un nuevo pacto constitucional entre el estado y los pueblos indios. Siguiendo las palabras de uno de los intelectuales comprometidos con los derechos de los pueblos indios de Quintana Roo (Gregorio Vázquez Canché), podemos sintetizar la problemática que intenta responder, y construir, el derecho de los pueblos indios desde un enfoque autonómico (contrahegemónico):

Para muchos los mayas ya no existimos. Que somos parte del pasado. Para otros somos objetos de estudio. Más aún hay otros que nos quieren comparar con seres extraños. Lo anterior nos indigna y nos demuestra la incapacidad de personas para entender la sabiduría y los conocimientos de los antepasados, y de los mayas de ahora. No entienden el profundo conocimiento y poder que tuvieron los abuelos por su relación con la madre tierra, el cielo, el padre sol, las estrellas, la abuela luna, la lluvia, el bosque, los animales, y que hasta la fecha se mantiene viva. Solamente que está oculta por la cultura del dzíúl (el extranjero). Pues, parece que hay un malentendido, o que no nos quieren ver como una cultura viva. Aunque han pasado más de 500 años de dominación cultural, todavía hay chía cháak (la entrega al chíáak), todavía hay loj káaj (la ceremonia del pueblo), todavía hay maya para rato, todavía hay maya para dar lata. Hemos resistido a perder nuestros valores culturales mayas. Somos tan tercos que queremos heredárlas a nuestros hijos y nietos. Por eso ya no queremos seguir siendo objeto de estudio, ni buenos indiecitos de folklor para adornar actos públicos. Queremos ser nosotros mismos. Hablar. Exigir el respeto a nuestras autoridades tradicionales y a nuestra cultura. Queremos hacer nuestras propias cosas... (Sosa, 2002: 490).

El enfoque deontológico del movimiento indígena descrito líneas arriba, así como en las propuestas de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DNUDPI), estriba en que el estado -en este caso, el estado de Quintana Roo-no se arroge de forma absoluta la problemática indígena sino que asiente el camino jurídico de una real autonomía, donde ya no el estado sino los propios pueblos indios garanticen, velen, promuevan y asuman sus propios destinos, sus propias existencias; que sean ellos que decidan los tiempos y los modos de participación en los estados nacionales contemporáneos: "...ya no queremos seguir siendo objeto de estudio, ni buenos indiecitos de folklor para adornar actos públicos. Queremos ser nosotros mismos. Hablar. Exigir el respeto a nuestras autoridades tradicionales y a nuestra cultura...", en una palabra, ser autónomos sin visos de neoindigenismo paternalista, lo que no implica la exclusión de los derechos y sociales bajo la forma de una ciudadanía social, que el estado debe estar obligado para los grupos originarios.

En el capítulo VI de la Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena (LDCOI) de Quintana Roo, que habla sobre las mujeres, niños y ancianos indígenas, se lee que el estado "garantizará, velará, promoverá, asumirá" casi toda la existencia de los niños, mujeres y ancianos indígenas, presentándose un paternalismo absoluto donde los marcos de autonomía posibles se disipan en la anchura de la retórica estatal. Respecto a esa ley, habría que señalar, junto con Viqueira, que "Una cosa es aceptar las diferencias identitarias, aprender a vivir con ellas y enriquecer los horizontes de los hombres con prácticas culturales de otros grupos; y otra, muy distinta, es promover estas identidades y rigidizarlas mediante leyes en una región en donde las diferencias étnicasí siempre han sido la base de prácticas discriminatorias y segregacionistas" (Viqueira, 2002: 102, 103).

Pero, desligándonos un poco de Viqueira, la cuestión autonómica -no abstracta sino diversa, como diversos son los pueblos indios de México- no apuesta por establecer fundamentalismos étnicos que vayan en contra de la dignidad y los derechos humanos de los "individuos" (indígenas y no indígenas), sino que apuesta por la unidad nacional en un marco equitativo para todos (indios y no indios).

En los últimos tiempos, hemos asistido y sido partícipes del “despertar étnico”, una fase en que distintos movimientos, como el caso paradigmático del Movimiento indígena en general, dan prioridad desde sus luchas políticas contra la dominación cultural e imperial, a términos como la diferencia de los grupos étnicos en cuanto a sus aspectos culturales y sistemas de justicia alternos (derecho de los pueblos indios), junto con propuestas de género, sexuales y las distintas creencias en general, mismas que están siendo revitalizadas, tanto en el ámbito teórico, como en la praxis jurídica -los reclamos políticos de los pueblos indígenas, por ejemplo, incidiendo en las propuestas jurídicas internacionales en la materia que, a su vez, repercuten en los órdenes jurídicos de los estados nacionales, o las autonomía indígenas en el estado de Chiapas-desde el ámbito principal del pensamiento de izquierda. Pero por encima de esto, considero que lo importante, al discutir la pluralidad jurídica y cultural de los pueblos indígenas insertos en estados nacionales, es no abocar las teorizaciones a sesgos culturales y de “juridicidad acortada”, sino insistir, si es factible e históricamente de realizar, en las propuestas autonómicas de los pueblos originarios. Andrés Medina, al respecto, ha indicado que la autonomía “tiene que partir de las características actuales de los pueblos indios y de sus grandes tendencias, de sus configuraciones históricas y de sus especificidades culturales” (Medina, en Gómez González et al, 2006: 131).

Las preguntas que Íscar Correas se hacía -acerca de si ¿es el orden indígena “jurídico”?-, y “¿por cuáles razones podría negársele juricidad al orden normativo indígena” (Correas, 1995: 237)-a casi dos décadas de trabajos surgidos desde la academia y estructurados en las praxis jurídicas de algunos estados y de la comunidad internacional respecto al derecho de los pueblos indígenas y tribales, son respondidas de modo positivo: sí, son jurídicos y por ninguna razón -salvo si se parte de la lógica del discurso normativo hegemónico que en México aún persiste en la actualidad, discurso que, desde la conquista y colonia, pasando por el siglo de las desamortizaciones liberales del XIX y el integracionismo indigenista del XX, intentó, y aún intenta, subsumir no sólo los sistemas jurídicos alternos indígenas, sino hasta al “indio” con toda y su diversa gama cultural, a la “civilización” hegemónica de los grupos detentadores del poder-se les podría negar el carácter de juridicidad.

El “reconocimiento”, sin retóricas del reconocimiento, de la “juridicidad” del derecho indígena, esto es, el “espectáculo del pluralismo jurídico” (*Ibid:* 240), es un concepto que sirve para entender la construcción del derecho de los pueblos indios en los estados nacionales, la idea de que pueden existir diversos órdenes o sistemas jurídicos en un mismo territorio, sobre todo para el caso del estado mexicano con sus 56 pueblos originarios, necesariamente conlleva a “una imagen del fenómeno jurídico distinta de la que tienen en mente los teóricos tradicionales. Esto implica que el monismo jurídico se ha roto; que la juricidad ha estallado dando lugar a múltiples normatividades⁹. Este principio de anti monismo jurídico acarrea -al menos en la teoría, difícilmente en la práctica-una imagen distinta del ejercicio del poder, una reestructuración del poder referente a los pueblos indígenas, “una nueva relación” del estado “plural” mexicano con los pueblos indígenas; una relación simétrica en cuanto a factores, hechos, circunstancias, medidas legislativas o administrativas del estado susceptibles de afectar directamente a los pueblos indígenas ; conllevan un “pacto” entre dos o más sistemas normativos en igualdad de circunstancias, en distinción a esa “retórica del reconocimiento” -actual esta retórica, no obstante las formulaciones de los incumplidos acuerdos de San Andrés Larráinzar, de 1996; actual a pesar de la reforma última de la constitución federal en 2001.

El derecho indígena aparece como un despertar de la diferencia de los grupos étnicos en cuanto a sus aspectos culturales, políticos y de derecho, enmarcados en los postulados de los derechos humanos, la democracia radical, y el hecho incontrastable de la diversidad humana.

La inclusión de los grupos indígenas a la constitución mexicana -a medias y con trabas y cerrojos jurídicos en el caso mexicano-fue un intento de reformulación del pacto constitucional con que el estado nación homogéneo venía efectuando su tesis absolutista, de “esquizofrenia jurídica” respecto a los pueblos indígenas, de intransigencia jurídica -el inherente racismo que impera aún en los círculos jurídicos, gubernamentales, culturales y académicos-al proponer la unidad y la coherencia inconsútil en un cuerpo de la nación plural y diverso, que desde el principio de la Independencia se pintaba de un solo matiz: el de los grupos dirigentes detentadores del poder que, no

⁹ *Ibid*, 239.

obstante sus bondades de igualdad sustentados en una teoría liberal extra-lógica, sistematizaron todo un complejo jurídico-económico-cultural-político en contra de los grupos indígenas. El discurso normativo fue sólo una excrecencia étnica de ese poder con el que se definía el derecho hegémónico.

Hemos dicho que la inclusión de los grupos indígenas se ha dado a medias en la constitución mexicana (Gómez, 2004). El elemento clave de los derechos de los pueblos indígenas, donde se sintetiza sus reivindicaciones y viabilidades como pueblos, que es la autonomía, ha sido relegada, o tergiversada, en la misma constitución federal -con sus epígonos estatales como la quintanarroense-a una “seudoautonomía comunalista”, con el efecto de que, en la realidad, en las estadísticas actuales de pobreza y marginación social, los indígenas, las regiones indígenas siguen encasilladas en los índices más bajos de las distintas escalas para medir la opresión y la miseria extrema, sin hablar de los índices de mortalidad infantil.

A pesar de la “contrarreforma constitucional del 2001”, un análisis sociológico serio de la problemática indígena nos indicaría que, en la práctica, dichas normas no han cambiado en nada la situación de los grupos indígenas antes de ellas. ¿Y cuáles serían las causas de dicha inoperatividad legal para justificar lo injustificable? ¿Por qué fallan unas leyes que aparentemente son impecables, aunque nadie respeta en la práctica? Preguntas que son posibles de responder discurriendo sobre el sistema capitalista que nos gobierna, en ese obsceno juego de las hegemonías donde la “suciedad de la ganancia” es el dictum a seguir.

Al reformular las bases constitucionales del estado nación en materia de derechos indígenas, como la reformas efectuadas en 1992 y 2001 a la Carta Magna Mexicana, y por tal motivo, al impugnar a un derecho positivo que se pretende cerrado (monismo jurídico) y que articula de manera ficticia la igualdad jurídica entre sus miembros -prevé que la justicia impartida en los tribunales del país, en la mayoría de los casos es “económica” en sus fallos-los derechos de los pueblos indios entran en el contexto jurídico romano canonista del estado mexicano invocando el concepto de equidad que teorizan los Derechos Humanos, los pactos y convenios internacionales en la materia, y los mecanismos de la ONU en

el nuevo derecho internacional respecto a los pueblos indígenas. El viejo Aristóteles, sobre este concepto tan definitivo en la filosofía del derecho desde los tiempos de la Hélade, y aún antes de que hubiera filosofía del derecho, escribió para la posteridad esta sentencia de lo equitativo:

Lo equitativo ciertamente es justo, más no según la ley, sino como rectificación de lo justo legal. La causa reside en que aquella es siempre general, y en ocasiones ya no es posible hablar en términos generales. Por tanto, cuando es necesario hablar así, sin que sea posible hacerlo bien, la ley atiende a lo que ocurre en la mayoría de las situaciones, y no ignora sus deficiencias, ni es por ella menos buena. Pues la falla no está en ella, ni en el legislador tampoco, sino que tiene su origen en la naturaleza del caso singular. Tal es, precisamente, la índole de todas las cosas prácticas (Aristóteles, citado en García Márquez, 1980: 328, 329).

En la historicidad de todo sistema normativo, la inserción reciente de los derechos de los pueblos indios en las constituciones federales y estatales, se puede conceptualizar en la rectificación de lo justo legal de un estado plural que se modifica, previendo sus deficiencias históricas, sustanciando sus fallas originadas por su antigua caracterización homogénea. En la siguiente sección, efectuaré una reseña histórica del derecho indígena, que abarca desde el México independiente hasta la reforma del 2001, para tratar de seguir a esa rectificación de lo justo legal.

RESEÑA HISTÓRICA DEL DERECHO INDÍGENA: DESDE EL MÉXICO INDEPENDIENTE HASTA LA REFORMA DEL 2001.

La rectificación de lo justo legal de un estado que se modifica, o intenta hacerlo, se entiende como su reformulación o reforma en su marco normativo: los hechos sociales -que pueden ser entendidos, aquí, como el "resurgimiento indio"-como nos recuerda la sociología histórica, inciden en un determinado orden de prioridades en los problemas de investigación y de la teoría. En otras palabras: el resurgir de movimientos étnicos no pueden ser obviados por las ciencias sociales para su estudio, descripción y análisis; si los nuevos actores sociales inciden en las temáticas investigativas, con mucha mayor razón configuran nuevas reformulaciones

en sus aparatos constitutivos, así como en el cuerpo de la problemática a investigar. En este sentido, la primera reforma en materia indígena, a nivel constitucional, de inserción del derecho de los pueblos indios en la normativa del estado mexicano, se dio, si nos atenemos a lo que estipula la propia Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en su artículo 133 constitucional, con la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), por parte del gobierno mexicano el 5 de septiembre de 1990 (López Bárcenas et al.: 2002).

Antes de la primera reforma respectiva del año de 1992, refiramos cómo estaba estipulada la Constitución mexicana. Cletus Gregor Barié (2000: 389) señala que en el texto de la Carta de Querétaro de 1917 la cuestión indígena era tocada en los amplios derechos agrarios ejidales de los campesinos estructurados en el artículo 27 Constitucional, hablaba únicamente de “condeñazgos, rancherías, congregaciones, tribus”.

La reforma de 1992, fue presentada al Congreso del Estado el 7 de diciembre de 1990, pero tuvieron que pasar dos años para su promulgación y publicación en enero de 1992. Para Rabasa Gamboa (2002:101), son tres las causas o circunstancias específicas que determinaron la reforma del artículo 4 1/4 de la constitución mexicana, que entró en vigor el 28 de enero de 1992:

a) La primera, fue la atención internacional al problema indígena a través de los debates de la OIT que llevaron a la elaboración y subseciente aprobación y ratificación de dos convenios (el 107 y sobre todo el 169). México, a través de su Senado, ratificó dichos tratados.

b) La segunda circunstancia estribaba, en el plano nacional, por el crecimiento del movimiento indianista que se tradujo en la multiplicación de organizaciones indígenas a nivel local, regional y nacional, que hicieron de la condición del indígena una demanda política.

c) La tercera circunstancia, fue “el deterioro de las condiciones de vida de la población indígena que ya para los años noventa había alcanzado niveles alarmantes, a las que no podía permanecer indiferente el gobierno en turno, sobre todo cuando la coyuntura socioeconómica, en particular en Chiapas, se había agravado considerablemente en esos años.

Posterior a esta primera reforma constitucional, tuvieron que pasar casi

una década y un conflicto armado -el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de 1994 con el estado nación mexicano-para que los reclamos de los pueblos indígenas -explicitados en los aún incumplidos Acuerdos de San Andrés Larráinzar de 1996, pactados entre el gobierno federal y el movimiento indígena representado por el EZLN. Se barajaran nuevamente en los debates legislativos en los primeros días del sexenio foxista (2000-2006), lo que desembocó en una nueva reforma en la materia publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001. En dicha reforma, señala López Bárcenas, "se adiciona un segundo y tercer párrafos al artículo primero, se reforma el artículo segundo, se deroga el párrafo primero del artículo cuarto, se adiciona un sexto párrafo al artículo 18 y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos" (López Bárcenas et al., Op.cit: 14).

La realidad histórica de los pueblos indios -en el tiempo presente y pasado, casi siempre en una subordinación cultural, política y económica en la mayoría de los estados latinoamericanos durante mucho tiempo fue silenciada, ausentada, ignorada en los textos constitucionales de estos países. La pretendida igualdad de derechos que estatuyó el estado mexicano posterior a la Independencia, con la Constitución de 1824 y más aún, en el periodo liberal estructurado principalmente en torno de la Constitución de 1857 así como con la Constitución de 1917, es posible reducirla a una ficción jurídica que contrastaba hondamente con la anfractuosa realidad mexicana: múltiples pueblos y naciones indígenas sojuzgadas y como una voz en off y en contrapunto frente a la pretendida homogeneidad cultural de las élites gobernantes. Analogado en términos jurídicos, esta homogeneización de la otredad indígena se vino a concretar en la igualdad jurídica de los individuos que conformarían el estado mexicano; es decir, en el monoconstitucionalismo estatal de los liberales o, en términos de Cabedo Mallol, en el monismo jurídico imperante en las concepciones formales positivistas del derecho en Occidente:

La concepción monista del derecho identifica el derecho con el estado. Según esta ecuación estado-derecho, únicamente se considera derecho al sistema jurídico estatal y, por tanto, es imposible que existan diversos sistemas

jurídicos en un mismo territorio (espacio geopolítico). Es el estado, a través de sus órganos, el único que puede crear normas jurídicas (Cabedo Mallol, 2004: 73).

Los estados soberanos subsumen las diversidades que contradicen su unilateralidad persuasiva, por medio de la estructuración de monopolios jurídicos (y no jurídicos) de la violencia, educativos y económicos, centrales y centralizantes:

Cabedo Mallol señala que esta monopolización de la producción jurídica y del uso de la fuerza por parte del estado debe situarse en un momento histórico determinado: el nacimiento del estado moderno en el siglo XVI. La centralización del estado, del poder, tenía como objetivo suprimir el poder de los señores feudales -los fundos constituían auténticos ordenamientos jurídicos- y de la Iglesia y el imperio. Este dogma de la unidad del derecho se acentuará con la formación de los estados-nación liberales y, posteriormente, la expansión capitalista y la implantación del modelo fordista-keynesiano. Este modelo de estado-nación es el que adoptaron en América los nuevos estados surgidos tras independizarse de España y Portugal (2004: 73-74).

En "Hispanoamérica", el surgimiento y conformación de los estados nacionales no sólo suprimió los fueros y las relaciones serviles, sino que supuso el rompimiento con las ataduras coloniales (Díaz Polanco, 1996:29). Sin ser ésta la excepción a la regla, la élite gobernante mexicana pretendió dos cosas inaplazables: modernizarse a como diera lugar, y romper con su pasado de forma tajante; dicho pasado era supuestamente el colonial y todo lo que olía a status colonial, la burocracia y el poder de la Iglesia, y supuestamente los grupos indígenas. La nueva nación mexicana, con sangre indígena y que no únicamente rezaba a Jesucristo, que hablaba y habla, distintas lenguas del español, era "todo" pero sin la grandeza que cantó Gonzalo de Balbuena. La realidad es que ni éramos un cuerno de la abundancia como nos vio tan optimistamente el sabio Humboldt, o la tierra de Utopía que imaginó Moro y llevó a la praxis don Vasco de Quiroga en Michoacán, pero sí una sociedad secularmente "atrasada" (si a términos occidentales se refiere), como producto de una economía de expropiación colonial, pero rica en un elemento importante: la

fuerza vastísima de la cultura indígena, sedimentando a lo largo de milenios su “densidad histórica”.

Fue esta civilización mesoamericana, signada por una incommensurable “densidad histórica”, la cual se enfrentó a las anteojeras de las élites de poder, al ser excluida de los proyectos de modernidad por ser considerada arcaica, relictual o por no distinguirse del escenario chamánico de la tierra. Elementos decorativos solamente, o como “contexto” de conquistadores, colonizaciones y políticas de las élites que nos han gobernado desde el s. XIX, donde las tradiciones indígenas se conceptuaban como rémoras para el concepto de modernidad que los criollos tenían en mente implantar, siguiendo a pie juntillas el catálogo del mito de la modernidad que leían en sus libros franceses o anglosajones. Estos lectores voraces de Montesquieu, de Rousseau, de Hamilton, de Tocqueville eran, según José Martí, unos “sietemesinos” avergonzados de su madre americana rayada de azteca, de morisca, de maya, de otomí, de totonaca. Martí, el poeta revolucionario y libertario que luchó a dos brazos partidos (con la pluma y el fusil) contra el yugo español para liberar a su Cuba, y que en sus “versos sencillos” prefigura el pensamiento mesiánico de los disímbolos guerrilleros con los que se poblaría la “América adolorida” en el siglo XX, en “Nuestra América” nos da una síntesis de las nuevas condiciones de las antiguas colonias de España que, además de estar escrito con una sintaxis de poeta modernista, es una disección inmejorable del proyecto de Nación que las élites criollas inocularon en los países recién independizados. Cito algunos fragmentos:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyés no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundan-

cia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El espíritu del gobierno ha de nacer del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país (Martí, 1982: 37, 38 y 39).

No es de soslayar que Martí haya escrito *Nuestra América en México*. En ese discurso de unificación americana, la realidad marginal del indio está descrita con el matiz preciso de la exactitud, de la vivencia hecha palabra. Esa realidad discriminada y excluida en la mayor parte de las veces, hizo honda mella en la sensibilidad del poeta cubano, quien refería en dicho escrito, un hecho sumamente importante: que la forma de gobierno de estos nuevos países se amolden a esta “composición singular y violenta” de la diversidad de universos insertos en su seno. No con los escritos de Hamilton o Sieyés, dos grandes teóricos en la historia del Constitucionalismo, pensaba Martí, se solucionarían los problemas de las naciones americanas, sino con los frutos teóricos brotados de la tierra nuestra, de la realidad americana, del pensamiento americano -en el caso de los pueblos indios, del pensamiento, no indigenista, sino indianista, como la nueva indianidad salida de la cosmovisión de los pueblos originarios. Ir contra todo colonialismo cultural significa, para Martí, la creencia de que “Con una frase de Sieyés no se desestanca la sangre cuajada de la raza india”.

Contrario a las enseñanzas de Martí, señalemos la “tabula raza” o esquizofrenia cultural, que los criollos y la élite victoriosa de la guerra de Independencia llevaron a cabo en el México decimonónico en contra de los elementos culturales, agrarios y políticos de los grupos indígenas, con el fin de “incorporarlos” a la “civilización verdadera”, la occidental, mediante todos los medios posibles, inclusive el genocidio. Estos indios que sufrieron la historia, los que dieron el pecho a las balas realistas y que derramaron la mayor cantidad de sangre para que los José Luis Mora y compañía pudieran redactar sus enseñanzas liberales en un país libre y supuestamente “descolonizado”, ahora resultan un obstáculo en la consecución de la “modernidad” por parte de los vencedores, es decir, los que hicieron la historia en un pacto de caballeros en Acatempan: los distintos

Agustín de Iturbide, conservadores o liberales, y los hacendados criollos, los descendientes de los conquistadores, a los que más les convino independizarse de España; pues estas tierras, decían, les pertenecían por concepto de derechos de conquista, de pernada y de razón "civilizada". En los ojos de la "gente de razón", los indios, tanto más aparecían como viejas taras coloniales que impedían la consolidación del estado nacional.

El imaginario político que la élite hegemónica liberal prefiguró para México, quedó, a su vez, asentado en las primeras intentonas constitucionales que se efectuaron en el país ; donde en sí no existía (teóricamente) un "problema indígena", pues se reconocía la igualdad entre los hombres, aunque de facto esa igualdad (únicamente jurídica) se veía insultante si se comparaba con las bárbaras desigualdades económicas, laborales, políticas y culturales entre los grupos indígenas, entre los mestizos y la élite dominante criolla, dejando bien claro que la articulación interétnica en México se siguió basando, como en la colonia, en las relaciones de dominio y explotación. No sin razón Humboldt escribió, en los albores del XIX, que México era el país de la desigualdad, que en ninguna parte había visto tanta y tan espantosa desproporción en la distribución de las riquezas, y que los indios mexicanos, en masa, representaban "el espectáculo de la miseria".

La anterior reflexión la hizo Humboldt en 1808, cuando al estado mexicano le faltaban dos años para iniciar su tumultuosa vida independiente. Desigualdades de la sociedad decimonónica que, no obstante vivir en pleno siglo XXI, subsisten en el México actual cuyos elementos más perjudicados siguen siendo los grupos indígenas, tanto individuales como colectivamente. Se trata de esos 13.7 millones de mexicanos, que en la actualidad representan aquel oprobioso espectáculo contemplado ya por Humboldt.

En esos primeros tiempos de vida independiente, los grupos dirigentes implantaron un sólido sistema de dominación que se sintetizó en el desmitologizado vocablo jurídico-político: el ciudadano; es decir, la homologación, por parte de las élites dirigentes, de las relaciones económicas y socioculturales de los pueblos indios, consideradas como "indeseables" y "perjudiciales" para la conformación nacional:

Las identidades indias diferenciadas ya no sólo de lo español sino de lo criollo o lo mestizo, aparecen configuradas en la ideología de las élites ilustradas como “coloniales”, carácter que persistentemente es asignado a las etnias hasta el moderno indigenismo del siglo XX” (Díaz Polanco, 1996: 27).

El modelo occidental de civilización, en el marco de los textos constitucionales de las primeras décadas del siglo XIX, y más preciso, con la Constitución liberal de 1857, fueron puestas en práctica para la fundación de un país que, en la visión del gran ideólogo del liberalismo decimonónico, José María Luis Mora, tenía que estar constituido en exclusiva por ciudadanos de raza blanca (y de ahí los planes de colonización europea), además de que los liberales una vez estalladas las guerras de liberación india en la medianía del XIX, destilaron un doble discurso respecto a las tesis liberales relacionadas con los pueblos indios:

Mora sólo podía descubrir en las aldeas mexicanas los restos de una raza deprimida, ignorante y aun extraña. El concepto criollo de nacionalidad predominó entre los reformadores de la década de 1830 y repudiaron a inconformes como Vicente Guerrero y Juan Rodríguez Puebla. No sólo se hizo caso omiso del indio, sino que las esperanzas para el futuro se cifraron en una nueva clase de propietarios burgueses, fortificada por europeos inmigrantes. Inclusivo un “radical” como Zavala dudó en 1833 de la factibilidad de una democracia que incluyese a los indios. Las Guerras de Castas trajeron consigo confusión, pues tendieron a minar aún más la fe liberal de las actitudes legalistas y doctrinarias respecto a los indios. Esta confusión liberal fue eficazmente aprovechada por los conservadores políticos que compartían el concepto criollo de nacionalidad, pero que abogaban por una política paternalista con los indios, compatible con ese concepto (Hale, 1972: 253).

En lo que cabe, las diferencias que subsistieron entre conservadores y liberales del siglo XIX, si tomamos como fiel a los pueblos indios, no eran abismales : se constreñían únicamente a la forma de gobierno para la república independiente (centralista o federalista), y a sus posiciones con respecto a la Iglesia y a la tradición novohispana; sin embargo los dos bandos, los “Herederos de Pedro el Ermitaño y los jacobinos de la era terciaria”, si en algo se reconocían, si en algo estaban de acuerdo, era en que la cultura de los pueblos indios tenía que ser superada, segregada, excluida,

ninguneada, transformada o incorporada. Cual tirios y troyanos del XIX, donde no cabía ni el beneficio de la duda, ni el beneficio socioeconómico y político para los pueblos indios, era el verdadero “problema”.

Además de las cargas económicas y las religiosas que ya existían, los liberales del 57, al regresar triunfantes con la República Restaurada, culminaron el proceso de las cadenas y trampas jurídicas contra los pueblos y comunidades indígenas. Por ejemplo, las privatizaciones que sufrieron las tierras comunales de los indígenas trajo aparejada la concentración de ellas en pocas manos, creando de esta manera los grandes latifundios; los monopolios de tierras ya no se encontrarían en manos de la Iglesia sino en las de la burguesía feudal decimonónica; monopolios que se perfeccionarían en lo mejor del Porfiriato, cuando las políticas de enajenación de tierras baldías iniciadas en el periodo anterior (leyes de 1856, de 1863 y 1875) culminaron el proceso de concentración escandalosa e improductiva de la tierra, creándose latifundios con amplias zonas incultas sustrayendo las tierras de comunidades.

El darwinista social Molina Enríquez, participante en la redacción del artículo 27 de la Constitución de 1917, en su libro Los grandes problemas nacionales, usó las investigaciones de Luis Winstano Orozco para hacer la crítica del Porfiriato y de los liberales del XIX referente a la cuestión agraria. Winstano Orozco, también crítico de la Ley Lerdo de 1856, definía a los latifundios, como estamentos institucionales feudales “enraizadas en la violenta expropiación de las tierras indígenas que siguió a la colonia”, un cáncer social que se servía de la fuerza de la servidumbre, y que dificultaba una democracia social basada en la “pequeña propiedad” (Brading, 2004: 174).

Pero Molina, teórico del mestizaje, además de participar en la crítica a la Reforma y al gobierno de Díaz, que fue el que aplicó las leyes:

Condenó la ignorancia de los liberales del siglo XIX sobre la realidad mexicana, así como su sustento doctrinario basado en los teoremas europeos de la sociedad. En contrapartida, elogió a España y a las autoridades coloniales por su sabiduría al reconocer que los indios y los españoles, en razón de su diferente estadio de evolución social, requerirían diferentes formas de tenencia de la tierra (*Ibid*).

Entre los periodos de 1881 y 1906 se deslindaron 49 millones de hectáreas, la cuarta parte del territorio nacional. En el norte del país, aunque alcanzó extensiones incommensurables, el deslinde no perjudicó a muchas comunidades indígenas. Por su parte, en el sur y sureste muchas de las tierras de las comunidades indígenas fueron afectadas. Sin embargo fue en el centro del país donde las compañías deslindadoras del Porfiriato hicieron poco trabajo, afectando con ello a un 1.27 % de la superficie total de los estados de la región, ya que el crecimiento intensivo de las haciendas se habían posesionado de casi todas las tierras comunales a través de la política de desamortización del periodo liberal (Reina, 1998: XVII). Al respecto, Díaz Polanco ha señalado la “ironía” de esta fase histórica, en el entendido de que la política liberal que iba contra las comunidades indígenas y que pregonaba la “pequeña empresa” y el libre flujo, resultó ser el apuntalador del crónico latifundismo y de los monopolios todavía mucho mayores. La élite que se apoderó del poder durante el Porfiriato (1870-1910), imbuido de una “versión vernácula del positivismo” con su lema de “Libertad, orden y progreso”, llevó el plan de sus antecesores de la Reforma hasta las últimas consecuencias que las circunstancias y la resistencia indígena les permitían (Díaz Polanco, 1996:90-91).

A la caída del régimen porfirista y la instauración del nuevo orden revolucionario, el Constituyente de 1916-17 declinó abordar de manera directa la cuestión indígena subsumiéndola en la parte correspondiente a “los derechos sociales de los hombres y mujeres vinculados con el campo y que consignó en el artículo 27 constitucional” (Rabasa Gamboa, 2002: 11). Incentivado por las demandas zapatistas de tierras, el artículo 27 de la nueva Constitución emanada de la Revolución, ponía fuera de la ley a los latifundios, cuyas tierras deberían distribuirse entre los asentamientos rurales (pueblos, condueñazgos, rancherías), sin perjudicar “los derechos inviolables de la pequeña propiedad”. Con estas dos formas de tenencia sobre la tierra que estipulaba la constitución de 1917 -el communal, cuya figura jurídica fue el ejido, y el de la pequeña propiedad ranchera-Brading señala que, de esta manera, “la obra de la Reforma quedó invertida y México se transformó en una versión moderna del sistema colonial, con dos tipos distintos de tenencia de la tierra: la pequeña propiedad y los ejidos de los pueblos” (Brading, op.cit: 176).

Por tal motivo, a partir del siglo XX, con el gobierno emanado de la revolución, la problemática indígena se centró, por un lado, en las acciones asistencialistas del estado revolucionario -creación del Banco de Crédito Ejidal y el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas en el periodo cardenista (1934-1940); la reforma agraria y el repartimiento de tierras; la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) mediante ley en diciembre de 1938; la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, como “organismo que estudie y planea la resolución de las necesidades y el aprovechamiento de las realizaciones de estos grupos indígenas que forman parte integrante de la nación”; el reconocimiento en 1963 de la educación bilingüe; creación, en la década de los sesenta, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), además de la continuación del reparto agrario-que veía a los indios con una visión paternalista como lo vieran los distintos Bartolomés de las Casas, y a los que era preciso, según la ideología indigenista en boga, incorporar, y luego, integrar lo más pronto posible a la nación mexicana. Recordemos que las políticas indigenistas son una constante en la historia nuestra. Estas se instauraron:

“tras la implantación del régimen colonial español en la Nueva España, a partir de la tercera década del siglo XVI. Bonfil dirá que es entonces cuando se conforma una sociedad escindida, cuya línea divisoria corresponde a la subordinación de un conjunto de pueblos de cultura mesoamericana bajo el dominio de un grupo invasor que porta una cultura diferente de matriz occidental. Se crea así una situación colonial en la que la sociedad colonizadora afirma ideológicamente su superioridad en todos los campos posibles de comparación, frente a los pueblos colonizados” (Ordóñez Mazariegos, 1999:141).

Bonfil Batalla escribió que la meta del indigenismo, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio. Que no obstante de que se habla de preservar los valores indígenas¹⁰¹¹

¹⁰ Actualmente, y desde la reforma foxista en la materia, “tomar en cuenta” a los pueblos indígenas, retórica “hueca” según Magdalena Gómez. conservar al indio, en las acciones etnocéntricas de las políticas del estado mexicano y la antropología acrítica mexicana-plataforma teórica de los burócratas de gabinete-bajo la consigna de “integrarlo”, y la integración se entiende como “asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta de sus sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano” (Bonfil Batalla, 1995:297).

Todas las metas del indigenismo de la Revolución -acotaba Bonfil- se sostienen incólumes, ajenas a la realidad, firmemente asentadas sobre los pies de barro de su etnocentrismo contradictorio que valora una imaginaria sociedad propia cuya estructura, cuyas lacras y problemas reales es incapaz de percibir. Hay que "educar" al indio para que abandone sus malos hábitos, para que cambie su actitud y su mentalidad, para que produzca más y consuma más, para que esté en plano de igualdad con los demás mexicanos. ¿En plano de igualdad? ¿Con quiénes? ¿O es que el resto de los mexicanos estamos en plano de igualdad? Y esto es el indigenismo, sólo esto... Si algo define, entonces, a la política indigenista es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio" (Bonfil Batalla, Op. Cit., 297).

Hay aquí un reducimiento de la cuestión indígena a simples derechos agrarios de "los hombres y mujeres vinculados con el campo", durante más de 75 años anteriores a la primera reforma en materia indígena de la Constitución mexicana (artículo 4, del año de 1992), no obstante que la constitución había sufrido cerca de 400 reformas, hacen preguntar a Rabasa Gamboa:

-Por qué transcurrió tanto tiempo, sobre todo en un país que desde la conquista, hace 500 años, no ha dejado de tener en su composición nacional un fuerte componente indígena?; ¿a qué se debió que el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas no se llevara a cabo sino hasta finales del siglo XX?; ¿qué factores determinaron la inserción constitucional de 1992 sin que se resolviera entonces ese problema, como lo demuestra el hecho de que entre 1998 y 2000 se presentaron cuatro nuevas iniciativas para otra reforma constitucional sobre el mismo tema que apenas se aprobó en el 2001? (Rabasa Gamboa, 2002:11).

En el siguiente acápite, responderé a estas preguntas esquematizando el contexto político (el movimiento indígena) y sistémico (la transformación del sistema político mexicano) de las reformas constitucionales federales en materia indígena llevadas a cabo en México, para dilucidar la parapléjica inserción de los derechos indígenas en el orden jurídico mexicano, en 2001.

EL CONTEXTO POLÍTICO DE LAS REFORMAS EN LA MATERIA DE 1992 Y 2001: EL MOVIMIENTO INDÍGENA Y LA TRANSFORMACIÓN DEL SISTEMA POLÍTICO MEXICANO.

Esteban Krotz, refiriéndose a la explosión de la discusión sobre la diversidad cultural y las reivindicaciones de los Pueblos Indios en el

último tramo del siglo XX y comienzos del XXI, indica que a pesar de que las ratificaciones al Convenio 169 de la OIT que tuvieron lugar en la década de los noventa del siglo pasado, y las posteriores modificaciones a los textos constitucionales de los países signantes del tratado, en torno al quinto centenario de la llegada de los primeros europeos a América, el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a una indígena quiché guatemalteca en 1992 (Rigoberta Menchú); entre otras cosas, tales como la Década de las Poblaciones Indígenas por la ONU, vinculada con el intento de aprobar una Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada a finales de 2007, pueden ser vistas como situaciones y hechos importantes para las reivindicaciones de los pueblos indígenas, generada por esa discusión girada en torno a los pueblos indígenas, pero que al mismo tiempo “no se debe perder de vista que esta discusión ha sido motivada y generada ante todo por la resistencia, durante medio milenio, de los pueblos indígenas de todo el continente frente a tantos intentos de genocidio y etnocidio y por sus esfuerzos más recientes de analizar su situación y de hacer valer sus derechos” (Krotz, 2003). En México posterior a la modificación del Artículo 4^j Constitucional en 1992, tal incentivo se debió principalmente al levantamiento zapatista iniciado el día de la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte del primero de enero de 1994, y su aún inacabada secuela de acciones violentas, conversaciones de paz, manifiestos, retórica política, debates de todo tipo y modificaciones legales, de la cual los encuentros “por la humanidad y contra el neoliberalismo”, los diálogos de San Andrés y la presencia, el 28 de marzo de 2001, de la comandante Esther del EZLN en la Cámara de Diputados, han sido sus etapas más estelares¹¹. Los puntos que proponía Krotz en su texto, pueden comprenderse como el desenvolvimiento del movimiento indígena latinoamericano. Con respecto al desenvolvimiento, López y Rivas señaló que la década de los años noventa fue significativa para el movimiento indígena (López y Rivas, 2002: 5).

Rodríguez Garavito y Luis Carlos Arenas (2007) indican que la lucha de los pueblos indígenas (del movimiento indígena) es un movimiento

¹¹ Idem.

por la justicia global que se postula en contra de la “gobernanza” capitalista. Es un movimiento global de los “pobres entre los pobres” en defensa de sus derechos tradicionales, de su memoria histórica y de su derecho a vivir con dignidad, que se embonan, a su vez, en las luchas medioambientalistas internacionales y las minorías étnicas nacionales, cuando reclaman derechos a la autodeterminación y la tierra, como las formas idóneas para re-funcionalizar sus costumbres, sistemas normativos propios y sus territorios ancestrales.

De una acepción peyorativa, denigrante, o racista, con que los grupos hegemónicos catalogaban a los grupos indígenas como “indios”, Margarita Nolasco (2003) señala que este concepto empezó a cambiar en el seno mismo de la actitud india, iniciándose propiamente a fines del siglo XX mediante un proceso de aceptación de la calidad indígena o india, como una forma de lucha por su identidad, su lengua, su cultura y su territorio. Esta plena aceptación de su condición originaria, dio lugar posteriormente al auge de organizaciones y movimientos de carácter étnico, en toda América Latina. Cabe señalar que esta “movilidad” del movimiento indígena y este reconocimiento de las reivindicaciones indígenas, aunque estuvieran muy en boga, no hubieran forzado al estado mexicano llevar a cabo la reforma en el rubro constitucional desde la década de los noventa del siglo pasado, como prolegómenos y prolongaciones del quinto centenario del genocidio amerindio en el año de 1992, hasta desembocar en la reforma fallida del 2001, si no se hubiese embonado en una escala internacional y en una transformación política del régimen político mexicano que gobernaba al país desde 1929.

Dichas reformas constitucionales, que algunos autores, como López Bárcenas y Magdalena Gómez, reconocen como insuficientes, se estructuraron en torno a diversos factores políticos y morales circunscritos en una escala internacional. Las olas democráticas que cundieron el mundo posterior a la caída del muro de Berlín, el discurso indigenista propuesto por la OIT desde 1957, la globalización de los conflictos en el planeta, con fuertes resonancias en la comunidad internacional.

Si los derechos indígenas parten de dos ejes fundamentales que son el derecho consuetudinario indígena y las reivindicaciones políticas de

ellos estructurado en torno al movimiento indígena, más los “idearios” internacionales de las declaraciones, convenios y tratados en la materia, se vuelve necesario señalar que en un contexto global, el estado estatólatra (“bestialidad totalitaria”), una vez abierto al mercado exterior expuso las compuertas de la conciencia internacional, lo que los sociólogos describen como opinión pública (Recasens Siches, 1965: 354).

La lucha de los movimientos indígenas¹² al enarbolar, como arma de batalla, los instrumentos y mecanismos de los distintos órganos internacionales de defensa de los Derechos Humanos de los pueblos indios, y que a su vez fueron consecuencia de dichos movimientos, rompieron o cuando menos sirvieron para deconstruir el “mono-constitucionalismo” americano, que hacía invisible su presencia en el ámbito jurídico de los estados hispanoamericanos. Esto no es desdeñable para comprender la nueva conformación del artículo 2 constitucional de 2001, pues vino a reformar el 4 constitucional de 1992. No obstante, indiquemos que este cambio en la conformación constitucional, para la inserción del derecho de los pueblos indios en el estado mexicano a finales del siglo XX y principios del XXI, se puede entender señalando la transformación o el desgaste y descrédito creciente del Sistema Político Mexicano, con su estado “ogro filantrópico” (caracterización exacta de Octavio Paz).

La pregunta de ¿por qué transcurrió tanto tiempo la sustanciación de la problemática indígena en un país como México?, se puede responder en las siguientes directrices históricas acaecidas en el México contemporáneo:

a) La reivindicación del movimiento indígena inserto en instrumentos jurídicos internacionales suscritos por México en el rubro respectivo (Convenio 107 y 169 de la OIT), hizo palpable que la lucha por la igualdad y justicia de los pueblos indígenas habían devenido en un factor real de poder. Así fue quela reforma última de 2001 en materia indígena representaba, por primera vez su entrada a la teoría constitucional, de principios inéditos tales como el de pluralismo cultural abortándose, con

¹² El caso paradigmático del EZLN mostró que el México Profundo contrastaba abismalmente con el México imaginario del primer mundo que el gobierno federal del periodo Salinista (1988-1994) prometía con la firma del Tratado de Libre Comercio.

este último, el discurso del mestizaje; pluralismo político -el derecho a gobernarse a sí mismo según sus formas organizativas propias; y el pluralismo jurídico rompimiento con el monismo jurídico. Y de este análisis es posible inferir sobre la última reforma, no contempla el principio de pluralismo económico -fracción VI del inciso A, estipulando cláusulas de la propiedad y tenencia de la tierra-lo que implica que, en cuestiones económicas para los pueblos indios, hay estipulación -de leída en entre líneas y teniendo en cuenta los factores reales de poder-en el artículo 26 constitucional, es decir el estado mexicano.

b) La “transformación” del Sistema Político mexicano a fines del siglo XX, que de una “univerbocracia”, intentó pasar a una “democracia” en el que se posibilitaría el diálogo y, en el que voces distintas como las de los pueblos indios, exigían el derecho a ser escuchados. Por mi parte, considero que, más que una transformación, como es el caso específico para los pueblos indígenas, nos encontramos en un proceso de modificación discursiva -multiculturalismo neoliberal con altas dosis de desarrollismo; y dada la continuación actual del programa neoliberal de los tres sexenios corridos de 1982 a 2000 podemos indicar un “gatopardismo” de los gobiernos de las derechas de 2000 a 2012, en un simple dicho: “un quítate tú para ponerme yo”, donde se puede modificar lo que se tenga que modificar (como las siglas del partido), sin comprometer demasiado nuestros intereses con los intereses ajenos, como es la omisión de la demanda indígena en 2001. El Foxismo (2000-2006), tal como el actual gobierno de la derecha en el poder (2006-2012), representan la continuación de las políticas económicas iniciadas en el periodo de De la Madrid y Salinas de Gortari, en las que se privilegia a las élites económicas, nacionales y extranjeras, con la implantación sin trabas de su proyecto económico. Así también, a diez años del mítico año 2000, en que llegara a la presidencia un partido distinto al Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del juicio de dos intelectuales no precisamente de izquierda, nos da una muestra del desencanto actual con esta “democracia improductiva”:

El PRI salió de Los Pinos pero no del alma de México. México ha pasado del autoritarismo irresponsable a la democracia improductiva, de la hegemonía de un partido a la fragmentación partidaria, del estatismo deficitario al

mercantilismo oligárquico, de las reglas y los poderes no escritos de gobierno al imperio de los poderes fácticos, de la corrupción a la antigüita a la corrupción actualizado. Es la hora del desencanto con la democracia por sus pobres resultados. Preocupa en la democracia mexicana la resignación que impone a sus gobiernos, el triunfo del reino de lo posible como sinónimo de estancamiento, incertidumbre y falta de rumbo nacional. Un país, se diría, al que le sobra pasado y le falta futuro. (Aguilar y Castañeda, 2010).

Pasamos desde el año axial de 1968 como referente de la liberalización política del cambio de un sistema autoritario, a uno que en teoría se presenta democrático; luego a la reforma del sistema político-electoral de 1977, establecida por quien fuera en ese momento Secretario de Gobernación, Jesús Reyes Heroles; posteriormente a las elecciones federales de 1988; a la insurrección armada del EZLN de 1994 en que la demanda indígena tomaba tintes nacionales; al duro resquebrajamiento del régimen en 1997 -un año después de la reforma política de 1996, que por vez primera en su historia, el PRI perdió la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados y en el Senado, además de perder la jefatura del gobierno del Distrito Federal; y la derrota histórica del sistema político mexicano en el año 2000, a manos de la derecha pero con el fuerte impulso de una izquierda mexicana con años de brega para el resquebrajamiento del monolitismo del poder de la "revolución" institucionalizada. De todos estos hechos sociales que incidieron, de una forma u otra, para el socavamiento político del sistema autoritario estatal mexicano (1929-2000), es emblemático, en la historia de esta liberalización política, el papel jugado por la insurrección armada zapatista de 1994, al traer, para quedarse, a una "la pluralidad como valor y como proyecto"; vale la pena señalar al respecto, un análisis del significado de esa esperanzadora insurrección indígena finisecular, para la historia y revigorización de los pueblos indios, que le dio un impulso a las demandas históricas del movimiento indígena en México:

La rebelión zapatista es, sin duda, uno de los hechos que caló más hondo en la sociedad mexicana de finales del siglo XX. En particular, la insurrección del EZLN ejerció un triple magisterio positivo: 1] Impugnó seriamente el proyecto "modernizador" del régimen salinista y, más allá, los fundamentos y las secuelas del modelo neoliberal; 2] impulsó el consenso en torno a

la impostergable transición a la democracia en el país, que implicaba, pero no sólo, la eliminación del régimen de partido de estado y, 3] dio un nuevo prestigio a la identidad Étnica de las colectividades autóctonas, restableció su dimensión nacional a la cuestión indígena y confirió la merecida proyección política a los reclamos de autonomía de los pueblos indios. Después de la insurgencia zapatista, el México diverso resplandeció como nunca. La pluralidad como valor y como proyecto, al parecer, llegó para quedarse (Díaz Polaco y Sánchez, 2002:79).

De un sistema autoritario -monocracia absoluta y sexenal de partido hegemónico-que Mario Vargas Llosa denominaría como “la dictadura perfecta”y que O. Paz identificara como una “dictadura burocrática”como generalmente de ha concebido al sistema político que gobernó al país desde 1929 hasta el año 2000 a través de un partido único, donde la demanda indígena recorrió un largo trecho de agrarismo, asistencialismo, indigenismo integracionista asimilacionista, movimiento indígena, insurrección armada, propuestas autonómicas, para desembocar en lo que según Díaz Polanco denominó como “el mayor descalabro de la administración foxista”, esto es la última reforma en materia indígena, que contrastó en demasía con los acuerdos de San Andrés Larráinzar de febrero de 1996, suscritos entre el gobierno de Ernesto Zedillo y los representantes del EZLN, en el poblado chiapaneco del mismo nombre.

Posteriormente, los Acuerdos de San Andrés vendrían a estructurarse en la ley que creyó la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) que el Presidente Vicente Fox con el gesto de sacarla de la congeladora legislativa en el que se encontraba desde 1998, la mandó al Congreso de la Unión “como una iniciativa presidencial de reformas y adiciones a la Constitución general, el 5 de diciembre de 2000” (Hernández et al., 2004:306). Esto, en un primer momento fue visto con esperanza por el movimiento indígena. El desenlace legislativo fundamentado en una moción de la fracción senatorial del PRI y con apoyo entusiasta del Partido de Acción Nacional (PAN), fue un documento totalmente apartado de los Acuerdos de San Andrés, que despedazó la propuesta de la COCOPA. En el documento elaborado por la subcomisión dictaminadora del Senado, se presentaron todos los candidatos jurídicos habidos y por haber. Estas mudanzas de la propuesta foxista, comprendían nada más que a la “autonomía”, reducida al ámbito comunal,

además de que les negaba a los pueblos indígenas el carácter de entidades de derecho público, ensambenitándolos en la categoría de interés público.

Al respecto, Cabedo Mallol destaca dos aspectos importantes que separan la iniciativa del presidente Fox (basada en la propuesta de la COCOPA) a partir del dictamen aprobado definitivamente:

a) La consideración de las comunidades indígenas como entidades de derecho público (iniciativa foxista-COCOPA) o como entidades de interés público (dictamen senatorial).

b) El acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios (iniciativa foxista-COCOPA) o acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la constitución y a las leyes de la materia, así como los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales (dictamen senatorial). (Cabedo Mallol, 2004: 85).

En un apunte que nos sirve para explicarnos las recientes reformas constitucionales en la materia, Díaz Polanco, al hablar sobre los procesos etnofágicos de la nación mexicana surgidas en un marco de “notable ascenso político de los pueblos indios”, y en una de las cimas que fue el levantamiento zapatista de 1994, al momento de articularse movimiento guerrillero en una sola mesa de discusiones, tales las seculares demandas de los pueblos indios con una propuesta política radicalmente distinta a la política oficial e indicaba que la etnofagia -la “reducción culturalista de las identidades”, o en otras palabras, el indigenismo folklorista del priísmo-naufragaba. El autor indica que esto permitía entender que los gobiernos ensayaran iniciativas aparentemente contradictorias: “por una parte impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter ‘pluricultural’ de la sociedad; y por la otra, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios” (Díaz Polanco, 2007: 162). Es lo que puede llamarse, en términos de este autor que venimos comentando, la estrategia del “indigenismo etnofágico”, o bien, del multiculturalismo actual del “indio permitido”. Mientras se reconoce la vigencia de las identidades socioculturales, se busca engullirlas y socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad y desde el proceso estructural que

etnofagiza a los pueblos (en el proceso ideológico económico educativo de la sociedad dominante). "La idea era -escribía Díaz Polanco-que ningún reconocimiento afectara el orden político (poder) o el modelo económico (neoliberal) que 'imponía la globalización como necesidad'¹³. Y esto último, porque en los marcos de un reconocimiento del "indio permitido" -por los culturalistas, que no hacen peligrar al sistema político económico actual hegemónico- es contradictorio el derecho indígena enmarcado en un contexto jurídico distinto a las demandas de autonomía de los pueblos indios, además de establecerse en medio de un andamiaje económico que los rebasa:

Las viejas políticas integracionistas y modernizadoras se han revestido de un nuevo discurso que combina la exaltación de la diversidad cultural con programas para formar "capital humano" e impulsar el "desarrollo empresarial" de las comunidades indígenas. Modernizar y desarrollar es nuevamente la panacea que plantea el indigenismo como alternativa a la autonomía política y redistribución económica que demandan los pueblos indios. Es en este sentido que hemos optado por utilizar el término neoindigenismo, para hacer referencia a las pretensiones de renovación del discurso oficial y las realidades de continuidad que encontramos en las nuevas instituciones creadas por el gobierno de Vicente Fox. El ejemplo más claro de la creación de nuevos espacios con viejas prácticas, fue la desaparición del Instituto Nacional Indigenista (INI) para dar paso a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el 21 de mayo de 2003... Este discurso desarrollista que fundamenta la acción neoindigenista de la CDI se ve también reflejado en los programas para la población indígena que promueven las agencias financieras internacionales... (Hernández et al, 2004: 10, 11).

Las objeciones que hiciera en su momento el movimiento indígena a esta reforma "descafeinada", "desarrollista" -el rechazo de esta por parte del CNI y la Comandancia Clandestina Indígena del EZLN, así como por las legislaturas locales de los estados de la federación con mayor presencia indígena; explicitándose el repudio de esta reforma por parte del movimiento indígena, en las más de 330 controversias constitucionales de pueblos y comunidades indígenas, mismas que fueron rechazadas en bloque por la Suprema Corte de Justicia de la Nación-así para el sexenio

¹³ Ibid.

de Felipe Calderón (2006-2012), el “calderonismo”, “el tema de la autonomía y libre determinación indígena está resuelto con la reforma de 2001” (Gómez, 2010), han hecho que recientemente los encuentros por la rear-ticulación del movimiento indígena -como el de Párracho, Michoacán, del 12 y 13 de febrero de 2010, “una reunión de alto nivel, de ámbito nacio-
nal”, como decía su convocatoria-planteen en su agenda los siguientes puntos: “El derecho a la consulta y la necesidad de una nueva reforma constitucional en el país”; en Párracho se planteó la reforma de la reforma constitucional de 2001. Sin embargo, hasta el momento la reforma, ansia-
da por buena parte del movimiento indígena y de los estudiosos de este proceso de lucha étnico-social, se ha quedado en standby. No obstante, como nos recuerda Magdalena Gómez, la otra cara de los acuerdos de San Andrés se encuentran en los procesos en curso: “las juntas de buen gobierno en Chiapas, hoy asediadas fuertemente; la policía comunitaria, en Guerrero; el municipio autónomo de San Juan Copala, que enfrenta un entorno de violencia tan cargado de impunidad, y en las comunida-
des en todo el país que resisten a su modo”¹⁵¹⁴.

Finalizo aquí este artículo recapitulando: en primer lugar realizamos un estudio de la conceptualización “derecho indígena”, proporcionado por la literatura pertinente; enseguida hicimos una reseña histórica de la conformación del derecho indígena desde el México independiente hasta la reforma última de 2001; luego describimos el contexto político de las reformas constitucionales de 1992 y 2001; finalmente señalamos para cerrar el capítulo, que en la reforma última de 2001, la autonomía indígena fue acotada para llegar a ser concretizada e implementada en los gobiernos locales de la federación.

¹⁴ Idem.

Capítulo 5

LA PRESERVACIÓN DE LA LENGUA Y LA CULTURA MAYA: EL CASO
DE TIHOSUCO, QUINTANA ROO, MÉXICO.

Alesio Zanier

LA PRESERVACIÓN DE LA LENGUA Y LA CULTURA MAYA: EL CASO DE TIHOSUCO, QUINTANA ROO, MÉXICO.

Alesio Zanier

INTRODUCCIÓN

Con este trabajo se pretende conocer las formas que los Mayas usan para preservar la cultura y la lengua maya en la comunidad de Tihosuco, Quintana Roo, ante la globalización y asimilación por parte de la cultura occidentalizada dominante.

Se consultaron fuentes documentales y se llevaron a cabo una serie de entrevistas con el Mtro. Jorge Miguel Cocom Pech, del Centro de Estudios Maya del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en la Ciudad de México, con el Dr. Javier Gómez Navarrete, encargado de los cursos de Lengua y Cultura Maya del Centro de Idiomas de la Universidad de Quintana Roo, con el Sr. Carlos Chan Espinosa, Director del Museo de la Guerra de Castas de Tihosuco, Quintana Roo, con la Sra. Beatriz Poot Chablé, Promotora Cultural del Museo de la Guerra de Casta, con el Mtro. Antonio Ramírez Salinas, director del grupo de teatro de Tihosuco y con la Sra. Abigail Aké Canul, ciudadana maya originaria del poblado de Dziuché, Quintana Roo, conocedora de la lengua y las tradiciones de su pueblo,

El objetivo principal de este trabajo es identificar ejemplos de resistencia de los mayas en el municipio de Felipe Carrillo Puerto y, especialmente, en la comunidad de Tihosuco, frente a las embestidas de los patrones culturales predominantes e intentar definir la tipología de esta posible resistencia en sus aspectos culturales y lingüísticos con base en fuentes documentales como libros, artículos, fuentes en la Red, entrevis- tas y testimoniales recopilados en la localidad objeto del estudio y en dos universidades de la República Mexicana, la UNAM y la Universidad de Quintana Roo.

La raíz de mi personal interés en la lengua y cultura de los mayas de Quintana Roo surgió en el año 2000, cuando recién incorporado a la Universidad de Quintana Roo, en Chetumal, se me propuso la traducción al italiano del libro de cuentos Historias Mágicas del Mayab del profesor Javier Gómez Navarrete. Acepté sin miramientos después de haber leído la versión en español, destacó en mí una profunda fascinación hacia un mundo nuevo, el de la civilización Maya, totalmente desconocida para mí en aquel entonces. Con el pasar de las semanas, mientras me documentaba, me di cuenta de que esta obra se insertaba dentro de un poderoso renacimiento de los estudios antropológicos y lingüísticos referentes al ámbito cultural de la civilización Maya, que desembocó en la publicación de diferentes materiales como relatos, historias, novelas y artículos científicos.

RESISTENCIA Y CULTURA MAYA

Las obras de Bracamonte y Sosa, León Portilla, Cocom Pech, José Argüelles, Gudrun y Karl Lenkendorf, Mario Ruz, Juan Pedro Viqueira, Jan de Vos, el propio Javier Gómez Navarrete, entre muchos otros autores, así como los diferentes congresos sobre literaturas autóctonas en América Latina, la creación de Academias de Lenguas Indígenas, y el interés académico por parte de diferentes instituciones universitarias y sociales con respecto a los mundos de las culturas mesoamericanas prehispánicas, fomentaron el conocimiento de los rasgos peculiares de la cultura de los pueblos mayas, que conforman la etnia indígena más numerosa en el México actual.

Este renovado interés para los usos, costumbres, religión, ciencia y cosmogonía de los mayas de antaño y de hoy brotó no solamente en las áreas todavía pobladas por los descendientes de esta misteriosa y fascinante civilización, sino también en diferentes ámbitos culturales y académicos de América Latina, dentro de un panorama en el que la re-evaluación de las culturas indígenas del continente adquieren matices científicos y políticos de insospechada envergadura, desafiando a los intentos de destierro cultural y epistemológico que conllevan los más abominables elementos del neo-imperialismo cultural y lingüístico implícitos en algunos aspectos de la globalización impuesta a toda costa.

El neoliberalismo, o la modernidad, “no cumplieron con su oferta de justicia, ciudadanía, inclusión social, por el contrario, trajeron la génesis de la desesperanza que se extendió por todo el contexto social, étnico y político de los pueblos indígenas, haciendo que emergan distintas perspectivas por una sociedad alternativa, entre ellas el gobierno indígena, la autonomía territorial y el modelo de la sociedad intercultural.” (Quisbert, 2009, p. 94).

La resistencia cultural de un pueblo indígena, a defensa de su patrimonio imprescindible, se eleva como un dique cognitivo enfrentándose a los mal agüeros del fin de la historia, del supuestamente inevitable choque de civilizaciones, del sagrado materialismo obligatorio, de las mistificadoras religiones institucionalizadas que siguen con sus obras de colonización de las mentes y los corazones de los grupos humanos más desprotegidos culturalmente, del pensamiento único de corte disneyano o neo-orwelliano, en donde el Columbus Day es fiesta y no tragedia, y en donde no se entiende por qué los descendientes de los pueblos nativos de América desprecian tajantemente las absurdas celebraciones del quinto centenario del falso descubrimiento de este continente.

Hay que entender que hace 500 años inició un proceso en el que “no se trató solamente de imponer las concepciones religiosas de Roma, las humanas de la Edad Media y de la violencia económica y política de la implantación del sistema de explotación colonial. Más bien, en las tierras mesoamericanas y particularmente en la Nueva España, se cumple una conflictiva dinámica multidimensional de occidentalización del imaginario.” (González, Suárez y Valenzuela, 1989. p. 291).

Esta occidentalización histórica sigue vigente hoy en día, no sólo en sus explicitaciones más violentas, como las ocupaciones de países lejanos a través de guerras altamente mediatisadas e impuestas a una opinión pública idiotizada, sino también con las propuestas incesantes de modelos culturales y lingüísticos únicos, expuestos a la atención de los pueblos a través de todos los medios posibles, sugiriendo la inevitabilidad de un solo futuro posible.

Afortunadamente, existen múltiples voces en las academias y en las ciencias sociales, foros de debate, redes sociales, organizaciones internacionales, modelos de pensamiento y grupos activos a nivel local que responden a estas amenazas, se organizan y hace sentir su voz en su propia lengua y cultura, justo como sugirió Cronin en su obra iluminante *Translation and Globalization*, (Esp.: Traducción y Globalización) en donde afirmaba que “The monoglot megastate is an inflexible, non-adaptive system, and the resistance to that influence will be expressed in the language of a specific place and culture” (Esp.: “El mega-estado monolingüe es un sistema inflexible, que no se ajusta y la resistencia a tal influencia se expresará en el idioma de un lugar y de una cultura específica.”) (Cronin, 2003).

Jan de Vos reconoce una variedad de respuestas ante la situación colonial, o neocolonial: la resistencia abierta, la velada y la negociada (Vos, 1994). No es propósito de este artículo analizar las diferentes formas de resistencia abierta, o violenta que se dieron a través de estos 500 años, pero creo que es necesario recordarlas brevemente.

Las primeras rebeliones se dieron en los años 1524-1530 en Chiapas, para seguir con el levantamiento contra Valladolid del 1546, el de Campeche en 1584 (Lenkendorf, 2007), la sublevación de Sahcabchén de 1671 (Chávez-Gómez, 2007), hasta la trágica sublevación de Jacinto Canek en Cisteil de 1761, narrada con excepcional maestría por Bracamonte y Sosa, que sugiere acertadamente que “en el estudio de la resistencia y de la identidad de los pueblos sojuzgados por el colonialismo es imprescindible poner mayor énfasis en la íntima relación entre cosmovisión e ideología con los modelos de resistencia y sus eventos cotidianos, para entender tanto el pasado como el presente de los pueblos indígenas.” (Bracamonte y Sosa, 2007).

Es inevitable citar la Guerra de Castas de 1847-1901, la más conocida y compleja, que vio en Tihosuco uno de los teatros de eventos bélicos más relevantes, subrayando que “los descendientes de los insurrectos, tales como los señores Maximiliano Chi y Manuel Antonio Ay, quienes viven en la región central del estado, agrupándose, todavía, en torno al culto a la Cruz Parlante” (Valverde Valdés 2007), poniendo de manifiesto que “la identidad y la memoria colectiva de un pueblo se mantienen vivas y reclaman su lugar en la historia (Ibid.)

Identidad y memoria colectiva viven hoy en día una resistencia que asume las formas de una lucha pacífica pero constante y decidida para la preservación de su cultura, lengua y tradiciones, que asume “enormes desafíos para producir una plataforma de la comunidad política, identificada con su identidad cultural, con esquemas ideológicos consistentes, capaces de discernir matrices de la civilización occidental y matrices de la cultura indígena, para desplazarse en un mundo diverso en términos culturales”(Quisbert, 2009).

Los movimientos para la preservación de la memoria colectiva, la identidad cultural, los modelos epistemológicos, las tradiciones, las creencias religiosas, las lenguas y costumbres locales han crecido de manera exponencial a lo largo de estas últimas décadas en toda Latinoamérica.

Hay que recordar que “los europeos dejaron a un lado la aplicación de las leyes humanitarias para adelantar una violenta política de conquista, pacificación y reducción de los mayas en todo Yucatán y, en general, de todos los pueblos indígenas de la Nueva España, ante la creciente demanda de abundante fuerza de trabajo para el campo y las minas, ahora en sus manos” (Vivas Ramírez, 2003), provocando una resistencia por “la legítima defensa de sus tierras, religión y cultura ancestral, que actuó y sigue actuando como un mecanismo de contracultura” (Ibid).

Por lo que se refiere al mundo maya, específicamente al área central del estado de Quintana Roo, que es donde se encuentra el pueblo de Tihosuco, observé diferentes formas de resistencia pacífica con mira a la preservación de la civilización Maya de la región. Existen fenómenos de resistencia contracultural lingüística, política, de preservación de usos y costumbres tradicionales, incluyendo la reivindicación de la herbolaria

tradicional, en el ámbito legal y académico, destacando, en este panorama, las diferentes actividades llevadas a cabo en el museo de la Guerra de Castas de la comunidad de Tihosuco.

Por lo que se refiere a las formas de resistencia lingüística, cabe mencionar los triunfos de los estudiantes Elizabeth Tatiana e Ismael Briceño Mukul, originarios de Sacalaca, municipio de José María Morelos, en el Concurso Latinoamericano de Oratoria Gran Señorío de Xaltocan 2010, junto a la obtención del primer lugar en el mismo certamen por parte de Hilario Chi Canul, de Naranjal Poniente, municipio de Felipe Carrillo Puerto en 2008, y de Ismael Briceño en 2009. Recuerdo que Hilde Alfonso Menéndez Castillo, estudiante de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, obtuvo en 2009 la medalla Simon Bolívar en oratoria en lengua materna. Otros jóvenes mayas hablantes ganaron el derecho a representar a su etnia en el próximo concurso de Xaltocan, tales como Faviola Canché Ay, Jaime May Pech, Maritza Yeh Chan y Edber Dzidz Yam, con piezas sobre la Guerra de Castas, la actividad chiclera y la situación de los mayas en el marco de la sociedad actual.

Siempre en el mismo ámbito, cabe citar el Décimo Encuentro Lingüístico-Cultural que tuvo lugar en Valladolid, en julio de 2010, con la participación de 300 delegados, en donde se realizaron ceremonias tales como la del Kíub Sakab, la del Fuego Sagrado, y la del Kíam Niktéí, la boda maya. Asimismo, se impartieron varias conferencias, entre las que destacaron Hacia la normalización de las lenguas mayas por Fidencio Briceño Chel, investigador del Centro INAH-Yucatán. Los movimientos de resistencia del pueblo maya por el Dr. Jan de Vos. Cosmovisión, espiritualidad y medicina mayas por el Prof. Valerio Canché Yah y Hacia una educación maya intercultural, impartida por el Maestro Javier López Sánchez del INALI.

Otro reducto de resistencia lingüística y cultural está conformado por la tradición oral, que intenta explicar el pasado y el lugar de los mayas en el mundo actual mediante historias, leyendas y mitos como el Uay Pop, X-Juan Tul y los aluxes, y los Cuentos de cazadores de Eleuterio LLanes Pasos. Algunos fueron traducidos al inglés por la estudiante Alma Rosas Monroy de la Universidad de Quintana Roo.

En la poesía es necesario mencionar al Profesor Wildernain Villegas, ganador del premio Nezhualcoyotl; la última obra del profesor Javier Gómez Navarrete, un poemario intenso denominado Baalam que, junto con su libro de cuentos Historias Mágicas del Mayab, y con Los Secretos del Abuelo y la obra Mukul Tíaan-in Nool de Jorge Miguel Cocom Pech, promueve el conocimiento de la muy particular cosmovisión de este pueblo, que Karl Lenkensdorf y Mariana Alcocer interpretan de la siguiente manera:

"Las cosmovisiones son maneras no sólo de percibir la realidad, sino de vivirla con los cinco sentidos y los sentimientos, con las aspiraciones e imaginaciones, con las rutinas diarias y también la razón. Las cosmovisiones nos hacen captar todo un mundo (...)" "La cosmovisión occidental, hoy en día predominante, representa una tendencia exclusivista: no acepta competidores y tampoco otras ideologías dentro de la misma cosmovisión."(Lenkensdorf, en Cocom Pech, 2001).

La cosmovisión maya llega como un llamado de atención y como una advertencia cuando se expresa:

"Todo el mundo vive y nosotros no somos más que una especie entre otras. No somos ni tan únicos ni tan singulares. Formo parte de una comunidad cósmica donde el Espíritu nos dice 'yo soy tú y tú eres yo'. Es la comunidad de hermanas y hermanos, de respeto mutuo. Todos nos complementamos. Nuestras acciones tienen consecuencias insospechadas. Repercuten en las 'cosasí' que consideramos materia o naturaleza muerta. No son cosas sin alma sino que sí están animadas y quieren vivir en comunidad con todos los demás vivientes. Sufren y se alegran. Saben llorar y sonreír. Saben ayudarnos y saben tragarnos. Porque 'el espíritu de la vida es el nombre de todas las cosaí que esperan que seamos hermanas y hermanos de ellas.'"(Lenkensdorf, ibid).

En esta clase de cosmovisión donde no hay naturaleza muerta, sino en donde todo vive, se suele llamar, a menudo, con desprecio o condescendencia, animismo, representativo de los "pueblos primitivos". "En vista de la crisis ecológica aguda, del desdén a los sin poder, de la discriminación de los pueblos aborigenes, de la pauperización creciente de los pobres y niños, considerados superfluos, de la comercialización de todo y de

la guerra sin cuartel contra la naturaleza, el mensaje de la cosmovisión maya nos llega para que aprendamos más, en un tiempo de tanta soberbia e ignorancia occidentales con respecto a los pueblos autóctonos, sobre su sabiduría profunda y sus conocimiento de realidades que ignoramos." (Lenkensdorf, *ibid.*)

Dentro de esta cosmovisión caben perfectamente los planteamientos de Alejo Carpentier, que en *Los Pasos Perdidos* y en *Concierto Barroco* llama a enfocarse en lo "real maravilloso", que incorpora todas las dimensiones de la imaginación, los sueños, los mitos y la magia, según los cuales "los habitantes de estas tierras, a diferencia de los europeos, no tenemos que inventarnos la magia; en nuestras culturas la realidad "racional" (la única válida para los occidentales) se mezcla con otra realidad, en la que los seres se transportan, sin notarlo, en el tiempo y espacio, infringiendo las leyes del pensamiento científico (Alcocer, en Cocom Pech, 2001).

"Se trata de otro tipo de conocimiento que nos pone en contacto directo con los sentimientos y el pensamiento de todos los seres: humanos, plantas y animales se comunican con las otras fuerzas de la naturaleza para lograr situaciones armónicas favorables a las personas libres de espíritu, ya que la libertad verdadera no busca el sometimiento de otros, sino una interacción en equilibrio. Este conocimiento milenario plantea alternativas de vida: 'El que quiera disfrutar el canto de los pájaros no necesita construir jaulas, sino sembrar árboles (...) este canto, al igual que la libertad de expresión del hombre no se vende. No es una mercancía(...)" (Alcocer, *ibid.*).

Esta cosmovisión todavía se refrenda a través de la permanencia de tradiciones, usos, costumbres y ceremonias tales como el culto a la Cruz Parlante; el redondeo de la cabeza de los recién nacidos (Joíoy kaíal); las diferentes pruebas efectuadas a los que van a contraer matrimonio -conexión entre pecho y ombligo por medio de una cuerda y uso de la flor de orquídea para determinar la virginidad; los baños purificadores para madre e hijo con hierbas medicinales, aceites vegetales y cortezas; la intervención de chamanes o sacerdotes mayas para determinar los espíritus guardianes del niño; el ritual del desprendimiento a los tres meses un día del nacimiento del infante con el "levantamiento de la mollera", efectuado succionando las posibles flemas; el redondeo de la cabeza (Woíol saíak kaían), llevado a cabo tocando la cabeza del niño y cantando, remi-

niscencia de la antigua costumbre de “aplanar” la cabeza, el Jeetsí meé-kí, ceremonia en la que se carga por primera vez a un niño a horcajadas sobre la cadera. Se realiza a los tres meses si es niña y a los cuatro si es varón, porque tres son las piedras del fogón y cuatro son los ángulos de la milpa. No hay que olvidar los banquetes preparados con semillas, cortezas y otros objetos, tales como pieles, tijeras, agujas, hilos y utensilios para labrar.

El uso de plantas medicinales también puede ser considerado como una forma de reivindicación de las raíces culturales del pueblo maya, tal es el caso de la yuca, la uva de mar, el achiote, la anona, la caoba, el cardo, el chayote, el chechén, el círcote, el diente de león, el epazote, la flor de mayo, el guarumo, la hierba del toro, la hierbabuena, el jazmín, la jamaica, la lengua de vaca, el mangle, la marihuana, el ñame, los palos de sangre, mulato, santo, de vela, de las ánimas, de corcho, la pitahaya, el ramón, la ruda, la santa maría, el sasafrás, el tilo, la uña de gato, las yerbas de la culebra, de la virgen, del piojo, del venado, el zapote, la sávila de monte, para citar sólo las más conocidas. Esta práctica también es de una forma de resistencia económica, que deja de lado los turbios negocios y las campañas para la salud de las grandes transnacionales farmacéuticas, interesadas exclusivamente en vender sus productos medicinales, derivados de las mismas plantas, y ofrecidos a precios de primer mundo, a menudo fuera del alcance de las familias menos favorecidas económicamente.

También hay señales de una resistencia de tipo político, ejemplificada en los resultados de las recientes elecciones de alcaldes en el estado, en las cuales los partidos de oposición triunfaron en los municipios de José María Morelos y Felipe Carrillo Puerto, cobrando una factura política que nace de reivindicaciones firmes y decididas, como las siguientes:

“No tienen que recordarnos que los mayas somos los dueños de esta tierra, más bien deben compensar a las comunidades por lo mucho que les han quitado. Restituir lo arrebatado a los mayas es difícil y es mejor que comiencen a hacerlo, pues se han acumulado en el mismo tiempo rencores que más adelante podrán emerger en un marco de efervescencia e insurgencia social general (...) La guerra sucia entablada por el régimen priista en contra de los mayas ha hecho de este pueblo un mártir, pero no es suficiente”

te que lo adoptemos como su hijo predilecto. Escépticos y desconfiados como somos en esta región central, génesis del estado, necesitamos que nos deje bien clara su independencia del cacicazgo y oligarquía tricolores." (Chablé Mendoza, 2010)

Por lo que se refiere a los fenómenos de resistencia en ámbito legal y en la procuración de justicia indígena, una señal positiva llegó en junio de este año, cuando en Felipe Carrillo Puerto se inauguró el primer Diplomado para la Formación, Acreditación y Certificación de Intérpretes en Lenguas Indígenas, con el objetivo de crear un organización que se llamará Padrón Nacional de Intérpretes y Traductores en Lenguas Indígenas para garantizar el cumplimiento del derecho de los pueblos y comunidades indígenas al acceso pleno a la impartición de justicia, para que sus costumbres, lenguas y especificidades culturales sean tomadas en cuenta en todos los juicios y procedimientos de que sean parte. El banco de intérpretes en la entidad será integrado por 40 personas, encargadas de garantizar la comunicación entre las partes en caso de controversias jurídicas, litigios legales o realización de trámites, sobre todo en los casos de personas que se trasladan a las zonas urbanas del Quintana Roo en búsqueda de empleo, fenómeno muy frecuente en estos años en el marco de una masiva migración interna dentro del mismo estado.

En el ámbito académico cabe señalar la creación del Centro de Estudios Interculturales de la Universidad de Quintana Roo, en su campus Chetumal, dedicado a la promoción y conservación de la cultura y la lengua maya, al apoyo de estudiantes indígenas y a la realización de cursos y talleres para promover acciones afirmativas para la interculturalidad en la educación superior en el estado. La reciente creación de la Universidad Intercultural Maya en José María Morelos, sobre la que abundaré en las siguientes páginas, es otro ejemplo de resistencia en ámbito académico. Cabe señalar que se dio la noticia de que esta Universidad otorgará el Doctorado Honoris Causa al Mtro. Javier Gómez Navarrete, insigne estudioso de la lengua y la cultura maya, profesor de maya en la Uqroo y escritor y poeta reconocido a nivel nacional.

TIHOSUCO

Tihosuco, del maya *tií* (allí), *joío* (cinco), *tsúuk* (montón o agrupamiento), significa lugar de los cinco montones o agrupamientos de pueblos o caseríos, es una población del estado de Quintana Roo, se localiza al noroeste del municipio de Felipe Carrillo Puerto, al km 85 de la carretera federal

295. Es uno de los pueblos más antiguo del área, famoso por sus construcciones coloniales y por haber sido uno de los lugares de inicio de la Guerra de Castas. Antes de la llegada de los españoles fue la capital del cacicazgo de Cochuac y formaba parte de las tierras dominadas por los mayas. En el 1544 fue conquistada por Francisco de Montejo, convirtiéndose en una de las poblaciones que mayor dificultad ofreció para su sometimiento.

Los religiosos franciscanos que se dedicaron a la evangelización de la península la eligieron como centro de sus actividades en la zona. Construyeron el templo del Santo Niño Jesús y un convento cuyas ruinas son el principal símbolo del pueblo. Pronto Tihosuco se convirtió en una próspera población de españoles y mestizos, aunque los mayas siempre fueron mayoría entre la población.

Jacinto Pat era cacique de Tihosuco cuando, en 1847, se inició el levantamiento de la Guerra de Castas. Los principales jefes rebeldes se reunieron en esta población, que fue una de las primeras en quedar bajo control de los mayas. Cambió de manos diferentes veces, durante gran parte del siglo XIX estuvo bajo el poder de los mayas rebeldes de Chan Santa Cruz, y tras la derrota final de los mayas en Tihosuco quedó totalmente destruido y deshabitado. En 1935 dos familias iniciaron el repoblamiento del pueblo, que tuvo un desarrollo constante, hasta llegar a nuestros días con una población de más de 4,000 habitantes (INEGI, 2005).

En la actualidad, Tihosuco es un destino colonial de importancia, su principal atractivo son los edificios coloniales, el templo del Santo Niño Jesús y su adyacente convento. La iglesia se encuentra en ruinas, fue blanco de explosiones durante la Guerra de Castas, todavía hay resistencias con respecto a su reconstrucción, ya que es considerada un símbolo

de la fortaleza de los mayas frente a los dzules (los blancos). Alrededor de la plaza central se ubican las antiguas casas de los españoles, algunas de ellas restauradas, como la que en la actualidad alberga el Museo de la Guerra de Castas, principal referente cultural en el Tihosuco de hoy.

CÓMO SE PRESERVA LA CULTURA MAYA EN LA COMUNIDAD DE TIHOSUCO Y CUALES HAN SIDO LOS RESULTADOS

La comunidad de Tihosuco se caracteriza por ser una de las comunidades en la que se desarrolló la Guerra de Castas y por preservar sus tradiciones mayas a pesar del tiempo. Pero ¿Cómo ha logrado preservar su cultura? Respondo esta interrogativa por medio de unas entrevistas realizas a pobladores de la comunidad.

La primera es con Beatriz Poot Chablé, promotora cultural del Museo Guerra de Casta, quien compartió, para esta investigación, los proyectos que se están llevando a cabo para preservar la cultura maya.

Las tradiciones y costumbres de la población maya de Tihosuco han resaltado gracias a su conservación. ¿Cómo se está realizando esta preservación?

R= En primer lugar, la gente misma es quien ha seguido con las prácticas de algunas costumbres y tradiciones. El problema es que no todos continúan con ello, con el uso de la lengua española en los salones de clases y la emigración de los pobladores a otros lugares se ha detenido este proceso de preservación.

¿Cuáles son las causas y consecuencias de esta emigración?

R= Se podría decir que una de las causas es la falta de trabajo, ya que la tierra no produce como antes y la escasez de alimentos obliga a la gente a salir en busca de trabajo a otros lugares. Como consecuencia la gente adopta otras costumbres y va dejando en el olvido las que practicaba.

Por ejemplo, algunas personas que se van a trabajar a puertos turísticos regresan con un acento diferente y una forma de pensar totalmente diferente a la visión maya. Pierden el respeto hacia los valores y tradiciones mayas. Esto se lo heredan a sus hijos, quienes

al igual pierden el interés y respeto por nuestra cultura.

¿Cómo se está solucionando este problema? ¿Qué papel juega el museo Guerra de Castas?

R= La comunidad cuenta con varios proyectos para la preservación de la cultura, existe un programa en el que se enseña a bordar. Y ahora se está implementando la lengua maya como una materia de lengua adicional al español en las escuelas, todavía no está en marcha pero ya se dio luz verde a este proyecto.

La misma comunidad cuenta con varios grupos que se dedican a la elaboración de productos medicinales, ropa, artesanías, comida, hilo de algodón y velas. Estos grupos han solicitado ayuda para seguir con sus actividades pero es poca la atención que se les ha dado.

Por su parte, el museo Guerra de Castas realiza varios talleres y actividades para ayudar a la preservación de la cultura maya. Se ha destinado cada mes para la realización de estos talleres. Podemos mencionar:

Taller de: calendario, numeración y lecto-escritura en maya
Taller de: Hilado de algodón
Taller de: Elaboración de medicina tradicional
Taller de: Elaboración de velas con ceras de abeja
Taller de: Conociendo al museo
Taller de: Conociendo a los líderes mayas
Taller de: Conociendo a Wenceslao Alpuche

Entre las actividades principales se encuentran:

Noches culturales
Noches de poesía
Conferencias
Teatro: La conjura de Simumán, encuentro de dos mundos
Danza: Xcalan son, danza de los pastores
Encuentro con los descendientes de los líderes mayas
Reuniones con los abuelos.
Integración de 50 niños como guardianes de la historia de Tihosuco.

Y también se cuenta con un grupo coral que canta canciones en lengua maya.

Con esto pretendemos promover las tradiciones y costumbres, creemos que los niños son el futuro y si en ellos ponemos esta semillita, les enseñamos que nuestras tradiciones son igual de importantes que las que les enseñan en casa, lograrán transmitirlo a sus generaciones siguientes.

¿Que resultados han obtenido con estos talleres y estas actividades?

¿Han tenido algún problema con su realización?

R= La concientización, ese es uno de nuestros logros más importantes.

Por ejemplo, cuando se realizan las obras de teatro, los niños que se inscriben siempre quieren representar los papeles de los españoles, nosotros les platicamos de lo importante que son los mayas, de cómo construyeron enormes pirámides sin la ayuda de maquinaria. Les hablamos de todo lo que los mayas hicieron, de esta forma los niños ven de otra forma lo que es ser maya y a la hora de repartir libretos todos quieren representar a un líder maya.

Sin embargo hemos tenido algunos problemas en cuanto a la ayuda económica, pues carecemos de recursos para llevar a cabo todas nuestras actividades. Entre ellas siempre hemos solicitado que se capaciten y contraten a personas para la enseñanza de los talleres. Que se nos ayude con recursos para la compra de artículos, especies y material para la realización de los talleres y actividades.

EL MUSEO DE LA GUERRA DE CASTAS

El museo de la Guerra de Castas es un edificio que fue habitado en el siglo XVII por un hacendado cuyo nombre se desconoce, algunos historiadores aseguran que fue el propio líder indígena Jacinto Pat.

El museo, creado por el Gobierno de Quintana Roo en 1993, consta de cuatro salas. En la primera se exhiben fotografías, maquetas y documentos relacionados con el movimiento indígena contra los españoles.

En la segunda sala pueden apreciarse fotos y documentos que ilustran cómo vivían los distintos pobladores yucatecos del siglo XIX, cuando México ya se había independizado del imperio español.

En la tercera sala se muestran objetos de uso común durante el siglo XIX, y papeles donde se explican las causas que originaron la Guerra de Castas o, como la llaman ciertos estudiosos, Guerra Social Maya.

En la cuarta sala hay fotos, armas, maquetas y documentos en los que se relata el inicio y el desarrollo de la Guerra de Castas y la fundación de Chan Santa Cruz, ciudad nombrada hoy Felipe Carrillo Puerto.

DESCRIPCIÓN DEL MUSEO GUERRA DE CASTAS

Jefe de área: Carlos Chan Espinosa

2 intendentes: Silvano Poot Poot, Rufino Camal Catzin

2 veladores: Doroteo Cituk Dzul, Candelario Monzon Tun

1 auxiliar administrativo: Rosy Carolina Pat Puc

1 promotora cultural: Beatriz Poot Chablé

2 Guías culturales: Antonia Poot Tuz, Norma Linda Uh Uicab

Antigüedad del museo: Fue inaugurado el 24 de marzo de 1993

Inventario:

Objetos antiguos Textos que narran la historia antes, el desarrollo y después de la Guerra de Castas Cuadro mural de los pintores Marcelo Jiménez y Elio Carmichel Armas antiguas Objetos que la comunidad ha venido donando

Cuenta con:

5 salas (4 permanentes y una sala dedicada a los donadores) 1 sala para exposición temporal 1 jardín botánico 1 teatro al aire libre 1 espacio para cuentos y leyendas 1 espacio para talleres de medicina tradicional 1 espacio para reunir a los abuelos 1 espacio para la demostración de hilado de algodón 1 palapa de usos múltiples

*EXTRACTO DE LA ENTREVISTA CON EL DIRECTOR DEL MUSEO, SR.
CARLOS CHAN ESPINOSA*

En todo el año la comunidad de Tihosuco realiza varias actividades conservando sus tradiciones y costumbres, sin embargo, tenemos una gran preocupación, ya que poco a poco lo afecta la transculturalización.

Con esta evidencia propusimos buscar que los habitantes estén en contacto con su museo, por ello se realizan:

Exposiciones Pieza del mes Reuniones con los abuelos La integración de 50 niños como guardianes de la historia de Tihosuco

Talleres de:

Enero

Taller: El Calendario Maya En este taller se da a conocer el calendario maya, los meses y días que lo conforman y los glifos que lo representan.

Febrero

Taller: Lecto-escritura maya Este taller se realiza para fomentar y con-

cientizar a niños y jóvenes que la lengua maya es un léxico importante para nuestro desarrollo cultural y nuestra historia, propiciar el interés de conservarla y estimularla. También se presenta una breve explicación del alfabeto maya, su pronunciación y se realizan varios ejercicios y dinámicas para su escritura.

Marzo

Taller: Conociendo el museo En este taller se da a conocer la importancia del museo como espacio donde se guarda el acervo histórico del pueblo maya. Se habla del origen y la creación del museo así como el por qué de la guerra y sus consecuencias.

Mayo

Taller: La mujer maya como generadora de cultura En este taller se pretende generar la participación de las mujeres en la toma de decisiones en los procesos de desarrollo con la intención de fortalecer las costumbres, tradiciones y creación artística y cultural, así como dar a conocer los derechos que tienen como mujer.

Junio

Taller: Conociendo a los líderes mayas Fomentar y concientizar a los niños y jóvenes para conocer a nuestros líderes mayas, conocer sus ideas y la forma en la que ellos vivían.

Julio

Caravana Cultural: Es organizada por la Secretaría de Cultura. Se realizan varias exposiciones y talleres de danza, teatro, pintura, experimentos, zancos y música.

Septiembre

Taller: Conociendo a Don Wenceslao Alpuche Inculcar el valor histórico del poeta a los niños, así como la importancia de leer y declamar poemas.

Taller: Bibliografía Jacinto Pat Preservar la historia de nuestros antepasados, en este taller se narra la vida de Don Jacinto Pat. Se pretende dar a conocer a niños y jóvenes la importancia que este líder maya tuvo para que los mayas alcanzaran su libertad.

Octubre

Taller: Día de muertos

Transmitir a los niños por medio de pláticas la importancia sobre la creencia de los días de muertos de la región. Se explican también las tradiciones y costumbres: qué debe llevar un altar y qué actividades se deben realizar en estos días.

Taller: Encuentro de dos mundos Propiciar el interés de los niños por nuestra historia, concientizarlos sobre la importancia que tuvo ese evento en nuestro crecimiento cultural. Se platica de los nuevos productos que los del viejo continente trajeron al nuestro y cómo afectó o benefició a nuestra cultura.

Diciembre

Elaboración de globos con papel china Manualidades con material reciclado

Los siguientes talleres se realizan cuando los visitantes lo solicitan (con anticipación):

Elaboración de velas con cera de abejas Hilado de algodón Elaboración de la medicina tradicional

Y otros durante el curso del año:

Conociendo los derechos y obligaciones de los niños Círculo de lectura Prevención de huracanes Cuidado del medio ambiente Noches culturales Noches de poesía Conferencias Proyección de películas Teatro: La conjura de Xinun El encuentro de dos mundos

Danza: Xcalan son Los pastores Encuentro de los descendientes de los líderes mayas.

Con estas actividades el museo tiene el firme propósito de fortalecer la relación museo, pueblo e instituciones educativas.

Mobiliario

Los que existen son prestados: Equipos de audio y mesabancos

Servicios

Teléfono Agua Energía eléctrica

Necesidades

Para poder continuar con su compromiso, el museo Guerra de Casta solicita apoyos económicos y materiales varios para la realización de sus talleres y mantenimiento de sus instalaciones.

Entre las necesidades más apremiantes en cuanto al mantenimiento de sus instalaciones se encuentran: vitrinas para resguardar los objetos que habitantes de la comunidad nos han donado, fumigación del edificio, una bomba sumergible para regar plantas medicinales, bardear el terreno del museo, construir dos palapas con baños ecológicos con el propósito de hospedar a niños de las diferentes comunidades aledañas a Tihosuco que vienen a conocer el museo y las diversas actividades que ofrecemos, además podrían servir de estancia para los instructores de música y danza, trajes para el ballet folklórico,

Los talleres son de gran importancia para expandir y fortalecer la cultura maya en esta comunidad, pero se encuentran limitados en funciones, ya que no cuentan con materiales y recursos suficientes para realizarlos de forma continua. Entre las necesidades que tiene el museo en esta sección se encuentran: recursos para el desarrollo de actividades, un regulador para el manejo del equipo de audio ya que existen altibajos de voltaje y se corre el riesgo de dañar el equipo, 200 sillas para los eventos, cinco mesas de plástico reforzadas con sillas para los diversos talleres que se realizan, apoyo en especie a los diferentes gremios que se realizan en la localidad, además, los artesanos locales solicitan espacio en el museo para la venta de sus productos.

En cuanto a las necesidades de los trabajadores de esta instalación se requiere: un vehículo para el servicio del museo, apoyo en el transporte del personal de confianza para trasladarse a la cabecera municipal para cobrar su quincena, o de ser posible, contar con el servicio de COMETRA

para poder cobrar en esta localidad, (actualmente el colegio de bachilleres utiliza este servicio), contratar servicio de internet para poder enviar documentación y uniforme del personal.

PROYECTOS ESTUDIANTILES DE LA UIMQROO EN LA COMUNIDAD DE TIHOSUCO

La Universidad Intercultural Maya Quintana Roo (UIMQROO) está ubicada en la ciudad de José María Morelos, nació mediante el Decreto de Creación publicado el 30 de octubre de 2006 en el Periódico Oficial del Estado de Quintana Roo. En febrero de 2007 un grupo de personas (Santos Alvarado Dzul, Héctor Cálix de Dios, Javier Rivero Esquivel y Francisco Rosado May) iniciaron este gran proyecto de modelo educativo a nivel superior para atender la demanda que han hecho por muchos años los pobladores mayas del estado de Quintana Roo. En agosto de 2007 la primera generación de estudiantes inició sus cursos de nivel licenciatura. El proyecto ha avanzado en forma significativa, superando día a día retos de todo tipo. A todo aquel que integra la comunidad universitaria (estudiantes, académicos y administrativos), les ha atraído la idea de construir algo nuevo, diferente, con respuestas claras a los retos que tiene nuestro entorno. Juntos, con el invaluable apoyo de las comunidades y autoridades que nos rodean, están construyendo un espacio firme y seguro en el que pueden coexistir diferentes formas de construcción de conocimiento, local y no local.

Como se mencionó anteriormente, los alumnos de la UIMQROO están realizando nuevos proyectos. Con estos proyectos buscan ayudar a las comunidades que conforman la zona maya. Los proyectos son variados, unos están dedicados a mejorar el turismo cultural y otros a rescatar y fortalecer la cultura.

Aquí les presento los alumnos que se encuentran realizando sus proyectos en la comunidad de Tihosuco y las características de sus proyectos.

Nombre: Caamal Col Alex Amilcar Proyecto: Establecimiento de un local para un taller de costura Desarrollo sostenible Inversión Hertor Cálix de Dios

Nombre: Pat Ucan Carlos Teodoro Proyecto: Taller de lengua Maya en la Comunidad Lengua Educacion e Interculturalidad Investigacion Mario Collí Collí

Nombre: Aké Salmos Silvano Andrés Proyecto: Promoción de turismo alternativo cultural y recursos naturales de la comunidad Turismo alternativo Desarrollo sostenible Investigación Mario Collí Collí

Nombre: Caamal Caamal Luis Proyecto: Describir la historia de la población Turismo alternativo Lengua educación e interculturalidad Investigación Mario Collí Collí

Nombre: Hernandez Castillo Yurai Proyecto: Promoción de atractivos turísticos más importantes de la comunidad Turismo alternativo Desarrollo sostenible Inversión Hector Cálix de Dios

Nombre: Novelo Noh Silvia Carina Proyecto: Promoción al turismo alternativo cultural y recursos naturales de la comunidad Turismo alternativo Desarrollo sostenible Inversión Hector Cálix de Dios

Nombre: Peraza Campos Juan Carlos Proyecto: Promoción del museo de la Guerra de Castas Turismo alternativo Desarrollo sostenible Investigación Hector Cálix de Dios

Nombre: Poot Cahum José Manuel Proyecto: Promoción de atractivos turísticos más importantes de la comunidad Turismo alternativo Desarrollo sostenible Inversión Hector Cálix de Dios

Nombre: Poot Cauich Cinthia Gabriela Proyecto: Promoción al Turismo alternativo cultural y recursos naturales de la comunidad Turismo alternativo Desarrollo sostenible Inversión Hector Cálix de Dios

Nombre: Poot Cauich Diana Marisol Proyecto: Taller de lectura y escritura maya-inglés básicos en la comunidad Turismo alternativo Lengua educación e interculturalidad Desarrollo Mario Collí Collí

Nombre: Salcido Franco G. del Rosario Proyecto: Promoción al turismo alternativo cultural en la comunidad Turismo alternativo Desarrollo sostenible Inversión Hector Cálix de Dios

ENTREVISTA AL PROFESOR ANTONIO RAMÍREZ SALINAS

Para enriquecer más la opinión acerca de la preservación de la cultura maya en Tihosuco, se entrevistó al profesor en Ciencias Sociales Antonio Ramírez

Salinas, habitante de la comunidad de Tihosuco y principal impulsor de la creación del Colegio de Bachilleres Plantel Tihosuco y la universidad en línea.

¿Qué es lo que opina de la cultura maya de esta comunidad? ¿Se está preservando o se está perdiendo?

R= La cultura maya está destinada a la muerte, a ser vegetal. El maya quedará como una lengua vernácula como el latín. Ya que el español e inglés han sido favorecidos por el gobierno, el cual no le pone atención a los mayas. Tihosuco es la capital maya olvidada, en la comunidad sólo se recogen quejas y no se hace nada al respecto. Mucha gente aún lleva una vida de explotación, no prosperan, venden su fuerza para recibir sólo unos cuantos centavos. Los mayas son tratados como conejillos de indias y se habla de su retardo en su avance cultural. Esto se debe principalmente a la educación que se les imparte. La escuela no les enseña a razonar y a criticar. Algunas personas no reciben educación a tiempo. Las escuelas enseñan a las personas a tener una mentalidad lucrativa y ambiciosa, en vez de ayudarles a formar un pensamiento crítico y a trabajar de forma colaborativa. Los alumnos que terminan sus estudios por ejemplo, ya no quieren manchar sus manos haciendo labores del campo, muchos de ellos prefieren irse a zonas turísticas en donde piensan que tiene más perspectivas para desenvolverse. Estos jóvenes no regresan a ayudar a su pueblo, sólo piensan en ellos mismos por queeso aprendieron en la escuela. Por otro lado, los que se quedan en el pueblo se encuentran inmersos en un círculo de miseria del que no saben cómo salir. Se crea un resentimiento profundo en ellos.

¿Qué se está haciendo para preservarla?

R= Se realizan talleres y programas que no dan ningún resultado. Talleres que sólo se realizan de vez en cuando y que no benefician a los mayas. Lo que se necesita es una solución más profunda; elevar el desarrollo social, realizar talleres de reactivación que vayan junto con el avance.

¿En manos de quién está solucionar este problema? ¿Cuál sería la mejor solución?

R= Literalmente está en manos del pueblo. El pueblo es quien tiene la fuerza para cambiar. El pueblo junto con sus líderes, pero líderes honestos, que inviertan para alcanzar sus objetivos, que ayudar a su gente y no pidan nada a cambio. La solución sería poder estar otra vez como en la época fructífera, donde el trabajo era organizado, existía una democracia primitiva, no había ambiciones y la equidad era para todos. Se debería repartir equitativamente la riqueza y formar grupos para el trabajo. No debería haber división de clases y los ricos deberían renunciar a sus millones y repartilo. Se debe concientizar a la juventud y que le brinden sus servicios a la comunidad y la ayuden a prosperar. Tomara tiempo y siempre se cuelan personas que no ayudan. Y cuando esto pasa, sólo se benefician a algunos y no a la sociedad. Se necesitan frenar a estos grupos para poder resucitar la lengua y la cultura y no pretender sólo que se está recuperando.

CONCLUSIONES

Existen diferentes fenómenos de resistencia frente a la globalización por parte de los pobladores mayas en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, mismos que se concretizan en intentos por preservar la lengua y la cultura maya, en ámbitos políticos, legales, académicos y culturales. En este contexto, la comunidad de Tihosuco representa una punta de lanza por razones históricas y sociales: el museo de la Guerra de Castas, con sus múltiples actividades, es el núcleo central de esta resistencia, que se nutre también de los aportes de la Universidad Intercultural de José María Morelos y, en menor medida, de la Universidad de Quintana Roo.

Hay muchos actores en la zona centro-sur del estado que están comprometidos con la revitalización de la cultura y la lengua maya, con el objetivo de:

"lograr el ejercicio de nuestros derechos a la autonomía, al desarrollo integral, justo y con identidad maya, derechos que son reconocidos en la le-

gislación estatal quintanarroense, y en la declaración de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre derechos de los pueblos indígenas” (Chablé, 2010).

Esto ha fundando una nueva esperanza para un proyecto nacional que reconozca realmente la pluralidad étnica y que integre en el estado-nación la representación de los grupos indígenas como entidades políticas, haciendo énfasis no en la asimilación, sino en la diversidad cultural, y utilizando estrategias viables para crear un proyecto de construcción de nación fundado en la justicia social, la democracia efectiva y el respeto para los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA**ADAMS, Richard**

- 1978 La red de la expansión humana. Un ensayo sobre energía, estructuras disipativas, poder y ciertos procesos mentales en la evolución de la sociedad humana, Megan Thomas (trad.), Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia/Ediciones de la Casa Chata, número 7, México.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

- 1953 Formas de gobierno indígena. Obra antropológica IV, Fondo de Cultura Económica/Instituto Nacional Indigenista, México.

BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli

- 2008 “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina”. En: Xochitl Leyva, Araceli Burguete y ShanonSpeed (coords.) Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Guatemala y Ecuador, México.

COLLIER, Jane F.

- 1995a El derecho Zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, México.

- 1995 b “Problemas teórico-metodológicos en la antropología jurídica”. En: Chenaut, Victoria y María Teresa Sierra (coords.) Pueblos indígenas ante el derecho. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

CUMES, Aura

- 2009 “Sufrimos vergüenza: mujeres kícheí frente a la justicia comunitaria en Guatemala”. En: Desacatos. Revista de Antropología Social. No. 31, Reivindicaciones étnicas, género y justicia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

CHENAUT, Victoria y María Teresa Sierra (coords.)

1995 Pueblos indígenas ante el derecho. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

CHENAUT, Victoria y María Teresa Sierra

2002 "Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas". En: Krotz, Esteban (Ed.), *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. ANTHROPOS/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona.

DE LA PEÑA, Guillermo

2002 "Costumbre, ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorias". En: Krotz, Esteban (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. ANTHROPOS/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona.

GLUCKMAN, Max

1978 Política, derecho y ritual en la sociedad tribal. Akal editor, Madrid, España.

GÓMEZ, Magdalena

2009 "Una reflexión sobre la ciudadanía en naciones pluriculturales: el caso mexicano". En: González Ponciano, Jorge Ramón y Miguel Lisbona Guillén (coords.), México y Guatemala. Entre el liberalismo y la democracia multicultural, Universidad Autónoma de México.

HALE, Charles R.

2007 "¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala". En: Calla, Pamela y María L. Lagos (comp.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Cuaderno de Futuro 23, Informe sobre Desarrollo Humano/Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, La Paz, Bolivia.

HARVEY, Neil

2008 "Gobernar en la diversidad: un análisis comparativo". En: Xochitl Leyva, Araceli Burguete y ShanonSpeed (coords.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores

- en Antropología Social/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Guatemala y Ecuador, México
- HERNÁNDEZ, Rosalía Aída, Paz Sarela y María Teresa Sierra (coords)
- 2004 El Estado y los indígenas en Tiempos del Pan: neoindigenismo, legalidad e identidad. Cámara de Diputados LIX Legislatura/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Grupo Editorial Porrúa, México.
- KROTZ, Esteban (ed.)
- 2002 Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. ANTHROPOS/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona.
- KUPPE, René y Richards Potz
- 1995 "La antropología del derecho: perspectivas de su pasado, presente y futuro". En: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas (antropología jurídica), número 3, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 9-45.
- MALINOWSKI, Bronislaw
- 1969 Crimen y costumbre en la sociedad salvaje. Editorial Ariel, Barcelona.
- NADER, Laura
- 1998 Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña zapoteca. Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ORANTES GARCÍA, José Rubén
- 2007 Derecho pedrano. Estrategias jurídicas en los altos de Chiapas. Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste/Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/Instituto Nacional Indigenista
- 2000 Compilación de disposiciones legales en materia indígena, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/Instituto Nacional Indigenista, México.
- REED, Nelson
- 1971 La Guerra de Castas de Yucatán. ERA, México.

SIERRA, María Teresa

2002 "Derecho indígena: herencias, construcciones y rupturas", En: Guillermo De La Peña y Luis Vázquez León, *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. Instituto Nacional Indigenista/CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 247-294, México.

2004 Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, LIX Legislatura, México.

SMITH, Michael

1979 "Prólogo: el estudio antropológico de la política". En: Llobera, J. R. (comp.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, España, pp. 7-15.

SOUZA SANTOS, Bouaventura de

1998 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

VALDIVIA DOUNCE, Teresa

2010 Pueblos mixes: sistemas jurídicos, competencias y normas. Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

VARELA, Roberto

2002 "Naturaleza/cultura, poder/política, autoridad/legalidad/legitimidad". En: Krotz, Esteban (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. ANTHROPOS/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona.

DIVERSIDAD CULTURAL EN QUINTANA ROO
Ensayos sobre religión y cultura maya

Tipografía Stempel Garamond 10/14 en el cuerpo
de texto y Futura y sus familias para las cabezas
y los demás elementos.

Se terminó de imprimir en los talleres de:
Emepunto S.A. de C.V.
Callejón General Anaya 11
San Diego Churubusco,
Delegación Coyoacán,
México Distrito Federal.
Diciembre del 2012

La Editorial Manda
Callejón General Anaya, 50-4
San Mateo Coyoacán, 04120
México Distrito Federal.
Teléfono: (55) 56-89-81-70
editorialmanda@hotmail.com
www.editorialmanda.com

La impresión consta de mil ejemplares.