

Nuestro Señor Santísima Cruz

El sustento identitario de los mayas
macehuales



Jesús José Lizama Quijano



Nuestro Señor Santísima Cruz
El sustento identitario de los
mayas macehuales

Jesús José Lizama Quijano



305.897415

L593N

Nuestro Señor Santísima Cruz : El sustento identitario de los mayas macehuales. / Jesús Lizama Quijano. –Mérida, Yucatán : Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo, 2024.

209 páginas: fotografías blanco y negro ; mapas ; cuadros; 21 cm.

Incluye bibliografía e índice.

ISBN: 978-607-8792-74-0

1. Tuzik, (Felipe Carrillo Puerto : Municipio) , Quintana Roo. – Mitología maya – Culto - Siglo XX.
2. Tuzik, (Felipe Carrillo Puerto : Municipio) , Quintana Roo. – Festividades religiosas – Siglo XX.
3. Tuzik, (Felipe Carrillo Puerto : Municipio) , Quintana Roo. – Vida social y costumbres – Siglo XX.
4. Tuzik, (Felipe Carrillo Puerto : Municipio) , Quintana Roo. – Folclor – Siglo XX.
5. Tuzik, (Felipe Carrillo Puerto : Municipio) , Quintana Roo. – Historia – Siglo XX.

Nuestro Señor Santísima Cruz.

El sustento identitario de los mayas macehuales

Primera edición: 2025

D.R. © Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo
Boulevard Bahía s/n esq. Ignacio Comonfort,
Col. del Bosque
77019, Chetumal, Quintana Roo, México.

Diseño editorial y de portada: Rodolfo Canto Carrillo
Corrección de estilo y cuidado de la edición: Calle 70

Esta investigación, dictaminada por pares académicos, se privilegia con el aval de esta Universidad.

Impreso y hecho en México.



9 786078 792740

*Esta es la memoria de las cosas que sucedieron
y que hicieron... ellas hablan con sus propias
palabras y si acaso no todo se entienda en su
significado; pero, derechamente, tal como pasó
todo está escrito...*

Chilam Balam de Chumayel

Índice

Prólogo	i
Prefacio	v
Reconocimientos	xix
Consideraciones previas	xxi
Introducción	xxii
Capítulo 1	
Una aproximación conceptual a nuestros temas de estudio	1
Capítulo 2	
Los cruzo'ob, un pueblo, una historia y una cruz	19
Capítulo 3	
Las otras esferas de la vida macehual	35
Capítulo 4	
Las iglesias familiares. La organización social en torno a una cruz	67

Capítulo 5	
Renovar la alianza sagrada. La fiesta del pueblo	85
Capítulo 6	
Las compañías militares.	103
Formas de organización política	
Capítulo 7	
Las profecías del fin del mundo.	119
Elementos de recreación de la identidad	
Conclusiones	143
Bibliografía	149
Anexos	
• Anexo 1: Glosario	163
• Anexo 2: Libreta de anotaciones diarias	171
• Anexo 3: Tres décadas de estudios en torno a los cruzo'ob	183

Índice de fotografías

Edgar Lizama Flores. Pozo central. Tuzik, 1953	XVIII
Francisco Rivas Cetina. Niños en un triciclo. Tuzik, 2006	XXXIV
Julián Dzul Nah. Frente de la iglesia. Tuzik, 2022	4
Jesús Lizama. Vendedor de palomitas. Tuzik, 1994	13
Jesús Lizama. Señor, Quintana Roo, después de los días de fiesta. Señor, 1993	18
Francisco Rivas Cetina. Trabajador. José Ma. Morelos, Quintana Roo, 2011.	23
Francisco Rivas Cetina. Casa maya. Kankabchén, 2011	34
Francisco Rivas Cetina. Milpa. Kankabchén, 2011	47
Jesús Lizama. Entregar la promesa. Tuzik, 2018	57
Jesús Lizama. Elaborando tamales. Tuzik, 1994	62
Jesús Lizama. Promesas. Tuzik, 2018	71
Jesús Lizama. Enterrando el Chilmole. Tuzik, 2018	79
Jesús Lizama. Corrida de toros. Tuzik, 2006	84
Jesús Lizama. Maayapaax. Tuzik, 2018	92
Jesús Lizama. Cruces a la entrada del pueblo. Tuzik, 1994	102
Francisco Rivas Cetina. Trabajador. José Ma. Morelos, Quintana Roo, 2011.	112
Jesús Lizama. Procesión de ofrendas. Tuzik, 2018	118
Jesús Lizama. Iglesia. Tuzik, 2022	122
Jesús Lizama. Casa habitación. Tuzik, 1994	130
Pedro Dzidz Tuz. Explanada de la Iglesia. Tuzik, 2024	140
Jesús Lizama. Vaquería. Tuzik, 2018	142

Prólogo

El libro que tenemos en nuestras manos es un excelente referente que narra la vida de los pueblos mayas “rebeldes” del actual estado de Quintana Roo. Su autor, Jesús Lizama Quijano, explica la trayectoria y el proceso que lo ha llevado adentrarse al mundo de los mayas de la comunidad de Tuzik; en el texto, se logra de manera espléndida una lectura clara y nítida de lo que fue esa localidad hace unos treinta años, y lo que se observa hoy en la cotidianidad.

Durante muchos años, los que describieron con sus narrativas, recuerdos y anécdotas la vida de los pueblos originarios de México fueron los maestros normalistas para quienes, en aquellas épocas a mediados del siglo XX, su vida profesional se enfocaba en la comunidad y estaba en relación estrecha con sus habitantes. Tanto el padre del autor, como otros mayistas, como Alfonso Villa Rojas, compartieron de diversas maneras su conocimiento sobre los pobladores de Tuzik. En el estudio que nos ocupa, una de las fuentes de información proviene de la memoria rescatada por los intereses del antropólogo, quien busca redibujar el mundo de los mayas por medio de una mirada etnográfica, a través de las experiencias obtenidas hace 30 años en el trabajo de campo y de su continuo retorno a la comunidad.

El tiempo, las experiencias y los acervos construidos antes y durante la estancia en un contexto determinado, posibilitan al antropólogo las herramientas necesarias para construir un texto que se narra en dos sentidos: el que deja la huella de las emociones, y el de la observación participante como parte de la reflexión científica.

El estar en la comunidad se convierte para el antropólogo en su mejor aliado para retomar en la escritura los sucesos o hechos observados y vividos. El contacto y el diálogo con las personas es continuo y, como reconoce el autor, existe un impacto mutuo en sus vidas; ambos se tocan por estar expuestos a la interacción y a la interpretación científica.

La trayectoria de Jesús Lizama en torno a los pueblos originarios le ha permitido repensar sus vivencias en Tuzik en un contexto próximo como es el de los mayas yucatecos; la documentación histórica y las referencias de otros textos o registros permiten orientar la mirada de manera diacrónica o procesual, para dar sentido a la cotidianidad de la vida social. En su origen, este texto fue construido como una etnografía y, después de unos años y reelaboraciones realizadas, se ha convertido en una etnografía procesual e histórica, porque da cuenta de lo que en ese momento, tres décadas atrás, un antropólogo cargado de acervos de conocimiento sobre los mayas y sus costumbres interpretó sobre la vida de los lugareños.

La reflexividad nos permite repensarnos con el otro; el tiempo y la distancia nos muestran rostros que en su momento no se aparecían o los veíamos como parte del sentido común compartido con los otros y, por lo tanto, próximo o semejante a lo propio, por lo que no necesariamente podría haber llamado la atención del antropólogo para ser explicado.

El estar ahí sigue funcionando como aquello que da lugar a reflexiones y a la interacción social en el mundo de las personas que nos hablan sobre cómo ellos viven su tiempo y espacio. Siempre pensamos que las herramientas o técnicas usadas para recoger información y datos pueden ser los compañeros más fieles en la memoria del antropólogo, entre ellos, el diario de campo porque, según lo que describimos y cómo lo escribimos, al leerlo recordamos episodios y narraciones que nos hacen sentir emociones diversas sobre las experiencias vividas; desde sustos y penas hasta alegrías. Este es el primer documento medular que da sentido a los recuerdos y voz de quienes nos hablaron, esto es posible porque el camino recorrido en la comunidad se planeó con una dirección establecida por la metodología y los marcos teóricos que contextualizaron las variables o conceptos de estudio.

Presentar el texto construido hace treinta años propicia en Jesús Lizama la necesidad del retorno, de contrastar lo vivido con lo que está presente; se hacen evidentes los cambios, pero también la necesidad de reconocer las reelaboraciones en la vida de las familias macehuales. Tuzik, como muchas de las comunidades de Quintana Roo, ha ingresado a la modernidad a través del trabajo en el sector terciario y de servicios que generó el turismo en la década de los setenta del siglo pasado. Estas fuentes de empleo han dejado una marca profunda en el mundo de los mayas, en las comunidades y en los roles que en las familias se deciden para la reproducción social. La proximidad a través de los medios de comunicación, el establecimiento de escuelas de diversos niveles o próximas a la región, han propiciado la salida de jóvenes para estudiar, pero su retorno al poblado se ha visto reducido, pues lo que estudian les permiten desempeñar empleos a los que no pueden acceder en sus comunidades. El rostro del pueblo llama la atención del

antropólogo que observa las modificaciones en su infraestructura y en los servicios, como la fototeca en donde se resguarda la memoria fotográfica del lugar y, además, se imparten diversos talleres a los lugareños.

Los empleos de antes no son los mismos, se integran nuevos, como es el de los cocineros. La migración o la movilidad laboral temporal o las nuevas rutas cotidianas, con autobuses de empresas de hoteleras que van por ellos a su localidad y retornan por la noche, es un patrón que ha modificado la estructura de las comunidades mayas, que resienten la dinámica económica de la Costa Caribe. Por la proximidad, Tuzik es parte de este circuito o rutas cotidianas de personas que están incluidas en el mundo laboral que provee de mano de obra para la construcción o el mantenimiento de los servicios del turismo.

Estas reelaboraciones en la vida de la comunidad han movido el sentido de la autoridad. Los dignatarios que en su momento decidían lo relativo a las normas y formas de relación, han visto reducida su capacidad de decisión sobre diversas situaciones. La lengua, por su parte, permite o proporciona un sentido amplio de identidad y continúa siendo parte importante de la interacción social. Los elementos identitarios permean la socialización de la comunidad, aun con la presencia de la modernidad; los roles cambian, las miradas se transforman pero, según Lizama, y así lo hemos observado, siguen siendo mayas y viviendo como tales.

La relevancia de los trabajos de Jesús Lizama sobre las influencias de los procesos de globalización entre los mayas contemporáneos, y en torno a temas como la educación intercultural, la administración de justicia o las manifestaciones de las identidades sociales, entre otros, hace de este texto antropológico una lectura obligada en las universidades, pero sobre todo para los lugareños, a quienes les quedamos a deber cuando nos proporcionan sus recuerdos y experiencias. Una trayectoria procesal da sentido a las formas de interacción social, permite lecturas diversas y explicaciones nuevas; lo que a nuestro parecer es novedoso, es la presencia del autor en el texto, haciendo explícito su estar y su sentir.

Agradezco enormemente el privilegio de haber podido realizar este breve recuento sobre lo que la antropología contemporánea plantea en torno a las conexiones con los otros próximos, y la narrativa del antropólogo como autor de sus propios recuerdos.

Dra. Ligia Aurora Sierra Sosa
Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo
Chetumal, Quintana Roo, mayo de 2024.

Prefacio

Como experiencia personal, la investigación etnográfica consiste en lanzarnos a una desalentadora aventura cuyo éxito solo se vislumbra a lo lejos...

(Clifford Geertz, La interpretación de las culturas)

Tuzik, tres décadas después...

Hace 30 años trabajé en la comunidad de Tuzik cuando aún era estudiante de los últimos semestres de la licenciatura en antropología de la Universidad Autónoma de Yucatán. Esta población fue el lugar en donde realicé la investigación que daría como resultado el trabajo con el cual optaría por el título. Muchas cosas pasaron por mi mente en los días previos a la salida de campo, pero nunca menguaron el interés que tenía en el poblado, quizá porque en mi interior quería constatar aquellas historias que mi padre me contaba, pues en su juventud se desempeñó en el lugar como maestro. Sin saberlo y pretenderlo, se convirtió en un informante de primer nivel, que me narraba la vida en Tuzik hacia la mitad del siglo pasado, con una finura que me hacía envidiar su memoria fotográfica.

Los relatos escuchados, de mediados de siglo XX, me permitieron conceptualizar una comunidad en continuo cambio. Ya Villa Rojas, tres décadas antes, cuando regresó al lugar muchos años después de su trabajo de campo, había dicho, cons-

ternado, que todo estaba cambiado, que ya nada era igual.¹ Lo mismo sucedió con mi padre, que experimentaba la misma sensación cuando en mis recesos de campo regresaba a casa y contaba lo que había observado en Tuzik. Para él, del pueblo en el que residió y en el que inició su ejercicio docente no quedaban más que los recuerdos que atesoraba y que liberaba a la primera oportunidad que tenía.

Si he relatado estas anécdotas tan personales es por varias razones. Una es confesar que, como a mi padre, Tuzik no significó ser un pueblo más dentro de mi experiencia de vida, sino que constituyó el espacio que dio sentido a mi trabajo antropológico. En efecto, los casi cerca de cinco meses que residí en la población me permitieron tener un contacto cercano con la gente. No conocí únicamente a numerosas personas, sino que también ellas me conocieron y me fueron ubicando en alguna de las categorías previamente construidas, producto de su relación con otros antropólogos que habían pasado por la zona mucho antes que yo.

Mi vida en Tuzik no se desarrolló de manera unilateral, aunque de esto caí en la cuenta muchos años después. Es común que siempre reflexionemos en primera persona, es decir, que nos confrontemos con lo que observamos y escuchamos; que nuestras experiencias las asumamos a partir de nuestras inclinaciones, gustos o preferencias. Si bien es cierto que al concluir el trabajo de campo se tiene algún tipo de información, también lo es que se ha experimentado un cambio personal, a pesar de que no lo notemos de manera inmediata.

Pero como dije, la experiencia no fue unilateral. En otras palabras, no solo “yo” viví en el poblado, sino que también los lugareños se vieron obligados a convivir conmigo y soportar durante meses mi figura, mis recorridos, mis preguntas y mi forma de vida. Mi sola presencia rompía la cotidianeidad, y más si mi mirada inquisitiva me impulsaba a tomar nota de inmediato de los detalles que observaba. Por eso, tiempo después me pregunté si acaso pensamos, en algún momento, ¿cuál es el tipo de impacto que en la vida cotidiana de las personas tiene el hecho de que un antropólogo resida en sus localidades? El trabajo de campo, el espacio propicio para la recolección de información es también un momento de tensión entre dos posturas que en él se encuentran y confrontan. Por eso, la experiencia es un ir y venir constante, donde unos y otros, paulatinamente, vamos expandiendo los conocimientos que poseemos sobre uno mismo y los demás. Todas las preguntas que me hacían, incluso aquellas que parecerían tan insignificantes como ¿para qué sirve lo que haces? generaban reflexiones diversas, en donde debatía sobre la utilidad de la profesión y el papel de uno mismo. Algo similar sucedía en ocasión de que les con-

1 Incluso, en su libro *Los elegidos de Dios* incluye el apéndice E que titula “La gran transformación, 1935-1977” (Villa Rojas, 1987:533).

sultábamos ¿por qué hacen estas cosas?, pues en el día a día la cultura se reproduce sin ningún tipo de cuestionamiento o reflexión.

La segunda razón por la que he narrado anécdotas personales es porque en casa obtuve la imagen de un Tuzik que no se correspondía al cien por ciento con lo que observaba en campo. En efecto, mi padre me indicaba que todo había cambiado y, al confrontar sus historias con mis datos, comprobaba que era cierto. ¿Cabría entonces hablar de dos mundos?, ¿de la existencia de dos Tuzik? ¿En dónde residía la unidad de la población, si todo cambiaba de manera apresurada?

Heráclito, el filósofo griego, uno de los fundadores de la teoría de la dialéctica, había dicho que la vida es un continuo *fluir*, que todo cambia, aunque -paradójicamente- todo sigue siendo igual. Con esto afirmaba que el ser es transitorio, es decir, *trans-ita* por la vida, pasa fugazmente por ella y, a su paso, genera transformaciones (*trans-forma*). Todo cambio implica una continuidad, pero también, una desaparición. Por eso, somos lo que hoy somos, pero también, aquello que fuimos; todo recogido en la unidad de la conciencia.

Si todo cambia, entonces ¿por qué insistir en documentar una forma de vida que se transforma de manera rápida? Sin duda, en antropología no solemos hacernos esta pregunta, por el mero hecho de que buscamos dar respuesta a ciertos problemas sociales, y vivimos en un presentismo que a veces prolongamos por varios años. No obstante, percibimos que los datos “caducan” después de cierto tiempo y se torna necesario volverlos a actualizar, mucho más si están interpretados a partir de conceptos que, también, han dejado de ser paradigmáticos.

Recuerdo que cuando trabajaba en Oaxaca tuve el encargo de realizar una etnografía del grupo etnolingüístico cuicateco. Una de las acciones iniciales que emprendí fue recopilar todo aquello que se había escrito sobre él, a fin de conocer cómo era y contextualizar el trabajo.² Sin embargo, me sorprendió no encontrar etnografías actualizadas. Las más recientes tenían décadas de escritas, por lo que —para mis objetivos— no representaban mucha utilidad, pues proporcionaban una imagen de lo que había sido, pero que se fue diluyendo al paso del tiempo.

En ese momento no me detuve a pensar siquiera qué información podía abstraer de esos viejos trabajos. Mi enfoque se centraba en las personas vivas, en ese grupo escasamente estudiado, por lo que inicié mis temporadas de campo para recolectar una información “actualizada” de las costumbres cuicatecas.³

2 Véase a Jesús Lizama, 1996, Una imagen de los cuicatecos a través de su bibliografía, en *Cuadernos del Sur*, año 5, núm. 13, pp. 41-60.

3 Véase: Jesús Lizama, 1998, “Los moradores de la tierra del canto. El grupo etnolingüístico cuicateco”, en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México, INAH, vol. II, pp. 297-326.

Fue mucho tiempo después que esos escritos tuvieron significación para mí. A raíz de mi trabajo en el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca pude dimensionar el valor del documento que consigna momentos particulares del devenir local. Así, esas viejas etnografías se convirtieron, ante mis ojos, en documentos históricos, en elementos a partir de los cuales se podía recrear una sociedad en un tiempo particular, y confrontarla con otros momentos de su acontecer.

De esta manera, aquello que se escribió hace tiempo y lo más reciente no conformaban dos ámbitos separados de la vida social, sino que integraban una misma experiencia de vida. El tiempo de la realidad social ha sido fragmentado en tres momentos: pasado, presente y futuro. Todos ellos se encuentran estrechamente vinculados y uno no existe si no es en referencia a los otros, porque el tiempo y el mundo de la significación han sido creados juntos. Por eso, percibimos el paso del tiempo solo a partir de la permanencia.⁴

San Agustín decía en sus Confesiones que el presente no es más que un instante fugaz y que, por ello, apenas tiene consistencia. “Es solo un pequeño y escurridizo umbral que da entrada al futuro para que inmediatamente se disuelva en el pasado” (Confesiones: XI, 29).⁵ Así, los tres momentos existían en su estrecha relación y los tres eran necesarios para comprender la realidad social. No existe un presente perpetuo, porque de haberlo, hablaríamos de un estatismo en donde no ocurre nada. De ahí que el ser solo sea inteligible en términos de tiempo.

La sociedad se construye a sí misma a través del tiempo. Los registros escritos de sus diferentes momentos hablan de contextos sociales, de circunstancias particulares en donde la vida social se desarrolló y reprodujo de determinada manera. Por eso, las particularidades que observamos en el ayer y en el hoy, que no son más que reacomodos que se realizan para continuar existiendo, son respuestas concretas a los tiempos cambiantes.

La acción social siempre será una acción para el futuro, dado que el presente es efímero. La escritura etnográfica, a pesar de caracterizarse por un presentismo, plasma únicamente el pasado. Las sociedades nunca son estáticas, están en un continuo movimiento y el cambio es inherente a su existir. En efecto, para todo grupo social, el cambio o la transformación se convierten en condiciones que posibilitan su existencia.

Además, cuando se mira otra vez el documento generado, cuando reflexionamos sobre la acción realizada, cuando volteamos la cabeza hacia atrás para ver

4 Retomo en estos párrafos varias de las reflexiones de María Lacalle Noriega, incluidas en su ensayo “Tiempo y eternidad en San Agustín”, publicado en la revista *Comunicación y Hombre*, núm. 2, 2006, pp. 89-99.

5 Citado por Lacalle, 2006, p. 93.

qué se hizo, el texto se convierte en un documento histórico, en una descripción de lo observado en un momento particular, atravesado por múltiples contextos y situaciones.⁶

Hacer antropología

Si uno hace una búsqueda rápida por internet, se encontrará que la antropología es definida como el estudio del comportamiento humano, del ser humano en su contexto social, de la sociedad de manera holística, etc. Todas las definiciones coinciden en señalar de manera implícita que al hacer antropología estamos frente a alguien a quien deseamos conocer. Ese “otro” es concebido de manera metodológica, a fin de que en el proceso de investigación capturemos lo que es, lo que hace, lo que piensa, en fin, aquello que constituye su otredad.

Solamente llegamos al conocimiento del otro a partir de la relación que establemos con él. Existen muchas formas para acceder a su conocimiento. Por ejemplo, podemos leer libros que lo refieran y describan y, a partir de ahí, formarnos una idea, que dependerá de cuánto leamos y de la calidad de la lectura. Si bien es posible que de este modo lo logremos “conocer”, lo cierto es que lo hacemos solo de manera indirecta, por interpósita persona, por aquellos que nos hablan de él, pero que en ese recuento que realizan también se incluyen, de alguna manera, a sí mismos.

Lo que define el trabajo antropológico no son las técnicas empleadas en campo, sino el esfuerzo intelectual por clarificar el contexto en el cual las acciones humanas particulares cobran sentido. En otras palabras, lo que busca la antropología es entender a la gente. Sin embargo, el círculo hermenéutico ya nos había indicado que no se pueden conocer las particularidades sin los marcos conceptuales generales que las contienen. De ahí que entender al otro se convierta en un círculo virtuoso, en donde un elemento comprendido necesariamente nos deberá conducir al conocimiento de otro.

En la antropología se ha privilegiado un camino para poder acceder al otro sin intermediaciones. Es decir, sin que nos lo cuenten o refieran. Este camino es el trabajo de campo, que ha sido considerado como la columna vertebral de la disciplina, porque nos ubica en mundos y situaciones diferentes de las habituales, nos

6 Sugiero sobre este tema la lectura del trabajo de Paula López Caballero, “Algunas preguntas metodológicas y epistemológicas para leer las notas de campo etnográfico como documento histórico”, en Frida Gorbach y Mario Rufer (coordinadores), *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, México, Siglo XXI, 2016, pp. 140-159.

obliga a la relación cara a cara con los sujetos con los cuales interaccionamos; nos sitúa en coordenadas espacio temporales posiblemente distintas de las cotidianas, y nos manifiesta un conjunto de mónadas que actúan en ese mundo y lo conforman.

Visto de esta manera, el trabajo de campo permite la recolección de información sobre los temas que nos interesan, mediante las técnicas de la entrevista, es decir, de la pregunta directa al informante; de la observación o la vigilancia constante hacia las personas; de las historias de vida o el recuento detallado o pormenorizado de las vicisitudes personales de individuos que posiblemente nunca pensamos llegar a conocer. En fin, que se sitúa como condición de posibilidad para la elaboración de la ciencia antropológica, puesto que es la base, el sustento, el cimiento desde el que con posterioridad se elaborarán todas las interpretaciones y teorías sobre la sociedad observada.

Sin embargo, la construcción del conocimiento es más compleja de lo que a primera vista pareciera. Es decir, no se trata solo de estar en un lugar, con la gente, registrando sus actividades, sus afirmaciones, sus formas de comportarse. Es vincularse todo uno en ese trabajo y ver, a través del filtro cognoscente personal, eso que hacen los demás. Por ello, el antropólogo no es una persona ajena al paisaje que observa y describe, sino que está incluido en él, pues es su acción la que lo construye. Por ello, el observador termina siendo parte de lo observado, puesto que a través de su mirar se crea un panorama específico.

En este involucrarse salen a relucir, dentro del trabajo de campo, las posiciones personales, las creencias propias, las formas de educación obtenidas, los hábitos inculcados en los procesos de socialización, entre otras muchas cosas que cotidianamente reproducimos de manera mecánica, sin necesidad de reflexión, pero en contextos ajenos a los nuestros se confrontan con otras prácticas, pensamientos, creencias o posiciones. Lo propio y lo ajeno dialogarán de modo constante y serán fundamentales en campo, pues en las libretas registramos aquello que nos llama la atención, en cuanto que no es cotidiano ni habitual para nosotros. El conocimiento científico, como si fuera una teoría de la identidad, se va construyendo por medio de un juego de las semejanzas y las diferencias.

Por ello, el antropólogo en campo no es un mero observador. Construye el panorama a través de sus simpatías y antipatías, del esfuerzo personal que supone estar en condiciones diferentes a las habituales, y de las experiencias que siempre se tienen. De esta manera, el proceso de elaboración del conocimiento científico pasa, paradójicamente, por un período altamente subjetivo, por la visión del observador y su experiencia personal.

Hasta hace unas décadas, la labor del antropólogo como sujeto con vida propia no se encontraba presente en los textos que elaboraba. Es el caso de Evans Prit-

chard con los nuer, Villa Rojas con los elegidos de Dios, Turner con los ndembu o Malinowski en las islas Trobriand, entre muchos ejemplos. Las experiencias personales se registraban solamente en los diarios de campo, ¿acaso el único refugio a quien contarle nuestros verdaderos sentimientos?

La causa de esta separación entre individuo e investigador estribaba en el origen mismo de la antropología como ciencia, en la búsqueda de los universales humanos, de las posibilidades de llegar a comprender las sociedades diferentes a través de la objetividad de los datos aportados. En décadas recientes comenzó en la disciplina el debate sobre la forma en que se construía el conocimiento. La sacralización del etnógrafo en campo fue rota con la publicación de los diarios de campo de Malinowski, en los que se leía lo que pensaba en realidad de los autóctonos, más allá del registro que llevaba sobre sus costumbres. Después vinieron otros textos, como el de Rabinow narrando sus experiencias en Marruecos, o los de James Clifford o Nigel Barley.

Esta discusión nos ha permitido asumir que el conocimiento antropológico no es producto de objetivaciones absolutas. Se construye a partir de las propias experiencias del individuo que actúa como científico, que posee conocimientos previos obtenidos en los procesos propios de inculturación, que matizan el resultado de la investigación. La pretendida objetividad es solo relativa y, en muchos de los casos, el etnocentrismo permea fuertemente el producto de investigación (Pujadas, 1993:29). Ya lo decía en otro momento (Lizama, 2008), es necesario evidenciar nuestras propias posturas, y cuestionarnos sobre las formas de culturacentrismo que aplicamos a lo estudiado.

Pero regresando al objetivo de la antropología, Geertz indicaba hace casi medio siglo que su finalidad consistía “en ampliar el universo del discurso humano”.⁷ Como en todo inicio de una relación entre unos y otros, existe un mal entendido, y este es estructural. Ni uno ni otro saben quién es la persona que tienen al frente; por eso se dan a la tarea de conocerlo, para entender por qué uno vive como vive y hace lo que hace; esas cosas que, de entrada, no se comprenden. Y en esto observamos, nuevamente, el virtuosismo del círculo hermenéutico, que no es más que la estructura del diálogo humano. Todo diálogo implicará recorrer el círculo: entenderemos unas cosas que nos llevarán a comprender otras. Nos movemos permanentemente en esa circularidad, buscando reducir la extrañeza, porque entenderse es algo mutuo.

Conocer al otro es transformarse personal y continuamente: el otro nos cambia, nos miramos un poco con los ojos del otro; por eso cuando Geertz indica que aque-

7 Geertz, Clifford, 2005, *La interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, p. 27.

llo que debemos procurar es “conversar” con el otro, está señalando que debemos realizar un proceso de traducción, es decir, hacer inteligibles para uno los conceptos del otro. Es un ir y regresar continuos.

La experiencia de campo es transformadora, no solo porque nos permite recabar información pertinente a fin de interpretar una realidad que nos interesa, sino que también es un período que nos transforma por dentro. No seremos los mismos después de esta experiencia, sino que tendremos un poco más de humanidad, es decir, estaremos más abiertos a la comprensión de realidades diversas que observamos todos los días.

Tuzik hoy

Uno se preguntaría cómo es la fisonomía actual de Tuzik. Sin duda, ha cambiado a lo largo de estas tres décadas. Por ejemplo, el camino de acceso, desde la carretera que conduce de Carrillo Puerto a Valladolid se encuentra pavimentado, lo que permite el tránsito fluido de vehículos. En los años ‘90, ese ramal, todavía de terracería, estaba considerado como camino rústico, fue abierto en los años ‘70 para facilitar la comunicación de los lugareños con su cabecera municipal que, también, era su capital comercial.

Al igual que esa vía, las calles principales lucen hoy asfaltadas. En el centro, en el corazón mismo del poblado, se encuentra una cancha de básquetbol techada con un domo, un pequeño parque infantil con varios juegos, y una explanada al frente de la iglesia. A esta le han reconstruido su techumbre que, ahora, ya no es de láminas de asbesto, sino de palmas, regresando a los techos autóctonos. La gran explanada central todavía mantiene una zona sin obras en donde crece la maleza y que me recuerda mis días de trabajo de campo, pues era el panorama que apreciaba desde mi casa.

Una nueva construcción, levantada en 2022, de bajareques y palmas, se levanta al costado norte de la iglesia. Es la fototeca de Tuzik, en donde se realizan talleres de distinto tipo y exposiciones temporales, a las que acuden los niños y jóvenes del lugar.

Los automóviles, antes escasos en la población, ahora son más comunes. Quizá producto de la intensa relación comercial y laboral que se mantiene con la zona turística de Quintana Roo. Algo similar sucede con la población originaria que vive en otros lugares, en especial en Carrillo Puerto y Playa del Carmen. La cercanía con Tuzik les permite estar allí en cualquier momento, reduciendo con esto la lejanía que antes existía. Mi padre recordaba que, en los años ‘50, para ir de Tuzik a Carrillo Puerto, había que caminar más de 8 horas, un trayecto que se hacía cada vez que se requería algo de la cabecera municipal.

El desarrollo turístico del estado ha impactado sin duda sobre esta población. En principio, se produjo un proceso migratorio hacia Cancún y Playa del Carmen, y, después, a toda la Riviera Maya. Ahí los tuzikeños desempeñaban los diversos oficios que el sector demandaba, tales como albañiles, cocineros, meseros, jardineros o proveedores de diversos servicios. Unos se fueron hacia esos asentamientos y se quedaron a residir en ellos. Ahí compraron sus casas y vieron crecer a sus hijos, aunque mantienen la costumbre de visitar el lugar de origen en los días de fiestas y en celebraciones especiales.

Para aquellos que optaron por no trasladarse de manera permanente, la demanda de fuerza laboral por parte de la industria turística tocó a sus puertas. Los encargados de los hoteles de la zona implementaron un servicio de traslado de trabajadores de sus pueblos a sus lugares de trabajo, a través de autobuses que pasaban a recogerlos, y los devolvían después de su jornada laboral. Este Sistema de Transporte Diario (STD), a decir de Eliana Cárdenas, “genera biografías sin arraigo que las mantiene en un estado de ingravidez social, obligadas a la movilidad permanente, pero, a la vez, a continuar ancladas y absolutamente dependientes de los avatares y oscilaciones del mercado laboral”.⁸

La migración también es referencia de un cambio o reordenamiento en las actividades económicas. Si anteriormente la milpa constituía el eje de la vida maya, en la actualidad ha quedado como una labor secundaria. No es que no se realice. La siguen practicando los hombres mayores a los cincuenta años, que fueron socializados en el trabajo agrícola. Sin embargo, cada vez son menos quienes se dedican a estas actividades, pues prefieren emplearse, sobre todo los jóvenes, en Carrillo Puerto o en las zonas turísticas del estado, obteniendo un pago por la venta de su trabajo.

Asimismo la vida política se ha transformado. La figura del municipio tenía hace décadas escasa aceptación entre los lugareños, pero actualmente es reconocido como la principal forma de gobierno en la región. Todo se gestiona en Carrillo Puerto, como los permisos para celebrar las fiestas, los servicios de salud o la administración de justicia, entre otros asuntos. Esto manifiesta una pérdida del poder que los dignatarios mayas poseían anteriormente, pues durante mucho tiempo administraron la vida de las localidades y las relaciones que entablaron con otros actores sociales. Pero, también, el hecho de haber sido cooptados por el gobierno estatal resta igualmente autoridad. El antiguo enemigo ha vuelto a ser quien los

8 Cárdenas Méndez, Eliana, 2013, “De dinámicas migratorias a biografías ingravidas en la Riviera Maya”, en Jesús Lizama Quijano (coordinador), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán*, México, Letra Antigua.

envuelve en un manto discursivo, nombrándolos como “guardianes de la cultura maya promoviendo, practicando y cuidando sus tradiciones, usos y costumbres”.⁹ A pesar de esto, la vida ritual se mantiene, ya sea por las promesas que los macehuales realizan a la cruz, por la organización festiva que se ha reorganizado, o porque aún mantienen un núcleo de creencias difícil de erradicar.¹⁰

Otro de los cambios que observamos está en el nivel de preparación de los jóvenes. Antes solo se estudiaba hasta la secundaria, pero desde hace unas décadas, cursar el bachillerato se volvió mucho más frecuente. Algunos otros jóvenes que han buscado acceder a un nivel superior ingresaron a un tecnológico o a una universidad. La preparación de esta población soporta muchas de las acciones que observamos en el campo de la reafirmación identitaria, como la creación de la fototeca, en donde se busca resguardar la memoria de la población. Uno de los coordinadores de ese proyecto ha expresado: “Quizás nosotros y nosotras cuando éramos niñas y niños, no vimos a otras personas como nosotros que son de una comunidad mayahablante en espacios diversos. Entonces, para nosotros, estar en esos talleres, abrir esos espacios para las infancias, es darles esa oportunidad de hacer cosas más allá de las que tradicionalmente se nos ha impuesto”.¹¹ Esta es una manera de revalorar lo propio y, con ello, la identidad social.

La lengua maya sigue resonando con fuerza; continúa siendo el vehículo principal de comunicación entre vecinos del lugar. Incluso han surgido cantantes de rap en lengua maya que, al interpretar en público sus creaciones, manifiestan que su lengua no solo debe limitarse a ser hablada en contextos familiares y locales, sino que es digna de ser mostrada a todos los demás.

Mis fugaces y espaciados recorridos por el lugar después de mi estancia de campo, no me permiten hablar de otros ámbitos de la vida macehual. Tampoco es el objetivo de este espacio. Únicamente he buscado mostrar cómo percibo el cambio que se desarrolla en una localidad maya en la que trabajé tres décadas atrás. Para alguien que esporádicamente visita la zona, las transformaciones se manifiestan de manera más evidente, pero para la población local, tan solo son parte de su cotidianidad, de ese continuo fluir en el que todos estamos insertos y que es condición de posibilidad para seguir existiendo.

9 Palabras de la gobernadora de Quintana Roo, Mara Lezama, al entregar credenciales a 490 dignatarios mayas (<https://cgc.qroo.gob.mx/mara-lezama-entrega-credenciales-a-dignatarios-y-dignatarios-mayas-de-quintana-roo/>).

10 Sugerimos la lectura de Hilda Landrove, 2023, *La acción política maaseval. Dinámicas del poder y el contrapoder en su devenir histórico*, México, UNAM, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos.

11 En Memoria de Nómadas (<https://www.memoriasdenomada.com/fototeca-tuzik-la-memoria-de-una-comunidad-que-resiste-en-sus-fotografias/>), consultado en diciembre de 2022.

Por último...

He consignado en estas palabras mis presupuestos de partida al momento de iniciar el trabajo con los mayas cruzo'ob, manifestando que la experiencia transformó de algún modo mi ejercicio profesional y mi propia vida. Conocer al otro es conocerse a uno mismo, y la interpretación de su realidad, sin duda, nos llevará a una mejor comprensión de la nuestra. Pero, también, he manifestado lo que significa para mí el trabajo realizado en Tuzik. Han sido 30 años de recuerdos permanentes y, haciendo a un lado la nostalgia que esto me produce, lo consignado de forma antropológica va quedando como documento histórico, al que puedo recurrir en mis intentos por explicarme los procesos de cambio que hoy percibo en la sociedad.

En estos momentos de reflexión llega a mi mente la imagen de aquellos viejos fotógrafos pueblerinos, que iban de evento en evento, capturando instantáneas de la gente que se los pedía, en los distintos momentos de la vida social. La lente de la cámara se abría a la luz, pero el resultado final siempre dependía de la pericia de quien la manejaba. Sus negativos se tornaron, tiempo después, en testimonios de una época, de una forma de vida, de costumbres tal vez extintas en una sociedad; en pocas palabras, del peregrinar de los individuos por su efímera existencia. En la aventura antropológica todos hemos sido, de alguna manera, fotógrafos pueblerinos, buscando capturar procesos, posicionándonos desde diversos ángulos, tratando de obtener una imagen lo más nítida posible de la sociedad, aprisionada en un momento particular de su acontecer. Las imágenes que hemos dejado se convierten, al paso de los años, en testigos de una época, pues hablan de formas de vida, de elementos en los que se encarnaron marcos de significación que, quizá ahora, ya no se reproduzcan de la misma manera.

Reitero, el resultado final del proceso dependerá de muchas cosas, entre ellas de los atributos de la lente, de la pericia del que lo ejecute y, también, de la calidad de los elementos que se empleen en el laboratorio, esos que realizan la magia de transformar un negativo en una imagen llena de colores y matices.

Fotografía viene de la palabra griega *fos* (φῶς) que quiere decir: luz; sin ella, no habría posibilidades de apreciar el panorama, ni tan siquiera de poderlo imaginar. Aunque no es así, creo que la antropología también debería provenir de esta palabra, porque en la profesión uno de los objetivos es dar luz a diversas problemáticas, captadas a partir de la lente del etnógrafo. Los retratos capturados son interpretados muy particularmente por quienes los ven o los leen. Quizá estas interpretaciones no se enfoquen en los objetos que centraron la atención del fotógrafo. Tal vez aprecien otras tonalidades o características, hagan énfasis en un

detalle y no en todo el cuadro. En fin, una vez que la obra sale de las manos del autor, la interpretación se abre a múltiples posibilidades.

Y en este símil de capturas y escrituras retomo lo que Clifford Geertz decía al hablar de la descripción densa: ¿Acaso la cultura no es un texto para leer?,¹² pues bien, hemos fotografiado ese texto y lo hemos revelado a partir de nuestras propias cualidades y limitaciones; algunas veces lo hemos hecho de forma más detallada; otras, tal vez más general. Ser antropólogo, como ser fotógrafo, implica también haber visto el paisaje e intentar aprisionarlo a través de nuestros propios métodos y técnicas.

La vida, con toda su cotidianidad, no pasa ni acontece del mismo modo para todos, sino que únicamente transcurre para aquel que la ve y la percibe. Por ello, lo que hemos intentado, desde la disciplina científica, es tratar de mostrar los hechos y escribir una composición acerca de ellos. Fuimos testigos, fuimos fotógrafos, capturamos una imagen de la sociedad en un momento muy particular, y la hemos interpretado y descrito.

La escritura antropológica es igual que cualquier otra escritura científica. El autor coloca en el texto “sus” hallazgos, evidencia en él sus descubrimientos y deja constancia, así, de su quehacer. No obstante, la obra, una vez que finalizada, queda reposando en el tiempo. Vendrán otros colegas a trabajar los mismos temas, escribirán otros trabajos, propondrán nuevos hallazgos y darán un paso más en la búsqueda de la interpretación de las problemáticas que nos envuelven. Así, el texto que escribimos en su momento queda como hecho histórico, como referencia de lo que fue, de lo que percibimos, de aquello de lo que fuimos espectadores. ¿Acaso no es nuestro papel en esta vida ser testigos del mundo?

Pero, también, el texto habla de nosotros mismos, de las concepciones teóricas con las cuales coincidimos, de los métodos y técnicas con los que nos sentimos más cómodos, con autores con los que tenemos (o no) empatía. Nuestra escritura nos delata. Nos desnuda teórica y metodológicamente y nos exhibe, también, en un momento particular del devenir antropológico.¹³ Nos expone como lo que somos: hombres de nuestro tiempo, que compartimos los mismos prejuicios que el resto de nuestra comunidad.

El texto que ahora presentamos denuncia nuestras posturas conceptuales, nuestra formación académica, nuestra pericia o falta de destreza profesional, y nuestros

12 Geertz, Clifford, 2005, *La interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, p. 24.

13 Para quien desee conocer los distintos momentos de la formación antropológica en Yucatán, remitimos al trabajo de Violeta Guzmán Medina, *La antropología social en Yucatán. Panorama histórico y perspectivas de una Antropología del Sur*, México, UADY, 2006, pp. 119 y siguientes.

estereotipos contruidos a lo largo de nuestra vida. Hacer antropología es, aunque no lo percibamos, involucrarse todo uno en esa tarea y sentirse interpelados por el otro. En las páginas siguientes exponemos la interpretación que construimos de la sociedad cruzo'ob. Es, regresando a nuestra recurrida comparación, una vieja fotografía que nos habla sobre cómo era (o más bien, cómo lo percibimos) Tuzik hace tres décadas.

Jesús J. Lizama Quijano
Mérida, Yucatán, junio de 2024



Reconocimientos

Este texto se presentó originalmente como tesis de licenciatura en antropología social, en la Universidad Autónoma de Yucatán, en junio de 1995. En los años posteriores se corrigió en algunas de sus secciones, que sirvieron de base para la elaboración de artículos o capítulos de libro que en su oportunidad fueron publicados. Sin embargo, en los años que continuaron permaneció en silencio, guardado en una especie de olvido obligado debido al cambio en mis intereses de investigación, pero que finalmente fue sacado del cajón, desempolvado y reflexionado de nueva cuenta, con miras a ser compartido a un público más amplio. Por eso, no quiero dejar pasar la ocasión sin manifestar mi agradecimiento a quienes, de manera directa o indirecta, me ayudaron a construirlo, pues es bien sabido que todo trabajo resulta siempre de un esfuerzo colectivo, aunque la responsabilidad de lo que se escribe, con aciertos, errores o defectos es solo del autor.

Expreso inicialmente mi agradecimiento al Dr. Pedro Bracamonte y Sosa, con quien trabajé de manera cercana durante el trabajo de recolección de información y redacción del texto. Mi agradecimiento se extiende al Dr. Jorge Hernández Díaz, de la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca. Con él analicé en numerosas ocasiones la información que había recabado en el campo y sus comentarios me permitieron continuar la reflexión sobre la sociedad maya. Muchas de las cuestiones aquí incluidas fueron extraídas, sin duda, de la riqueza de las charlas que sostuvimos, y que se convirtieron en observaciones precisas que me hacían regresar a mis datos y seguir construyendo mi particular interpretación.

Al iniciar esta investigación, uno de los libros de lectura obligada era “La resistencia maya”, de Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas. Durante mucho tiempo, como estudiante, me imaginé dialogando con ellos, a fin de capturar, al menos, parte de su vasta experiencia entre los mayas de Xcocal Guardia. Sin es-

perarlo, la Academia Mexicana de las Ciencias me otorgó una beca para realizar una estancia de investigación en Oaxaca, bajo la tutela de Miguel y Alicia, quienes me acogieron y apoyaron académicamente en esta travesía del estudio de las sociedades originarias. A ellos les agradezco su amistad, su tiempo, sus enseñanzas, además de las múltiples observaciones puntualmente marcadas en las páginas del texto.

Sergio Tuz Dzidz se convirtió en Tuzik en un amigo muy cercano. Él y Chico me visitaban todas las tardes y me acompañaban a mis recorridos, me contaban de su pueblo, de sus expectativas de vida, de sus familias, de la milpa y de muchas cosas más. Sergio me ayudó a traducir al español las entrevistas grabadas en maya con monolingües, y después me ofreció un pequeño diario en el que anotó por algunos meses el día a día en el pueblo. En Tuzik estuve acompañado de la antropóloga Alicia Peón Arceo, compartimos ahí no solo el tiempo de trabajo de campo sino también la información que recabábamos. Décadas después seguimos compartiendo la amistad y colaborando académicamente.

Desde luego que nada se hubiera logrado sin el apoyo de mi familia. Siempre presente en todas las necesidades, y baluarte imprescindible en medio de los vendavales. A mis padres y hermanos, aunque pocas veces lo externe, mi cariño, fidelidad y agradecimiento eterno.

Por último, refrendo mi sincero y profundo agradecimiento a los macehuales de Tuzik, quienes durante cinco meses soportaron mi presencia en su comunidad y me proporcionaron los datos que aquí analizo. Con ellos, los hombres y mujeres cruzo'ob, quienes me brindaron su amistad, me permitieron introducirme en sus hogares, toleraron mis frecuentes cuestionamientos y observaciones a su forma de vida y me iniciaron en el aprendizaje de la lengua maya, tengo una deuda que me ha impulsado a escribir sobre ellos y dar a conocer a los demás su interminable lucha por implantar un proyecto político propio, una nación maya, una nueva era de justicia y reconocimiento en el aquí y ahora de su devenir histórico.

Consideraciones previas

La publicación de este libro tiene como objetivo exponer la imagen que construimos de Tuzik hace 30 años. Nuestro interés, en ese momento, radicaba en analizar los elementos culturales que diferenciaban de manera identitaria a los macehuales de otros mayas de la península de Yucatán. No hemos, de ninguna manera, tratado de actualizar los datos, pues la posible riqueza de su publicación reside, precisamente, en mostrar aquello que vimos y registramos. Por eso, debe leerse en pasado, y ya será el lector quien vaya haciendo las comparaciones y actualizaciones necesarias.

No obstante, hemos realizado algunos ajustes al texto. Por ejemplo, en la parte conceptual redactamos de nuevo lo referente a milenarismo y mesianismo, pues considerábamos que, así como estaba originalmente, podría tomarse como un espacio sin mayor reflexión personal, pues prácticamente reproducíamos los señalamientos de quienes habían trabajado esas temáticas. También, las palabras en maya las incluimos ahora con las grafías del alfabeto 84, es decir, de la manera en que actualmente se escriben. La escritura original de esos términos respondía solo a la forma en que, en su momento, los escuchamos, sin tener en cuenta ninguna norma lingüística.

También, hemos suprimido el anexo fotográfico y añadido tres nuevos. Los integramos para dar un poco más de fuerza a nuestra exposición. Uno de ellos es el glosario de términos mayas empleados en el trabajo. Esto fue posible gracias al apoyo de Samuel Canul Yah. Otro anexo, el 2, incluye la libreta de apuntes de Sergio Tuz Dzidz. Al término del trabajo de campo, buscando documentar un poco más la vida en Tuzik, solicitamos a un joven local que escribiera lo que sucedía por su pueblo. Tan solo pudimos colaborar por un período muy corto, pero el resultado se convierte en un testimonio de las acciones que se van presentando en la vida cotidiana y que

llaman la atención de sus habitantes. El anexo 3 contiene un listado de la bibliografía que se ha escrito sobre los mayas quintanarroenses en los últimos 30 años; debo aclarar que no todos los trabajos que se han realizado sobre la sociedad cruzob se encuentran incluidos, sino solamente aquellos de los que nos anoticiamos, por eso es un listado limitado, que solo da la idea del interés que han tenido los estudiosos por los mayas macehuales.

Por último, el texto ha sido sometido a corrección de estilo, para agilizar su lectura.

Introducción

Ka Yuum Santísima Cruz es La Santísima, la cruz sagrada de los macehuales, la que les dio origen al manifestarse frente a ellos en los años críticos de la guerra de Castas, la que impulsó su lucha armada por más de cincuenta años y la que rigió el Estado maya independiente por casi cerca de un siglo, todo esto en busca de crear una nueva sociedad.

Pero La Santísima no puede ser tomada como una divinidad más dentro del panteón maya, donde están contenidos el Sol, la Lluvia y el Viento, imprescindibles para el cultivo del maíz, su principal alimento; donde también se encuentran presentes los *Yuuntsilo'ob* o Señores del Monte; los dioses de los animales y los aluxes, personajes protectores de la milpa. Allí se encuentran también Jesucristo, la Virgen María y los santos católicos. No es, tampoco, un disfraz maya al símbolo cristiano de la cruz, donde se afirma que murió Jesucristo. La Santísima es mucho más que eso y que todo eso junto.

Esta cruz macehual, esta Santísima Cruz de los mayas quintanarroenses, desde su aparición se convirtió en el eje de sus acciones; por medio de esta hierofanía los *cruzo'ob* comprendieron su pasado, construyeron su presente e imaginaron su futuro. La Santísima se convirtió, entonces, en parte indispensable de sus vidas; en el “santo” del cual dependía su existencia y en el único poder posible de cumplir lo que les había prometido: una nueva sociedad maya, una nueva era de justicia y dignidad que se haría presente en el aquí y ahora de su historia, y que detendría el proceso -doloroso en extremo- impulsado durante más de 400 años, de opresión, dominación y estigmatización. De esta forma, la cruz se convirtió no solo en su principal dios sino en la razón íntima de su ser, y en el cumplimiento del culto debido a ella, la gente reafirmaba la certeza del cumplimiento de las promesas divinas.

Este movimiento creó una nueva identidad social dentro del grupo maya yucateco, y dio también los elementos necesarios para que esta identidad perdurara, se mantuviera y recreara al paso de los años. En el sistema religioso instituido para rendir culto a su divinidad, los macehuales encontraron también las referencias culturales que les sirvieran para diferenciarse de los otros mayas, con quienes compartían (y lo siguen haciendo) muchos rasgos culturales; entre ellos, la lengua materna.

Es por eso que el estudio de la identidad étnica cobra especial importancia, porque analizar los mecanismos que la mantienen y reafirman y, también, observar de qué rasgos culturales se valen los cruzo'ob para diferenciarse de otros grupos visualizados por ellos de manera etnocéntrica, puede proporcionar elementos para comprender mejor la dinámica de las identidades étnicas en México.

En ello consiste el objetivo de este libro, que intenta, además, analizar los referentes históricos empleados por los mayas quintanarroenses para legitimar las tradiciones de su sociedad, concebidos aquí, no en la forma neofraziana de las supervivencias, sino como elementos estratégicos que coadyuvan a la manutención de un tipo de identidad social.

Este trabajo abordará, asimismo, un aspecto del grupo cruzo'ob un tanto olvidado o al que no se le ha concedido la importancia debida: la permanencia de la identidad étnica a lo largo de ciento cincuenta años y su vigencia hasta hoy, gracias a la Iglesia católica maya. Intentamos con esto centrar la atención en el sistema religioso como aquel que ha permitido que la identidad de los mayas permanezca, continuamente se recree y se mantenga vigente a lo largo del tiempo.

La información etnográfica que se presenta ayudará en la consecución de los objetivos antes descritos, ya que proporcionará los elementos de análisis para comprender a la sociedad macehual contemporánea. La información fue obtenida por medio de un intensivo trabajo de campo realizado en la localidad de Tuzik, Quintana Roo, que abarcó cerca de cinco meses, de octubre de 1993 a febrero de 1994.

Los datos generados en campo fueron complementados con una revisión bibliográfica llevada a cabo en diversas bibliotecas,¹ No obstante, lo más difícil de esta investigación fue la obtención de la información etnográfica por medio del trabajo de campo. Primeramente, nos encontrábamos frente a una sociedad celosa de guardar su sabiduría, sus motivaciones y su proyecto político y no se los iban a

1 Entre ellas la de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la UADY, del Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, del Colegio de México, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y del Museo Nacional de Antropología.

decir (o “soltar”, como dirían los de Tuzik) tan rápidamente a cualquier “extranjero” que preguntara sobre estos temas. Por otro lado, con mi sola presencia en el pueblo, pasaba a formar parte de la cadena de antropólogos que han visitado y trabajado en la región, y a experimentar la forma en que los mayas se relacionan con ellos.

Considero que la narración de mi experiencia en campo permitirá conocer cómo se obtuvo la información.² Con ello intento contextualizar los datos obtenidos, lo que -en algún momento- pudiera justificar en algo las muchas lagunas y omisiones que contiene el presente trabajo.

Los orígenes de este trabajo

Toda investigación siempre surge a partir de un interés concreto. Ninguna se genera de la nada, pues a pesar de que se justifica académicamente, siempre hay motivaciones personales que son, en última instancia, aquello que influye en la decisión de iniciarla. Este caso no fue la excepción. Los pueblos cruzo’ob nunca me fueron ajenos. Durante mis años de niño, recuerdo vivamente que en los momentos de sobremesa mi padre narraba la historia de unos pueblos perdidos en la espesura de la selva quintanarroense. Un mundo desconocido, diferente y exótico estaba contenido en esas narraciones de hombres que en su aislamiento voluntario bailaban al compás de la música de violines y tambores caseros, que realizan “corridos” con un toro de madera, que rezaban con marcada devoción y que dirigían sus plegarias a un dios diferente al que siempre había conocido.

Mi primer contacto con los macehuales fue cuando contaba con escasos diez años. Nuestro viejo auto familiar, un Datsun azul, nos llevó a ese “otro” mundo. Recuerdo que cuando las llantas del automóvil rodaron por las pedregosas calles de Xcocal Guardia nos recibió la curiosidad de la gente que salía de sus casas y se asomaba por entre los huecos de las albarradas para ver a los desconocidos que llegaban a su pueblo. Recorrimos en esa ocasión la iglesia y los cuarteles y, después, nos dirigimos a Tuzik, donde mi padre, décadas atrás, en 1953, había comenzado su vida en el magisterio.

En Tuzik -recuerdo- penetramos en una choza de pajas iluminada por luz del sol que se filtraba por los bajareques. Nos recibió una anciana de cabello blanco, largo

2 No intento siquiera dejar constancia del estar allí, como propusiera Clifford Geertz hace unos años, pues estoy convencido que permanecer en el lugar, el “estar allí” no es sinónimo de ausencia de ignorancia y que, por tanto, no dota necesariamente de autoridad etnográfica a quien narra su estancia. Sin embargo, no estar ahí puede ser evidencia de no entender.

y despeinado, sentada en una vieja y deshilada hamaca. Conversó fluidamente un momento con mi padre. Todo lo hablado fue en maya. Recuerdo la plazoleta pedregosa, con un montículo de piedra. En ese sitio se levantaba un depósito elevado de agua potable; las calles no se encontraban pavimentadas, tampoco existía parque alguno. Al salir de aquel lugar, nos acompañó la curiosidad insistente de los pobladores, las miradas silenciadas, tal vez, por la incertidumbre de saber quiénes éramos y qué queríamos. Permanecimos un largo momento en el pueblo; mi padre conversó con varias personas más; algunas se acercaron a saludarlo y, a otras, fuimos a su encuentro, pues no las encontramos en ese momento en sus hogares. Fue la última ocasión que mi padre visitó Tuzik; ese pueblo en el que trabajó durante su juventud, al que llegaba después de caminar varios días desde Valladolid, en medio de la espesura de la selva, transitando por los angostos caminos marcados por el paso de comerciantes y arrieros.

Esta visita confrontó muchos de los esquemas que hasta ese momento poseía: la gente no hablaba en absoluto español; las iglesias eran de pajas y bajareques, como una casa tradicional maya, aunque un poco más grande; las personas salían a nuestro encuentro, como si nunca un extraño los visitara. El recorrido aún lo llevo grabado en la mente. Imposible de olvidar, pues mi padre recordaba todos los días su vida en Tuzik y me narraba una y otra vez sus anécdotas; remembranzas, tal vez, de una época vivida con el entusiasmo y la enjundia de la juventud, y que en la adultez y la ancianidad la traía de vuelta en cada oportunidad que se presentara.

En los años '90, aquellos que se formaban como antropólogos en esta zona de la península yucateca privilegiaban la realización del trabajo de campo en un entorno diferente al del investigador, por lo general, en un pueblo maya, residiendo en él y ejercitando lo aprendido en las aulas. Al llegar el momento de plantearnos el trabajo final de licenciatura, teníamos también qué decidir en dónde realizarlo. En nuestro caso, la primera opción fue la zona cruzo'ob; además, nuestro interés en el estudio de los fenómenos religiosos y la identidad étnica nos permitió tener los elementos para diseñar en un proyecto de investigación que combinara ambas variables. Así surgió este texto que presento.

Macehuales y antropólogos

A finales de mayo de 1993, junto con la antropóloga Alicia Peón Arceo, realicé un primer recorrido por la zona cruzo'ob cercana a Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Recuerdo que Xcacal Guardia nos recibió con lluvia, pero también con la misma curiosidad con que me había acogido años atrás. Recorrí el centro ceremonial, observé la iglesia que siempre custodian dos indígenas armados y en

donde reside La Santísima. De ahí fui a Tuzik y, después, a Señor. No tenía mucho que pensar para escoger la comunidad donde pasaría cinco meses de trabajo de campo, esta fue Tuzik, de la que por muchos años había escuchado e imaginado.

En octubre de 1993, con una lista de amigos de mi padre que residían en ese pueblo (después supe que muchos habían muerto y otros ya no radicaban ahí), y con una pequeña ayuda económica que la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán me había proporcionado para el trabajo de campo, inicié la experiencia entre los macehuales acompañado por Alicia Peón, quien con un proyecto sobre vida cotidiana y rituales de paso, también realizaría su estancia en Tuzik.

Al llegar a Quintana Roo no nos fue posible instalarnos inmediatamente en la población seleccionada. En principio, fuimos a entrevistarnos con quien había sido jefe político de Tuzik por varios años, el comandante José Caamal. Le explicamos nuestros deseos (ya nos conocíamos desde mayo, cuando realicé el recorrido y gustoso aceptó tomarse una fotografía conmigo). Nos escuchó pacientemente, pero nos indicó que no estaba en él dar el permiso para quedarnos ahí, sino que eso lo tenía que conceder la autoridad del lugar, el subdelegado municipal. Durante varios días intentamos contactarlo, pero nos fue imposible, hasta que -con una carta de recomendación del presidente municipal de Carrillo Puerto, y utilizando su servicio telefónico- pudimos hablar con él y nos citó para el día siguiente en horas de la mañana. Ahí nos presentamos. Nos observó con cierto recelo y nos dijo que si queríamos volviéramos al día siguiente a ver qué había hecho.³

Después de casi una semana de estar viviendo en Carrillo Puerto y viajando a diario a Tuzik, el subdelegado municipal nos indicó finalmente que podríamos quedarnos en el pueblo; nos mostró una casa en donde residiríamos durante nuestra estancia. Posteriormente, nos llevó al domicilio de los Dzidz Poot, donde la señora de la casa aceptó prepararnos a diario de comer, no sin antes hacer la advertencia de que cocinaría lo que pudiera encontrar, ya que en el pueblo no se vendían comestibles frescos. Una vez resuelto lo anterior, al día siguiente llegamos con nuestras pertenencias a Tuzik y nos instalamos en la casa que nos proporcionaron. Fuera de un solitario foco y de una manguera que surtía agua entubada en algunas horas del día, no había nada más en la casa. Así comenzó nuestra estancia.

En vista de hacer más productivo el trabajo de campo, lo dividimos en dos momentos: el primero, iniciar las relaciones con la población de estudio y, el segundo, recopilar la información pertinente sobre el tema. Sin duda alguna, esta última parte fue la más difícil. No se trataba simplemente de “sacar palabra” a

3 Nos enteramos después que esa noche, la autoridad municipal convocó a una reunión a la población, en la que sometió nuestra presencia a la autorización de la asamblea.

los mayas, como ellos mismos referían, sino que había que darles algo a cambio de la información que proporcionarían. La sentencia dada por la Cruz de que no trabajaran gratuitamente para nadie, aunada a la figura que se habían formado de algún antropólogo que pagaba por entrevista contrastaba con nuestra imagen de dos estudiantes.

Nunca buscamos dar dinero por la información proporcionada, pues más allá de carecer de él, creíamos que los datos así obtenidos no serían del todo confiables. Preferimos, primeramente, conversar a aquellas personas que se acercaban a nosotros y accedían a hablar sobre su pueblo y sus vivencias, expresarnos sus deseos y preguntarnos por el futuro. Estas charlas informales a las puertas de nuestra casa constituyeron toda una veta rica de información, pues nos daban a entender el contexto social en el que se producían. Asimismo, permitían observar las prácticas sociales de los hablantes, y en ellas comprender los discursos, interpretando los signos (Todorov, 1992:19).

No obstante, la lengua fue uno de mis mayores obstáculos para obtener información. El porcentaje de personas monolingües en lengua maya en Tuzik es elevado, además de que el maya que hablan posee vigentes muchas palabras que han caído en desuso en el estado de Yucatán. Lo aprendido en tres años de clases de maya, sumado a la ayuda desinteresada de algunos jóvenes de la localidad, fue fundamental para relacionarme con los macehuales y poder hilar y expresar mis pensamientos en su lengua. Para las entrevistas con monolingües en maya, siempre fui asistido por Sergio Tuz Dzidz, quien se convirtió en factor fundamental de esta investigación. El intentar hablar maya hacía a los tuziqueños percatarse de que su lengua era digna de ser conservada, aun cuando preferían que me comunicara con ellos en español, para aprender más de esta lengua, dado que “cuando vamos a Cancún puro español (se habla); cuando vamos a Carrillo (Puerto) puro español; cuando vamos a Chetumal, puro español, y si no sabes hablar español no haces nada”.

Nuestra presencia, además de curiosidad, despertó entre los ancianos desconfianza, que intenté vencer poco a poco al escucharlos con paciencia, acompañarlos con sumo respeto cuando rezaban en maya, y al copiar, en mi máquina de escribir, algunos libros de oraciones hechos por ellos mismos. El *Ka' Yuum* (Padre nuestro), el *Ki'iki' óolen* (Dios te salve) y el *Téen le ken a si'ipil* (Yo pecador) se convirtieron en parte importante de mi relación con los macehuales y de la forma en que intenté ingresar, aunque de manera muy superficial, a la comprensión de su sistema religioso.

En el trabajo de campo, asumí diversos roles en la localidad, aun sabiendo que una persona ajena a la cultura local solo puede participar de ella de una manera limitada. No obstante, el papel o los papeles que desempeñé me fueron solicitados por los mismos habitantes del pueblo.

Escribano, chofer, fotógrafo, leñador, ayudante en los trabajos de la milpa, pintor, consejero, maestro de español y gestor fueron solo algunos de los muchos trabajos que desempeñé y que me hicieron comprender mejor aquella frase que Levi-Strauss (1976) escribió al iniciar *Tristes Trópicos*: “La aventura no cabe en la profesión del etnógrafo”, ya que todo es parte de un proceso de formación.

Sin embargo, lo que inicialmente me ayudó a hacer amigos fueron las fotografías. Muchos de los informantes fueron contactados cuando al ver la cámara fotográfica (una vieja Ikon de importación) nos decían: *jóok’s in footo* (saca mi foto), deseosos de verse reflejados en un pedazo de papel, en un momento de su devenir que quedaba impreso para siempre. Lo que al inicio parecía solo una petición más (entre las muchas que nos hacían), se convirtieron en verdaderas sesiones de fotografías donde la gente posaba con sus objetos más preciados. Alhajas, bicicletas, hipiles nuevos, sombreros y vajillas de loza compradas a algún vendedor ambulante de los muchos que visitaban la zona, se convirtieron en parte indispensable de la escenografía, que se mezclaba con las casas de pajas y bajareques que servían de fondo. Las fotografías nos permitieron poseer una amplia colección gráfica de momentos familiares e, incluso, retratos de familias enteras.

Tomar fotografías, acompañarlos en los trabajos diarios, a rezar, a conversar, a explicarles el porqué de algunos fenómenos naturales, a responder preguntas sobre “el mundo de afuera”, sobre Chiapas y la rebelión indígena de 1994, sobre el presidente Salinas y la cuestión de la tierra, sobre Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano y el PRD, sobre Mario Villanueva, sobre la crisis y el futuro que nos espera, sin duda retribuyó a mi trabajo, al conseguir información pertinente y a comprender de manera general la forma de pensar de los mayas, pues -como he mencionado con anterioridad- esas charlas informales constituyeron, por sí mismas, fuentes generosas de información. Así obtuve datos sobre diversos temas vetados a extraños, entre ellos los discursos de los signos del fin del mundo, sobre el libro sagrado o el *Santo A’almaj t’aan* y, también, sobre la nueva sociedad que se espera que surja después de una guerra.

Los cinco meses de convivencia con los habitantes de Tuzik me dejaron una clara visión: de que en el trabajo de campo el investigador concibe cómo su “objeto” de estudio se convierte en un sujeto, pensante y viviente, y cómo él mismo pasa a ser investigado por este último; en que la única forma de saber qué sienten y qué piensan es, precisamente, preguntándoles y no suponiéndolo de antemano; en que no siempre las relaciones que se entablan son fraternas, ni que siempre los sujetos están dispuestos a hablar frente a una grabadora si no existe algún tipo de reciprocidad.

Asimismo, considero que los macehuales piden que se les escuche y expliquen muchas cosas que en el contacto con la llamada sociedad regional van observando;

que se les proporcionen libros que hablen de su pueblo para que su historia la conserven ellos mismos; que se les ayude a gestionar la solución de algunos requerimientos necesarios y hasta cierto punto, urgentes. En fin, piden reciprocidad por parte del científico social. Si se quiere, es una relación interesada, pero con el fin de explicarse mejor el mundo en el que están insertos y recrear su conciencia de ser diferentes. Mi presencia en Tuzik se inscribió dentro de este contexto. Fue un constante confrontar dos intereses diferentes, dos puntos de vista distintos, dos etnocentrismos o, más bien, dos culturacentrismos que en el encuentro se reforzaban a sí mismos.

Los cruzo'ob y su mundo, ese que me explicaban en charlas informales, pero también en entrevistas serias, que pude observar por el contacto a diario con ellos, es el que expongo a continuación y que interpreto, y que no está exento de cuestionamientos ni de errores, aunque estos últimos sean involuntarios y atribuibles únicamente a mi persona.

La organización del libro

Contextualizamos las motivaciones que subyacen en el estudio de los mayas cruzo'ob, porque sabemos que todo paisaje es una construcción elaborada por el investigador. Es decir, lo observado siempre es resultado del punto donde nos colocamos; por eso, cada persona posee su propia versión de aquello que se presenta ante sus ojos, cada uno interpreta de una manera particular la realidad que percibe, cada individuo genera sus propias apreciaciones de lo puesto al frente simplemente porque él mismo ha sido quien lo ha construido. Por eso, el observador siempre es parte de lo observado. Indicar las particularidades de la investigación y la vivencia del investigador que delata su formación personal, ayudará sin duda a comprender la descripción de los hechos. En efecto, todo escrito no es resultado de una especie de asepsia subjetiva del investigador; si se quiere emplear la imagen, hablaríamos en realidad de una contaminación de todo tipo que se interseca en el escrito y se encuentra detrás de las palabras escogidas, de los adjetivos empleados o del estilo de escribir.

Esta misma experiencia es la que permite al autor crear un tipo de discurso específico, planteando y organizando los contenidos de su trabajo, de tal forma que, al final, cumpla con el interés concreto que lo ha movido, primero, a diseñar un protocolo de investigación; ir por el dato, después, y, por último, plasmar por escrito una versión de su historia que, es muy posible, no avizoraba con claridad al principio de su aventura etnográfica.

Pues bien, el texto que presento no ha estado exento de todo este periplo. Después de esta introducción, entramos al capítulo teórico. Me interesa abordar particular-

mente dos conceptos, el de identidad, por un lado, y el de movimiento religioso, por otro. Considero que estos dos me proporcionan herramientas de análisis que filtran los datos obtenidos y los agrupan por secciones. En principio, porque de nuestra identidad hablamos siempre que decimos quiénes somos y quiénes queremos ser (Habermas, 1989:114). Luego, porque la Cruz Parlante y el sistema religioso construido fue resultado del movimiento armado. Nuestro interés, más que hacer una profunda discusión de los conceptos, busca mostrar los presupuestos conceptuales que soportan este trabajo. No pretendemos evidenciar una falsa sapiencia de conceptos que resulta, a todas luces, inútil, ni perseguimos ser lo que no somos. Tan solo procuramos apoyarnos en estudiosos para que nos guíen y orienten en el mar de datos en el que nos sumergimos, a fin de no terminar ahogados en él.

El capítulo dos nos introduce a la historia del pueblo macehual. Mencionaré brevemente los sucesos acontecidos en la guerra social maya, conocida comúnmente como guerra de Castas, hasta el momento de la aparición de la Cruz Parlante. No profundizamos en el movimiento armado, pues este ha sido ampliamente estudiado por diversos autores, por eso, buscamos proporcionar las bases para comprender el origen de un grupo específico dentro del pueblo maya yucateco. Aprovecharemos este espacio para hacer un somero análisis de las referencias simbólicas contenidas en la Cruz Parlante. Me parece que conocer estos significados resulta importante, pues permite observar de manera nítida cómo la cruz adquiere rápida aceptación entre el pueblo, y cómo se ha mantenido vigente a lo largo de más de ciento cincuenta años.

El capítulo tres contextualiza la investigación realizada, mencionando brevemente las otras esferas de la vida macehual. Pasamos revista a la cotidianidad, a la forma de producción económica, a la vinculación del pueblo con los órganos del gobierno estatal, así como a la incursión de iglesias de distinta denominación en el área. Intentamos mostrar aquí cómo el sistema religioso de los mayas cruzo'ob está presente en todos los ámbitos de la vida social y cómo impulsa y motiva las acciones rituales y cotidianas, así como guía la relación con los "otros", identificados con aquellos no son seguidores de la Cruz Parlante.

El análisis del sistema religioso iniciará en el capítulo cuatro, cuando hablemos, primeramente, de la organización social, es decir, de la forma en que las familias se organizan en torno a la cruz. Este análisis ha sido dividido en tres capítulos para lograr una mejor comprensión y no hacer pesada la lectura. El capítulo cuatro abarcará el estudio de las iglesias familiares como el escalón básico de la organización social. De la misma manera, el estudio de la estructura del templo y el análisis de los referentes simbólicos que encierra serán importantes para comprender cómo se sustenta un proyecto político propio.

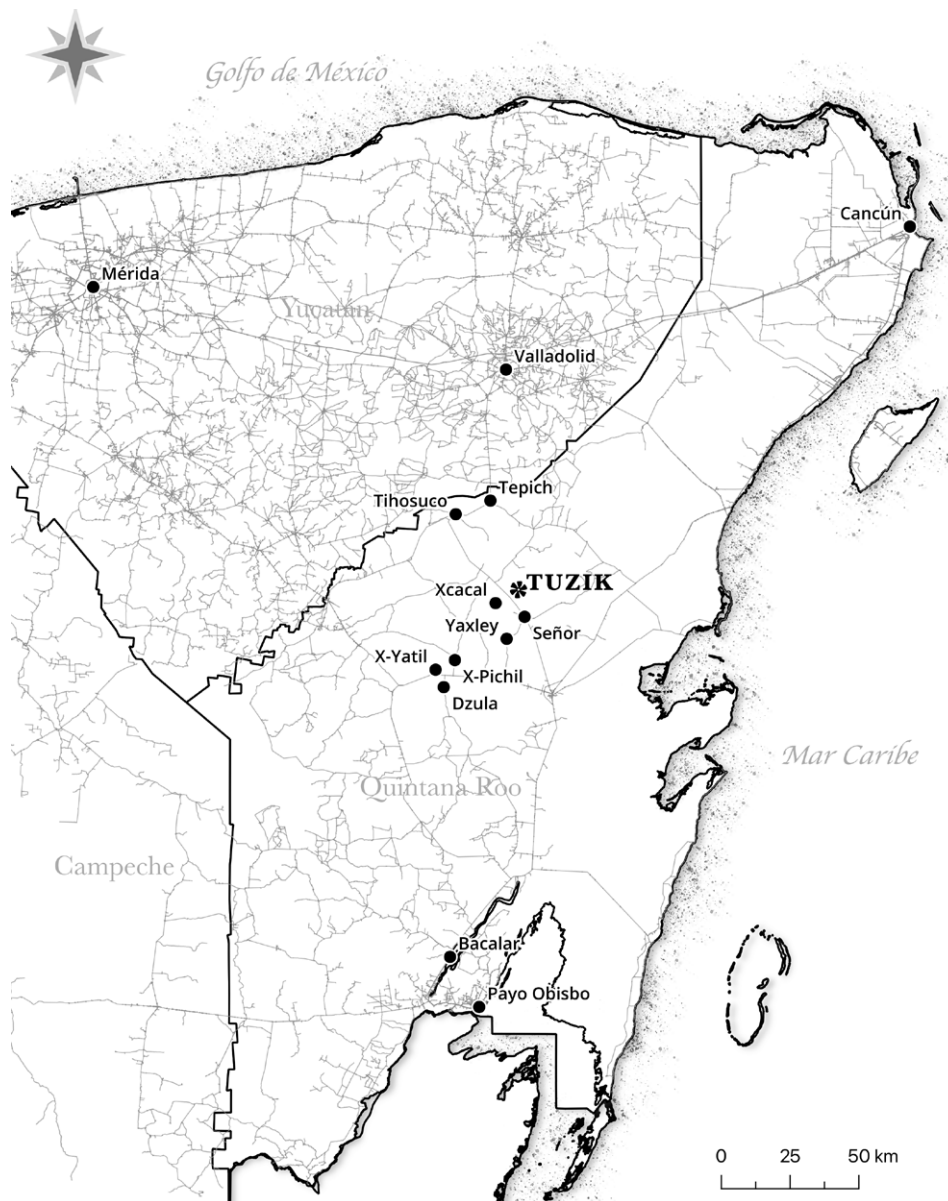
El capítulo cinco abordará algunos aspectos de la sociedad ritual. La descripción de la fiesta religiosa del pueblo y la forma en que las familias se constituyen en los grupos que la preparan y desarrollan será fundamental para ascender otro de los escalones de la organización social en torno a La Santísima. Asimismo, el estudio de los simbolismos encerrados en los rituales que se realizan en la celebración es necesario para observar el tiempo festivo como la reafirmación identitaria de un grupo y de un proyecto político. El análisis de la organización social finaliza en el capítulo seis, donde abordamos el último escalón conformado por las compañías militares. Primero nos referiremos, en una visión diacrónica, al poder de los jefes mayas y su función como intelectuales orgánicos, que en la medida en que piensan, elaboran y transmiten su cultura en esa misma medida recrean la visión de un pueblo y dan sustento a una identidad étnica. Posteriormente, analizaremos la organización de las compañías militares y su situación en el escenario contemporáneo.

Por último, nos introduciremos a la sociedad profética. Considero necesario dedicar un capítulo específico a las profecías del fin del mundo, y asumirlas como los mecanismos que permiten que un tipo específico de identidad social perdure al paso del tiempo y se recree continuamente. Presentaremos un esbozo histórico de la tradición profética maya; seguiremos con un breve análisis del *A'almaj t'aan*, considerado como un libro sagrado dentro de la nueva tradición profética inaugurada por la Cruz Parlante. Posteriormente examinaremos un discurso recogido en Tuzik, con el que ilustraremos la forma en que la Cruz Parlante retomó las series proféticas prehispánicas y con base en ellas fundó una nueva. Lo anterior será el soporte para comprender, de manera general, la nueva sociedad maya que los macehuales pretenden implantar en el aquí y ahora de su historia.

Para concluir haremos una recapitulación de las líneas generales seguidas en el texto, presentando una visión de la lucha cruzo'ob contemporánea, y tratando de insertarla dentro de la discusión que los pueblos originarios llevan a cabo sobre el derecho a la autonomía y a su pleno reconocimiento.

Lo expuesto de manera breve en este apartado será discutido con amplitud a lo largo del texto, que tratará de aproximar a quien lo lea al mundo macehual contemporáneo, al umbral de un pueblo maya que lucha día a día por permanecer como tal y pugnar porque su derecho a la autodeterminación sea respetado.

Mapa 1:
Ubicación de Tuzik





SOY UN NIÑO
SIN AMOR Y SIN
DINERO

1 Una aproximación conceptual a nuestros temas de estudio

Se hace necesario, al iniciar, presentar los conceptos que proporcionarán las líneas generales bajo las cuales se conducirá este trabajo. La experiencia nos demuestra que muchas de las discusiones estériles se deben, precisamente, a que los términos que se emplean en ellas son comprendidos de manera diferente por los actores sociales. No buscamos construir marcos teóricos extensos sino solamente indicar el sentido con el que emplearemos los conceptos. Son dos los que abordaremos en este espacio, la identidad étnica y el sistema religioso macehual. Por ello, en principio, retomaremos la identidad social, el grupo étnico, la identidad y la conciencia étnica.¹ Con posterioridad, seguiremos con el estudio de los movimientos religiosos, entendiéndolos como reafirmadores de un tipo de identidad social, y coadyuvantes para que esta perdure y sea recreada al paso del tiempo. En una segunda parte de este capítulo describiremos las características generales de la investigación, y el objeto de estudio, delimitándolo en tiempo y espacio.

Los grupos étnicos y sus fronteras

Gran parte de la literatura antropológica ha definido al grupo étnico como una unidad portadora de cultura, e identificado como una comunidad biológicamente perpetuada, con un campo de acción e interacción, donde sus

1 La importancia que damos a estos conceptos se deriva de una de las hipótesis de partida. Considero que los cruzo'ob conforman un grupo surgido de entre los mayas yucatecos, pero que se diferencia de ellos por su organización social y religiosa.

miembros comparten una unidad cultural, además de que se autoidentifican y son identificados por otros (Barth, 1976). En este concepto el aspecto cultural se considera como una característica primaria, lo que provoca problemas para el análisis de las unidades sociales, ya que

Se propendría a identificar y distinguir a los grupos étnicos por las características morfológicas de las culturas de que son portadores. Esto implica un punto de vista prejuiciado de: 1) la naturaleza de la continuidad en el tiempo de estas unidades, 2) del locus de los factores que determinan la forma de unidades (Barth, 1976:15).

Siguiendo esta lógica, la pertenencia de un hombre a un grupo determinado estaría dada por la cultura que compartiera con los demás miembros, así como por el lugar específico de residencia. El vestido, la casa-habitación, la región geográfica, las características somáticas, entre otras, marcaban las diferencias principales entre las unidades sociales y asignaban la pertenencia o exclusión a un grupo étnico específico. En México, esta definición fue ampliamente empleada para distinguir a los indígenas del resto de los habitantes del país. Los censos de población de 1900 hasta 1960, por ejemplo, utilizaron los rasgos culturales portados por los informantes para clasificarlos en indígenas o no indígenas. Entre los principales indicadores se encontraba la lengua, la alimentación, el calzado, la indumentaria y el tipo de vivienda (Hernández *et al.*, 1994:3-4).

Sin embargo, tal como dijera Barth, la característica “unidad portadora de cultura” no ayuda en mucho al análisis de los grupos étnicos, pues no por usar un tipo de vestimenta o por vivir en una casa de materiales percederos o bien, por tener ciertos rasgos físicos, una persona necesariamente pertenecería a un grupo específico. Es decir, un hombre puede vivir en una casa de techos de paja y no ser -en este caso- indígena; o bien, puede residir en la selva de los Chimalapas y no ser precisamente miembro del pueblo zoque. Esta problemática que trae consigo utilizar los aspectos culturales y/o geográficos como elementos principales para definir a un grupo étnico fue superada por F. Barth a fines de los años '60 del siglo XX. Su propuesta indica que la cuestión cultural debería ser más una consecuencia o resultado que una característica primaria y definitoria, pues de esta manera la diferencia estaría basada entre culturas y no entre las organizaciones étnicas, de tal modo que, por poner un ejemplo, entre mayas y zapotecos se podría hablar de diferenciación étnica,

pero no podría hacerse lo mismo al interior de los mayas o de los zapotecos. El autor retoma la vieja tesis de que el ser social condiciona la conciencia social, al puntualizar “si un mismo grupo de personas con los mismo valores e ideas se enfrentase con las diferentes oportunidades que ofrecen ambientes diversos, seguiría entonces diferentes patrones de vida e institucionalizaría diferentes formas de comportamiento”. Se reconoce entonces que la pertenencia a un determinado grupo étnico no significa una homogeneidad en él. Para el caso que nos ocupa, consideramos que el maya no es una forma indistinta de ser, sino que el proceso histórico y los factores políticos, sociales, ambientales, entre otros muchos, pueden dotar a un grupo de características propias, y diferenciarlo de aquellos con quienes comparte elementos culturales generales, como, por ejemplo, la lengua.

De este modo, la identidad étnica no puede ser reducida a la suma de todos los rasgos culturales que comparten los miembros de un grupo, es decir, no cabe definirla únicamente en este plano como una simple adición de valores culturales observables (materiales con que está construida la casa-habitación, tipo de alimentación, vestido, rasgos físicos, lengua, lugar de residencia, etc.), sino que -como propone Barth- debe basarse en lo que es socialmente efectivo, es decir, en la forma en la cual los miembros de un grupo se organizan para relacionarse con otros (*organizational type*), donde la característica fundamental sea la autoatribución y la atribución por los otros (Cardoso, 1974). De modo que “en la medida en que los agentes se valen de la identidad étnica para clasificarse a sí mismos y a los demás con propósitos de interacción, constituyen grupos étnicos en el sentido de organización”.² Sin embargo, las características culturales no son totalmente pasadas por alto, ya que ellas no pueden ser separadas de la experiencia empírica, por lo que “los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellos que los actores mismos consideran como significativos” (Barth, 1976:15).

Dentro de la dinámica de las identidades, lo que se debe señalar no son todas las diferencias culturales, sino solamente aquellas que los mismos miembros utilizan para distinguirse de otros grupos. De ahí que la visión barthiana

2 Falomir (1991:10) propone que lo que constituye actualmente a los grupos étnicos es, además de afirmar su identidad frente a otros, luchar por lo que consideran sus intereses políticos y económicos. Personalmente, creo que la misma existencia de una identidad étnica, asumida -en la mayoría de los casos, pero no únicamente- frente a la sociedad nacional, denota dos puntos diferentes de concebir el mundo y, por ende, proyectos de vida distintos.



no continúe puntualizando en los rasgos que los científicos sociales consideran insustituibles, sino hacerlo a partir de aquellos que los mismos miembros del grupo toman como fundamentales al definirse frente a otros, delimitando así sus fronteras étnicas.³

En el caso que abordaremos más adelante, al grupo macehual lo trataremos como un grupo étnico, debido a su forma específica de organizarse para relacionarse con otros grupos e, incluso, diferenciarse de los mayas yucatecos. La sumatoria de los rasgos observables que poseen los cruzo'ob no nos ayudará a definirlos en términos étnicos, ya que, de esta manera, prácticamente no se encontrarían diferencias entre ellos y los mayas yucatecos; se podría caer, entonces, en el error de pensar que el ser maya es una forma estandarizada de ser, cuando la realidad nos indica que a su interior existen marcadas diferencias. Por estos motivos, únicamente tomaremos como definitorios y sustentadores de esa identidad a los elementos que los mismos actores sociales han escogido para marcar su diferencia.

Procesos de identificación comunitaria

Es necesario clarificar el concepto de identidad, un concepto que ha logrado interés creciente a lo largo de las últimas décadas, al ser empleado como un instrumento de análisis en la antropología (Portal, 1991:3). En efecto, desde que Levi-Strauss (1981:369), hacia mediados de los años '70, indicara que la identidad era una especie de “fondo virtual”, al que los científicos sociales se remitían en su intento por estudiar sociedades diferentes y que, por ello mismo, no poseía una “existencia real”, hasta las publicaciones que intentan analizarlo desde una óptica filosófica (por ejemplo, Gómez, 2000), este se ha convertido en uno de los conceptos más recurridos en el campo de la antropología.

La identidad es definida en un primer momento como la forma en la cual un individuo o grupo se asumen y definen como tales (Erikson, citado por Coles, 1975). Esta noción tiene dos ámbitos, el personal y el social (Cardoso, 1992:21), que se encuentran íntimamente relacionados, formando parte de un mismo fenómeno. Para Erikson, la identidad personal únicamente se refuerza

3 En el caso de los zapotecos serranos del estado de Oaxaca, uno de los elementos que denota la pertenencia al “nosotros” es el uso de cierto tipo de huaraches. Según afirman los mismos actores, ellos emplean un tipo especial de calzado que no es utilizado por individuos de otras regiones.

y fortalece con el reconocimiento sincero y constante de logros reales, es decir, “de realizaciones que tienen significado en la cultura”.⁴ El hombre es, ante todo, un ser social; forma su personalidad a partir de las múltiples influencias que la sociedad en la cual se desenvuelve ejerce sobre él, de tal manera que logra compenetrarse con su grupo y ser comprendido únicamente en esta dimensión. Así, las acciones que realice solo podrán ser interpretadas con base en las normas sociales que las motivan. Es diferente, por ejemplo, el soldado que se lanza al frente de batalla, que el hombre que se arroja a las líneas del ferrocarril. Ambos son conscientes de que les espera a una muerte segura, pero solo el segundo será considerado como “suicida”, pues el primero será llamado “patriota” (Allport, 1972:26). La identidad social se refleja en la personal y viceversa; una no se comprende si no es en relación con la otra.

La identidad social ha sido definida como la forma ideológica de las representaciones colectivas de una sociedad (Cardoso, 1974:926). Entonces, la identidad étnica es un tipo de identidad social; se hace necesario aclarar qué se entiende por ideología y por representaciones colectivas, dos términos muy relacionados. En primer lugar, una ideología contiene juicios de valor, pero no es un cuerpo de proposiciones en torno a la realidad (Verón, 1974:171),⁵ sino que consiste en un nivel objetivo específico, en un conjunto con coherencia relativa de representaciones, valores y creencias (Poulantzas, citado por Cardoso, 1992:51), que dan sustento a posturas y acciones concretas de los miembros que la comparten. En este sentido, la ideología no constituye una mera ilusión, sino un nivel de ordenamiento de las prácticas sociales (Aguado y Portal, 1991:34), de tal modo que está presente en todas las actividades de los agentes y no puede diferenciarse de su experiencia vivida, proporcionando al hombre una relación real con sus condiciones de existencia investida en una relación imaginaria (Cardoso, 1992:51).

La función de la ideología, por tanto, no es producir un tipo determinado de mensajes sobre la realidad, sino proporcionar los elementos necesarios para la lectura social de la realidad misma (Verón, 1974:152). También, inserta a los hombres en sus actividades prácticas que sostienen la estructura social y reconstruyen en un plano imaginario un discurso relativamente coherente que

4 Citado por Coles (1975:175).

5 En el caso de la ideología étnica es a partir de ella que los agentes sociales se forman opiniones y juicios con respecto a los otros.

sirve de horizonte a lo “vivido” de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones reales e insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación (Poulantzas, citado por Cardoso, 1992:51). De este modo, la ideología se alimenta de la experiencia y posibilita la acción, ya que todos los hombres estructuran y conducen su vida cotidiana a partir de evidencias ideológicas que atraviesan diversos campos sociales (Aguado y Portal, 1991: 34).

Por su parte, las representaciones colectivas remiten a la idea que una sociedad posee de sí misma. Durkheim (1982:14) expresa que:

Son el producto de una inmensa cooperación no solo extendida en el tiempo sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes se han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se concentra en ellas algo así como un capital intelectual, muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual.

Las representaciones colectivas son producto de la acumulación, al paso del tiempo, de la forma en que una sociedad se visualiza a sí misma y es observada por otros. No se trata de juicios que hacen sobre ella, tampoco se estructuran como silogismos en sí mismos; simplemente constituyen un conjunto de ideas que ayuda al colectivo a hacerse juicios y a razonar sobre sí mismo. En este sentido, las representaciones colectivas son relativamente inconscientes, porque están en el orden de lo ya dado. Se encuentran también débilmente integradas y desprovistas de aquel carácter sistémico inherente al discurso ideológico (Cardoso, 1992:51). Su función es ser soporte de las creencias y las ideologías.⁶

Si bien estos elementos forman parte de la definición de identidad social (la forma ideológica de las representaciones colectivas de una sociedad), entonces, ella será la forma en que los hombres se asumen a sí mismos con base en un sustrato cultural formado a lo largo del proceso histórico que han vivido, y donde generaciones enteras han aportado elementos para su construcción. Esta identidad no es un producto acabado, sino que el proceso histórico del grupo o pueblo en el cual se manifiesta lo sigue construyendo día con día.

6 La creencia es definida como “estados de opinión (que) consisten en representaciones” (Durkheim, 1982:32). Las representaciones colectivas son aquellas que sustentan las creencias. Un *jmen*, por ejemplo, no se convierte en poderoso porque en las ceremonias agrícolas logre hacer que llueva, sino hace que llover precisamente por el poder que posee. Es decir, el inconsciente colectivo proporciona ese hábito sobrenatural a la función del *jmen*, lo construye y le otorga poder (Cardoso, 1992:52-53).

Si la identidad étnica es una forma especial de la identidad social, pareciera que esta podría darse por vista. Sin embargo, hay que mencionar que la identidad étnica únicamente se expresa en una situación de contacto interétnico; es decir, cuando los miembros de un grupo entran en contacto con otro(s) grupo(s) visualizado(s) como diferente(s). Mientras no suceda esta situación no se puede hablar de una identidad étnica conscientemente asumida; el hombre no se encuentra pensando todo el tiempo en lo que es y en aquello que lo hace diferente de los demás, sino que toma conciencia de su identidad y de su diferencia cuando en sus relaciones sociales se enfrenta a un otro distinto a él.⁷

En este sentido, la identidad étnica es una identidad que surge por oposición y que implica una afirmación del nosotros frente a los otros (Barth, 1976; Cardoso, 1974). En resumen, se afirma negando a otra identidad visualizada por ella de manera etnocéntrica. Esta identidad se basa en la autopercepción del yo en situación, en otras palabras, en la forma en que un grupo se visualiza a sí mismo en un momento determinado de su devenir (Cardoso, 1974), en que se confronta con otra identidad.

La identidad étnica produce una conciencia étnica, entendida como la forma ideológica de las representaciones colectivas, que -a diferencia de la identidad étnica- supone una relación intrasocietal, es decir, dentro del grupo étnico (Bartolomé y Barabas, 1981:14). Esta conciencia étnica es producto de un proceso de identificación que se realiza en la relación diaria entre los miembros del grupo. En esa medida, entonces, los individuos se asumen a sí mismos como copartícipes de su identidad y eligen los contenidos que sustentan su diferencia. Es cuando los “otros” miembros del grupo pasan a formar parte del conglomerado “nosotros”, iguales todos juntos, enrolados en una sociedad específica y compartiendo en común una historia y un código cultural. La historia personal de cada uno de los miembros pasa a formar parte de la historia común del grupo y no se logra comprender la primera sino es a partir de la segunda; a su vez, la historia del grupo pasa a considerarse parte fundamental de la historia personal, en pocas palabras, lo que vivieron los an-

7 Un concepto que podría arrojar más luz sobre los procesos identitarios es el de las identidades complementarias. Para que exista una identidad debe de haber una que la complemente. La identidad del médico está dada con relación a la de su paciente; la del profesor con relación a la de su alumno; la del hombre con referencia a la de la mujer, etc. (Cardoso, 1974).

tepasados es lo que a mí mismo me ha sucedido,⁸ y lo que vivirán generaciones futuras será parte de esta experiencia grupal. La conciencia étnica, en este sentido, tiende puentes entre el pasado y el futuro, y une al individuo dentro de una historia común, de la cual es partícipe y constructor al mismo tiempo.

La identidad étnica de este modo proporciona las ideas que organizan a la sociedad y condiciona la conducta de los hombres, y en esa medida se erige como una ideología, donde las representaciones, las ideas que una sociedad ha acumulado a lo largo de su devenir histórico, toman forma en la medida en que un hombre se asume como miembro de un grupo que posee una identidad social (Aguado y Portal, 1991:33). Así, por ejemplo, cuando el maya se identifica como macehual, ante miembros de otros grupos o de la sociedad regional, da forma a las representaciones colectivas de su sociedad. Lo producido, entonces, por los “otros” y por “nosotros”, a lo largo del tiempo, es asumido y utilizado en esta relación.

Cabe destacar que las definiciones aquí expuestas pueden conducir a considerar a la identidad como un proceso social; de ahí que la cultura vuelva a ser tomada como un referente que proporciona los elementos que sustentan dicha identidad. Sin embargo, y para no caer en lo que Barth criticaba hace unas décadas, la identidad ya no se conformará por la suma de todos los rasgos culturales, sino solamente de aquellos que los mismos miembros del grupo consideraran importantes (Barth, 1976).

De este modo, la identidad étnica es una manifestación social, en la que los actores seleccionan algunos rasgos culturales para identificarse y, también, para relacionarse con otros grupos. En resumen, puede ser entendida como el sentimiento compartido por un grupo de personas que delimita sus fronteras étnicas en términos culturales (Hernández, 1994). De esta forma, las evidencias o rasgos culturales, en la medida en que dan cuenta de diversos aspectos del ser social no son elementos fijos sino modificables (Marroquín, 1994:114). En otras palabras, las referencias culturales que dan sustento a una identidad, por ser escogidas por los mismos miembros de un grupo, pueden cambiar, aunque la identidad permanezca.

8 En el caso de los cruzo'ob, cuando los miembros actuales del grupo narran las historias sobre la guerra de Castas se hacen participantes de ella. “Nos teníamos que esconder detrás de un árbol”, “sufrimos mucho”, “Dios nos escogió”, etc., dan cuenta de la apropiación de la historia grupal que pasa a ser parte de la experiencia personal de cada hombre, donde la vivencia de cada uno de los miembros no se logra comprender si no es, precisamente, con relación a la experiencia grupal.

La redefinición identitaria

Si se asume que la identidad étnica es una ideología (Cardoso, 1992), necesariamente tendrá que ser una forma de comprender el mundo sustentada en las representaciones colectivas de una sociedad. Su función es proporcionar elementos para una lectura social de la realidad misma (Verón, 1974:152). De este modo se observa que necesariamente tendrá que poseer un carácter sistémico, ordenado (Cardoso, 1992), que puede visualizarse como una concatenación de elementos que dan sustento a una forma de ser y de concebir el mundo que rodea a los actores sociales.

Los contenidos de una identidad pueden cambiar dependiendo de las necesidades de los individuos (Hernández, 1992). Esto se puede dar manera paulatina, es decir, adecuarse durante el paso del tiempo a los requerimientos que los agentes sociales, en su devenir cotidiano, van experimentando. Pero también, el cambio puede darse de manera vertiginosa, cuando la identidad entra en crisis (Coles, 1975:218), debido a que la concatenación de sus eslabones se rompe; en otras palabras, se vuelve inoperante y la realidad rebasa a los actores sociales, quienes no logran comprenderla y, por ende, no encuentran una forma de actuar y conducirse en ella. Los momentos de ruptura de la cadena de significantes puede deberse a diferentes causas.⁹

Cuando se produce una situación de esta naturaleza, el grupo se enfrenta a ella de diferentes formas. Puede ser no superándola; en este caso, se produce la desvinculación de sus miembros o su desintegración como unidad. Si se opta por tratar de reconstruir la coherencia de la interpretación de la realidad social, el peligro de una desintegración social que trae consigo la ruptura de la concatenación simbólica es superada con la introducción de elementos que refuercen la cohesión grupal, pero que, al mismo tiempo, proporcionen las bases para que los agentes sociales se expliquen el mundo a través de su experiencia vivida y por medio, también, de aquellas representaciones que se han formado a lo largo de la historia. Los nuevos elementos

9 La metáfora está tomada de Lacan (1979), quien lo utiliza al hablar de las causas que provocan los trastornos en la personalidad. Según Lacan, todos los hombres poseen una cadena de significantes que les sirve para interpretar la realidad y conducirse en ella. Un hombre puede vivir sin alguno de los elementos de la cadena, cuya presencia no se hace necesaria para el mantenimiento y creación de la personalidad (Caruso, 1969). Esta cadena puede ser rota por varias causas, como los conflictos bélicos, desintegración de instituciones políticas, religiosas, fenómenos naturales, etc.

que darán sustento a la identidad social pueden ser proporcionados en ocasiones, por la religión, la cultura, los movimientos sociales, nuevas instituciones de gobierno, entre otras.

De esta manera, la identidad es redefinida y reforzada con nuevos contenidos que le dan sustento. A partir de este momento, los hombres se insertarán en sus actividades prácticas que sostienen su estructura social y reconstruirán, en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente que proporcione sustento a los “vividos”.¹⁰

Para el caso que nos ocupa, es necesario señalar que los cruzob surgieron, precisamente, en una situación de crisis, cuando, después de tres años de iniciado el movimiento armado, se encontraban al borde de la derrota y de la desintegración. Todas aquellas cosas en las cuales habían puesto sus expectativas y por las cuales el mundo y su lucha tenían sentido, se hallaban en una situación de cuestionamiento profundo, que impedía la reorganización del movimiento. Es decir, la cadena de significantes que daba sustento a su identidad de “rebeldes” se había roto, impulsando a los sujetos a enfrentarse a una disyuntiva: la desintegración o la cohesión grupal. Los mayas optaron por la segunda salida, cuyo elemento de unión provino del ámbito religioso, que permitió no solo la recreación y reafirmación social, sino una reestructuración al interior de la sociedad. El elemento religioso proporcionó los mecanismos necesarios para que este tipo de identidad social perdurara al paso de los años. Es por ello que se hace necesario analizar, brevemente, la importancia de los movimientos religiosos, los tintes que pueden tomar y las reacciones que provoca en el seno de una sociedad que recurre a ellos en medio de una crisis.

Los movimientos religiosos

Para este trabajo es importante abordar los movimientos sociales, particularmente los de tipo religioso, haciendo énfasis en los milenaristas y mesiánicos. Consideramos que el proceso por el cual se construyó una nueva identidad dentro del

10 Berger y Luckmann (1979) denominan a este proceso como resocialización; es decir, cuando se da una situación del tipo mencionado, la sociedad adecua su forma de concebir la realidad y toma un nuevo modelo que asume una generación, y que reproduce en las generaciones siguientes; estas son socializadas dentro de los lineamientos que rigen la conducta social de un grupo determinado; por eso, aquella introducción no será para ellos novedosa, sino será parte de lo dado de antemano, del *a priori* de su existencia.

pueblo maya yucateco transitó del movimiento armado al religioso, logrando de esta manera la instauración de una nueva realidad, acorde, de alguna manera, a las expectativas que se tenían al iniciar la guerra.

Partimos del hecho de que un movimiento social es “el proceso de (re)construcción de una identidad colectiva, fuera del ámbito de la política institucional, por el cual se dota de sentido a la acción individual y colectiva” (Revilla, 1996:1). Una característica que propicia la movilización es la búsqueda por un cambio en la estructura social. Estas transformaciones pueden ser de cualquier tipo, pues lo que se requiere es que un grupo de personas perciba la necesidad de realizarla e inicie colectivamente la acción, con la esperanza de lograr el cometido.¹¹ En los movimientos sociales se pueden englobar los movimientos de resistencia indígena. Según Barabas (1987) estos buscan, mediante acciones planeadas, revertir el orden establecido y tienen como fin construir futuros posibles.

Es imperativo indicar que la acción colectiva no surge por sí misma, sino que está orientada por las condiciones de vida experimentadas por individuos concretos, que no son del todo satisfactorias para la plena realización del individuo.¹² Las situaciones de injusticia social, por ejemplo, pueden ser detonantes de estos movimientos, en los cuales los actores sociales buscan cambiar la realidad, unificándose a partir de elementos conocidos.¹³

Dentro de los movimientos de resistencia indígena es posible observar algunos motivados por un factor religioso. En estos casos, el empleo de recursos obtenidos desde la visión religiosa permitirá a los individuos no solo estimular la acción social, es decir, animar el espíritu a partir del cual se movilizan, sino que les proporcionará también una forma particular de ver el mundo, de aprehender su lucha y comprenderla con un nuevo significado. A final de cuentas, la religión proporciona al individuo una lectura coherente de la vida y de su existir.

Fábregas (1989:14), en un trabajo sobre antropología de la religión, indicaba que los movimientos religiosos poseen casi siempre diversas fases que van

11 Para que se llegue a dar un movimiento social deben de existir tres condicionantes básicos: solidaridad (la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y ser reconocidos como parte de una unidad social), presencia de conflicto (reconocer a adversarios que luchan por algo que está de por medio entre ellos), y la ruptura de la estructura social y su cambio por una nueva (Melucci, 1991:361-362).

12 La acción colectiva es una construcción social, ya que los actores sociales son capaces de definirse a sí mismos y definir, al mismo tiempo, su campo de su acción (Melucci, 1991:358).

13 En situación de crisis, la religión puede ser utilizada para rehacer la solidaridad perdida. La ruptura con el antiguo orden religioso se constituye en un poderoso mecanismo de integración política (Fábregas, 1989:16).



desde un período de equilibrio, en el que la sociedad no cuestiona la realidad en que vive, sino que la asume como parte de su vida cotidiana; hasta una fase en la que se produce un nuevo equilibrio. En otras palabras, de lo colectivamente aceptado se pasa por un período de cuestionamiento, que a su vez se transforma en una acción que involucra a los miembros de la sociedad y que pugna por transformar el orden y construir uno nuevo. Así, la movilización siempre surgirá con un fin concreto.¹⁴

Dentro de los movimientos religiosos se encuentran los de tipo milenarista,¹⁵ que se hallan fundados en la idea de la inminente venida de Cristo y el inicio de su reinado, que durará mil años. Una de las ideas presente en el milenarismo es que el reino no es únicamente espiritual, sino que también es de tipo material, lo que significa que la instauración del reino de Dios será en la tierra. En este reino, los órdenes se invertirán, porque las almas de los mártires revivirán y reinarán con Cristo. El demonio será derrotado y se reinará en paz, sin contradicciones entre los justos. Son mil años que marcarán una edad única, de oro, porque en ella los cristianos alcanzarán el sentido pleno y definitivo de la revelación divina. Después vendrá el juicio final (Zaballa, 2001, 257). Cuando se habla de movimientos milenaristas se está refiriendo a esta acción colectiva fundada en la idea de la inminente segunda llegada de Jesús; por tanto, la acción que se realice estará encaminada a proporcionar las bases para que el reino de Dios pueda establecerse como se ha profetizado.¹⁶

Por su parte, los movimientos mesiánicos tienen como característica fundamental estar motivados por la inminente venida del salvador, del mesías. Barabas (2000:67-68) menciona que estos cuentan con cinco elementos indispensables: primero, una colectividad descontenta; segundo, la creencia en un paraíso sagrado y profano; tercero, la existencia de una profecía; cuarto, la esperanza en la venida de un emisario divino, restaurador de los males socia-

14 Elio Masferrer (1991:50) ha indicado que el común denominador de estos movimientos fue su incapacidad para proponer opciones políticas operativas, que permitan consolidarse; sin embargo, en el caso concreto que se expondrá, se observará que el movimiento mesiánico cruzo'ob, introducido en medio de una situación de crisis, no solo logró cohesionar al grupo y recrear su identidad, sino que proporcionó elementos para que este se convirtiera en una opción política operable que puso en marcha un proyecto civilizatorio propio.

15 Véase a Pereira de Queiroz para un tratamiento más profundo de esta temática. Igualmente, puede consultarse el trabajo de Alicia Barabas (1987). A nuestro parecer, ambos son necesarios de leer para comprender los movimientos socioreligiosos.

16 Para una referencia más amplia sobre milenarismo, véase a Roberto Rusconi (2003:209-220).

les, y quinto y último, la formación de comunidades carismáticas. La salvación prometida a través de las profecías largamente guardadas, repetidas, escuchadas y esperadas está dirigida a una colectividad y no a una sola persona. Los beneficios que el enviado divino promete serán para un grupo de personas y no solo para un individuo. Los hombres entonces serán salvados en conjunto y en esa comunión gozarán de los beneficios que el mesías proporcione a su pueblo. De esta manera, los actores sociales comprenden que su historia es una historia de salvación, donde cada acontecimiento tiene un sentido y donde las cosas suceden porque “tienen” que suceder, ya que todo es parte del proceso por medio del cual se podrá instaurar el mundo en el cual siempre han soñado vivir.¹⁷

Los movimientos mesiánicos y milenaristas promueven la cohesión grupal. Requieren que los participantes compartan una identidad o algunos elementos comunes que los “hermanen” o unifiquen, como el sentimiento de experimentar las mismas situaciones de opresión. Esta identidad se concreta cuando el individuo se confronta con otro que no comparte ni el contexto descrito ni la participación en el movimiento.

Una observación que se puede desprender de la descripción de este tipo de movimientos es que a la par de otorgar una nueva identidad, generan nuevos universos simbólicos, que son legitimados una vez que son asumidos y repetidos por los actores sociales.¹⁸ Un universo simbólico proporciona a

17 Se podría afirmar que estos movimientos son utópicos, pero la utopía existe solamente por su posibilidad de concreción. Es decir, los hombres, a lo largo de su vida, imaginan el tipo de sociedad en el que desean vivir, de tal manera que cuando se den las condiciones necesarias, esa sociedad soñada será instaurada (Barabas, 1987). Son proyectos de vida colectivos que cada sociedad posee y cuya esencia está basada en la posibilidad de hacerse real.

18 La legitimación explica el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados, además de que lo justifica. Es decir, no solo indica al individuo por qué debe realizar una acción, sino que, también, por qué las cosas son como son (Durkheim, 1982). Los universos simbólicos, como parte de una legitimación, son cuerpos de tradición teórica que contienen significados diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica. Todo adquiere un nuevo sentido, todo llega a poseer un nuevo significado. Cada acto social que se realice tendrá, con base a la razón de ser que le asiste, una obligatoriedad de reproducirse. En el universo simbólico, entonces, se legitiman todas las acciones sociales y solo en él encuentran sentido. Incluso, la historia personal es abarcada y comprendida dentro de una unidad coherente que incluye pasado, presente y futuro. Al mirar el pasado se establece una memoria que comparten los miembros de una colectividad. Al imaginar el futuro, se establece un marco de referencia común para la proyección de las acciones individuales. De esta manera, el universo simbólico vincula a los hombres con sus antecesores y sus sucesores en una totalidad significativa que trasciende la finitud de la existencia individual. Todos los miembros de una sociedad llegan a concebir sus acciones como pertenecientes a un universo significativo, que ya existía antes de que ellos nacieran

las sociedades un sentido de ser, e integra todos los procesos institucionales aislados. Las instituciones y roles se legitiman al ubicarse en un mundo ampliamente significativo (Berger y Luckmann, 1979:133). Esta legitimación se realiza básicamente a partir de un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia a un pasado, que es aceptado por la comunidad a través de la repetición constante de las mismas prácticas (Hobsbawm, 1984:4). Por tanto, no estamos frente a prácticas religiosas que se legitiman en la experiencia social, política y económica de los actores sociales (Masferrer, 1991:50), sino ante prácticas sociales, políticas y económicas que se legitiman a través de la experiencia religiosa. Estos elementos brevemente descritos aquí podrán tener mayor claridad cuando tratemos el estudio de caso.

Nuestro campo de estudio

Este trabajo es un análisis de los procesos identitarios que se llevan a cabo en un grupo indígena; el grupo indígena que deseamos estudiar es el maya cruzo'ob, y los procesos identitarios que en él analicemos los vincularemos con la religiosidad. La pregunta que deseamos responder, y en torno a la cual gira toda la investigación, es conocer en qué medida la Iglesia católica maya, como forma visible y concreta que adopta el sistema religioso macehual,¹⁹ da contenido a la identidad cruzo'ob, es utilizada por los mismos agentes sociales para establecer sus fronteras étnicas, y ayuda a conservar la cohesión grupal y a mantener y recrear la identidad étnica.

Para responder a este cuestionamiento analizamos las instituciones religiosas cruzo'ob,²⁰ en especial las iglesias particulares, la fiesta del pueblo, las compañías militares y la tradición profética. Estos elementos, en los que buscamos observar los contenidos que dan sustento a la identidad étnica de

y que seguirá existiendo después de su muerte (Berger y Luckmann, 1979:120-133).

19 Por sistema religioso macehual o cruzo'ob entiendo un conjunto de creencias religiosas organizado y estructurado, que comparten los miembros del grupo, por medio, principalmente, de su participación en la iglesia católica maya. Asimismo, para los objetivos de este trabajo definiré iglesia como una sociedad cuyos miembros se encuentran unidos por una idéntica y común concepción del mundo (Durkheim, 1982:39) y porque esta es traducida en prácticas en las que toda esa sociedad participa y con las cuales se identifica.

20 Por institución entenderemos las tipificaciones de las acciones habituales que por el hecho mismo de existir controlan el comportamiento humano y establecen pautas definidas de antemano, que lo canalizan en una dirección determinada, en oposición a las muchas otras que podrían darse teóricamente (Berger y Luckmann, 1979:76).

los macehuales, han sido tomados en razón de ser los que utilizan los mismos actores para diferenciarse de los “otros” que no los comparten. Debemos aclarar que somos conscientes de que el declive de la significación social de las instituciones religiosas no significa inevitablemente el declive de la religión como tal (Kokosalakis, 1991:16); por eso, el estudio que realizamos lo hacemos en términos de que la identidad, como proceso ideológico, será observada por medio de referentes empíricos, proporcionados -en el caso que nos ocupa- por las instituciones antes mencionadas, que -reiteramos- han sido tomadas para su estudio no por la importancia que creemos que tienen dentro de la comunidad, sino por la importancia que la misma comunidad les confiere para delimitar con ellos su frontera étnica.

Consideramos, también, que los contenidos que dan sustento a la identidad cruzo’ob soportan a un proyecto político maya, que busca implantar un tipo de vida propio, tal como se hizo en los años posteriores a la aparición de la Cruz Parlante. De este modo, ser macehual significa contar con una forma de vida particular y un proyecto político específico, distintos a los de otros grupos, incluso aquellos que forman parte del pueblo maya yucateco y con el que comparten muchos rasgos culturales. Asimismo, este sistema religioso no solo proporciona sustento a una identidad social específica, sino también facilita los mecanismos para la permanencia identitaria, es decir, suministra los elementos de control identitario que permite que los macehuales se conserven como tales, y constantemente, día a día, reafirmen su identidad y la recreen.

Los datos de campo de esta investigación fueron obtenidos en la comunidad de Tuzik, Quintana Roo, adscrita al cacicazgo de Xcal Guardia. Hemos tomado esta población como representativa de la región cruzo’ob, pero no para afirmar que los procesos sociales que suceden en ella sean idénticos a los que tienen lugar en todas las poblaciones macehuales, sino para dejar asentado que el estudio en una comunidad maya quintanarroense puede proporcionar una visión de las líneas generales de los procesos identitarios que se desarrollan entre ellas, es decir, proporciona una idea general de lo que el investigador pudiera encontrar en otras poblaciones habitadas por descendientes de los combatientes mayas de la guerra de Castas, que han fundado y centrado su forma de vida en torno a Nuestro Señor Santísima Cruz.²¹

21 No intento presentar al grupo como homogéneo, en donde todos quienes lo conforman sean iguales y se comporten socialmente así. El ser cruzo’ob que observé no es una forma uniforme de ser, sino que al interior del grupo existen marcadas diferencias.



2

Los cruzo'ob: un pueblo, una historia y una cruz

La tarde del 26 de julio de 1847, en la ciudad de Valladolid, Yucatán, el ejército yucateco anunciaba la ejecución de Manuel Antonio Ay, cacique de Chichimilá, quien había sido descubierto cuando preparaba, junto con otros mayas, una rebelión contra los blancos. Después de un juicio sumario, Ay fue condenado a la pena de muerte. Muchos indígenas salieron a las calles esa mañana para ver desfilar al pelotón que, con dirección a la iglesia de Santa Ana, custodiaba a quien había sido uno de sus líderes principales. Luego del ruido producido por una descarga, la nube de pólvora que lo acompañó, y alguna que otra exclamación de victoria o júbilo que suponemos se hizo de manera espontánea en ese momento, el cacique cayó sin vida a los pies de la pared de la iglesia vallisoletana. Así comenzaba formalmente la guerra de Castas, uno de los movimientos de liberación indígena más sangrientos que ha vivido no solo Yucatán, sino el país entero.¹

Si bien el movimiento maya ha sido objeto de estudio por parte de Nelson Reed (1976) y González Navarro (1979), entre otros,² aquí haremos referencia a él únicamente en cuanto que dio origen a un nuevo grupo. Por tanto, trataremos de manera breve el movimiento, sin mayor profundidad de análisis,

-
- 1 Este acontecimiento es nombrado por los mayas como “la guerra”. Algunos estudiosos lo han denominado Guerra Social Maya. En este trabajo nos referiremos a él como guerra de Castas, por ser el nombre que adquirió al paso de los años, a pesar de que esta denominación ha sido ampliamente discutida y criticada.
 - 2 En el anexo se podrán apreciar las referencias bibliográficas de los trabajos de corte histórico que se han llevado a cabo en las últimas décadas y que proporcionan mayores elementos para comprender este período violento de la historia local.

haciendo énfasis en la importancia que tuvo para la aparición de la Cruz Parlante y en la forma en que se organizó la sociedad maya en la segunda mitad del siglo XIX. Este capítulo lo dividiremos en tres secciones; la primera tratará sobre la guerra de Castas hasta 1850. La segunda abordará lo relativo a la aparición de la Cruz y a los significados contenidos en ella; mientras que, en la tercera, describiremos a Tuzik, tal como fue observado durante las temporadas de recolección de los datos etnográficos.

Por la remisión de los pecados

En cierta ocasión, Alicia Barabas³ indicó que la historia del contacto entre indígenas y colonizadores españoles está cargada de crisis, de dominación y opresión ejercidas a través de la violencia física y de aparatos de control político e ideológicos que tenían como fin desposeer al colonizado y lo atrapaban en un circuito de alienación y autoinferiorización. No obstante, también es una historia de resistencia indígena, de una larga y permanente lucha por el respeto de lo considerado como propio, y para implantar una vida autónoma que la conquista española cortó de tajo.

Las rebeliones en el Yucatán colonial se inscriben dentro de lo indicado con anterioridad, ya que los mayas perseguían, precisamente, regresar a los tiempos en que regían sus territorios (Barabas, 1974 y 1987; Reina, 1980; Bartolomé, 1992; Repetto, 1992). Estos movimientos fueron motivados no solo por el afán por volver a tiempos pasados, concebidos de forma mítica y romántica por los propios actores sociales, sino por las mismas condiciones de explotación en que vivían. Por lo general, fueron sustentados en una tradición profética largamente construida, que les auguraba nuevos y mejores tiempos. A pesar de que todas las rebeliones fueron rápidamente reprimidas, impidiendo que lograran sus objetivos más altos, el último levantamiento de la época colonial es, sin duda, el que posibilitó la cohesión de una gran parte de la población maya, y que enfrentó a la población dominante yucateca. La rebelión de Cisteil, ocurrida en 1761, fue liderada por Jacinto Canek,⁴ quien cayó preso a escasos días de iniciado el movimiento. El líder

3 Alicia Barabas (1987:3).

4 Uno de los trabajos más detallados sobre este personaje es el de Bracamonte y Sosa (2004), que reconstruye esta rebelión a partir de material proveniente del Archivo General de Indias.

fue juzgado y muerto ante el aplauso de cientos de meridianos que vitorearon su pública ejecución.⁵ Canek, sin embargo, había demostrado que, si los mayas se unían y presentaban un frente común contra los dominadores, podrían hacer realidad aquellas frases esperanzadoras que los libros del Chilam Balam habían profetizado.

Con la independencia de México del dominio español no cambiaron las formas de dominación hacia la población maya; al contrario, los nuevos gobernantes se valieron de ellas y perfeccionaron los métodos empleados durante más de trescientos años para mantener el control político y económico de la región, de tal modo que las condiciones de vida de los mayas, en el siglo XIX, fueron en detrimento. Los indígenas eran retenidos como mano de obra en las haciendas maicero ganaderas y las plantaciones de azúcar del estado de Yucatán; otros, dejaban toda su vida como sirvientes en las casas patronales; los que se podían decir libres pagaban, también, altos impuestos en forma de obvenciones a la iglesia, así como altas contribuciones a la hacienda estatal. El peso de las contribuciones parroquiales, cada vez más onerosas, y los impuestos pagados al Estado pusieron los cimientos del movimiento armado que estalló en 1847.⁶ No obstante, la principal base de la rebelión fue la paulatina pérdida de tierras, gracias a las leyes de enajenación de terrenos baldíos. La expansión económica iniciada en el siglo XIX requirió la colonización de zonas consideradas como marginales, con el fin de convertirlas en plantaciones de monocultivo (Barabas, 1987:204). Las leyes sobre tierras fueron fundamentales para que el sentimiento de inconformidad de la población maya fuera en aumento, debido a la pérdida de las tierras comunales

-
- 5 Jacinto Canek, en diciembre de 1761, comandó la llamada rebelión de Cisteil. En ella, primeramente, se coronó como “Rey de Yucatán” y adoptó el nombre de Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Moctezuma, quien tenía como esposa a la Virgen María. El líder maya proponía a sus seguidores, principalmente, la liberación del yugo español. Mil quinientos hombres, que se unieron a él para la lucha armada, ganaron la primera batalla a las tropas yucatecas, pero fueron vencidos en el siguiente encuentro, a la que siguió una matanza de indígenas. Canek, junto con sus seguidores, fue tomado preso y conducido a Mérida. Públicamente, en la Plaza Principal de esa ciudad, fue torturado y tenaceado. Su cuerpo fue quemado y sus cenizas lanzadas al aire. La promesa de la resurrección del líder maya evitó que su memoria se perdiera en el tiempo (Barabas, 1987:184-187). Véase a Bracamonte y Solís (2005), para conocer el expediente del proceso judicial contra Canek y otros seguidores suyos.
- 6 Otra de las bases del movimiento fue puesta por los mismos yucatecos: la pugna por el poder en Yucatán llevó a un enfrentamiento entre facciones. Estas guerras internas propiciaron que los mayas fueran reclutados como parte de la milicia, bajo falsas promesas de repartimiento de tierras y derogación de impuestos. Las masas de mayas convertidas en ejércitos obtuvieron de esta forma experiencia en el manejo de armas y en la lucha de guerrillas (Reed, 1976; González, 1979).

en favor de las plantaciones de azúcar y henequén (Patch, 1983:17, Bracamonte, 1995:37), así como al acaparamiento de mano de obra para esos mismos trabajos, donde los mayas se convertían en siervos y peones, además del endeudamiento continuo al que estaban sujetos (Barabas, 1987:204). La tierra para el indígena significaba no solo el lugar donde cultivaba su maíz, sino que era mucho más que eso, era aquello que les había permitido reproducirse y mantenerse como grupo, era el sustento de su cultura y de su propia concepción del mundo. El universo había sido creado del maíz; el hombre nació del maíz; por el maíz construyeron los grandes centros ceremoniales; había sido un regalo de los dioses, y por ello, la santa gracia, como se le decía, los alimentaba y perpetuaba sus linajes. Pero ese don divino solo germinaba sembrado en la tierra (Thompson, 1975). Así, el binomio maíz-tierra fue el impulso que hizo posible la insurrección armada; la lucha por la tierra era una lucha por la defensa de lo que siempre habían considerado como suyo, su mundo, el mundo de sus antepasados y también de sus sucesores, en pocas palabras era una lucha por la sobrevivencia (Bracamonte, 1995), con la intención de expulsar a los explotadores y reinstaurar un gobierno propio (Ancona, 1978, tomo III; González, 1979).

Los elementos que permitieron la insurrección armada de 1847 se fueron acumulando a lo largo de la historia. No fueron producto de un solo y específico momento, sino que se fueron dando día a día a lo largo de tres siglos, en la palabra “indio” pronunciada despectivamente; en las gallinas y los dones de la selva entregados a los clérigos; en la venta de la fuerza de trabajo para pagar los impuestos requeridos por la hacienda municipal; en las deudas heredadas de padres a hijos, en los azotes y castigos recibidos; en la pérdida de las tierras y al observar las orejas mutiladas de los abuelos que simpatizaron con Canek. Estos, entre otros muchos, eran los pecados de los blancos; eran las culpas que debían redimirse; eran las faltas hechas al hombre; eran deudas que solo se cobraban con la muerte (Reed, 1976).

Así, agudizadas las contradicciones existentes entre dos formas de vida diferentes, la guerra se fue preparando en el discreto silencio de los mayas. Los caciques de los pueblos, quienes percibían en la pérdida de tierras y en la situación política que vivía el Estado el desplazamiento de sus posiciones políticas y la supresión de las canonjías que habían gozado, iniciaron la conspiración. Jacinto Pat, cacique de Tihosuco; Cecilio Chi, cacique de Tepich, y Manuel Antonio Ay, cacique de Chichimilá, comenzaron los preparativos para iniciar un movimiento que pretendía la expulsión de la población blanca de Yucatán



(González, 1979) y, por consiguiente, la implantación de un nuevo gobierno, regido por los mismos mayas, quienes se sabían poseedores ancestrales del territorio que habitaban (Bracamonte, 1995).

La confabulación, dicen las historias, fue descubierta en una cantina de la ciudad de Valladolid, Yucatán, cuando del sombrero del cacique de Chichimilá cayó una carta escrita por Cecilio Chi, en la que pedía informes sobre los preparativos de la rebelión y consultaba con él algunas ideas: ¿Cuántos pueblos hay avisados? ¿Será mejor atacar Tihosuco, primero, para tener provisiones para las tropas? Y señalaba en la misiva que su actuación ya generaba cierta desconfianza: “me están siguiendo el bulto”, escribió el cacique.

Al descubrirse la conjura, la guerra estalló en julio de 1847. Durante el primer año de la rebelión, los mayas estuvieron a punto de ganar la guerra, incluso llegaron a las cercanías de la ciudad de Mérida, donde pusieron sitio a la ciudad que era el símbolo del poder, de los blancos, y de las ofensas contra ellos. Sin embargo, nunca llegaron a tomar la ciudad, ya que –hombres del maíz todos ellos– las primeras manifestaciones de la temporada de lluvias los hizo volver a sus campos para preparar la tierra y sembrar (Reed, 1976). Esta tregua fue aprovechada por el ejército yucateco,⁷ que en los siguientes dos años logró recuperar numerosas poblaciones y asestar severos golpes a los contingentes mayas. Así, los mayas se encontraban para esos momentos con sus principales líderes muertos, sin poder de organización para enfrentar a los yucatecos, con pugnas internas por allegarse el liderazgo del movimiento y sin alimentos (Bartolomé y Barabas, 1981). Por ello, optaron por refugiarse en las espesas selvas quintanarroenses, en espera de la derrota militar y el consecuente fin de la guerra.⁸

La elección divina

Los mayas necesitaban entonces un elemento que los cohesionara y que legitimara su lucha. Durante los años de la guerra lo habían estado buscando, pero no lograron encontrarlo. Por ejemplo, en 1848, Macedonio Tut se puso

7 La venta de la mitad del territorio nacional que hizo el presidente Antonio López de Santa Ana a los Estados Unidos proveyó al país de recursos económicos. Una partida de dinero fue destinada a Mérida para armar al ejército y contrarrestar la ofensiva maya.

8 Para una revisión de los acontecimientos ocurridos en estos tres años de lucha armada, remito a la obra de Reed (1976) y a la de González Navarro (1979). En esta última será posible encontrar más extensamente un apartado sobre la venta de esclavos mayas a Cuba durante la rebelión.

los hábitos robados de un cura y se desempeñaba como sacerdote; a su vez, Bonifacio Novelo (quien luego fue Patrón de la Cruz) aseguraba a sus sucesores que se le había aparecido la Virgen anunciándole el triunfo (Bartolomé, 1992:181); sin embargo, en los casos citados la manipulación religiosa no obtuvo la respuesta esperada. Cabría preguntarnos por qué el cura y la Virgen no fueron aceptados masivamente y lograron cohesionar a todos los mayas que simpatizaban con el movimiento. Tal vez, nos atrevemos a pensar, porque esas entidades no proporcionaban la certeza de una continuidad entre su cultura ancestral y su vivencia presente. Es decir, no existían en ellos elementos que unieran el pasado con el presente y lo proyectaran hacia el futuro. El cura y la Virgen eran figuras llevadas por los conquistadores; ampliamente aceptadas y reformuladas por los mayas, pero nada más. Por tanto, se necesitaba una figura que proporcionara esa referencia, que uniera y sintetizara en ella misma una historia común y, de este modo, reforzara la identidad, cohesionara al grupo y proporcionara los mecanismos que permitieran que la cultura se perpetuara. Este elemento fue la Cruz Parlante.

Hallada por el mestizo José María Barrera, la cruz unía en ella las concepciones religiosas más profundas de dos culturas diferentes que se encontraron, chocaron y prestaron elementos: la prehispánica y la española. La cruz, hallada en un cenote, de madera de cedro, y con el don de la palabra, era la misma en la que había muerto Jesucristo, el Hijo de Dios. Era una manifestación divina que había salvado del pecado a la humanidad y que, también, podría salvar a los mayas en su desesperada lucha por defender su mundo de vida.

La cruz, entonces, retomó simbolismos de la religión prehispánica. Los cenotes, depósitos de agua subterránea, único receptáculo de agua en los terrenos pedregosos de Yucatán, donde no existen ríos o lagunas, eran considerados como morada de la divinidad (Bartolomé y Barabas, 1981). Era el sitio donde los antepasados vivieron, donde celebraban los rituales a sus dioses, ofrendaban y pedían protección. De madera de cedro se hacían las figurillas prehispánicas (Landa, 1959), la representación viva de los habitantes del panteón maya y el contacto directo con los seres sobrenaturales. Su palabra remitía a esos seres sobrenaturales. La cruz también representaba el *axis mundi*, el eje y centro del mundo, donde la ceiba sagrada crecía y a cuyas sombras descansaban los muertos (Sotelo, 1988); refería, también, a los cuatro rumbos del mundo, asociados a los cuatro puntos cardinales, con sus respectivos báakabo'ob o regadores de las milpas (Valverde, 1994).

En cada punto de la cruz crecían las ceibas que sostenían el cielo y comunicaban los tres planos del universo maya (Sotelo, 1988). A la cruz antigua, a la de Cozumel, se pedía lluvia y fecundidad, y a ella se iba en peregrinación; no solo era el símbolo de la vida, sino que proporcionaba la vida misma (Valverde, 1987).

Sin embargo, la cruz también era el lugar donde murió Jesucristo para redimir a la humanidad. Era el elemento de salvación en el cual el Hijo de Dios se había ofrecido por los hombres; era la imagen de una tierra prometida y de un cielo esperado, donde no existiría muerte, sufrimiento, hambre o esclavitud. Esa cruz milagrosa y símbolo de vida, prometedora de nuevos horizontes y paraísos, fue el elemento que unió a los mayas en su lucha y dio un nuevo significado a sus vidas. La aceptación inmediata y general a ella no solo legitimó la guerra y la prolongó por más de cincuenta años, sino que propició la aparición de una nueva identidad social: la de los cruzo'ob o seguidores de la cruz que, para diferenciarse de los demás mayas, que no seguían a su nuevo Dios, se llamaron a sí mismos macehualo'ob, o gente común, del pueblo (Carrasco, 1981; Soustelle, 1983).⁹

La cruz, además, legitimó el universo simbólico de los macehuales; ahora todo se entendería a través de la elección divina que habían gozado, pues Dios se pasó del lado de los oprimidos, abandonando a los dzules o blancos, contra quienes estaban en guerra. De este modo, los mayas se reorganizaron y vivieron como independientes de la sociedad nacional por casi cerca de un siglo. La autonomía de los macehuales se basaba, principalmente, en una forma de gobierno propia; una legislación introducida por ellos; el territorio que administraban y las relaciones que tuvieron con el exterior, específicamente con Honduras británica, que les proporcionó respaldo económico y político (Jones, 1971:415). El grupo macehual no solamente poseía una

9 Es necesario indicar que la autonomía del Estado maya se logró, en gran medida, por medio de la adopción de una identidad propia, diferente al resto de la etnia maya yucateca. En sus relaciones intraétnicas, el reconocer a los otros grupos mayas como no seguidores de la Cruz los hizo visualizarse como el pueblo elegido. En sus relaciones interétnicas, los blancos, los yucatecos, identificados como dzules (señores), eran vistos como sus enemigos. En medio de estas relaciones los mayas adoptaron a negros beliceños que escapaban de la esclavitud, y a chinos y coreanos que desertaban de las haciendas henequeneras yucatecas, con los que sentían lazos de solidaridad porque huían de situaciones de injusticia que ellos mismos habían experimentado (Bartolomé y Barabas 1981:38-39). Esta identidad se convirtió en uno de los elementos característicos del Estado maya, que de esta forma emergió en un nacionalismo, con territorio, identidad y cultura propios.

localidad, su capital sagrada, Noh Cah Chan Santa Cruz Balam Nah, sino que en torno a ella se organizaban pequeños poblados que reconocían la autoridad de los jefes mayas, y cuyos habitantes formaban parte de las compañías militares.¹⁰

La pérdida de esa autonomía fue paulatina, y se debió principalmente a la presencia de las instituciones del Estado en las localidades macehuales. Asimismo, la explotación de chicle¹¹ y maderas preciosas, por parte de empresarios extranjeros, propició que los mayas se emplearan como asalariados en esos trabajos, con la consecuente introducción de moneda circulante, que adquirió mayor importancia de la que tenía dentro de las comunidades macehuales.¹² El dinero era, generalmente, destinado a la compra de objetos para el culto, de mulas para la ayuda en las labores del campo, de utensilios agrícolas y de pólvora y municiones para la caza.

El modelo de nación que se pretendió construir después de la Revolución mexicana creó políticas que buscaron la homogenización de la población, por medio de la enseñanza del español como única lengua posible a hablarse en México. Las políticas indigenistas estuvieron enfocadas a la población indígena de todo el país. Por tanto, los cruzo'ob también fueron objeto de ellas, como parte de un aparato echado a andar en busca de la construcción de una nación homogénea; esto enfrentó a dos proyectos civilizatorios distintos y significó la pérdida de espacios de uno para cedérselos al otro. De este modo, con la reforma agraria, en la década de los años '30, así como con la introducción de la escuela y la vida municipal a fines de los '40, la autoridad de los

10 En realidad, después de la toma de la ciudad santa por parte del ejército yucateco, en 1901, y de las diferencias que tuvieron con el general macehual Francisco May (quien fue gobernador de Quintana Roo), los cruzo'ob se organizaron en torno a tres santuarios: Xcocal Guardia, Chan Cah Veracruz y Chumpón, así como reconocían un lugar santo al que la gente asistía en peregrinación, que era Tulum, y que ahora, en vista del auge turístico que ha adquirido la zona, ha pasado a su "santo" (su Santísima, su cruz) al pueblo de Chumpón.

11 Konrad (1987) y Poot Canul (1982) hablan del comercio y explotación de chicle en el que fuera el Territorio de Quintana Roo. En esos trabajos es posible observar cómo por medio de las empresas extranjeras, y después por las cooperativas mexicanas, los cruzo'ob se insertaron, tal vez sin quererlo, en una economía internacional y nacional.

12 Aún hoy, algunos ancianos recuerdan cuando les pagaban con monedas de plata. "Antes sí era dinero, valía; no como ahora, este dinero no vale nada", me externó un anciano jefe maya, al tiempo que me mostraba algunas monedas de nuevos pesos que tenía en la mano. Con relación a la importancia de la moneda circulante en las poblaciones macehuales puede verse a Villa Rojas (1978:181, 203-205) y, también, a Bartolomé y Barabas (1981:35).

Mapa 2:
Territorio cruzo'ob a finales del siglo XIX



Fuente: Basado en un mapa que presenta Martha Villalobos González, 2021.

caciques mayas se fue debilitando paulatinamente.¹³ Sin duda, la construcción de carreteras (entre las décadas de los '50 y '60) que atravesaron el territorio macehual, fue también parte importante en la pérdida de su autonomía, pues nuevos colonos se asentaron en los pueblos que quedaron a las orillas de los caminos y estos no necesariamente reconocían a las autoridades mayas sino solo a las municipales, así como no participaban en los ritos y actos propios de la iglesia maya macehual.

Los pueblos cruzo'ob perdieron de modo progresivo el relativo aislamiento que alguna vez los caracterizó, y sus contactos con la llamada sociedad nacional se hicieron cada vez más frecuentes y necesarios, como ocurrió en Tuzik.

Tuzik, un pueblo macehual

La comunidad se ubica aproximadamente a 35 kilómetros de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, municipio al que pertenece. Está comunicado por medio de un camino de terracería de tres kilómetros, que se desprende de la carretera Carrillo Puerto-Valladolid. Con cerca de 600 habitantes (596, según el reporte de 1993 de la clínica de salud de la localidad), el poblado posee un trazo regular y cuenta con algunas de sus calles aplanadas, que fueron revestidas, pero no petrolizadas, a través del Programa Nacional de Solidaridad, en diciembre de 1993. Al centro de la localidad se encuentra la iglesia del pueblo, construida de paredes de mampostería y techos de lámina de asbesto, en 1991. Asimismo, en el centro de la población se encuentra una cancha de basquetbol y una repetidora de señales televisivas, en desuso, que daba servicio a 57 usuarios (que son quienes poseen un aparato de televisión). También es posible observar la bomba de agua potable y el tanque elevado que se encuentra en malas condiciones, por lo que ya no se utiliza.

La localidad cuenta con servicio telefónico proporcionado a través de la red de telefonía rural, así como con energía eléctrica y agua entubada; esta última clorada por una persona de la misma localidad, que es supervisada por personal de la clínica rural. Los recibos de pago por el servicio de agua potable y de luz eléctrica son llevados desde Carrillo Puerto y los morosos son sancionados con la suspensión de los suministros.

13 Muchas de las cosas que en este espacio menciono de manera breve serán tratadas con mayor amplitud a lo largo de los capítulos del presente texto.

Tres camionetas pertenecientes a particulares del mismo pueblo, cuyos itinerarios son Tuzik-Carrillo Puerto y viceversa, proporcionan el servicio de pasajeros. Este se ofrece únicamente en horas de la mañana. La salida de la localidad es a las 7:00 a.m. y el retorno es, por lo general, entre las 11:00 y 12:00 del día.

En lo que concierne a la adquisición de mercancías básicas existen cerca de ocho tiendas en el pueblo, además de una de la Conasupo.¹⁴ Los principales productos que los vecinos compran en ellas son jabones, frijol, maíz y huevos; las mercancías que no encuentran allí son adquiridas en Carrillo Puerto o Valladolid, Yucatán.

En referencia a la lengua, el porcentaje de monolingüismo en maya en la localidad es alto; los únicos que han aprendido a hablar español son los estudiantes de primaria y secundaria y también aquellas personas salidas de la comunidad a trabajar. De hecho, el maya se aprende como primera lengua y el español, como segunda. No obstante, el contacto con la llamada sociedad regional ha impulsado en los macehuales el deseo de aprender español y, en algunos casos, inglés. El monolingüismo en maya se nota más entre las mujeres que entre los hombres. De las primeras, apenas quince personas fueron identificadas como bilingües (maya-español), mientras que las demás eran monolingües en maya; aunque algunas personas podían entender español, no lo podían “devolver”. Durante mi estancia no observé a ningún monolingüe en español.

La casa-habitación tradicional es la choza de pajas y bajareques, aunque es posible observar en la localidad casas construidas con materiales pétreos, con techos de cemento o láminas. Son, generalmente, las personas que migran quienes optan por construir sus casas con estos últimos materiales. El costo de la construcción de una casa de pajas y bajareques es relativamente bajo, ya que los materiales se pueden conseguir en los montes del pueblo, y casi siempre el futuro dueño de la casa es quien la construye con la ayuda de parientes y amigos.

Pese a que anteriormente los hombres usaban calzón y camisa, ambos de manta, en la actualidad estos han caído en desuso, no así el vestido tradicional de la mujer indígena maya, el hipil, que se conserva y es usado por la mayoría de las mujeres en Tuzik. Algunas, incluso, bordan en máquinas de coser sus propios trajes.

14 La Conasupo (Compañía Nacional de Subsistencias Populares) es una empresa paraestatal mexicana fundada en los años '60 del siglo XX, para garantizar el abasto de productos de la canasta básica.

Plano de Tuzik, 1993



- | | |
|-----------------------------------|---|
| 1 - Teléfono rural | 9 - Centro de Salud rural |
| 2 - Subdelegación | 10 - Secundaria |
| 3 - Esc. primaria | 11 - Cantinas |
| 4 - Iglesia católica | 12 - Molinos de nixtamal |
| 5 - Tanque elevado de agua | 13 - Tiendas |
| 6 - Cancha de basquetbol | 14 - Tienda Conasupo |
| 7 - Kínder | 15 - Casa que habito |
| 8 - Repetidora y
bomba de agua | 16 - Casa del comandante
José Caamal |

Lo que en otros grupos indígenas se ha denominado “tequio”, entre los cruzo’ob la palabra que se emplea es la de “fajina”, que se trata de una especie de trabajo gratuito en beneficio del pueblo, convocado por el presidente del comisariado de bienes comunales o el subdelegado municipal. El esfuerzo comunitario se utiliza en obras de beneficio común, como la reforestación del monte o alguna obra en la misma localidad. Todas las personas mayores de 16 años tienen la obligación de participar en estos trabajos, ya que si no lo hacen son castigados con la suspensión de algunos beneficios comunitarios, como el uso libre de la tierra. Los únicos que están exentos de este trabajo son los jóvenes que se encuentran estudiando.

En cuestión de educación, esta se imparte por ocho maestros distribuidos en las cuatro escuelas de distinto nivel con que cuenta el poblado. La escuela de Educación Inicial y la Preescolar son atendidas por maestras dependientes del Instituto Nacional Indigenista, mientras que en la escuela primaria, que pertenece al sistema formal, prestan sus servicios cuatro maestros. Después de esta se encuentra la telesecundaria, que al momento de mi estancia en la localidad, contaba con treinta alumnos supervisados por dos docentes. De la totalidad de mentores, ninguno residía en el pueblo, sino que todos radicaban en Carrillo Puerto; algunos de ellos no sabían hablar maya, lo que representaba un serio problema tanto para maestros como para alumnos, ya que los contenidos expuestos en clase no podían, muchas veces, profundizarse o comprenderse.

Como indicamos, el poblado cuenta con una clínica rural de salud, atendida por un médico pasante y por una enfermera. La clínica está adscrita a la jurisdicción sanitaria de Carrillo Puerto, adonde se envían, a juicio del médico, los enfermos que requieran atención que por falta de instrumentos no se puede proporcionar en el poblado. Las consultas son diarias, exceptuando sábados y domingos, y en ellas se atiende a un promedio de 10 personas al día, aquejadas, principalmente de enfermedades de las vías respiratorias y digestivas.

Un comentario final

Este ha sido un panorama muy breve de Tuzik, que únicamente proporciona una imagen al lector de la localidad de estudio, en oportunidad de la realización del trabajo de campo. Desde que Villa Rojas realizara su estan-

cia de campo en este pueblo, allá por los años '30 se han sucedido muchos cambios. Actualmente, la introducción de caminos de terracería, la energía eléctrica, la traza urbana y el agua entubada son parte del paisaje de muchos pueblos, antes completamente aislados en la espesura de la selva quintanarroense. La cercanía de polos turísticos, las visitas de técnicos y políticos, de maestros, de denominaciones religiosas; la venta de productos de importación y refrescos embotellados, televisores y equipos con *compact disc* son también parte de la cotidianidad (Petrich, 1987:930), que ha permitido a los macehuales tener mayor contacto con la sociedad regional, sin perder su identidad y seguir considerándose parte de un pueblo sagrado.



3

Las otras esferas de la vida macehual

¿Cómo viven actualmente los cruzo'ob? ¿Cuáles son los momentos importantes dentro de la vida macehual? ¿Cómo ellos se ven influidos por una creencia religiosa? Son estas algunas de las preguntas que nos hicimos al momento de iniciar la escritura del trabajo final. Después de lo documentado por Alfonso Villa Rojas en los años '30 del siglo pasado, no existen nuevas etnografías que nos proporcionen idea sobre la vida de los mayas de esta población y sobre los elementos culturales consumidos cotidianamente. Por ello consideramos necesario presentar un panorama general de la forma de vida de los habitantes de Tuzik. Con esto queremos, en primer lugar, contextualizar la investigación, es decir, señalar lo que sucede en distintos ámbitos de la vida de los mayas quintanarroenses. Por otro lado, también pretendemos señalar cómo el sistema religioso permea todas las capas de la estructura social, de tal modo que motiva las prácticas diarias, las productivas, los lineamientos políticos y los procesos religiosos católicos y no católicos que se suscitan al interior de la localidad.

Comenzaremos hablando sobre la vida cotidiana, sobre el modo en que la familia se constituye como la transmisora de los valores culturales; seguiremos con las actividades productivas, primordialmente con la milpa; aquí presentaremos la forma en que una unidad doméstica obtiene su alimento, además de un sucinto análisis del sistema religioso agrícola.

Otra esfera a la que nos abocaremos será la política; en específico, la manera en que los habitantes de Tuzik se encuentran integrados a la vida nacional. La organización política propia de los cruzo'ob la dejaremos para un capítulo posterior, en el que nos referiremos con mayor detenimiento a las compañías militares. Por último, tocaremos una parte del ámbito religioso, la que abarca

la relación de la iglesia católica maya con las iglesias de diversa denominación que se han afincado en la región en los últimos años.

Este capítulo resultará extenso, puesto que cada uno de los temas que nos proponemos tratar son dignos de ser abordados en estudios concretos; sin embargo, lo que nos interesa es únicamente señalar cómo las esferas de la vida social son permeadas por el aspecto religioso.¹

La vida cotidiana

Si se comienza por aceptar que la vida cotidiana es la vida de todos los hombres, en la que participan con todos los aspectos de su individualidad y de su persona (Heller, 1985:39), se incluirían necesariamente en ella todas las actividades diarias que desempeñan, así como los pensamientos que las motivan. Sin embargo, hay que precisar, también, que la vida cotidiana es considerada como el conjunto de actividades relativamente modestas que se compone de repeticiones (Lefebvre, 1972) y que, por eso mismo, en numerosas ocasiones no se cuestiona, sino que simplemente es asumida; en otras palabras, el mundo de la vida cotidiana se da por establecido por el grupo (Berger y Luckmann, 1979:37). Así, para los miembros de una sociedad comer cierto tipo de alimentos, hacer diariamente las mismas actividades, hablar la misma lengua, o sea, involucrarse en una rutina diaria, no es en muchas ocasiones algo conscientemente asumido o que sea reflexionado cada vez que se vaya a realizar. Se ejecutan como actividades rutinarias, como algo establecido, como algo que “debe hacerse” porque “se tiene que hacer”, y no se intentan buscar razones para justificar las acciones. En muchas ocasiones, incluso, no vale la pena pensar sobre ellas; por eso, cuando el científico social intenta preguntar las causas por las cuales se realizan diversas prácticas cotidianas se encuentra con una barrera que está representada por la respuesta: “así es la costumbre”.

Esto último proporciona la pauta para analizar otra de las vertientes de la vida cotidiana: las causas que generan la especificidad de las acciones diarias en una sociedad. Si se afirma que no todas las sociedades son iguales, sino que se diferencian unas de otras, la vida cotidiana, como parte de ellas, también debe-

1 La religión, si se quiere, se presenta en el caso de los cruzo'ob como un hecho social total, es decir, como un fenómeno que está presente en la estructura social e influye cada una de sus partes. Este concepto, acuñado por Durkheim (1979), fue reformulado posteriormente por Mauss (1979).

rá ser diferente en cada sociedad, aunque pueda tener elementos parecidos. Es decir, todos los miembros de cualquier sociedad necesitan comer, realizar un trabajo, hablar una lengua, pensar, actuar y se conducen en la vida social, pero no todos lo hacen del mismo modo, sino que se comportan de determinada forma por el código cultural del que participan (Aguado y Portal, 1991:35). Así pues, los hombres y mujeres, en cuanto que comparten una serie de valores culturales, tenderán a realizar de manera semejante las acciones de la vida cotidiana. Como dice Lefebvre (1972:41), lo cotidiano puede tomarse como el hilo conductor para conocer a la sociedad, ya que la vida cotidiana no es única y diferente para cada miembro, sino que se presenta como un mundo intersubjetivo que se comparte con otros y solo existe en interacción y comunicación continua con los demás (Berger y Luckmann, 1979:40).

Por ello, la vida cotidiana se presenta como una realidad aceptada por los miembros de un grupo, y para ellos tiene el significado de un mundo coherente (Berger y Luckmann, 1979:37), es decir, un mundo de interacción, un mundo de sentido en el cual las cosas se dan por interpretadas. No es necesario, al nacer, “crear” la realidad social, simplemente se asume el mundo de vida en el cual uno nace. De este modo, en cuanto que el hombre es miembro de una sociedad reproduce, desde sus primeros años de vida, los lineamientos de conducta que esa cotidianidad le proporciona. En este sentido, la vida cotidiana se erige como la forma en la cual los hombres mantienen y recrean sus normas culturales, donde el código cultural es transmitido a las nuevas generaciones, donde el hombre es sujeto a un proceso de socialización, ya que aprende a conducirse como lo hacen los demás miembros de su sociedad (Berger y Luckmann, 1979), y en donde el hábito juega un papel importante, pues asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que garantizan la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 1991:95).

Si de igual forma se asume que la vida cotidiana es el vehículo propicio donde la cultura se reproduce, se debe asumir, también, que esta cotidianidad es el espacio en el que están presentes los rasgos culturales que el grupo comparte entre sí, pero -sobre todo- aquellos valores que crean la diferencia frente a otros grupos; es decir, que si bien la reproducción cultural se da en la vida cotidiana, esta también puede contribuir a la reproducción de los contenidos que dan sustento a las identidades sociales, al transmitir aquellos valores que marcan la diferencia, o sea, que los hace ser como son. En la cotidianidad el hombre aprende a asumirse parte de una sociedad específica y en su relación con miembros de otra

sociedad; lo aprendido y asumido en la cotidianidad se convierte en esos factores que permiten distinguir quiénes son “los otros” y quiénes “somos nosotros”. De aquí que, en el caso que nos ocupa, la vida cotidiana se constituye como la forma propicia de transmisión diferencial, de este asumirnos a nosotros mismos tal como nosotros mismos somos. Sin embargo, se debe enfatizar que los valores que marcan la diferencia no los proporciona, en este caso, la cotidianidad; esta solo los transmite y reproduce; los valores o referencias identitarias se encuentran dados, en el caso cruzob, por el sistema religioso, de ahí que esté presente en la vida cotidiana y se transmita a nuevas generaciones por medio de ella.

¿Cómo hablar de la vida cotidiana?, ¿cómo conciliar la vida individual con la social? Estos interrogantes se responderán indicando que, si bien la cultura se asume en el plano individual, es decir, yo como individuo me “acostumbro” a “tales cosas”, nunca la individualidad pierde el enfoque social, ya que en primera instancia el hombre solo existe en sociedad. En resumen, la personalidad del hombre está formada, principalmente, por valores sociales inculcados por el impacto incesante de la influencia que sobre él ejerce la sociedad que lo rodea (Sherif, citado por Allport, 1972:26). El hombre, entonces, aprende a vivir en sociedad y a involucrarse en el mundo de vida que la envuelve aprendiendo -subrepticamente, quizá- que su personalidad es algo innegablemente determinado por el medio social, de tal forma que, por ejemplo, cuando ofenden a la bandera de su patria lo ofenden directamente a él; cuando pierde su seleccionado nacional, es él quien ha sido derrotado; cuando se realizan comentarios despectivos sobre su grupo, se los están haciendo a él mismo (Cantril, citado por Allport, 1972:26).

Quizá la mejor forma de estudiar la vida cotidiana es haciéndolo a través de la familia, ya que esta es la primera escuela cultural, donde el niño aprende a desenvolverse como parte de una sociedad específica y asimila las principales normas que regirán su conducta social. Para el caso macehual, el estudio de la vida cotidiana deberá hacerse a por medio de la familia nuclear, pues ella es la unidad social de mayor importancia dentro del cacicazgo (Villa Rojas, 1978:235).

El ciclo de vida en Tuzik

Cuando un niño nace, una de las primeras acciones de los padres es buscar su nombre. Hasta hace algunos años existía la costumbre de imponer al niño el nombre del santo que se celebraba el día en que nació, siguiendo el santoral

que trae el calendario gregoriano;² sin embargo, actualmente, se presenta la costumbre de que el nombre del niño sea convenido por los padres, aunque en principio se consulta el calendario y si el nombre del santo que se celebra en ese día es del agrado de los progenitores, entonces se le impone al pequeño. Si no es así, estos buscan un nombre según sus gustos (Peón, 1994).

Es común que el niño sea bautizado a los pocos meses de haber nacido. Los macehuales, para este momento, se trasladan a Carrillo Puerto para que el sacerdote católico realice esa ceremonia.³ Posteriormente regresan a sus comunidades a festejar el acto. Actualmente, el bautismo dentro de la iglesia católica maya es poco practicado,⁴ no obstante, aún se sigue realizando. Posiblemente ha contribuido a su debacle la separación de la compañía del comandante José Caamal (formada en su mayoría con gente de Tuzik) del santuario de Xcocal Guardia, ya que los sacramentos, entre los cruzo'ob, únicamente pueden ser administrados dentro de un santuario maya. Si algún miembro del grupo de

2 Baroco (1970:135) afirma que entre los mayas chiapanecos, en el siglo XVI, se utilizaba el calendario adivinatorio en algunas comunidades. Sin embargo, el autor confiesa que sus fuentes no indican algo con respecto a que haya sido utilizado para asignar nombres a las personas. Por su parte, Barrera (1944), para el caso de Yucatán, indica que no hay noticia sobre esta costumbre. No obstante, Landa (1959:58) consigna que: Nacidos los niños... iban con ellos al sacerdote para que viesen el hado y dijese el oficio que había de tener y pusiese el nombre que había de llevar el tiempo de su niñez. Sin duda, recurrir al calendario para ver el día en que nació el niño y prever su conducta era una costumbre entre los antiguos mayas, para quienes las profecías y augurios eran importantes. Con relación a esto, Montolú (1989:71) presenta un cuadro con el horóscopo maya; es interesante notar en él a los dioses, patrones, astros, plantas y animales que acompañaban al ser humano durante toda su vida. Barrera (1944:19-26) hace también una relación de los días del calendario maya y de los augurios que estos traían. Posiblemente, la costumbre de imponer nombres calendáricos a los niños (siguiendo el calendario gregoriano) fue introducida por los frailes y, posteriormente, aceptada por los mayas con base a lo expuesto con anterioridad. Supuestamente, el santo que se celebraba el día del nacimiento del niño sería su protector durante toda su vida. Esta es una costumbre muy arraigada en la iglesia católica y un ejemplo, para el siglo XVI, podemos verlo en la misma ciudad de Mérida, que tiene por patrono a San Bernabé, porque el día en que se fundó la ciudad la iglesia celebraba a este apóstol. Asimismo, basta observar los nombres impuestos por los españoles a los sitios geográficos que descubrían para notar que todos ellos, por lo general, poseen un nombre católico, dependiendo del día en que fueron descubiertos y el nombre del santo que se celebraba en ese día. Un maestro que trabajó en Tuzik en la década de los años '50 del siglo XX, afirmaba que uno de sus insumos de trabajo era el calendario Espinosa Alcalá, porque cada vez que en la localidad nacía un infante, acudían con él para averiguar qué santo se celebraba e imponer su nombre al recién nacido.

3 Utilizo el nombre de iglesia católica romana, para diferenciarla de la iglesia católica maya.

4 El rito del bautismo dentro de la iglesia católica maya es el rito católico preconciiliar, es decir, aquel que utilizaba la Iglesia antes del Concilio Vaticano II, celebrado en el primer lustro de la década de 1960. El rito de bautismo de la iglesia macehual es recitado en maya, aunque contiene algunas frases en latín.

José Caamal deseara que su hijo sea bautizado por la iglesia maya, entonces tendría que acudir a algunos de los otros dos centros ceremoniales, Chan Cah Veracruz o Chumpón. En algunas ocasiones, el bautismo lo realiza el sacerdote de Tuzik, quien también asiste para el acto al santuario escogido.

La plena participación del niño dentro del grupo macehual se da cuando se realiza el que ha sido denominado bautizo maya, el *jéets méek'* (Romero, 1986). Si bien, dentro de la concepción cristiana, el bautizo permite al que lo recibe entrar a formar parte de la familia de Dios, en el caso del *jéets méek'*, su celebración confiere al niño la posibilidad de incorporarse al pueblo maya, al serle transmitidos simbólicamente los elementos esenciales de su cosmología. De ahí que su definición literal sea “abrir”, “abrazar”. El niño se abre al mundo maya y abraza los elementos que lo caracterizan como tal. Este rito se celebra a los cuatro meses de nacido, en el caso del varón, y a los tres meses, en las niñas y consiste en que el padrino abraza a su ahijado a horcajadas.⁵ De ahí en adelante, los pequeños serán educados según su sexo. A los cuatro años, generalmente, comienzan a ir a la escuela de formación inicial y, después, a la primaria.

El paso de la infancia a la adolescencia está marcado por cambios físicos. En el caso de las mujeres, la primera menstruación es la que señala que de ahí en adelante la persona comenzará a desarrollar de forma más consciente los trabajos que los mismos mayas consideran propios de su género. Es decir, ayudará más a la madre en la casa, lavará la ropa, preparará tortillas, aprenderá a bordar y a tejer encajes, entre otras actividades (Peón, 1994:6). En cuanto a los varones, este paso es marcado por diversas alteraciones corporales que experimentan, por ejemplo, el cambio de voz. El muchacho, entonces, dejará de ser niño y comenzará a tener mayores responsabilidades dentro de la casa. Acompañará con mayor frecuencia a su padre a la milpa, irá a leñar más seguido, cuidará de la huerta familiar y comenzará a recibir mayor consideración en su hogar, dado que dentro de la sociedad macehual es el varón quien toma la mayoría de las decisiones, de ahí que el adolescente comience a formarse y ser preparado como hombre. A pesar de las diferencias entre los dos géneros, como adolescentes comparten los cambios físicos y psicológicos que esta edad trae consigo, como el interesarse más en el sexo opuesto y notar el desarrollo

5 Se ha dicho que este es un rito prehispánico que siguen conservando los mayas actuales. Para una descripción del mismo remito al trabajo de Marion Odile (1994), que lo analiza como un rito de paso, y al estudio de Romero (1986), que analiza los significados de la ceremonia dentro de la cosmovisión maya.

paulatino de su cuerpo. De este modo transitarán también de la adolescencia a la juventud.

El momento más importante en la vida de los jóvenes es el matrimonio, que se puede realizar por el rito católico romano o por el de la iglesia maya. Este último se celebra en el centro ceremonial. Los padres, padrinos y novios acudirán al lugar y notificarán su intención al sacerdote maya que en ese momento se encuentra de guardia en el santuario. Los jóvenes se hincarán a la entrada del templo sobre un cobertor llevado por ellos para la ocasión. A sus lados estarán sus padrinos y padres. Los contrayentes sostendrán en la mano izquierda, cada uno, una vela encendida, mientras que ambos se estrecharán la mano derecha. El oficiante, entonces, ordenará a los contrayentes pronunciar el *payalchi'* (oración);⁶ si no lo hacen no podrán casarse, mientras que si lo recitan y se equivocan, el sacerdote los golpeará con una vara hasta que reciten por completo las oraciones. El oficiante concluye con la bendición, que formaliza la unión. Después, todos los presentes entrarán al templo y escucharán la *nojoch* misa o misa grande (los contrayentes estarán hincados y seguirán tomados de la mano sosteniendo las velas). La ceremonia siempre se lleva a cabo a las seis de la mañana, que es la hora en que se celebran las oraciones matutinas a la cruz.

Una vez casados, la nueva pareja ubicará su residencia. Es común que esta sea en la casa de los padres del esposo. Durante el tiempo que permanezcan viviendo ahí, el muchacho ayudará a su padre en la milpa y en los trabajos propios de su género, mientras que la mujer se quedará en la casa para las labores del hogar. Los beneficios de la milpa serán consumidos por ambas familias. Es común que cuando la pareja de esposos está formada por jóvenes de distintos pueblos, la residencia (temporal o fija) se sitúe, también, en casa de los padres del marido, ya que las tierras del pueblo únicamente pueden ser usufructuadas por los descendientes varones de los habitantes de esa comunidad.

El *ujank'abil* (lavado de manos) o servicio gratuito por parte del esposo a los padres de su mujer actualmente ha quedado casi en desuso. Hasta hace unos

6 El *payalchi'* es un conjunto de seis oraciones católicas traducidas al maya y reinterpretadas por los macehuales. Estas oraciones deben ser aprendidas por todos los miembros del grupo. El conjunto de oraciones conforma el sustrato religioso que cada macehual posee, ya que es el *payalchi'* el que recitan para casarse, con el que oran por sus muertos, con el que bendicen su milpa, con el que agradecen la cosecha, con el que claman a la cruz. En resumen, puede considerarse entonces no solo como un grupo de seis oraciones católicas traducidas al maya, sino como una forma concreta de comunicarse con su divinidad y de santificar los momentos particulares de su vida.

años era una práctica común entre los recién casados. El esposo pasaba a fijar su residencia por unos meses en casa de sus suegros y a trabajar para ellos en las labores del campo. Los ingresos eran administrados por la pareja mayor y el yerno se comportaba como simple componente de la familia elemental representada por sus suegros (Villa Rojas, 1978:239).

Siguiendo con la residencia patrilocal, la pareja de esposos decide separarse de la familia con que habitan casi siempre después de que nace el primer hijo. Es entonces cuando el hombre construye su casa; usualmente lo hace en el solar familiar, o bien, en alguno cercano a la casa de su padre. La vivienda se construye primeramente de pajas y bajareques; cuando la pareja se encuentra en posibilidades, entonces construye su casa de mampostería, techándola con láminas o losa de concreto; sin embargo, esto último es en realidad más la excepción que la regla, ya que construir una casa de mampostería puede resultar bastante costoso, mientras que para levantar una de pajas y bajareques se pueden obtener los materiales en el monte.

Cuando la pareja construye su morada, el esposo es ayudado por sus amigos o familiares y es guiado por algún hombre que sabe de construcción. De esta forma, los esposos pasan a vivir como familia nuclear separada de otras. El hombre, casi siempre, sigue cultivando con su padre, aunque -si lo prefiere- puede hacer su propia milpa. La mujer se dedicará, por su lado, a las labores del hogar. Preparar el nixtamal, ir al molino, hacer tortillas, lavar la ropa y preparar la comida, para las mujeres; ir a la milpa, leñar, arreglar el huerto familiar, para los hombres, serán las actividades principales que realicen cotidianamente. Cuando “voy a hacer tortillas” o “cuando fui a la milpa”, será común escuchar entre los macehuales, para quienes el tiempo en la vida cotidiana se mide dependiendo de la actividad que realicen durante el día y no por las manecillas del reloj.⁷

La división del trabajo según el sexo es fundamental entre los habitantes de Tuzik; los hombres no podrán hacer las labores propias de las mujeres, aunque, en ocasiones, estas puedan ayudar en los trabajos de la milpa. Cuando un hombre enviuda, si vive solo o si sus hijos están pequeños, se preocupará por buscar otra esposa, ya que el papel de la mujer en la casa es fundamental.

7 Villa Rojas (1968) aborda la cuestión de la medición del tiempo entre los grupos mayas. Habla en ese trabajo de la persistencia milenaria en los modos de medir el paso del tiempo, a partir del mediodía y no de la medianoche.

La muerte se presenta para los mayas como un momento difícil, pero a la vez esperado. Es la separación física con los suyos, es la frustración por no haber podido ver concretado un proyecto político, es la tristeza por no ver en este mundo el cumplimiento de las promesas divinas. Al mismo tiempo, la muerte se presenta como algo conocido, como el momento del descanso eterno, como la presencia permanente ante la Cruz. Sin embargo, en algunas ocasiones la muerte provoca cierto temor, pues si la persona cometió muchos pecados en vida, su alma se desprenderá del cuerpo con mayor dificultad.

Durante el velorio, los hombres llevarán a la casa del difunto un kilo de maíz y medio kilogramo de frijol, así como también una vela. Esta última es empleada para el rezo, mientras que los comestibles se cocinan desde el momento en que son acercados; con ellos se preparan tortillas y chéen bu'ul (solo frijol). Las mujeres se dedican a la cocina, mientras que los hombres rezan y ayudan a preparar la fosa donde será sepultado el cuerpo. Después de rezar se sirve frijol, tortillas y chocolate, mientras que en el transcurso del día se ofrece cerveza a los varones.⁸

El cortejo fúnebre es encabezado por las mujeres, quienes llevan consigo flores. Después les sigue un sacerdote maya, entonando cantos fúnebres. Detrás suyo continúa el féretro cargado por varios hombres. Un hombre esparce cal durante todo el trayecto, de la casa al cementerio. Al llegar allí, el sacerdote reza unas oraciones en maya y, posteriormente, el cuerpo es bajado a la fosa y cubierto con tierra. Al concluir todos regresan a sus casas. Esa misma noche comenzará una serie de rezos que durarán nueve días. Durante la novena, la persona fallecida advertirá que ya no forma parte del mundo de los vivos, pues cuando vea las ofrendas sobre la mesa y quiera tocarlas, sentirá que no puede hacerlo; entonces oír su nombre invocado en las oraciones, se dará cuenta de que ha muerto y llorará por haber dejado el mundo terrenal.

Los rezos se realizarán de nuevo al mes de la muerte. Ello sucede cada mes hasta al año, momento en que se realiza una nueva novena. No obstante, los muertos son recordados de manera especial en el mes de noviembre, cuando durante una semana regresan a la tierra y conviven con sus familiares. Para esa ocasión se debe de limpiar la casa y el solar, y preparar comida especial, para

8 En los años '50 era común lavar el cuerpo del difunto y con el agua empleada para este efecto se preparaba café que era distribuido entre los asistentes al velorio. También, era costumbre enterrar a los muertos en los solares de las casas donde habían vivido. Actualmente ambas costumbres se encuentran en desuso entre los macehuales.

que el difunto vea el cuidado que se le guarda a lo que un día le perteneció y no “sienta pena”. La celebración comienza el 1º de noviembre. Ese día se realiza en cada casa del pueblo una oración frente a una mesa de ofrendas. Al terminar este se realiza un máatan (o regalo); en la iglesia del pueblo, al caer la tarde, se llevará a cabo un rezo donde cada familia cooperará con una olla pequeña con comida. Todo se coloca sobre el altar y el sacerdote reza la chichan misa (rosario); al finalizar se lleva a cabo el máatan, en el que participan todos los que asisten al templo. No obstante, la principal celebración a los muertos se realiza en el biix (octavario) o regreso de los muertos a su lugar de descanso. Ese día en algunas casas se sacrificará un cerdo y se harán el táaman y el chil-mole.⁹ También se prepararán los piibil bu’ul (pan horneado de frijol). Todo será ofrendado y será el “bastimento” que los muertos se lleven de regreso al lugar donde descansan para siempre. Cuando finaliza la ceremonia, se lleva a cabo el máatan y la familia ofrendante convida de la comida a sus parientes, vecinos y amigos.

Las actividades económicas

En caso de que el indígena dependa más de las actividades agropecuarias para la obtención de los bienes familiares, que de la venta de la fuerza su trabajo, es entonces cuando la milpa se convierte en el eje y centro de su economía (Várguez, 1981:74). Sin duda alguna, la principal actividad económica que desempeñan los habitantes de Tuzik es el cultivo del maíz, que era el alimento primordial del maya de tiempos precolombinos y que lo sigue siendo hasta hoy en día (Morley, 1983:142).

Poco ha variado la forma de cultivar esta planta desde la época prehispánica hasta nuestros tiempos. El terreno pedregoso que caracteriza a gran parte de la península de Yucatán ha hecho muchas veces imposible la presencia de arados y maquinaria moderna que ayude a los hombres en las labores del campo, pero -a su vez- ha propiciado la conservación de las técnicas tradicionales de cultivo, denominadas como roza, tumba y quema (Aguilar, 1982). Es al obispo Landa (1959) a quien se le debe una descripción sobre la manera en que los antiguos mayas sembraban maíz:

9 Para una descripción de estas comidas rituales, ver el capítulo siguiente, cuando se habla del ritual que se realiza a la cruz familiar.

En labrar la tierra no hacen sino coger la basura y quemarla para después sembrarla; y desde medio enero hasta abril labran, y entonces, con lluvias, siembran; lo cual hacen trayendo un taleguillo a cuestras y con un palo puntiagudo hacen un agujero y ponen allí cinco o seis granos, lo cual con el mismo palo cubren. Lloviendo [...] es como nace.

Entre lo expresado por el obispo Landa y la forma actual de cultivar la tierra no existe demasiados cambios, ya que el sistema de conocimientos y experiencias acumulado norma las experiencias adaptativas y permite la reproducción del grupo y del conjunto cultural a corto y largo plazo (Hostettler, 1994:8). Sin embargo, no es nuestro interés hacer un estudio comparativo que señale lo que ha variado en esta técnica y lo que se conserva de ella, sino solamente hablar del presente, de la forma en que ahora los mayas obtienen su principal alimento.

El proceso de obtención del maíz se puede dividir en varias etapas, cada una diferente a la otra, pero todas necesarias entre sí. Este proceso comienza cuando se elige el espacio para sembrar. Existen varios tipos de terreno, el que se tumba meses antes de sembrarlo y, después, se quema; otro es el mismo terreno que se usó en el ciclo agrícola anterior y es deshierbado solamente para un nuevo cultivo; y el último es aquel que no se desmontó, pero que el fuego lo cubrió; ahí también se siembra. Por lo general, un terreno solo es utilizado por dos o, a lo máximo, tres años, dado que después de este período las cosechas merman considerablemente, al haberse empobrecido la tierra. Cabe señalar que los macehuales pocas veces utilizan fertilizantes, ya que estos son costosos; únicamente los usan cuando se los proporcionan como apoyo por parte del gobierno, o como insumo aparejado de algún crédito,¹⁰ pero -reitero- su uso no es común.

Cuando se selecciona un terreno nuevo para sembrar, este debe contener monte alto, pues esto denota que la tierra ha descansado durante algunos años, y que la cosecha de maíz será alta. Una vez elegido el sitio (puede estar distante del pueblo entre unos tres y diez kilómetros, aproximadamente), es

10 Actualmente los macehuales se quejan de la falta de créditos. Los últimos apoyos para la producción de maíz que obtuvieron fueron del Programa Nacional de Solidaridad y de Procampo. Para la recepción de esta última ayuda tuvieron que cubrir sus adeudos anteriores. El dinero recibido fluctuó entre 300 y 1 200 nuevos pesos, dependiendo de la extensión cultivada. Procampo no es un programa popular entre los habitantes de Tuzik, pues existe entre ellos la creencia que después de 15 años de estar recibiendo apoyos (el tiempo que dura el programa), la tierra pasará a ser propiedad del gobierno, pudiendo este decidir cómo utilizarla. En el primer año en que se llevó a cabo todos los ejidatarios pidieron su inclusión al programa. La razón que expusieron para esto fue que el dinero siempre hace falta en la localidad.

medido para, posteriormente, preparar la tumba del monte. Antes de que el macehual inicie alguna actividad en el terreno, es necesario que ofrezca ante una pequeña cruz, colocada en el centro del espacio, una jícara de sakab, una bebida hecha a base de maíz, que es ofrendada a los señores del monte para solicitar su permiso y pedir su protección durante el tiempo en que utilicen ese terreno, que los macehuales no consideran suyo, sino propiedad de los Dueños del Monte (*Yuumil k'áax*). Esta es una creencia muy arraigada entre los pobladores de Tuzik, que consideran que de no realizar este rito, es posible estar a merced de numerosos peligros, como sufrir heridas con el machete, lastimarse los pies con las estacas de los árboles y arbustos que cortan, o la mordedura de serpientes, que abundan por la región. Al ofrendar el sakab los peligros se alejan y los mayas pueden trabajar con mayor tranquilidad.

Una vez realizado el rezo, se procede a la tumba, que puede tardar varios meses dependiendo de su extensión (por lo general, los terrenos abarcan entre una y cinco hectáreas, según la capacidad de la familia para atender la milpa y de sus necesidades en la casa). Durante cada jornada de trabajo se avanza por lo regular entre uno y dos mecates,¹¹ pero cuando el monte es alto y contiene árboles de tronco grueso, entonces demora más. Esta etapa tiene una duración de tres meses, a cuyo término se dejan secar las ramas y troncos cortados. Una vez secas (lo que Landa llamó las “basuras”) se procede a quemarlas. Casi siempre se hace en marzo o abril, cuando el monte talado se encuentre completamente seco. Es necesario indicar que algunas personas de la localidad no frecuentan tumbar el monte que siembran, sino que pagan a otras personas del pueblo por hacerlo. Quienes contratan trabajadores asalariados para la milpa son, por lo general, aquellos que desarrollan, como principal, alguna actividad económica diferente al cultivo del maíz, como los que poseen las camionetas de servicio de pasajeros, los comerciantes ambulantes o los plomeros y albañiles que trabajan en algún desarrollo turístico cercano, pero cuyas familias residen en Tuzik.

Al regresar al proceso de obtención del maíz, decíamos que la quema se lleva a cabo previo al inicio de la temporada de lluvias. Antes de realizarla, el milpero ofrece siete jícaras de sakab frente a una cruz y reza el *payalchi'*, pidiendo de este modo a la divinidad que proporcione buen viento para la quema. La función del viento (*moson iik'*) es importante dentro de la cosmovisión milpera de los macehuales, pues es el que aviva el fuego en el monte talado y

11 Cada mecate mide 20 x 20 metros.



propicia que la milpa se quemé en su totalidad; cuando se da su ausencia, la milpa no logra quemarse bien y, por tanto, las labores de siembra se dificultan.

Una vez que el terreno fue quemado, y cuando las primeras lluvias de la temporada han caído, se procede a sembrar. Esta fase dura solamente unos días. En ella, el milpero es ayudado por sus hijos varones, para agilizar el trabajo. De ahí, se tratará de cuidar que las malezas o hierbas no ahoguen las plantas del maíz recién germinadas; este procedimiento se lleva a cabo con coas (lo que se ha denominado “chapeo”) y nunca con herbicidas, pues su costo es prohibitivo para la economía macehual, además de que su uso no es aceptado entre los cruzo’ob, que ven su uso como una ofensa a la tierra.

En ocasión de que las mazorcas han sazonado, entonces toda la familia colabora en el waats’ (doblar), que consiste en doblar las cañas de maíz para protegerlas de las lluvias y de los pájaros. Al cosechar las primeras mazorcas, los milperos deberán de agradecer por la cosecha obtenida. De este modo, en el solar familiar se realiza una pequeña ceremonia que se conoce como “primicias”, en la que se ofrendan elotes cocidos en agua y atole salado. Una vez realizada la ceremonia, se procede a la cosecha (jooch); en ella participa toda la familia, incluyendo a las mujeres, quienes van desprendiendo las mazorcas y metiéndolas en sus sabucanes (bolsas). Una vez recolectadas las mazorcas, se almacenan en el kúunche’ (bodega de madera), que puede estar en la misma milpa o en la casa del milpero, en el pueblo en donde reside. Así, el maíz estará a su disposición cuando lo requiera, únicamente tendrá que desgranarlo. Por lo general, en ese momento termina el proceso de obtención del maíz.

Esta actividad económica no está enfocada a la comercialización, es decir, no se siembra para vender el producto o por los satisfactores económicos que se puedan obtener de él, sino por la necesidad familiar de conseguir su principal alimento. En otras palabras, el cultivo de maíz está enfocado al autoconsumo. A pesar de lo poco habitual de la venta del grano, esta se llega a dar cuando ha habido una producción que supera las necesidades de la familia. El excedente es entonces comercializado en Carrillo Puerto y vendido directamente a los molinos y tortillerías de esa localidad, o bien a intermediarios de ese pueblo o de Tuzik. También es común que, en caso de alguna necesidad económica, la gente comercialice su producción, aunque después compre de nuevo el grano en la tienda de la Conasupo de la localidad.

Conviene agregar que la milpa no es una actividad de monocultivo. En ella, los macehuales siembran, además del maíz, algunos productos secundarios

como la calabaza, el chile y el frijol, así como el xpéelon, los ibes y la jícama. Estos productos complementan la dieta alimenticia.

El proceso de obtención del maíz se realiza en períodos específicos. Toda la preparación debe hacerse en los tiempos señalados por la experiencia, para que la siembra concuerde siempre con la temporada de lluvias. Así, la tumba se lleva a cabo cuando la época de lluvias es intensa, porque de esta manera los árboles son derribados con mayor facilidad. La quema se realiza antes de las lluvias, para que el monte talado arda completamente; la siembra se desarrolla después de las primeras precipitaciones pluviales, a fin de que las semillas puedan caer en terreno húmedo. En resumen, la obtención del grano es de temporal.

Pero también hay que agregar que el maíz para los macehuales no es solo su principal alimento, sino que es aquello que les ha permitido reproducirse como grupo, es su esperanza y su referencia simbólica. Sin maíz no existe el hombre. En pocas palabras el maíz es más que un simple alimento; es vida. En este sentido, la tierra cobra especial importancia. No es considerada solo como la extensión cultivable de donde se obtiene el grano, sino que es aquella que propicia que el grupo siga existiendo, al estar íntimamente ligada al maíz.¹²

El trabajo agrícola se convierte entonces en un rito, no solo porque se realiza sobre la tierra y porque desencadena las fuerzas sagradas de la vegetación, sino también porque manifiesta la integración del labrador a ciertos períodos de tiempo considerados benignos o nocivos (Eliade, 1984:300). De ahí que el proceso de obtención del grano, así como el uso de la tierra, estén marcados por rituales diversos, que han sido llamados “complejo pagano”, por Villa Rojas (1978), o “rituales milperos”, por Bartolomé y Barabas (1981), pero que, en general, lo único que intentan es poseer el control sobre las fuerzas de la naturaleza que son de suma importancia para los mayas.

Los rituales, que podemos separarlos de la iglesia católica maya, por el espacio donde se realizan y el objetivo concreto que persiguen,¹³ forman parte

12 Para los macehuales la tierra es de todos y es de nadie; es decir, la posesión comunal sobre la tierra les da derecho a explotarla, pero no les proporciona derechos de comercializarla. La administración de la tierra es manejada por un comisariado ejidal, elegido por la asamblea (el “pueblo”, decían en Tuzik), y que puede ser depuesto por la misma asamblea, si esta considera que su labor no la cumple con eficacia (Tuz Dzidz, 1994).

13 En realidad, para los macehuales, tanto los rituales de la milpa como los realizados en la iglesia maya no se encuentran separados ni se cuestiona el carácter diferente que poseen. Ambos forman una unidad indivisible dentro de la cosmovisión, y como tal lo queremos dejar asentado. Únicamente, por cuestiones de análisis, hacemos esta división, reiterando que en la realidad no existe tal.

importante de la cosmovisión del grupo. La obtención del maíz solamente se entiende por un designio divino, por la acción de seres sobrenaturales, con los que hay que congraciarse para obtener el grano, también llamado “santa gracia”.

Los rituales acompañan todo el proceso de producción y dan cuenta de las divinidades relacionadas con él.¹⁴ Los principales ritos pueden ser divididos, por razones de análisis, en dos tipos: los sencillos y los complejos.¹⁵ Los primeros requieren únicamente ofrendas simples y básicas, y pueden ser realizados por los mismos milperos; estos se llevan a cabo al momento de tumbar, al quemar el monte talado y cuando se siembra. La ofrenda principal consiste en el sakab ofrecido ante una cruz.

Los rituales del segundo tipo son el ch’a’ Cháak y el ujaanlikool.¹⁶ El primero es realizado cuando las semillas de maíz han germinado; en él se solicita agua a las divinidades agrícolas y a la santa cruz para que las plantas crezcan (Villa Rojas, 1961). El segundo es practicado una vez que se han cosechado las primeras mazorcas, para agradecer a los señores su bondad por proporcionar el maíz al pueblo y con eso continuar con la vida. Ambas ceremonias son realizadas por agentes especializados: los jmeno’ob,¹⁷ y las ofrendas son más abundantes (entre ellas está el báalche’) que en los primeros rituales;¹⁸ la duración de las ceremonias, que son comunales, llega a prolongarse desde el amanecer

14 Entre las divinidades que participan en la milpa entre los macehuales están los Yuumil k’áax (Dueños de la milpa), que se dividen en báalamo’ob (protectores de la milpa), los k’ujilo’ob k’áax (protectores de los montes), y los cháako’ob (regadores). También ayudan en la milpa los aluxes (guardianes de la milpa) o seres pequeños que se dedican a hacer travesuras, así como el moson iik’ o viento que aviva el fuego al quemar las milpas.

15 Esta división la hacemos basados únicamente en el tipo de ofrendas presentadas en cada ritual, así como en el agente religioso que realiza la ceremonia y los participantes en ellas.

16 Anteriormente también se realizaba el ok’otbatam, que era una súplica en la que se invocaba la protección de todos los dioses y espíritus de la cosmovisión macehual (Villa Rojas: 1978:319). En la actualidad, esta ceremonia ha caído en desuso y únicamente es realizada en momentos críticos, como, por ejemplo, una prolongada sequía. En Tuzik, durante mi estancia, me comentaron que la última vez que se había realizado el ok’otbatam había sido unos años atrás, sin que los informantes pudieran precisar la fecha.

17 El signo meen, dentro de la escritura jeroglífica maya, era el relativo a la sabiduría y adiestramiento en todas las artes y oficios. Jmeen actualmente es el nombre del sacerdote encargado de hacer sortilegios para conseguir la lluvia o curar las enfermedades (Montolíu, 1989:51). Para Bartolomé (1992), los jmeeno’ob son los poseedores del alto conocimiento y las personas especializadas, las que guardan y en las que se refugia la sabiduría ancestral.

18 Para un análisis detallado del balché, remitimos a la obra de Goncalves (1978). Asimismo, para una descripción de la ceremonia del ch’a’ cháak y de las divinidades invocadas, remitimos al trabajo de Villa Rojas (1961).

hasta la caída de la tarde. La primera casi siempre se realiza con todo el pueblo, mientras que la segunda es celebrada por cada familia extensa.¹⁹

La obtención del maíz es la principal actividad económica de los mayas, pero es también una práctica ritual, donde lo religioso motiva las acciones económicas diarias. Fe y trabajo tampoco pueden ser separados en la sociedad y únicamente se comprenden en esta relación.

Si bien se ha visto que en algunas ocasiones la familia participa de los trabajos de la milpa, su función dentro de la economía es decisiva, pues entre los cruzo'ob, la unidad doméstica es la base de la producción,²⁰ porque se inserta en un proceso económico que controla en gran proporción. Los bienes que las personas producen y las decisiones que realizan son tomadas con relación en las necesidades domésticas, ya que la producción se desenvuelve para atender las exigencias familiares (Sahlins 1974:118). Sin embargo, más allá de la milpa, existen otras actividades económicas que emprenden los mayas quintanarroenses.

En muchas ocasiones, el producto de la milpa no alcanza para satisfacer las necesidades familiares; esto sucede por lo general cuando la cosecha se siniestra, debido, entre otras causas, a prolongadas sequías. Es entonces cuando se opta por migrar. Los desarrollos turísticos de Quintana Roo (principalmente, Cancún, Playa del Carmen y Tulum) son el imán que atrae a los tuziqueños, quienes se emplean, la mayoría de las veces, en trabajos no calificados, como peón de albañil, servicios generales o doméstico, por los que reciben un sueldo que si bien es algunas veces mayor que el salario mínimo, no compensa el esfuerzo que les demanda. Cuando estas personas -los padres de familia en la mayoría de las ocasiones- regresan al poblado, gastan parte de su ingreso en las cantinas locales. Solamente permanecen un día a la semana en el lugar, llegando el sábado por la noche y regresando a su trabajo el domingo a mediodía.

Los jóvenes, por su parte, logran insertarse como meseros en algunos restaurantes de los mencionados centros turísticos y obtienen buenas entradas

19 Durante mi estancia en la localidad pude observar dos de estas ceremonias. Una de ellas fue realizada en la iglesia particular de don José Caamal, mientras que la otra se llevó a cabo en el solar de la familia Dzidz Aké.

20 El estudio de Hostettler (1994), realizado sobre la función de la unidad doméstica en la comunidad de Yaxley, concluye que los macehuales, ante los cambios en la economía regional y la intensificación de su economía doméstica, no debilitaron su economía de subsistencia ni perdieron el control de sus recursos principales.

económicas, sobre todo por las propinas que reciben de los clientes. No es el caso de los muchachos que se emplean como mozos, quienes únicamente reciben un salario mínimo por ocho horas de trabajo, o de las empleadas domésticas, cuyo trabajo lo realizan durante todo el día. Emplearse en Cancún y Playa del Carmen, principalmente, ha empezado a ser una opción atractiva para los jóvenes, quienes se ausentan durante temporadas que van de uno a tres o cuatro meses. A su regreso a la localidad hablan de lo “maravilloso” de Cancún y de la necesidad que tienen por aprender inglés para poder entablar una mejor relación con los turistas.²¹

Sin embargo, existen otras actividades económicas secundarias. La ganadería no es una actividad considerable, ya que muy poca gente se dedica a ella; algunos de quienes la practican poseen entre 10 y 30 cabezas de ganado, mientras que otros únicamente tienen -por lo general- entre uno y tres animales. El ganado es vendido en otros pueblos más grandes que Tuzik, en número de habitantes, y generalmente se destina al abasto popular. En la localidad no se sacrifican animales vacunos, al menos no se hizo durante nuestra estancia en el lugar. Los habitantes argumentaban que sacrificar una res era mucho para el pueblo, y que la carne no llegaba a venderse en su totalidad. Lo que sí se comercializa semanalmente, y en algunas esporádicas ocasiones hasta dos o tres veces por semana, es la carne de cerdo. Hay una persona que se encarga todas las semanas de sacrificar uno de estos animales y vender su carne, el chicharrón y la manteca del animal. Asimismo, algunas familias, que necesitan un ingreso o que su cerdo “ya esté listo” para ser sacrificado, lo anuncian por medio de un altavoz y también venden la carne. Esta es consumida más que la de res, presumiblemente por los motivos antes expuestos.

La apicultura también es realizada por algunos habitantes de Tuzik; sin embargo, es una actividad secundaria y sin mucha importancia económica para los moradores. La miel es vendida en Carrillo Puerto y con la cera se confeccionan velas que son utilizadas en los rezos familiares.

La caza, por su parte, es sin duda una de las actividades económicas llevada a cabo por casi todos los hombres en Tuzik; el único requisito para practicarla es poseer una escopeta. El jabalí y el venado son los principales animales que

21 Clases de inglés fue una de las solicitudes que me hicieron durante mi estancia en el lugar, ya que los jóvenes nos comentaban que era necesario aprender ese idioma para poder conversar con los “gringos”, además de obtener mejores empleos en los centros turísticos a los que acuden a trabajar.

se cazan; el tejón, el jaleb y el conejo son obtenidos solo esporádicamente. La carne de los animales cazados es hecha en piíb (horneada) y vendida en Carrillo Puerto, para que la familia pueda tener un ingreso económico que engrose el presupuesto del hogar. Las vísceras de los animales son cocidas y destinadas al consumo familiar. Existe la idea de que el hígado (táaman) no se puede vender pues, si se comercializa, el cazador “perdería su suerte”. Aunque la caza es practicada durante todo el año, el tiempo más propicio es cuando las milpas están produciendo maíz, ya que los animales acuden a ellas en busca de alimento. Solo el dueño de la milpa puede cazar allí; en caso de que descubra a un cazador con un animal ya muerto, dentro de la extensión que ha sembrado, tiene el derecho de expropiárselo, pues -dicen- “si quiere comer carne, que haga su propia milpa”.

Otra de las actividades económicas secundarias, pero que sí realiza la mayoría de las familias del pueblo es el huerto familiar, atendido generalmente por las mujeres de la casa. En el solar se prepara una extensión de un mecate cuadrado, aproximadamente, que es cercado para que los animales del solar no lo maltraten. En este huerto la familia siembra cilantro, rábano, cebolla, lechuga y chiles; algunas veces se cultivan también sandía y melón, así como algunos árboles frutales como naranjas dulces y ciruelas. De estos productos solo una parte son consumidos por la familia, el resto es destinado al mercado de Carrillo Puerto, donde se vende a intermediarios o a comerciantes del lugar. En el caso de las naranjas dulces, los mismos intermediarios van hasta Tuzik a comprar la producción, de casa en casa. Los precios son fijos e impuestos por los propios intermediarios. También, en el solar familiar se practica la cría de animales de corral y cerdos. Esta actividad está a cargo de las mujeres, y son ellas quienes deciden si venden uno de estos animales o lo destinan al consumo de la familia.

Los hipiles bordados a máquina y los piik o tejido para fustán, complemento del vestuario de la mujer maya, también son producidos en la localidad. Tanto el piik como los hipiles son llevados a Carrillo Puerto para vender. Las mujeres son las encargadas de este trabajo artesanal y en algunas ocasiones los logran comercializar a buen precio. En otras, estos productos son hechos sobre pedido, asegurando así su venta inmediata al término de su elaboración. A pesar de que casi todas las mujeres del pueblo se dedican a producir alguno de estos dos elementos, o bien los dos, el ingreso obtenido es mínimo, dado que la confección de una de estas prendas tarda varias semanas, por lo que no se podría considerar como significativa.

Estas actividades económicas y la situación de la localidad proporcionan una visión de una sociedad en paulatino proceso de estratificación, que se inició desde que los macehuales se insertaron a una economía de mercado con la explotación del chicle, en las primeras décadas de este siglo (Konrad, 1980, Poot Canul, 1982), y que siguió con la explotación de durmientes para las vías de ferrocarril, actividad que continuaba hasta hace unos años. La integración de Tuzik a los vaivenes del mercado internacional y nacional introdujo dentro de la comunidad el trabajo asalariado y, por consiguiente, la moneda circulante. De esta manera, en la sociedad macehual, que en sus orígenes se suponía no se encontraba estratificada económicamente hablando, pues La Santísima se manifestó a “un pueblo pobre” (Bartolomé y Barabas, 1981:36), actualmente existe un creciente impulso a la estratificación social.²²

En otras palabras, este proceso nos lleva a reiterar que, aunque las sociedades rurales han sido catalogadas en el discurso antropológico como unidades con fuertes ideologías de igualdad, poseen en su interior marcadas diferencias tanto económicas como sociales (Hernández, 1992:98-101; Hostettler, 1994:8). Es decir, los cruzo’ob no pertenecen a una sociedad homogénea ni mucho menos igualitaria en un sentido económico, aunque, en algún momento de su devenir histórico, pudo considerarse como tal.

La integración de los macehuales a la vida política nacional

Es sabido que el esquema de organización política nacional es federación, estados y municipios, siendo estos últimos el vínculo entre los gobiernos estatal y federal con los ciudadanos y, también, la primera instancia de gobierno con la cual los mexicanos entran en contacto. En efecto, en lo administrativo, el municipio organiza la convivencia de la sociedad, mientras que en lo político es el cimiento de su estructura de poder (Meyer, 1994:231).

El ayuntamiento, o forma de gobierno de los municipios, es un elemento clave dentro del sistema político mexicano, ya que es usado por este como un

22 Apenas como referencia, en la población existen trabajadores asalariados, aunque solo sea por temporadas; en varios casos, los ingresos familiares de unos son más altos que los de otros; la migración tiende a aumentar, indicando que la venta de la fuerza de trabajo es una opción en el poblado; actualmente existen intermediarios en los mismos pueblos y miembros del mismo grupo, entre otros factores.

instrumento de dominación (Díaz, 1994:19), a la vez que funciona, también, como reforzador de otras instituciones (como el partido oficial y las confederaciones filiales del sistema), para mantener a la población bajo control político.²³ En este contexto, las comunidades existentes dentro de su jurisdicción contarán necesariamente con un representante del ayuntamiento que posee determinadas funciones dentro de su localidad.

El caso que nos ocupa es este último. Con cerca de 600 habitantes, Tuzik (como se había mencionado) se encuentra dentro de la jurisdicción de Felipe Carrillo Puerto, uno de los nueve municipios quintanarroenses.²⁴ El representante local del ayuntamiento carrilloportense es llamado subdelegado y su elección es realizada por los mismos habitantes, quienes -de entre varios candidatos- lo escogen por voto libre y público a para que los represente ante las instancias oficiales. El elegido percibirá del ayuntamiento una remuneración de 30 nuevos pesos mensuales (cerca de 5 dólares), donde estarán incluidos los gastos de transporte y de cualquier otro tipo que realice cuando tenga que cumplir con su función como intermediario de gobierno. Sin embargo, a pesar de lo bajo del salario que percibe, este cargo no representa ningún tipo de prestigio dentro de la comunidad; quizá a esto se deba que el funcionario local considere como algo oneroso el cargo, que tiene una duración de un año, pudiendo -si así lo desea el pueblo- continuar con su desempeño al término del período que le corresponde.

En términos generales, en la región cruzo'ob las autoridades municipales son relativamente recientes. Bartolomé y Barabas (1981:108) afirman que comenzaron a estar presentes en 1968, cuando “con la elección por votación (dirigida desde Carrillo Puerto), los macehuales pueden ya ser subdelegados”; sin embargo, en Tuzik existía ya un subdelegado municipal desde la década de los años '50, cuando todavía la autoridad de los jefes mayas no estaba en discusión, pues el Estado se presentaba para los cruzo'ob como su enemigo, que había profanado su capital sagrada, que se había autoproclamado dueño de sus tierras, que poseía al ejército y que únicamente buscaba su desaparición. Ante este panorama, la pregunta obligada es: ¿cómo fue posible la existencia

23 Meyer (1994) da un panorama general del origen del municipio y de sus perspectivas al fin del milenio. Su tesis fundamental es que el “municipio libre” sigue siendo lo que era al principio del siglo XX: una promesa. En el desarrollo de su trabajo es posible apreciar la función del municipio como elemento clave para el Estado mexicano.

24 En 2024 suman 11 los municipios que conforman el estado.

de dos formas de vida política tan distintas en una misma comunidad sin que chocaran en algún momento?

Para poder responder a esta cuestión hay que mencionar que las acciones o políticas de los gobiernos locales para con la población indígena formaban parte de un esquema nacional que buscaba integrar a los indios en la sociedad regional, con el fin de construir una nación homogénea, donde no existieran muchas sino solamente una lengua posible: el español, y el mestizaje se convirtiera en el único modelo existente.²⁵ Los mecanismos impuestos a lo largo del territorio nacional para lograr tal fin tenían que ser aplicados también a los macehuales.²⁶

Por eso, cuando el Estado comenzó a imponer representantes municipales en las localidades cruzo'ob, intentó conciliar la situación e inicialmente aconsejó a los jefes mayas a que en sus comunidades desempeñaran ese lazo que uniría habitantes-gobierno municipal. En el caso de Tuzik, el entonces sargento José Caamal (hoy comandante) fue durante ocho años subdelegado municipal.

A pesar de los dos roles de autoridad que desempeñaban los jefes mayas (por una parte, miembros de la jerarquía maya y, por otra, funcionarios municipales), ellos no perdieron su poder, sino que siguieron, por algunos años más, siendo las autoridades de sus comunidades y del cacicazgo. Este poder y autoridad no se fundamentaban en el cargo cedido por el gobierno, sino por formar parte de la jerarquía militar maya, con lo que todo eso significaba.²⁷

En otras comunidades cruzo'ob, cuando los jefes mayas no aceptaban ser el vínculo municipio-macehuales, entonces el gobierno escogía para esa función a un familiar cercano a estos, en busca de que de este modo el pueblo legitimara el poder municipal. Sin embargo, la autoridad y poder de un jefe

25 Warman (1970) presenta un resumen de las políticas indigenistas puestas en marcha en los años posrevolucionarios con el objetivo de crear una sola nación. Dentro de estas políticas, la escuela fue uno de los instrumentos propicios para la consecución de tales fines, al ser el medio por el cual se transmitían a los pueblos los valores ensalzados por el Estado, así como se enseñaba el español como la lengua unificadora en México.

26 En este contexto llegó la escuela a Tuzik. A fines de la década de los años '40, una partida del ejército mexicano se hizo presente en la comunidad, cuyos miembros, ante la noticia de que la milicia iba en camino, abandonaron sus casas y se refugiaron en la selva. Únicamente quedó en Tuzik un anciano jefe maya, quien fue amenazado de muerte si no hacía regresar a los habitantes de su pueblo y estos no enviaban a sus hijos a la escuela. Así, amenazados y vigilados por los militares, quienes se establecieron en la localidad custodiando al maestro, se fundó la primera, cuyo mentor la abandonó cuando el ejército retornó, meses después, a sus cuarteles.

27 Bartolomé y Barabas (1981:108-109) señalan en este pasaje las consecuencias que trajo consigo la inclusión de los macehuales dentro de un sistema político que les era ajeno.



maya residían únicamente en él. Era uno solo el que poseía don de mando y uno solo el que se había distinguido en devoción y disciplina, no toda su parentela. Así, cuando el Estado escogía a personas que no eran jefes mayas, su autoridad quedaba relegada a un segundo plano. El siguiente relato, narrado por un maestro que trabajó en la zona en los años '50, ejemplifica claramente lo antes señalado:

El hijo de uno de los jefes mayas, que había sido nombrado subdelegado municipal, me invitó a asistir a una comida que se realizaría en una comunidad cercana. Una vez en el lugar, esta persona se emborrachó y con las copas encima se introdujo a la casa donde se encontraban comiendo todos los jefes mayas y los comenzó a insultar, además que indicaba que su autoridad ya no tenía ningún poder. Ninguno de los jefes mayas alzó la vista. Todos siguieron comiendo como si no escucharan nada, vestidos de dignidad. Ese día no se hizo nada. A los días siguientes se llevó la queja ante las autoridades de Carrillo Puerto, indicándoles que debían de dar un castigo ejemplar al que los había ofendido. El acusado terminó proporcionando dinero para la construcción de alguna obra en la comunidad y con esto se libró de romper piedras en la plaza de Carrillo Puerto.

La introducción del esquema municipal con las subdelegaciones municipales fue determinante para el debilitamiento de las instituciones políticas cruzo'ob. Los jefes mayas fueron perdiendo espacios de acción; los castigos sancionados por el código macehual fueron suspendidos y la administración de justicia pasó a manos del municipio y del Estado. Esta modificación fue resultado tanto de la latente amenaza, por parte del gobierno, de una intervención del ejército, así como también fue propiciado por los mismos macehuales, para quienes las leyes estatales eran muchos más flexibles que las mayas.²⁸

Asimismo, la presencia de la figura del municipio en las localidades mayas impulsó el Servicio Militar Nacional para los varones después de los 18 años cumplidos. Las propias autoridades municipales indicaron a los jóvenes que ya no era necesario pertenecer a las compañías militares mayas, sino que lo importante era cumplir con un deber para con la patria. Con esto, la institución

28 Villa Rojas (1978:268-271) da una idea de lo rigurosa que era la legislación macehual, en donde la falta de devoción (en una sociedad investida de sacralidad) y los delitos contra la cohesión grupal eran severamente castigados. Aún hoy, muchos ancianos recuerdan los castigos dictados por sus jefes, quienes de esta forma protegían un proyecto político basado en el culto a la cruz, a fin de que cumpliera las promesas que había hecho. En los capítulos IV, V y VII, explico con mayor amplitud lo anterior.

militar maya se fue debilitando, al no poder captar nuevos miembros. Posteriormente, cuando la forma de organización política local ya estaba debilitada, los jefes mayas fueron separados de las funciones municipales, quedando únicamente como autoridades morales en la localidad.

De igual manera, la llegada del gobierno municipal a las comunidades cruzob también propició la presencia, años después, del partido oficial, el Revolucionario Institucional (PRI), que -en el caso de Tuzik- se convirtió en la instancia política que ratificaba a las autoridades municipales elegidas por los mismos habitantes, a quienes englobó dentro de la Confederación Nacional Campesina (CNC), una de las centrales de dicho partido.

El PRI, actualmente, ha tomado los pueblos mayas, en especial el santuario, como plazas principales en donde hacer proselitismo y emitir discursos en defensa de los indígenas.²⁹ En muchas ocasiones, los macehuales son llevados a los mítines de apoyo a los candidatos a puestos de elección popular. Ese día hay “pasaje libre” (servicio gratuito de transporte) al sitio elegido, donde con banderines en las manos, con una que otra gorra o camiseta propagandística, mostrarán su apoyo al candidato en turno que -como es común- prometerá beneficios “a su pueblo”.

El sentimiento común de haber sido engañados por los candidatos aflora siempre, en cada conversación que sobre el tema electoral se inicie. Un habitante de la localidad dijo de los candidatos lo siguiente:

Siempre vienen y nos prometen cosas, pero nunca las cumplen. Nos han prometido un parque, un camino mejor, créditos, pero no dan nada; sólo quieren el voto y cuando se lo damos se olvidan que nosotros existimos y nos dejan sufriendo como siempre.

Es, quizá, por esta percepción, que han aparecido en el escenario tuziqueño partidos de oposición, en específico, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), aunque con poco arraigo en la localidad.³⁰

Para elegir al subdelegado municipal se emplea el voto libre y público, mien-

29 En la sede del cacicazgo de Xcacal Guardia, el gobierno municipal construyó el “Cuartel del Gobierno del Estado”, porque -según afirmó el presidente municipal de Carrillo Puerto- “fue mi compromiso de campaña”.

30 No existen en Tuzik representantes de algún partido político. Tanto el PRI como el PRD tienen su sede en la ciudad de Carrillo Puerto, y visitan la comunidad en tiempos de elecciones.

tras que cuando es para presidente municipal, diputados, senadores, gobernador y presidente de la República, el voto es secreto, por medio de credenciales y con boletas diseñadas por el Instituto Federal Electoral.

El actual subdelegado municipal (hijo, por cierto, de un sacerdote maya) posee únicamente las funciones de juez de paz en la localidad, al resolver pleitos entre familias e individuos, o atender quejas diversas de los habitantes. Cuando es necesario, lleva alguna solicitud de obra o mejoramiento a las autoridades municipales de Carrillo Puerto.

Hoy en día, los habitantes de Tuzik piensan que el PRI no debe ser más esa institución totalizadora; que el gobierno municipal solo los ha engañado; que el Estado simplemente los ha marginado más y se ha aprovechado de ellos; que el gobierno les ha robado la autonomía que alguna vez tuvieron; en resumidas cuentas, narran siempre una historia marcada por la relación estrecha y difícil que han tenido con el Estado, una inclusión al partido oficial que en nada les ha beneficiado, y una resistencia callada y latente de los jefes mayas, que aún conservan el poder de convocatoria, la autoridad moral y la dignidad que una vez los distinguió y los encumbró en la jerarquía militar de los elegidos de Dios.

Otras denominaciones religiosas

En Tukik, la presencia de la iglesia católica data de los años '50, cuando la parroquia de la Santa Cruz de Felipe Carrillo Puerto era administrada por los Misioneros de Maryknoll, un grupo de sacerdotes originarios de Estados Unidos, que llegaron a Yucatán en la década de los años '40, cuando aún Quintana Roo formaba parte de la jurisdicción eclesiástica de la arquidiócesis de Yucatán.

Los sacerdotes misioneros iniciaron una campaña de evangelización en las comunidades ubicadas dentro de la parroquia. Sin embargo, dadas las malas condiciones de las brechas que comunicaban los pueblos cruzo'ob (el trayecto se hacía en mulas), así como los numerosos pueblos que debían de atender, los misioneros de Maryknoll comprendieron escasos sus esfuerzos, además de que en algunas ocasiones sus prédicas y acciones chocaron con las tradiciones macehuales. El sacerdote Pedro Petrucci, por ejemplo, fue severamente regañado en los años '50 cuando no quiso quitarse los zapatos para ingresar al templo. No obstante, los presbíteros estadounidenses lograron construir la iglesia de Yaxley, y tuvieron presencia en diversos pueblos de la región, aunque nunca fueron

aceptados en el centro ceremonial. Sin duda alguna, uno de sus logros fue el que los mayas aceptaran, en la década de los años '70, ir a la ciudad de Mérida y entrevistarse con el entonces obispo auxiliar de la arquidiócesis (y, posteriormente, III Arzobispo de Yucatán), Manuel Castro Ruiz. En una ceremonia en la iglesia catedral de esta ciudad, los macehuales sostuvieron el palio de la procesión episcopal y participaron, quizá por primera vez, en el pomposo culto católico-romano, presidido por el obispo. Durante su breve estancia en la ciudad de Mérida fueron hospedados en el seminario conciliar de Nuestra Señora del Rosario y de San Ildefonso. Entre los asistentes se encontraba un joven, Leonardo May, que años más tarde sería nombrado general del cacicazgo. Fuera de ese contacto con la jerarquía católica, no se sabe de otro más.

Después de varias décadas de permanencia en la zona, los Misioneros de Maryknoll dejaron la parroquia de la Santa Cruz, cuando de la asistencia espiritual del entonces Territorio Federal de Quintana Roo se hizo cargo la congregación religiosa de Los Legionarios de Cristo. Al crearse la Prelatura de Chetumal, en mayo de 1970, esta fue encomendada al cuidado de dicha congregación.³¹ A pesar de esto, la presencia de la iglesia católica romana no se acentuó ni se volvió más frecuente en las comunidades cruzo'ob, al contrario, los sacerdotes las visitaban por espacios más prolongados no obstante el mejoramiento de los caminos de acceso a los poblados. También influyó para un alejamiento más visible entre los macehuales y los Legionarios el que los nuevos sacerdotes no hablaran maya (los misioneros estadounidenses aprendieron la lengua y predicaban en ella) y, por tanto, no podían comunicarse entre sí. Ante esta situación, aunada al poco número de presbíteros que atendiera la naciente prelatura, la parroquia de Carrillo Puerto solicitó la presencia de un grupo de religiosas yucatecas de la congregación de las Misioneras Hijas de la Madre Santísima de la Luz, quienes sí sabían hablar la lengua maya. Su trabajo consistía (y continúa siéndolo) en visitar durante un mes una comunidad y vivir en ella todo ese tiempo, evangelizando a los mayas. Sin embargo, con más de 70 comunidades por atender, es imposible por años visitar dos veces un mismo pueblo.

Si bien la figura de las religiosas ha sido tolerada en los pueblos del cacicazgo, esta no ha sido permitida en el centro ceremonial, donde no se les permite entrar ni mucho menos ejercer su trabajo, lo mismo que al sacerdote

31 En 1970, el papa Paulo VI creó la Prelatura de Chetumal, cuya jurisdicción abarcaba el territorio del actual Estado. El primer obispo fue Mons. Jorge Bernal L.C.



diocesano. Las mismas religiosas indican que vivir en los pueblos macehuales es dificultoso, ya que los habitantes no les quieren dar hospedaje ni comida, y que, en algunas ocasiones, es difícil que la gente asista a las reuniones que organizan. Su trabajo se limita muchas veces a visitar las casas, o bien, a preparar a los niños para la recepción de sacramentos. El mes de evangelización, llamado también “misión”, finaliza con la visita del sacerdote y la celebración de una misa en la que se administran los sacramentos del bautismo y la comunión a aquellos a quienes las religiosas prepararon durante su estancia en la población.

En el caso del sacerdote católico, en Tuzik su presencia se da cada primer sábado de mes. En ese día visita la comunidad por solo unas horas, en las que confiesa a quienes se lo solicitan y después celebra misa. A pesar de que se le permite celebrar misa en la iglesia del pueblo, no se le ha autorizado entrar a La Gloria; la celebración de la misa se hace en la parte pública del templo, dando a entender con esto que la presencia de este personaje no es de importancia significativa dentro de la comunidad.³² Ese día, incluso, los hombres y mujeres entran calzados a la iglesia. Durante las fiestas de Tuzik, el ministro no visita el pueblo, ya que -como él dice- ni caso le hacen.

El sacerdote que conocí durante mi estancia, originario de Guadalajara, Jalisco, al menos no tiene una mala impresión de las tradiciones religiosas cruzo'ob. Se ha hecho de un ejemplar del libro *Los Elegidos de Dios*, de Villa Rojas, que le ha servido para conocer un poco más a los macehuales. Para él, las manifestaciones religiosas de los mayas quintanarroenses son apenas “semillas del Verbo”³³ y que eso ya de por sí es bueno. Lo que se requiere, dijo, es educarlos. Asimismo, mencionó que nunca ha intentado meterse en controversia con los cruzo'ob, ya que cuando su superior se molesta porque no le hacen caso, él solo acierta a decir: “déjelos, padre, así son felices”.

32 Esta “tolerancia” de los cruzo'ob hacia los sacerdotes católicos puede ser también entendida en términos del ejercicio de la autonomía político-religiosa.

33 Esta teoría de las “semillas del Verbo” se remonta a la época patristica de la iglesia católica, cuando se veía en otras culturas que algunos valores religiosos congeniaban con los cristianos como si fueran “semillas” o presencia de un Jesucristo no conocido totalmente. Este término se sigue utilizando en la actualidad. Los Documentos de Puebla, que por más de once años fueron la guía pastoral de la jerarquía católica latinoamericana (hasta 1992), hacen especial énfasis en el término acuñado por san Justino, en el siglo II de nuestra era.

Como se ha podido observar, si bien la iglesia católica ha intentado penetrar en las comunidades mayas para continuar con su tarea evangelizadora, su presencia no es significativa, ya que se limita a esporádicos encuentros. A pesar del paulatino incremento de bautizos y matrimonios por medio del rito católico romano, se puede afirmar que los mayas quintanarroenses utilizan los servicios de la parroquia de Carrillo Puerto de manera estratégica. Por un lado, niegan atención a su ministro, aunque, por otro, aceptan y consideran como importantes sus sacramentos.

Asimismo, otra de las asociaciones religiosas que se ha hecho presente en los últimos años en la región es la iglesia pentecostal, identificada en la localidad como “protestante”. En Tuzik, su historia se remonta al inicio de la década del ‘90, cuando comenzaron a ser visitados con frecuencia por evangelizadores de esta denominación religiosa.

En la localidad solamente dos familias, emparentadas entre sí, son las que se han convertido a esta religión. El templo de la iglesia pentecostal se encuentra dentro del solar de una de estas familias, en el extremo norte de la población, cerca de donde habita la otra familia, que es parte, también, de esta iglesia.

En comparación con la iglesia católica, la pentecostal realiza sus actos de culto con mucha más frecuencia: cada domingo, durante todo el día, cuando la localidad es visitada por un pastor y miembros de esta iglesia, residentes ambos en Carrillo Puerto. Asimismo, esta denominación religiosa mantiene lazos de atención a sus feligreses en toda la región. Por ejemplo, en caso de realizarse alguna actividad de esta iglesia en otra comunidad, se invita a los feligreses de Tuzik, y estos asisten al evento.

En los últimos años, la iglesia pentecostal ha desarrollado una campaña de evangelización en busca de ganar adeptos. Una de estas actividades ha sido la visita constante, un domingo de cada mes, a todas las casas de Tuzik, en la que los evangelizadores intentan convencer a los macehuales a convertirse y bautizarse en el seno de su fe. Sin embargo, por el número de componentes de esta iglesia en la comunidad de estudio, estos esfuerzos no han rendido demasiados frutos.

Los miembros de las dos familias que integran la iglesia pentecostal en Tuzik han dejado de participar de manera activa en algunos eventos que consideran como “paganos” o “malos”, como los bailes o beber licor. Sin embargo, resulta curioso que, a pesar de ya no considerarse parte de la igle-

sia católica maya, siguen participando como simples observadores de los actos religiosos que se celebran tanto en el pueblo como en el cacicazgo. De este modo, ser protestante no significa romper totalmente con la comunidad católica maya ni alejarse por completo de las celebraciones comunitarias. Durante mi estancia en Tuzik, un muchacho, miembro de la iglesia protestante, siempre me acompañaba a las actividades religiosas y en muchas ocasiones era él quien me avisaba sobre ellas. Asimismo, cuando se celebró en 1993 la fiesta decembrina en el santuario de Xcocal, el responsable de la iglesia pentecostal y en cuyo solar se encuentra localizado el templo, acudía cada día al centro ceremonial y se quedaba por horas observando el baile popular que en ese lugar se llevaba a cabo.

A pesar del poco número de “pentecostales” que viven en Tuzik, no podemos decir que su presencia no ha impactado a la comunidad. Al contrario, en ella se ha creado una nueva identidad social, la de “los protestantes” o “hermanos”, identificados con ciertas prácticas y la pertenencia a una iglesia diferente de la maya. Las relaciones en la vida diaria entre los dos grupos no son tensas, son más bien amistosas, siempre y cuando no se discuta sobre religión. No obstante, cuando los católicos se refieren a los pentecostales, en ausencia de estos últimos, siempre lo hacen como los “hermanos”, en un tono que podría considerarse como despectivo.

En Tuzik, puedo afirmar, se acepta la libertad de creencias religiosas; no hay elementos suficientes de fricción social, que -como ocurre en otros lugares como Chiapas o Oaxaca (Montes, 1994)- pueda llevar a la expulsión de los protestantes de esta comunidad.³⁴ En realidad, en algunas comunidades del cacicazgo, las iglesias protestantes han tenido una mejor aceptación entre la población de la que han tenido en Tuzik.³⁵

Por último, tampoco se puede decir que el impacto de la iglesia pentecostal en Tuzik se limite solo a la formación de una nueva identidad social, sino que tanto esta denominación religiosa como la católica son concebidas como elementos opuestos al proyecto macehual.

34 Posiblemente su presencia no es aceptada en el centro ceremonial, ya que este es el símbolo de la alianza de los macehuales con Dios y es el lugar de residencia de La Santísima, sustentadora del proyecto político maya.

35 Ueli Hostteler, comunicación personal.

Unas palabras finales

Este ha sido un panorama general de Tuzik, que se complementa con los datos ofrecidos en el capítulo anterior, donde situábamos histórica y geográficamente la comunidad de estudio y mencionábamos, a grandes rasgos, los servicios con que contaba. En estas líneas hemos buscado, también, apreciar cómo el sistema religioso tiene incidencia en otras capas de la vida social y se convierte en una institución totalizadora, que motiva e impulsa las actividades cotidianas de los macehuales. En los siguientes capítulos analizaremos el sistema religioso macehual como el referente identitario de los mayas quintanarroenses y la base de la existencia del grupo.

4

Las iglesias familiares. La organización social en torno a una cruz

¿Cuál es el papel que tienen las iglesias particulares dentro de la vivencia religiosa de los habitantes de Tuzik?, ¿quién posee uno de estos oratorios?, ¿cuál es el sentido de su existencia? y ¿qué tipo de rituales se realizan en ellos? Estas preguntas surgieron durante la estancia en Tuzik, al observar la existencia de varios de estos oratorios levantados dentro de algunos solares del pueblo. Es decir, no eran espacios públicos de culto sino más bien eran de tipo familiar. Por eso nos dimos a la tarea de conocer un poco más de ellos, y nos encontramos con una ritualidad que estaba en íntima vinculación con la que se rinde a la Santísima Cruz.

La organización social, como sustentadora de un proyecto civilizatorio propio, gira en torno a La Santísima, que norma las relaciones sociales al interior del santuario, de las comunidades y de las familias macehuales; por ello, consideramos que el análisis de estas iglesias particulares nos permitirá conocer una primera forma de organización familiar. Este estudio está ligado al que desarrollaremos en los siguientes capítulos, cuando analicemos a los grupos que preparan la fiesta del pueblo, como elemento que congrega a las familias no incluidas en la relación de las iglesias particulares y, finalmente, cuando abordemos la organización de las compañías militares, como forma inclusiva de los miembros del grupo al cacicazgo. La línea de análisis irá, entonces, de la familia al pueblo y del pueblo al cacicazgo, intentando ver cuáles son los medios (y cómo funcionan) que el proyecto político macehual utiliza para mantenerse vigente hoy en día. Sin embargo, hay que reiterar que, en la realidad, la percepción de los pobladores va en sentido inverso, es decir, no son las familias quienes organizan el culto y el proyecto político,

sino que es La Santísima y el proyecto político macehual los que organizan a la sociedad maya.¹

Las cruces familiares

El significado de la cruz entre los mayas quintanarroenses lo hemos abordado con anterioridad. Señalábamos que el concepto cruz no fue tomado únicamente de la concepción cristiana, sino que estaba presente dentro de la cosmovisión maya mucho antes de la llegada de los españoles a América (Konrad, 1987). La cruz poseía todo un conjunto de significados, en los cuales la simbología de los rumbos cósmicos señalados por los puntos cardinales estaba presente (Valverde, 1994). Incluso, el mismo cuerpo era concebido en forma de cruz, en el cual los rumbos cósmicos también se representaban (Villa Rojas, 1980). En la cruz se dieron cita dos culturas, dos formas distintas de concebir el mundo que se fundieron en una sola expresión (Marroquín, 1989) que se transmitió a lo largo de los siglos entre los descendientes del pueblo maya, que con la guerra de Castas encumbraron aún más el signo pasando a ser, de este modo, su divinidad y la razón misma de su existir. De ahí que cada familia macehual posea su propia cruz, su propio guardián y apoyo en las adversidades.

Pero para los cruzo'ob, no todas las cruces son iguales, sino que se diferencian según los milagros que hayan obrado (Villa Rojas, 1978). De esta manera existe una jerarquía en las cruces dentro de todo el cacicazgo, que está presidida por La Santísima Cruz que se venera en el santuario de Xcocal Guardia. Le siguen las cruces patronas de los pueblos macehuales, que -como es el caso de la cruz de Tuzik- pertenecieron en sus orígenes a alguna familia del pueblo, pero por los milagros con los que se hicieron notar fueron tomadas como patronas de cada localidad. Después de ellas siguen las cruces familiares. Estas mantienen el mismo sistema jerárquico, es decir, no todas son iguales entre sí, sino que también se diferencian según sus milagros. Las que más se han distinguido poseen oratorios o pequeñas iglesias, que más adelante analizaremos.

En la jerarquía de las cruces del cacicazgo se puede observar también la manera en que el sistema religioso va filtrando a través de los niveles sociales.

1 Hemos decidido dividir la temática de la organización social y política en tres capítulos, para poder analizar, en cada uno de ellos y de manera más amplia, elementos diferentes pero que pertenecen a un mismo tema. Asimismo, con esta división intentamos no hacer densa la lectura del análisis y poder lograr una mejor comprensión del tema.

De La Santísima se va al pueblo y del pueblo a las familias, formando así una unidad en torno a una creencia que no hace sino ilustrar cómo el poder de una sociedad es materializado en una comunidad de creyentes, quienes en los actos de culto afirman la autoridad de la sociedad constituida (Sahlins, 1974:150).

Las iglesias familiares

Entre los cruzo'ob, la presencia de iglesias familiares, también llamadas particulares o *chan iglesias*,² tiene la función de cohesionar a las familias extensas macehuales³ reforzando los lazos de comunión grupal al mismo tiempo que, en estos oratorios, los miembros del grupo reviven los tiempos míticos de su elección divina. De este modo, fe y sociedad quedan indisolublemente unidas, formando parte importante dentro de la estructura de la sociedad maya.

En Tuzik existen siete iglesias particulares, cada una resguardando al “santo” de la familia o a las cruces milagrosas, como los mismos macehuales mencionan, que son objeto de un ritual específico. No cualquier persona puede poseer uno de estos pequeños santuarios, solamente aquéllas que puedan dar atención ritual a la cruz familiar, que es “hija” de La Santísima -la cruz que se guarda en la iglesia principal del pueblo y que a su vez es “hija” de la que se guarda en el santuario cruzo'ob- y que es merecedora de atenciones, tanto por su historia como por los milagros y portentos que ha realizado para con la familia que la cuida. Generalmente, quienes poseen una iglesia particular son miembros del grupo que gozan de algún cargo dentro de él (comandantes, sargentos, sacerdotes y *jmeeno'ob* o curanderos), pues son quienes saben rezar y quienes, también, han sobresalido de entre los demás por su devoción.⁴

2 Aquí también las llamaremos oratorios o pequeños santuarios.

3 Llamamos familia extensa a un conjunto de familias nucleares que, emparentadas entre sí, habitan en un mismo solar, generalmente en los alrededores de la casa paterna.

4 Landa (1959) afirma que entre los antiguos mayas existía la costumbre de poseer oratorios particulares, donde los poseedores realizaban ofrendas a sus dioses: “Aún sin los comunes templos tenían los señores sacerdotes y gente principal oratorios e ídolos en casa para sus oraciones y ofrendas particulares”. Según la descripción de Landa, es posible observar también que a esta costumbre no todo el pueblo podía acceder, sino que para poseer alguno de esos oratorios debía gozar de importancia dentro de la organización social, religiosa o política del pueblo, es decir, los que conformaban el grupo conocido como “gente principal”, como la llama el religioso.

Cada una de estas iglesias se ubica dentro de un solar familiar, entendido éste como el espacio que una familia extensa utiliza para sus labores diarias. Dentro de la concepción religiosa maya, el espacio no es homogéneo, sino que representa divisiones y porciones que son cualitativamente distintas entre sí; es decir, se “separan” espacios de la cotidianidad profana para revivir el misterio. Dicho espacio sagrado, por pertenecer a la divinidad y no a los hombres, es concebido como ordenado, pero sus límites varían dependiendo de los miembros de la sociedad y de la forma en que clasifican las acciones sociales. Entonces, la presencia del templo dentro del espacio cotidiano familiar puede expresar las necesidades que los hombres experimentan de vivir constantemente en un mundo que se encuentra organizado (Eliade, 1985).

Historia y milagros de la cruz familiar

Si bien en estas iglesias sus poseedores realizan ofrendas a la cruz (las más importantes son las “promesas” o fiestas que se celebran en su honor y los rezos de agradecimiento por la cosecha obtenida -el *u jaan lil kool-*), su existencia no se debe únicamente a la comodidad que puedan ofrecer a las familias, ya que cualquiera podría tener la suya, sino por la historia y los milagros que ha realizado la cruz familiar, que no hacen sino afirmar su poder y decisión sobre sus protegidos.

En otras palabras, el templo familiar no se construye por el simple deseo de hacerlo, sino por la necesidad de depositar en él a una cruz que ha acompañado a la familia a lo largo de varias generaciones, y que ha estado presente en todos los momentos de la vida, como lo indica el siguiente relato narrado por el *jmeen* Eduardo Catzín, donde habla de la historia de su cruz familiar⁵:

La Santísima que tengo en mi iglesia la hicieron mis abuelos, ellos la pintaron de verde y comenzaron a hacer su fiesta. Cuando nací, mis abuelos seguían haciendo su fiesta y cuando murieron dejaron su cruz a mi papá, que comenzó a hacer la fiesta a la Santa Cruz. Cuando era niño vivíamos en Yokdzonot y hacíamos milpa en Xcancabchén, que queda a dos leguas de Yokdzonot. Hasta ahí llevábamos nuestra cruz. Para su fiesta, de la milpa íbamos a Yodkzonot. Cuando mi papá quedó viejo y no pudo seguir haciendo la fiesta, empecé a hacerla yo. Tres veces

5 Esta historia fue grabada en noviembre de 1993. El anciano informante es monolingüe en maya, de ahí que la entrevista se desarrollara en esta lengua. La traducción es de Sergio Tuz Dzidz.



la había hecho cuando murió mi papá; entonces le pregunté a mis hermanos qué se iba a hacer con la cruz y uno de ellos me dijo que hacer la fiesta era mucho gasto y dijo que mejor se “quedara así”; pero mi esposa me dijo que dar de comer a un cochino no es gran trabajo siempre que se tenga una milpa para poder darle maíz. Cuando quedé viudo fue que vine a aquí a buscar mujer. Cuando vine traje mi cruz y seguí haciéndole su fiesta aquí; llevo 30 años haciendo la fiesta a mi cruz. Cuando empecé sólo mataba dos cerdos; pero cuando mis hijos crecieron me comenzaron a ayudar, ahora matamos cinco para la fiesta. Cuando yo muera mi nieto será el nuevo patrón de la cruz y él se hará cargo de la fiesta, porque así se lo prometieron sus papás al santo.

De este modo es posible advertir que esta institución familiar no es reciente, sino que proviene de varias generaciones. Si se toma en cuenta que los únicos que pueden poseer una iglesia particular son aquellos que pueden proporcionar atención ritual a la cruz familiar, se puede inferir que esta institución permite la transmisión de valores y conocimientos de padres a hijos, que poseen marcada importancia entre los macehuales. Así, esta institución no termina cuando una persona muere, sino que va mucho más allá al confiar su cuidado a las nuevas generaciones; en otras palabras, la institución permanece aun cuando los individuos cambien.

Ahora bien, la cruz familiar no solo es antigua sino también milagrosa. Estos atributos sobrenaturales, estas manifestaciones divinas, tienden a reforzar la conciencia macehual de la necesidad de mantener la institución, puesto que en ella se dispone de un núcleo de representaciones simbólicas que son utilizadas para organizar la realidad y poderse conducir en ella (Marroquín, 1989:39). El siguiente relato ejemplifica lo que anteriormente hemos afirmado:

Dice mi papá. Hay muchas personas que lo tienen visto también. Hasta su papá de su esposa de don Genaro, y don Cristóbal y don Apolinario. Ellos lo vieron. Nomás tiene (la cruz familiar) una mesita, así de chica, con maderitas (estaba hecha); se quemó todo el huano y a ellas no les pasó nada. Una vez se ha quemado todo esto, una construcción chica, no como la iglesia (familiar). Así se tienen puesto las cruces y se quemó todo. La ropa que tienen puesto (las cruces) se quemaron, pero a ellas no pasó nada. Hasta un sosquil (hilos de fibra de henequén) con el que se les tiene amarrado se quemó; no les pasó nada... Ya tiene tiempo eso, no sé qué año pasó...⁶

6 Relato proporcionado por Flavio Pech, hombre de unos 35 años, quien trabaja como campesino y,

Sin embargo, la cruz no solo muestra su poder para infundir temor y respeto a los macehuales, sino que lo utiliza en favor de sus fieles, al concederles, generalmente, salud, condición por la que se agencia la gratitud perpetua del beneficiado y que se anexa a los milagros que en favor de la familia ha realizado:

Desde que yo era chiquito tuve una enfermedad muy grave. Según mi papá -mi mamá me lo cuenta- me salió como una bola en mi cuello. Mi papá y mi mamá me llevan a cualquier lugar a ver si me curan, pero nunca me curaron. Después sacaron una suerte, como siempre lo hacen, hasta ahora vale la suerte; fueron con una señora, ahí, en Santa Rosa (un poblado ubicado a 9 km de distancia de Tuzik), y le dijeron a mi papá que si yo entraba donde está mi papá, donde hacen la novena, así sí me voy a curar. Y desde que me entregaron a ellos (los santos) nunca me ha tocado ninguna enfermedad, hasta ahora”.⁷

Los relatos anteriores indican que las cruces no han acompañado únicamente a la familia a lo largo de su historia, sino que la han protegido y cuidado y la han hecho perpetuarse al paso de los años. En resumen, es por La Santísima que las familias han logrado existir hasta nuestros días, y es eso, precisamente, lo que en última instancia motiva las prácticas rituales y cotidianas.

Estructura del templo, viejos y nuevos significantes

En este momento, resulta importante analizar la estructura de estas iglesias particulares, puesto que en ellas se recrea el simbolismo cósmico familiar (Eliade, 1985:45), donde el tiempo y el espacio sagrados se unen para confirmarlos en su fe. Por esto, cada historia de la cruz familiar, cada fiesta ritual que se celebre, cada milagro atribuible, tienen especial importancia dentro de la vida cruzo'ob.

En el templo es posible encontrar antiguos significantes que tenían vigencia dentro de la concepción maya antes de la conquista española. Ahora, esos signi-

cuando su cosecha es insuficiente para las necesidades de su hogar, labora como ayudante de albañil en un desarrollo turístico cercano a Tulum, Quintana Roo. Es hijo de Sabino Pech, poseedor de una *chan iglesia*. Lo contenido en los paréntesis (en este y el siguiente relato) es de nuestra autoría y hecho con el objeto de hacer aún más entendible la narración.

7 Relato narrado por un joven campesino casado con una mujer de Yaxley. La entrevista fue realizada en español. El joven es nieto del *jween* Eduardo Catzín y será el próximo patrón de su cruz familiar.

ficantes se hallan unidos a otros apropiados del cristianismo. El análisis somero de estos elementos ayudará a comprender la forma en que la referencia a un pasado común sustenta y legitima un proyecto propio (Hobsbawm, 1984).

Todas las iglesias particulares son semejantes entre sí, y se encuentran construidas de pajas y bajareques a la manera de una casa habitación macehual. Si bien para los antiguos mayas la religión jugó un papel importante dentro de la sociedad y se esmeraron en realizar importantes y suntuosas construcciones dedicadas a honrar a sus divinidades (Ruz, 1989; Morley, 1983; Thompson, 1975),⁸ para los mayas quintanarroenses la práctica de construir iglesias sencillas, a semejanza de sus casas habitación, posee una razón específica de ser: la voluntad de La Santísima de habitar entre los pobres y vivir como ellos viven (Bricker, 1989).⁹

De forma ovalada, todas las iglesias se levantan de oriente a poniente, a semejanza de los templos católicos, solo que en el caso que nos ocupa, esta es una referencia a la idea prehispánica de la carga significativa de los puntos cardinales, en la que el oriente (*lak'in*) es concebido como el sitio de regeneración de la vida, donde aparece el sol, el lugar de la esperanza y que estaba asociado a los años *k'an* que traían consigo augurios benéficos para la población (Morley, 1983:230). Allí se encuentra “la Gloria”, donde habita el dios cristiano y donde también tienen su morada los santos importantes (Sotelo, 1988:71), de ahí, también, habrán de venir los personajes míticos que crearán un culto nuevo y una nueva sociedad (Villa Rojas, 1978:445). Esto hace que la sola disposición de las iglesias sea un referente significativo para los macehuales.

En su interior, las *chan iglesias* guardan pocos objetos. Ninguna de ellas posee sillas o bancas para la comodidad de los asistentes; algunas únicamente tienen para ese objeto unos cuantos durmientes de madera que se asientan sobre el piso de tierra.

En el interior de estos templos sobresale el altar o la Gloria, lugar en donde habita la divinidad y que en última instancia es la razón de ser de las iglesias

8 Entre los mayas de Yucatán es poco frecuente encontrar templos o iglesias construidas a la manera del tipo de vivienda indígena tradicional; por lo general, las iglesias o capillas son siempre construcciones de muros y techos de piedra.

9 En Chacsinkín, Yucatán, en el sur del Estado, en años pasados (aproximadamente, 1990) se registró un fenómeno de aparicionismo religioso: la Cruz que caminaba. Con las ofrendas recolectadas entre los fieles que la visitaron se construyó una amplia capilla de paredes de mampostería y techos de losa de cemento. Los dueños de la casa afirman que a pesar de que la cruz fue trasladada al nuevo recinto, al día siguiente amaneció en la choza de pajas y bajareques donde se había manifestado.

familiares. Hecho a semejanza de una mesa de madera, algunas veces de baja-
reques sostenidos por cuatro horcones, sobre su superficie (cubierta la mayoría
de las veces por un mantel de plástico con decorado multicolor), se encuentra
la urna que contiene la cruz venerada por la familia; siempre son tres cruces,
vestidas con hipiles bordados, acorde con su sexo, y que conforman, las tres
juntas, al “santo” familiar.¹⁰

El altar contiene, además, objetos necesarios para el culto: floreros, cam-
panitas, jícaras para depositar en ellas lo ofrendado en el rezo, tazas de loza
para la misma función, todo en perfecto orden. La idea del altar (ara, como
lo llaman los macehuales)¹¹ tomada de la simbología cristiana,¹² rememora
también la idea maya de la forma plana del universo (Montolíu, 1989:45),
donde lo cuadrangular y lo racional están íntimamente asociados, así como lo
primero está relacionado al orden impuesto por la divinidad (Sotelo, 1988:48).

Sin embargo, la simbología de la Gloria no termina ahí sino que va mucho
más allá. Sobre ella siempre existe una especie de techo de forma cóncava,
cuyos soportes son unas maderas (troncos delgados de algunos árboles) que
se prolongan hasta el piso y se sujetan a los soportes del altar. Esta techum-
bre representa la antigua idea de que sobre el plano terrestre descansaba una
bóveda, que era el cielo, y que poseía fijas las estrellas. Villa Rojas, en Tuzik,
consignó la idea de que la tierra es plana y que sobre ella se asienta la bó-
veda celeste, como jícara invertida, adornada por las estrellas (Villa Rojas,
1978:442).¹³ Esta idea no ha cambiado entre los macehuales, quienes la repre-
sentan en la estructura del altar de sus templos.

Ahora bien, queda por analizar el papel de las varillas de madera que tocan
el piso y soportan el cielo maya. Estos elementos pueden hacer referencia a
la idea de los cuatro puntos cardinales; en cada uno de ellos crecía un árbol

10 Como se recordará, en el tronco de una ceiba fueron encontradas grabadas tres pequeñas cruces a las que posteriormente se les concedió el don de la palabra, convirtiéndose en la Cruz Parlante de los macehuales. La razón de que sean tres cruces la pueden dar los documentos escritos por Juan de la Cruz, que anexa a su firma tres pequeñas cruces que simbolizan el misterio y dogma de la Santísima Trinidad que posee la iglesia católica: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo (Bricker, 1989; Villa Rojas, 1978; Chi, 1982).

11 Ara es una palabra latina que significa, precisamente, altar.

12 No dudo que el altar pueda ser también una reminiscencia de las ideas prehispánicas, en donde los antiguos mayas ofrecían dones y sacrificios.

13 Vogt (1983), en Zinacantán, consignó la idea del universo, semejante a una mesa, en la que se focalizaba la importancia de los cuatro puntos cardinales

que comunicaba el plano infrahumano con el terrestre y, a su vez, este con los cielos; y que tenían como función ser soportes del cielo (Montolú, 1989:41). Es resumen, la Gloria familiar es el signo de la comunión de los hombres con Dios, es el sitio donde los cruzo'ob pueden hacer sus peticiones y ofrendas, porque es el espacio donde los hombres se comunican con Dios permanente y directamente, porque une el cielo con la tierra.¹⁴

En conclusión, el templo es el sitio santo por excelencia, la casa de la divinidad, donde el mundo es continuamente santificado porque la estructura del templo representa al mundo al mismo tiempo que lo contiene (Eliade, 1985:56). La función del templo, entonces, no es solo resguardar a la divinidad sino representar la cosmovisión de un pueblo, que se reafirma en los actos rituales que en él se celebran.

El ritual familiar, el reforzamiento de los lazos sociales

Como apuntaba anteriormente, la cruz familiar es objeto de un ritual; los mismos requisitos para poseer una de las iglesias particulares proporcionan la idea de la necesidad de rendir tributo a la cruz, compañera de la familia a lo largo de su historia. Es por esto que todos los momentos significativos de la vida son santificados, agradecidos y ritualizados por medio de prácticas que ya han sido institucionalizadas y en las que los participantes reafirman su conciencia de ser un pueblo regido por La Santísima.

Por tal motivo, en este espacio nos enfocaremos más en analizar la red de relaciones que se tejen en las prácticas rituales que se celebran en las iglesias familiares, que en detenernos en el estudio del ritual como tal, dado que algunas cosas de este último las trataremos con mayor énfasis en el siguiente capítulo, cuando se describa la fiesta del pueblo.

Son dos las celebraciones más importantes que se realizan en los oratorios particulares. Una de ellas es la fiesta bianual en honor a la cruz patronal de la familia y la otra es la celebración de agradecimiento por la cosecha obtenida (el *u jaan lil kool*).¹⁵ En otro capítulo hemos analizado la importancia que tienen den-

14 En las ceremonias del *ch'a' cháak* y del *u jaan lil kool* es posible observar altares de la forma mencionada y que también tienen el sentido de ser el espacio donde se pueda lograr la comunicación de los hombres con Dios.

15 Otras celebraciones son novenas en honor a algún santo importante en el pueblo (Por ejemplo, la Virgen de Guadalupe), la celebración del día de muertos, el *bix* o regreso de los muertos a su morada,

tro del pueblo los rituales agrícolas, por lo que en esta ocasión no nos detendremos en su examen. Iniciaremos, pues, hablando de las fiestas a la cruz familiar.

Poco o nada ha cambiado la forma de celebrar al “santo” de la familia, desde que fue documentada por Alfonso Villa Rojas, en los años ‘30; es por ello que la descripción de la fiesta se hará con brevedad, intentando dar al lector una idea de ella y señalando aquellos elementos que sirvan para nuestro propósito: mostrar cómo la cruz cohesionaba a las familias.¹⁶ Por lo general, la fiesta de la iglesia particular se desarrolla de la manera que vamos a explicar.

Dos o tres días antes de la fiesta se arregla todo; es decir, el patrón de la cruz, junto con los miembros de su familia, repara la iglesia, construye las mesas para sacrificar a los cerdos, va en busca de leña y limpia el lugar donde se realizará la celebración.

Por la noche del primer día de la fiesta se realizan diversos rezos que obtienen su nombre del alimento que se ofrenda en ellos, así hay rezos “de arroz”, “de atole”, “de frijol”, etc. Cada uno de ellos termina con el *máatan* (regalo), o sea, el acto de repartir lo ofrendado entre los asistentes. Esta es una manera de mantener y consolidar los lazos sociales, ya que el don obliga al que lo recibe a devolverlo en fecha posterior.¹⁷ De este modo, se asegura el mantenimiento de este tipo de relación entre la comunidad. Pero el *máatan* no es únicamente una práctica social, sino que primeramente es una práctica religiosa, y si el don obliga, entonces al ofrendarlo los hombres buscan que la divinidad también les corresponda (Molina, 1987). Así, con el *matan*, se da una relación dialéctica, por un lado, los hombres con Dios, comprometidos ambos a devolverse dones, y por otro, los hombres con los hombres, reforzando la cohesión social y manteniendo el espíritu comunitario.

Pero regresando a las ofrendas hechas a la cruz, hay que mencionar que los rezadores en la fiesta son personas escogidas por el patrón de la cruz para ese oficio y celebran tanto la novena como la *chichan* misa (la misa pequeña o rosario) y la *nojoch* misa (la misa grande).

En la noche de ese día se sacrifican los cerdos y el patrón de la cruz se da a la tarea de preparar la comida que se ofrendará; él es quien debe de hacerla, pues es

después de una semana en la tierra, entre otras.

16 Para una descripción más amplia de la celebración de la fiesta familiar se puede consultar la obra de Villa Rojas (1978:352-359).

17 El concepto está tomado de Marcel Mauss (1979).

una función inherente a la de guardián de la cruz. Amaneciendo el segundo día, se ofrendan los “bocados”, y se le pide al santo que los acepte. Los “bocados” son platos de la primera comida ritual que preparó un día antes, el *táaman* (el hígado, las costillas cocidas y el chicharrón del cerdo). Terminado este, los rezadores reparten la ofrenda entre todos los invitados. Los que asisten también toman parte del *máatan*, aunque no estén invitados.

En la tarde del segundo día se prepara el *púib* (el horno) para la cocción del chilmole,¹⁸ la segunda comida ritual que se ofrenda. Una vez listo el *púib* (un hueco hecho en el solar, que contiene leña ardiendo y piedras), se le introducen las ollas donde se encuentra el chilmole y se cubren de tierra. La comida será desenterrada hasta la mañana siguiente. Después de haber enterrado la comida se procede a preparar las cabezas de cochino que servirán para el baile del mismo nombre que se realizará al día siguiente. Por la noche se reza una vez más, ofrendando sobre el altar alguna comida sencilla.

Las noches y primeras horas del día, una vez terminadas todas las actividades, se realiza el maya pax, donde los varones bailan al ritmo de tambores y violines. El maya pax es semejante a la jarana yucateca y su uso es solamente festivo o ritual, ya que no se ejecuta en ningún otro momento de la vida cotidiana.

El último día de la fiesta, por la mañana, se desentierra el chilmole y se celebra el *ok'sajo' gracia*, que es la ofrenda de comida ante el “santo”, donde se le indica que el compromiso que la familia tenía con él ha sido cumplido. Después se procede a bailar la cabeza del cochino, donde pueden tomar parte todos los que lo deseen. Con esta celebración se da por terminada la fiesta de la iglesia familiar. El baile se realiza como sigue:

Se prepara una mesa sobre la que se depositan las cabezas de cochino, que se encuentran ornamentadas con banderillas, cigarros y galletas. También sobre la mesa se colocan siete cajetillas de cigarros.

Un hombre hace las veces de vendedor de cochinos, invitando a la gente a ver su mercancía. El juego de palabras del hombre exaltando los atributos

18 También es llamado chirmole. Escribiré esta palabra según la forma como la pronuncian los macehuales. Tanto el *táaman* como el chilmole son comidas rituales. Únicamente se preparan en algún momento solemne como la fiesta, una novena o el día de muertos. El *táaman* se prepara utilizando el hígado, las costillas y el cuero del cerdo, que se van cocinando en la manteca que suelta este último al ser expuesto al calor. El chilmole, en cambio, se realiza con la carne del animal. Posee un color negro debido al condimento que se le agrega, cuyo componente principal es una mezcla de chiles quemados; este guiso resulta, en algunas ocasiones, demasiado picante.



de sus animales en venta causa gracia a los asistentes, quienes participan en el juego haciendo las veces de compradores. El dinero son las siete cajetillas de cigarros; ese es el precio de los animales. Mientras todo esto ocurre, la gente baila alrededor de la mesa. Una vez compradas las cabezas, estas se toman y sigue la danza. A veces, cuando el vendedor ya realizó el trato, el cochino se escapa al monte; cuando regresa, el dueño se encuentra molesto porque dice: “Por ustedes se va mi cochino”, “ahí tengo mis pérdidas, porque está flaco mi cochino”. El cochino regresa con un pañuelo atado al hocico, como si lo estuviera mordiendo. El dueño entonces aparenta estar molesto porque ya perdió, pues va a pagar también a los músicos que fueron a buscar al animal que escapó. Los músicos deben cobrar el tiempo invertido, así como las leguas que caminaron para encontrar al animal. Todo es una representación festiva y graciosa.

Una vez que es capturado, se inicia la danza de la cabeza del cochino. Deben de ser cinco hombres y nueve mujeres quienes participen, ya que cada cabeza es cargada por un hombre. Delante de la fila que se forma va un varón con una jícara pequeña de maíz, detrás de él va otro hombre con una botella de aguardiente en la mano, después siguen las tres cabezas. Detrás de ellas circulan nueve muchachas llevando cada una de ellas una jícara pequeña llena de arroz cocido en una de las manos, mientras en la otra sostienen unas hojitas que hacen las veces de cuchara y con ellas van rociando arroz alrededor de la mesa. Detrás de las catorce personas se colocan todos los que quieran bailar. Puede hacerlo el que lo desee. Así, se dan nueve vueltas alrededor de la mesa y después se dan otras nueve vueltas, solo que en sentido contrario.

Posteriormente se introducen las cabezas en la iglesia. Una vez dejadas en ese recinto, se realiza fuera de él el “baile del torito”. Todos los que quieran bailar pueden hacerlo; sin embargo, las nueve muchachas que bailaron la cabeza del cochino realizan la función de “vaqueras” y como tales están obligadas a bailar con quien se los pida. Así termina la fiesta de la iglesia particular.

Estos festejos se realizan cada dos años y son de carácter obligatorio, ya que entre los macehuales existe la conciencia de que la cruz se ha acostumbrado a estos actos y que si no se realizan “el santo” castigará a la familia. Los ejemplos que nos brindaron de personas castigadas por la cruz refuerzan entre la familia poseedora de una *chan iglesia* el deber cumplir con el festejo, incluso si este no se puede realizar como generalmente se hace. Aquí

es posible identificar que los atributos humanos que se dan a la cruz son formas de mostrarla como un ser vivo, pensante y poderoso.

Los participantes de la celebración son en principio los miembros de la familia nuclear. Estos ayudan directamente al padre en la preparación de la fiesta. También, en estas labores están presentes los hijos ya casados, que residen, ya sea en el mismo solar o en otro distinto. Cada uno de los hijos participa en las labores junto con su familia. De este modo, las relaciones de parentesco se refuerzan al trabajar en colaboración y recordar juntos una historia de la que son partícipes y, también, constructores.

Sin embargo, las fiestas no solo se limitan a la familia extensa, sino que abarcan las relaciones de parentesco político que cada hijo entabla con la familia de su cónyuge. Así, al reparar la *chan iglesia* antes de la celebración de la promesa, al ir a leñar, al sacrificar los cerdos, al hacer tortillas, al preparar la comida, al rezar la ofrenda, al realizar cada una de las actividades de la fiesta, los lazos sociales extensos se van reforzando conforme se adentran en la celebración de una cruz que pasa a ser, no solo guardián de una familia, sino de todas aquellas personas que participan en la “promesa”.

También toman parte de la fiesta aquellos que mantienen con la familia relaciones de parentesco ritual, los compadres. Este tipo de parentesco se deriva de los mutuos sentimientos de los individuos (Pitt-Rivers, 1975:600), por eso no es extraño que en las celebraciones significativas de las familias se integren los compadres.¹⁹ Esta institución, entre los cruzo’ob, posee especial fuerza, es una alianza que imprime identidad entre quienes la sustentan, y que se mantiene de por vida, aun cuando alguno de los involucrados ya no realice las acciones que como pariente ritual le corresponde. A las celebraciones de la fiesta de la iglesia particular asisten junto con sus familias. Otros participantes de la fiesta son los vecinos, quienes son invitados expresamente por el patrón de la cruz, que días antes visita a cada uno de sus parientes, compadres y vecinos y los invita a la “novena” que celebrará en su iglesia familiar.²⁰

19 El padrino es el pariente ritual más importante entre los macehuales. Su importancia es posible observarla, incluso, en los términos que se emplean para identificarlo. Por ejemplo, observamos que un joven llamaba “padrino” a su abuelo. En este caso, los términos de parentesco sanguíneo ceden su lugar a los utilizados en el parentesco ritual.

20 Anteriormente, la invitación poseía un ritual. El invitante comenzaba diciendo en maya: “Dulces palabras, señor”, y posteriormente indicaba el motivo de su visita. El invitado guardaba respeto a las

Los invitados, entonces, realizan una “junta” o contribución para la festividad. De esta manera donan al patrón de la cruz, principalmente maíz, frijol, arroz y velas. No se exige nada, sino que esta contribución es voluntaria. Así, los gastos ocasionados por la festividad son sufragados en parte por los mismos invitados.²¹

El maíz reunido es repartido nuevamente entre los participantes de la fiesta. Los invitados son los encargados de regresarlo a sus casas, para que en ellas el maíz se convierta en tortillas que serán llevadas nuevamente al lugar de la fiesta y repartidas entre los asistentes a la hora de la comida. Esto, además de ser un signo de solidaridad con la familia que los invitó, es una forma de incluir en la celebración a las mujeres. La fiesta no es solo de los hombres, en realidad es de todos. Sin embargo, las labores de las mujeres no se limitan a lo anterior, sino que en el lugar de la fiesta ellas son las encargadas de preparar el frijol, servir la comida, lavar los utensilios que se empleen, bailar la cabeza del cochino y el maya pax y participar en la procesión de cruces milagrosas, entre otras muchas actividades. Esto denota la división social del trabajo en la fiesta; cada persona tiene una labor específica correspondiente a su sexo.²²

Además, como parte de la celebración se realiza una procesión en la cual la cruz festejada visita e “invita” a su fiesta a las cruces de las demás iglesias particulares. En esta procesión son partícipes tanto los invitados de la cruz celebrada, como las familias de las otras cruces milagrosas. Estas actividades refuerzan la organización social. No solo es una cruz, son todas las cruces milagrosas; no solo es una familia, es un conjunto de familias que pertenecen a una élite dentro de la comunidad: la de aquellos que se han destacado en devoción.

La participación de la fiesta familiar no incluye únicamente a las personas ya mencionadas, sino que es abierta al pueblo. Cualquier individuo que asista a la fiesta será recibido y participará del *máatan* (o regalo), de los rezos y de las demás actividades de la celebración. De esta forma, la organización social

palabras que se le dirijan y asentaba con la cabeza su aceptación.

21 En algunas ocasiones en este tipo de fiestas se vende cerveza para costear aquellas cosas que necesariamente son compradas, como –por ejemplo– los cohetes.

22 Entre los varones existe también una división del trabajo. A unos les corresponde rezar las ofrendas; a otros, ejecutar el maya pax; unos más preparan la comida ritual, mientras que otros construyen las mesas donde se sacrifican los cerdos, matan a estos animales, van a buscar leña, etc.

en torno a la cruz familiar incluye a la familia extensa, a los parientes rituales, a los vecinos, a los iguales, y al pueblo en general; esta inclusividad robustece a la vez la identidad grupal, ya que en ella los miembros del grupo se identifican mediante una actividad.

Las iglesias particulares cohesionan a la sociedad cruzo'ob, a la vez que en su estructura contienen todo un conjunto de significantes que sirven para reforzar la cosmovisión macehual, y que reafirman la presencia, latente, de un proyecto de vida que les da razón de ser y diferencia.

Hemos intentado aquí dar una visión general de las iglesias particulares, iniciando primeramente con su historia y sus milagros, y la forma en que se fueron instituyendo dentro de la comunidad. Seguidamente abordamos la estructura del templo como referente ideológico de quienes participan en el culto a la cruz milagrosa, y posteriormente analizamos las relaciones que emprenden los participantes de la fiesta y del culto de la cruz familiar. El objetivo fue mostrar en conjunto que las relaciones sociales que entabla un sector de la población están basadas en la participación de ciertos valores ideológicos que se observan en una institución de su sociedad. Ahora pasaremos a analizar la forma en que se incluye a aquellas personas que no poseen iglesias particulares ni participan de este tipo de rituales familiares.



5

Renovar la alianza sagrada: la fiesta del pueblo

Las *chan iglesias* constituyen un acercamiento a la forma en que las familias cruzo'ob se estructuran y, al hacerlo, refuerzan la cohesión social; no obstante, en la organización social existen otras esferas, entre las que se encuentran los grupos organizadores de la fiesta local y las compañías militares. Hablaremos ahora de las fiestas de los pueblos macehuales, abordando la historia y estructura de los grupos que las organizan. Seguiremos, después, describiendo la celebración de la fiesta, analizando el significado de los ritos que en ella se realizan y que tienen una referencia histórica que proporciona un significado especial para los pobladores de Tuzik. A la par de ser un momento de diversión y distensión social, la fiesta se convierte en el lugar en donde los mayas reasumen su conciencia identitaria.

Nuevas formas de organización cruzo'ob

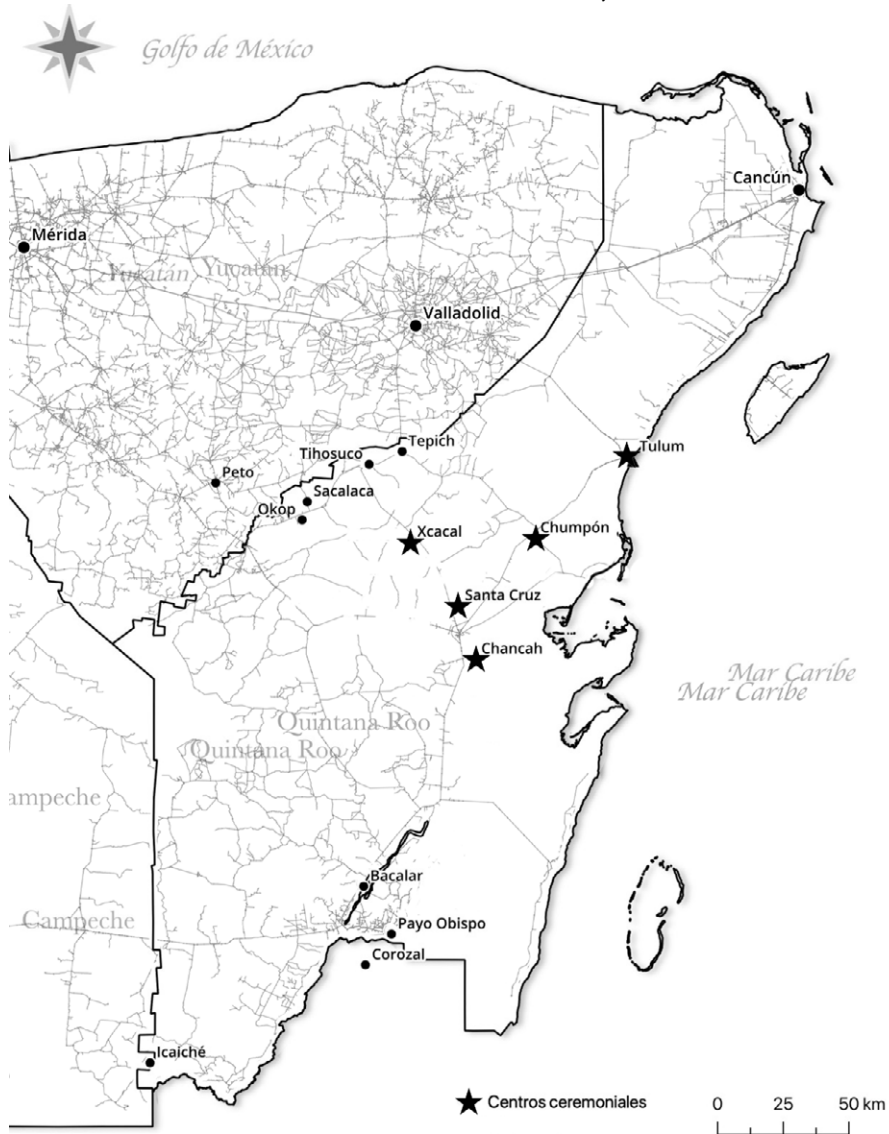
La fiesta de Tuzik, así como la de los otros pueblos tributarios al santuario de Xcocal, se realiza por lo general cada dos años. Esa festividad era conocida como *chan fiesta* (fiesta pequeña), ya que solo duraba dos días y era semejante a las fiestas que se realizaban en las iglesias particulares, con la única diferencia de que las comidas que se ofrendaban eran más abundantes; su objeto era tributar a La Santísima del pueblo y su organización quedaba en manos de un número reducido de familias (Villa Rojas, 1978). Sin embargo, en estos últimos años (desde mediados de la década de los '80), la celebración de la fiesta ha pasado a ser una reproducción de la que se conmemora en el santuario y que organizan las compañías militares debido, posiblemente, a las dificultades surgidas entre estos últimos grupos.

Problemas políticos, de los que no ha sido ajeno el gobierno municipal de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo (Sullivan, 1991:219), propiciaron en 1985 que las compañías militares se dividieran en dos grupos con intereses encontrados, en donde uno de ellos se quedó dentro del santuario de Xcocal, mientras que el otro fue expulsado de allí.¹ Muchos de los miembros de las compañías que se mantuvieron leales al santuario residían en ese pueblo, lo mismo que el general y su jerarquía militar. A los expulsados se les amenazó de muerte si osaban regresar a Xcocal Guardia, y como evidencia de la separación, sus cuarteles militares fueron destruidos.²

Para los jefes mayas expulsados, dejar de participar en los actos rituales del santuario no significó su renuncia como miembros de un grupo étnico. Es decir, se separaron del pueblo santo, pero no del grupo macehual, con quien seguían compartiendo una historia y un proyecto. La separación no tomó por sorpresa a los mayas, quienes en el fondo reconocen que eso sucedería, ya que su tradición profética así lo había anunciado.

-
- 1 Según cuentan los habitantes de Tuzik, el problema fue originado por un molino. En la década de los años '80 el general del cacicazgo solicitó al presidente municipal de Felipe Carrillo Puerto la dotación un molino de nixtamal para ser utilizado durante las fiestas religiosas. Después -se dice-, el molino fue apropiado por el general, a quienes los jefes militares, indignados, depusieron. Se hicieron nuevas elecciones y el general electo solicitó nuevamente un molino a la presidencia municipal. Este iba a dar el servicio de manera gratuita durante la fiesta, y en los demás días se iba a cobrar por el servicio una cuota que sería destinada al mantenimiento. Los habitantes de Xcocal se negaron a esto, por lo que el general optó por llevarse el molino al pueblo de Señor. Los de Xcocal, entonces, comandados por su jefe militar, quien había resultado perdedor de las elecciones mencionadas, destruyeron los cuarteles militares de la gente leal al general y nombraron a un nuevo jefe. Sullivan (1991) narra este conflicto de manera más detallada.
 - 2 En esto tuvo mucho que ver el usufructo de los terrenos comunales. La reforma agraria dotó de tierras a cada uno de los pueblos cruzo'ob, incluido el pueblo santo, que abarcó en sus terrenos el centro ceremonial y los cuarteles militares, por lo que estos pasaban a ser propiedad de los habitantes de Xcocal Guardia (Bartolomé y Barabas, 1981). En cada fiesta, los habitantes de otras comunidades que por una semana iban a residir al pueblo santo buscaban en los terrenos comunales de Xcocal, leña y huano (para reparar los techos de sus cuarteles), lo que causaba disgusto entre los habitantes del lugar, quienes alegaban que los visitantes mermaban sus recursos comunales, en lógico perjuicio para ellos. Es importante señalar que la leña es básica dentro de los hogares mayas, ya que muy pocas familias poseen estufas de gas para cocinar sus alimentos. Actualmente, en las fiestas de Xcocal, los miembros de las compañías deben llevar de sus pueblos la leña y las palmas que utilizarán en la festividad.

Mapa 3:
Centros ceremoniales mayas



Así está dicho. Así está dicho. Nosotros lo hemos oído: Luchará el airón blanco contra el airón blanco. Luchará el águila negra contra el águila negra. Luchará la hormiga contra la hormiga. Así está dicho (Sullivan, 1991:220).

Por tanto, lejos de debilitarse, el grupo se reafirmó, al ser consciente de que lo prometido por la divinidad estaba en vías de cumplirse. Los jefes expulsados optaron por seguir realizando sus funciones en otros santuarios (Chan Cah Veracruz y Chumpón), mientras que las fiestas rituales decidieron celebrarlas en los pueblos en los que residían, por la dificultad que significaba a los miembros de su compañía su traslado a esos lugares santos.

Para la comunidad, la importancia de la fiesta no residía en ser únicamente un espacio de diversión y recreación, sino que poseía un significado mucho más amplio y profundo, pues era el momento en que los cruzo'ob reafirmaban su elección divina y renovaban la alianza hecha con La Santísima. Sin la fiesta, el referente simbólico podría perderse, lo mismo que la conciencia de su importancia de pertenecer a un grupo específico.

Es por ello que en los pueblos se buscó recrear la fiesta del santuario. El primer paso para lograrlo fue intentar construir una estructura que organizara la fiesta. En esto se utilizó la forma de organización de las *chan iglesias*, unida a la imagen de la compañía. Así, nacieron cuatro grupos, en los cuales participaban familiares y aquellas personas que por lazos afectivos o de parentesco ritual estaban unidas a los jefes de cada grupo.³

En Tuzik, los grupos de “don Miguel Aguilar”, de “don José Tuz”, de “don Cipriano” y de “don Severiano”, como los nombra el pueblo, se fueron nutriendo de miembros al paso de los años. Participaban, primeramente, los parientes sanguíneos, políticos y rituales, para dar paso, después, al pueblo en general, en una fiesta que se fue institucionalizando y consolidando en cada celebración.

En el desarrollo de la fiesta se mantuvieron aquellas cosas que por tradición ya se realizaban, lo que permitió que se sumaran otras personas a los grupos que la organizaban que, a pesar de ser miembros de compañías leales al santuario, se sentían unidas a su pueblo. Así, la fiesta siguió realizándose cada

3 A estos grupos también se les conoce con el nombre de compañías. En el presente trabajo solo nos referiremos a los organizadores de la fiesta como grupos, dejando el nombre de compañías a los militares, a fin de no crear confusión al utilizar indiferentemente los términos.

dos años, como se acostumbraba,⁴ y su organización se volvió eminentemente local e inclusiva, pero con un sentido de comunidad.

Actualmente, los grupos se siguen nutriendo de miembros. Cada uno de ellos está integrado por hombres casados, cuyos hijos varones, al contraer matrimonio, pasan a formar parte del grupo del padre; las hijas, por su parte, pasarán integrar el grupo de su suegro. Si bien hay ciertas normas sociales de adscripción a un grupo, en la realidad cada hombre casado puede libremente formar parte del grupo que desee, al prometer al jefe del grupo la donación de algún animal para la realización de la fiesta; sin embargo, una vez adscrito a un grupo difícilmente podrá cambiarse a no ser que por problemas -personales o surgidos al interior- sea lo más conveniente. Además de esta modalidad de ingreso, los mismos jefes pueden invitar a quien deseen a que se integre a las filas de su grupo. Para la realización de la fiesta, de manera espontánea, cada miembro promete a la cruz donar algo. El nombre del que promete y lo prometido son apuntados en una libreta en la que el jefe del grupo lleva un estricto control, para saber con qué se cuenta y prever aquellas cosas que necesiten comprarse. Ningún hombre puede desdecirse de su promesa, pues es tomado como falto de palabra.

A cada grupo le corresponde un día específico para la realización de sus actividades dentro de la fiesta. Para que este día todo salga bien y no falte nada, meses atrás los miembros se reúnen en casa del jefe y organizan el desarrollo del día en que les toca presentar su promesa a La Santísima, que no solo se limita a uno, sino que abarca por lo menos varios días efectivos de trabajo, que van desde la preparación inmediata a la realización y consumación de la ofrenda. En esa reunión se dividen las responsabilidades para los trabajos; así, se nombra al que se encargará de ver la leña, de conseguir presupuesto del conjunto musical que amenizará la noche que les corresponda, de comprar lo necesario, por ejemplo, cohetes y cerveza; de recaudar maíz, dinero, etc. Hasta este momento solo participan los hombres, pero la inclusión de la familia se hará en el desarrollo de la fiesta, ya que cada participante cumple con una función social que le corresponde por su sexo.

4 Otra de las causas por las que la fiesta se mantuvo bianual y no cada ocho meses como se celebra en Xcocal Guardia, fue por lo limitado en número de los grupos que la organizan y lo oneroso que resultó para los miembros, al inicio, tener que costear una festividad que se repetía en intervalos de tiempo relativamente cortos. Esto podría también propiciar la propia exclusión de los habitantes del pueblo a participar y, por ende, no lograr el objetivo de celebrar la fiesta en el pueblo y reproducir localmente el conglomerado de significados para aquellos que se separaron del santuario.

Es posible observar en estos grupos, cómo la realización de una promesa cohesionan aún más a los pobladores. Los mismos grupos propician el reforzamiento de relaciones entre los miembros, entre los linajes y entre los parientes rituales, quienes comparten trabajos, responsabilidades, experiencia y devoción al unirse en la celebración de la cruz.

Descripción y significado de una fiesta macehual

La fiesta religiosa en Tuzik se realiza del 1 al 6 de abril de cada dos años y es organizada por los grupos que en el apartado anterior analizábamos. Es la fiesta de todo el pueblo, y en ella los macehuales reviven su origen sagrado y reafirman la creencia de que su existencia ha dependido siempre de La Santísima. Es por esto que la fiesta no puede verse solamente como un momento de recreación y diversión,⁵ donde la vida social se disuelve momentáneamente (Molina, 1987:935).

El significado de la fiesta es posible de captar únicamente por medio de los rituales que en ella se realizan, que se han instituido al paso de los años y que refieren la forma en que el grupo concibe su historia (Marion, 1994) y organiza su presente. Los rituales, pues, tienen como función renovar la alianza sagrada, manteniendo la vitalidad de las creencias, impidiendo también que el olvido las aparte de la memoria colectiva, además de que reviven aquellos elementos que son esenciales dentro del grupo (Durkheim, 1982:385). Los actos no pueden comprenderse en sí mismos sino como prácticas que denotan la existencia de significados. No es la actitud neofraziana de las supervivencias (Bourdieu, 1991:39), sino de la razón social que asiste a estas prácticas. En resumen, lo que intentamos es ver los actos rituales como contenedores, lo que interesa no es el envase en sí mismo, sino lo que contiene, en este caso, la diversidad de significados por los cuales los cruzo'ob se reafirman de manera periódica.⁶

5 Durkheim (1982) afirma que en ciertos períodos de tiempo, la sociedad se ve invadida por una “efervescencia” que rebasa la vida cotidiana y la trastorna. Estos momentos pueden ser considerados como festivos, donde la vida cotidiana cede su tiempo al ritual.

6 Bourdieu (1991:39-40) afirma que es necesario integrar de nuevo a la teoría de los rituales la teoría de la comprensión práctica, pues los rituales “a nadie se le ocurre vivírlas como absurdos, arbitrarios e inmotivados”.

Las fiestas son la representación simbólica del tiempo (Molina, 1987:937), que en esos momentos se divide en dos, el “sagrado” y el “profano”. La cotidianidad se detiene y da paso a un tiempo que hace que los hombres revivan el tiempo original, en el cual se manifestó la divinidad y obró maravillas por su pueblo. El recuerdo, entonces, de lo que tuvo lugar *ab origine*, en el tiempo mítico de la creación y de los portentos divinos, se hace presente por medio de los rituales (Eliade, 1985:78). En este tiempo sagrado (y también ritual) se busca retomar conciencia de que la existencia del grupo se debe a la cruz y de la necesidad de estar unidos rindiéndole tributo como pueblo, pues la existencia futura no se explica ni comprende si no es en torno a La Santísima, “que nos sacó de las tinieblas y nos llevó hasta su luz admirable”.⁷

En este espacio nos interesa describir el desarrollo de la fiesta y analizar algunas de las prácticas que en ella se celebran. No pretendemos hacer una descripción minuciosa, sino solamente indicar aquellas cosas que expliquen, de manera más clara, cómo entre los habitantes de Tuzik las fiestas renuevan una alianza.⁸

La preparación de la fiesta comienza unos meses antes, cuando los grupos se reúnen a organizar el día que les corresponde dentro de la festividad. Ahí, los jefes leen lo escrito en la libreta de apuntes que poseen, recordando de este modo a sus miembros sus promesas, es decir, aquello que prometieron dar como ofrenda. Una vez realizada esta primera reunión, otras más se llevarán a cabo hasta el día de la fiesta.

La preparación inmediata de la solemnidad se realiza una o dos semanas antes, cuando los pobladores van en busca de la leña que será utilizada en ella, para la cocción de los alimentos, levantan el ruedo taurino y, en la casa de cada jefe de grupo, se construye el *maakan* (la enramada), bajo el cual, por las noches, los músicos ejecutarán el *maya pax*, después de la presentación de ofrendas en la iglesia local.

La preparación continúa hasta la mañana del día de la vaquería, cuando el primer grupo, el de don Miguel Aguilar (llamado el diputado, pues es quien organiza la fiesta), se reúne en su casa, en horas de la mañana, para construir las mesas sobre las que serán sacrificados los cerdos. Asimismo, un grupo de

7 Parte de una oración católica repetida por los cruzo'ob.

8 Remitimos al lector a Villa Rojas (1978:352-359) para que pueda apreciar en su narración la celebración de la fiesta del pueblo en la década de los años '30.



hombres seleccionado por el diputado se da a la tarea de ir a cortar el *ya'axche'* (ceiba) que será sembrado al tercer día de la fiesta en medio del ruedo taurino. Cuando no se encuentra este árbol se sustituye por uno de zapote. La ceiba que se planta posee un tronco generalmente de unos 20 o 25 centímetros de diámetro. Una vez cortada, es llevada hasta la casa del diputado, de donde saldrá la procesión que la conducirá al ruedo, para sembrarla en el lugar indicado. Asimismo, por la tarde del primer día, se pone a cocer el nixtamal y se queman los chiles que se utilizarán para hacer las tortillas y el chilmole, respectivamente; después, se prepara el atole que será ofrendado por la noche en un rezo en la iglesia.

La fiesta comienza formalmente con la vaquería, en donde únicamente se ejecuta *maya pax* y las vaqueras, elegidas específicamente para esta actividad, bailan al ritmo de las “mayas” (melodías), junto con algunos hombres que espontáneamente se ofrecen a acompañarlas. La música se prolonga por espacio de varias horas y en la vaquería los cruzo'ob recuerdan los tiempos en que, relativamente aislados y sin luz eléctrica, celebraban su fiesta y daban espacio a la música de violines y tambores caseros, que cumplía así una función específica, la de propiciar un momento de esparcimiento y diversión entre los miembros del grupo (Villa Rojas, 1978:354).

Al amanecer del siguiente día, aun cuando no haya terminado el *maya pax*, los varones del primer grupo ofrendante se dan a la tarea de sacrificar los cerdos que durante todo un año estuvieron alimentando. En la matanza participa toda la familia, el jefe de la casa es quien debe sacrificar al animal, ayudado por sus hijos varones, mientras que las mujeres sostienen velas en las manos proporcionando así un poco más de luz al lugar, para que el trabajo se pueda realizar mejor. Una vez limpiados y destazados los animales, se recolecta la grasa, el cuero, el hígado y las costillas de cada uno, con el objeto de preparar con ello la primera comida ritual: el *táaman*. Es el jefe el que debe de encargarse de su preparación, auxiliado por miembros de su grupo.

Por la mañana, las mujeres se dan a la tarea de disponer lo necesario para la ofrenda del día, a la vez que atienden a los hombres que siguen trabajando en la preparación de lo que ese día ofrendarán. En estas labores transcurre la mañana y parte de la tarde, hasta que llega la hora de ofrendar el *táaman*.

Para este momento, conocido como el *jo' gracia*, en casa del jefe del grupo se prepara una mesa sobre la que se colocan las ofrendas. Tazas de loza

conteniendo el *táaman*, tortillas envueltas en servilletas bordadas, café con galletas, flores y velas se colocan en perfecto orden siguiendo las instrucciones del jefe. Una vez lista la mesa, da inicio una serie de oraciones, en las cuales el rezador señala que el grupo está ofreciendo su promesa a la Cruz.

Después de ese periodo, los miembros del grupo esperan junto con su jefe la llegada de la cruz fiadora,⁹ que es llevada desde la iglesia en procesión, acompañada por el *maya pax* y sahumada con incienso. Al llegar a la casa, el jefe y su grupo se encuentran de rodillas rezando el *payalchi*. Luego, se prepara nuevamente una procesión, que será encabezada por el jefe junto con su esposa, quienes llevan entre las manos tortillas envueltas en servilletas bordadas. Les siguen los miembros de su grupo, quienes llevan la comida. Detrás de ellos está la cruz fiadora, junto con dos rezadores a sus lados, seguida por los músicos. La procesión irá de la casa del jefe de grupo hasta la iglesia de la localidad.

El templo de Tuzik, aunque construido de cemento y techos de láminas de asbesto, sigue los patrones de los demás templos del cacicazgo: el interior de la iglesia está dividido en dos partes por un muro de cemento de aproximadamente 1.50 metros de altura, que de esta forma señala una sección para el público y otra para la Gloria, que siempre está dispuesta de oriente a poniente. A la Gloria solamente pueden pasar el sacerdote y los rezadores, ayudantes suyos. Ahí habita la divinidad, La Santísima, Jesucristo y los santos principales como Santa María, San Isidro, San Juan Bautista, San Pedro, San Pablo y los ángeles de Dios (Villa Rojas, 1978:281). En la Gloria se encuentra también el altar, en forma de mesa, con un techo cóncavo, como los altares de las iglesias particulares; en ese espacio privado se celebran las misas y los rezos. Por otro lado, la parte pública alberga a los fieles, quienes ingresan al templo con los pies descalzos como referencia a lo sagrado del lugar.¹⁰ Para los días de fiesta, frente a la Gloria, pero en la parte pública, se colocan unas sillas en fila, una al lado de otra, que son dispuestas para los jefes mayas. Ahí se sienta el comandante José Caamal, acompañado por su jerarquía militar. También ahí

9 Las cruces patronas del pueblo y del santuario no pueden salir de las iglesias donde moran, por lo que, en las procesiones que se realizan en las festividades, son representadas por una cruz que adquiere el nombre de fiadora, es decir, la que va en nombre de la cruz patrona del pueblo.

10 Con relación a esto, recuerdo que en una ocasión quise ingresar a la iglesia del pueblo; al intentar hacerlo, un niño de unos nueve años me señaló que no podía pasar, pues -por olvido- no me había quitado los zapatos.

toman asiento los jefes de los grupos organizadores de la fiesta. Todos ocupan los lugares según la posición que ocupen dentro de la jerarquía, siguiendo un perfecto orden.

Asimismo, los sacerdotes dentro de la fiesta son elegidos por el jefe de la iglesia, máxima autoridad religiosa del pueblo; algunas veces pertenecen a otros pueblos, como Señor, y asisten como invitados para celebrar los oficios sagrados. De este modo, con la presencia de jefes mayas y sacerdotes de otros pueblos, se reafirma la comunión con el grupo.

Retornamos a la presentación de las ofrendas. Una vez que ellas se introducen en la iglesia, se ordenan sobre el altar y el sacerdote realiza una *nohoch misa*, que marca el momento formal de la entrega de la promesa a La Santísima. Cuando termina la ceremonia, los miembros del grupo regresan a la casa del jefe y reparten la comida entre los asistentes, acto conocido como el máatan.

Una vez realizada la primera ofrenda, y después de haberla compartido, los hombres proceden a preparar el horno de tierra (el *piúb*) para cocer en él la segunda comida ritual que ofrendará el grupo: el chilmole, que se deja cocer, enterrado en el horno, por cerca de doce horas. Después de esto se prepara un atole para el rezo que se hará por la noche, en la iglesia local. Una vez finalizado este, da inicio el *maya pax* en el *maakan* del grupo. Ahí se dan cita los músicos que interpretarán las “mayas” y donde nuevamente harán acto de presencia las vaqueras.

Mientras todo esto se realiza, en la casa del jefe del grupo siguiente, don José Tuz, los miembros de su grupo se esmeran en preparar todo lo necesario para la realización de su promesa; las actividades que realizan son las mismas que el grupo anterior hizo una noche antes, es decir, preparan el nixtamal, las mesas, el atole, etc. Así se van concatenando los grupos que realizan la fiesta prolongando la celebración hasta el día siete.¹¹

Al siguiente día, el tercero de la fiesta, el primer grupo ofrendante, el de don Miguel Aguilar, desentierra el chilmole y procede a realizar la misma celebración que hizo un día antes, el *jo'gracia*; se prepara la mesa de las ofrendas, se reza, se espera la visita de la cruz fiadora y después se realiza la procesión hacia la iglesia principal, donde nuevamente se oficiará la *nojoch misa*, con la cual el grupo dará por terminada su promesa. Después de esto se celebra, en casa del jefe del grupo, el máatan tradicional.

11 Remitimos al cuadro al final del capítulo.

El cuarto día de la fiesta, el primer grupo prepara las hostias, una especie de comida hecha con frijol, carne de pollo y de cerdo. El pollo es un animal con espíritu, mientras que el cerdo no lo posee, entonces este último pasa a ser purificado, ya que todos los alimentos ofrendados deben de ser puros, despojados de cualquier característica profana, ya que la comunicación con lo sagrado siempre se hace con base en elementos también sagrados (Molina, 1987:939). Las hostias también son repartidas entre los que asisten a la casa del jefe de grupo. Con esto, el primer grupo da por terminada su promesa a La Santísima, mientras que los demás grupos se encuentran en la realización de la suya.

Dentro de la fiesta, el amanecer del tercer día es un omento especial: es la hora de la siembra de la ceiba en medio del ruedo taurino. Para comprender mejor el significado del rito hay que mencionar que la ceiba o *ya'ax che'*, dentro de la concepción religiosa de los antiguos mayas, es el árbol sagrado, cuyas ramas ofrecen abrigo a los muertos, donde los alimentos abundan y no se padece hambre ni pena (Landa, 1959:60); es el árbol primigenio, que dio origen a la vida, como lo narra el Chilam Balam: "Fue entonces que se plantó en el centro del mundo el árbol verde de la abundancia" (Roys, citado por Villa Rojas, 1968:130).

Asimismo, la ceiba es considerada como el *axis mundi*, es decir, el eje del mundo, cuyas ramas sostienen los cielos mayas y cuyas raíces se conectan con el mundo subterráneo (Sotelo, 1988:52). Por ser el eje del mundo se encuentra siempre en el centro, el punto creacional por excelencia, ya que la totalidad del espacio habitable se extiende en torno suyo (Eliade, 1985:38). La ceiba entonces siempre está en el centro del universo y comunica el plano terrestre con los siete cielos mayas (Montolú, 1989). De este modo, sembrar la ceiba en medio del ruedo taurino es una forma de santificar el espacio y considerarlo como el centro del mundo, donde los macehuales, por el tiempo que dure la fiesta, estarán plenamente en comunicación con la divinidad. En ese espacio, sagrado ya, confluirán los dioses y los hombres, en una íntima vinculación.

De ahí también que la construcción del espacio destinado a las actividades taurinas, en forma rectangular, no sea arbitraria, sino que forme parte de la gama de significados que lleva consigo la siembra del *ya'ax che'*, dado que su forma refleja la idea del plano terrestre en cuyas esquinas están los dioses del viento y del agua (Villa Rojas, 1968:131), y donde lo cuadrado está unido a lo racional (Sotelo, 1988:48).

La siembra se lleva a cabo en horas de la mañana, cuando la luz del día comienza a disipandar la oscuridad de la noche; esta hora es elegida por-

que el amanecer anuncia el nuevo día, la presencia inminente del sol en el oriente, el signo de la regeneración de la vida. En este momento los hombres nombrados para el efecto van a la casa del diputado a buscar el *ya'ax che'*. Una vez ahí, un hombre -también nombrado por el diputado- se sube al árbol. Este personaje es conocido como el *chi'ik* (tejón), quien viste camisa y calzón de manta, ambos viejos y desgastados; durante toda la procesión realiza piruetas y divierte a los concurrentes tratando de guardar el equilibrio sobre la ceiba, que para este momento se adorna con frutas. Plátanos, ciruelas, naranjas, entre otras, cuelgan de sus ramas haciéndola vistosa y reiterando que es el árbol de la abundancia.

La procesión inicia cuando los varones cargan sobre sus hombros la ceiba. Detrás de ellos se encuentran dos rezadores, quienes van acompañados por unos ayudantes. Los primeros entonan el canto "Alabar a Dios". Todo el camino, unos cuatrocientos metros que separan la casa del diputado del lugar donde se levanta el ruedo, es acompañado con música de violines y tambores.

El *ya'axche'* se siembra en medio del júbilo popular, justo en medio del ruedo. Una vez plantado, el *chi'ik*, aún en el árbol, saca de entre su sabucán (morrón) unas semillas de calabaza y las avienta a los concurrentes, quienes levantan las manos buscando alcanzarlas. Es el momento de hacer partícipes a los demás de los beneficios de la ceiba, de darles el alimento. Así termina este rito.

Ahora bien, la función del *chi'ik* dentro de la siembra de la ceiba ha sido catalogada como la de un simple bufón, que se encarga de hacer payasadas divirtiendo a los concurrentes y arrojando las semillas mencionadas (Villa Rojas, 1978:364; Bartolomé y Barabas, 1981:74); sin embargo, me permito disentir de esta opinión (al igual que lo hace Molina, 1987), ya que considero que si la siembra del *ya'ax che'* reviste una fuerza significativa importante dentro de la fiesta, los elementos incluidos en este acto también deberán, por consecuencia, poseer un significado concreto. El conjunto de simbolismos encerrados en la figura y función del *chi'ik* es por el momento inaccesible para mí; no obstante, me permito suponer que este personaje puede ser un conducto entre la ceiba y los hombres, que hace partícipe a la humanidad de los beneficios divinos y que, al recorrer el árbol de la abundancia, transcurre simbólicamente los tres planos cósmicos.

Asimismo, es de hacer notar que el *chi'ik* cumple, además, la función de ayudante de los jefes de la iglesia, ya que es quien va en busca de la comida de las vaquerías (hasta la sede del grupo que ofrenda ese día); también acompaña a

los jefes en los rezos, contestando las oraciones. Lleva consigo un sombrero, un sabucán (morrál) y un calabazo pequeño que contiene aguardiente y que siempre está lleno.

Otro elemento importante dentro de la fiesta del pueblo son los bailes “modernos” amenizados con conjuntos musicales que interpretan melodías de moda, por lo general, cumbias. La importancia y función del baile no es únicamente constituir un momento de esparcimiento para los jóvenes, sino que es algo más. Su significación la podemos observar en las reglas que posee, que indican que las personas casadas no pueden tomar parte activa de él, es decir, no pueden bailar. Los bailes se llevan a cabo durante cuatro noches y en ellos los habitantes del pueblo tienen la costumbre de portar (“estrenar”) ropa nueva en cada uno.¹²

En estas noches se acostumbra que las muchachas se sienten alrededor de la pista, acompañadas de sus amigas o parientes; mientras tanto, los muchachos, antes de entrar a bailar, recorren con la vista a las asistentes buscando a alguna de su simpatía, que -una vez localizada- es invitada a bailar. Si acepta, entonces comienza una relación que puede durar solo una pieza musical, una “tanda” (serie de piezas musicales) o bien toda la noche, al término de la cual, si congeniaron, se comprometen a ser compañeros de las demás noches de baile que se realicen.

Por lo general, a la fiesta de Tuzik asisten los jóvenes que se encuentran trabajando en los centros turísticos de Quintana Roo, así como gente de los demás pueblos cercanos, como Señor, Xcacal Guardia, Pino Suárez, Santa Rosa, Melchor Ocampo o San Francisco Aké, la prohibición de que las personas casadas bailen lleva consigo un fin: dejar que los jóvenes puedan iniciar relaciones con personas de su mismo grupo, en vista de asegurar el matrimonio dentro de él¹³ y con ello la supervivencia del grupo.¹⁴ De este modo, la fiesta no solo representa

12 En la actualidad esta costumbre continúa realizándose, únicamente que por la crisis económica, los macehuales ya no compran cuatro “mudas” de ropa sino solamente una, tratando de que en cada baile luzcan lo mejor de su guardarropa.

13 Es endogámico con respecto al grupo, pero exogámico con relación a Tuzik. Debo de aclarar que no hay ninguna regla que prohíba el matrimonio entre personas del mismo pueblo, pero sí entre las que pertenecen a un mismo linaje. Por ejemplo, un muchacho me comentaba, en el contexto de la fiesta del santuario, que necesitaba buscar novia que fuera de otro pueblo, porque en Tuzik todas las jóvenes eran parientes suyas.

14 Un ejemplo de esto lo pude notar en la fiesta del pueblo sagrado, cuando unos jóvenes tuzikeños lograron entablar relaciones con muchachas de Señor y Pino Suárez, a las que siguieron visitando después de terminada la fiesta.

un espacio de tiempo sagrado, sino un lugar donde se busca conservar la continuidad del grupo.

Otra de las actividades que se realiza en la festividad son las corridas de toros. Únicamente se llevan a cabo dos y son organizadas por dos grupos. Amenizadas por conjuntos musicales, en lo que se denomina la “tardeada”; en ellas toreros pueblerinos lidian becerros de ranchos cercanos. A estas corridas se dan cita familias completas, numerosos jóvenes y gente de otras localidades quienes van a compartir un momento de diversión que es previamente bendecido por los sacerdotes del pueblo. Así, antes de dar inicio a las corridas, los sacerdotes, acompañados de sus ayudantes que portan incienso, y seguidos por los músicos del *maya pax*, entran al ruedo con el fin de santificar el sitio y dan una vuelta alrededor de la ceiba plantada en él; posteriormente se retiran. Después, todo es expectación, risa, burla y juego. Es el espacio de entretenimiento que también trae consigo el tiempo sagrado.

La fiesta finaliza al séptimo día de haber comenzado, cuando el último grupo realiza las hostias y las comparte con el pueblo. Después de esto todo vuelve a la normalidad, el tiempo sagrado vuelve a ceder espacio al tiempo profano, y la vida cotidiana inicia de nuevo: milpa para los hombres, tortillas y labor de la casa para las mujeres, y escuela para los niños.¹⁵

Sin embargo, la fiesta no puede ser vista únicamente como ese momento de irrupción en la vida cotidiana, en donde las labores rutinarias no acaparan la atención principal de los miembros del grupo; tampoco puede tomarse únicamente como el espacio de diversión y efervescencia social, y mucho menos como el revertimiento del orden establecido. La fiesta cruzo’ob, y hemos tratado de ilustrarlo, es un sistema complejo donde la organización social se refuerza conforme las familias se afilian a los grupos; ahí los lazos de parentesco sanguíneo y ritual se hacen más fuertes al compartir el trabajo y la fe, elementos inseparables, y también con eso se logra la unidad de toda una comunidad expresada en torno a una cruz y a un proyecto de vida indígena. La fiesta debe ser vista como el espacio en donde la cosmología de un pueblo se reproduce a través de las prácticas rituales, y reafirma la identidad social del grupo, al hacer que los macehuales vuelvan a experimentar ser los elegidos de Dios y los herederos de las promesas divinas, cuyo cumplimiento traerá consigo aquella comunidad imaginada.

15 Lo cotidiano puede ser considerado, también, como parte de la fiesta, si se toma en cuenta que en este espacio la gente se prepara para la festividad.

Cuadro 1
Organización de la fiesta bianual de Tuzik, distribuida
por grupo/compañía, día y actividades, 1994

COMPAÑIA / GRUPO	1 DE ABRIL	2 DE ABRIL	3 DE ABRIL
TODO EL PUEBLO	VAQUERIA		SIEMBRA DEL YAXCHE
MIGUEL AGUILAR	<ul style="list-style-type: none"> - Construcción del Maakan (enramada) y de las mesa para sacrificar a los cerdos que se ofrendan a la cruz - Preparación del nixtamal y chiles quemados para el chilmole - Preparación del atole para el rezo - Nojoch misa y ofrenda de atole 	<ul style="list-style-type: none"> - Se sacrifican los cerdos - Preparación del Táaman - Construcción del horno y preparación del chilmole - Preparación de la mesa de ofrendas - Jo' grasyáa y Máatan - Rezo de arroz y atole - Baile: Maayapaax 	<ul style="list-style-type: none"> - Se desentierra el chilmole - Preparación de la mesa de ofrendas - Jo' grasyáa y Máatan
JOSÉ TUZ		<ul style="list-style-type: none"> - Construcción del Maakan (enramada) y de las mesas para sacrificar a los cerdos que se ofrendan a la cruz - Preparación del nixtamal y chiles quemados para el chilmole - Preparación del atole para el rezo - Nojoch misa y ofrenda de atole - BAILE 	<ul style="list-style-type: none"> - Se sacrifican los cerdos - Preparación del Táaman - Construcción del horno y preparación del chilmole - Preparación de la mesa de ofrendas - Jo' grasyáa y Máatan - Rezo de arroz y atole - Baile: Maayapaax
CIPRIANO PECH			<ul style="list-style-type: none"> - Construcción del Maakan (enramada) y de las mesas para sacrificar a los cerdos que se ofrendan a la cruz - Preparación del nixtamal y chiles quemados para el chilmole - Preparación del atole para el rezo - Nojoch misa y ofrenda de atole - BAILE
SEVERIANO YAM			

Fuente: Elaboración propia.

Cuadro 1 - continuación

4 DE ABRIL	5 DE ABRIL	6 DE ABRIL	7 DE ABRIL
<ul style="list-style-type: none"> - Preparación de las hostias y repartición entre el pueblo 			
<ul style="list-style-type: none"> - Se desentierra el chilmore - Preparación de la mesa de ofrendas - Jo' grasyáa y Máatan - CORRIDA 	<ul style="list-style-type: none"> - Preparación de las hostias y repartición entre el pueblo 		
<ul style="list-style-type: none"> - Se sacrifican los cerdos - Preparación del Táaman - Construcción del horno y preparación del chilmore - Preparación de la mesa de ofrendas - Jo' grasyáa y Máatan - Rezo de arroz y atole - Baile: Maayapaax 	<ul style="list-style-type: none"> - Se desentierra el chilmore - Preparación de la mesa de ofrendas - Jo' grasyáa y Máatan - CORRIDA 	<ul style="list-style-type: none"> - Preparación de las hostias y repartición entre el pueblo 	
<ul style="list-style-type: none"> - Construcción del Maakan (enramada) y de las mesas para sacrificar a los cerdos que se ofrendan a la cruz - Preparación del nixtamal y chiles quemados para el chilmore - Preparación del atole para el rezo - Nojoch misa y ofrenda de atole - BAILE 	<ul style="list-style-type: none"> - Se sacrifican cerdos - Preparación del Táaman - Construcción del horno y preparación del chilmore - Preparación de mesa de ofrendas - Jo' grasyáa y Máatan - Rezo de arroz y atole - Baile: Maayapaax 	<ul style="list-style-type: none"> - Se desentierra el chilmore - Preparación de la mesa de ofrendas - Jo' grasyáa y Máatan 	<ul style="list-style-type: none"> - Preparación de las hostias y repartición entre el pueblo



6

Las compañías militares. Formas de organización política

Introducción

La forma en que los macehuales se organizan políticamente no puede ser comprendida si es separada del sistema religioso. Las compañías militares se constituyeron como la institución que puso en práctica la vida autónoma de una sociedad, por lo que puede ser considerada como una característica propia de este grupo, que solo encuentra su sentido y existencia por medio de la Cruz Parlante y en la labor de la élite gobernante.

Analizaremos aquí a las compañías militares bajo dos vertientes; la primera, como la forma en que los cruzo'ob se organizan políticamente, mientras que la segunda será examinarlas como el último escalón de la organización de las familias macehuales en torno a la cruz del cacicazgo.

En el primer aspecto ofreceremos una visión diacrónica de lo que ha sido la función de los jefes mayas, remontándonos a la organización de los cacicazgos antes de la conquista española y analizando el papel de los líderes mayas durante la época colonial; este estudio sentará las bases para entender cómo surgen las compañías militares regidas por una élite. Presentaremos una institución que no se ha estudiado con la atención que merece y que, en algunas ocasiones, su existencia se ha visualizado de manera romántica. Asimismo, abordaremos la situación actual en que viven los jefes mayas y la forma en que continúan detentando el poder en la comunidad.

Por último, hablaremos de la organización de las compañías militares, sus mecanismos de atracción de miembros y el estado actual que guardan, tratando con esto de presentar la forma en que las familias se unifican o vinculan a

una cruz. De esta manera, finalizaremos el análisis de la organización social comenzado en capítulos anteriores.

Los poseedores del conocimiento sagrado

A la llegada de los españoles, los mayas se encontraban organizados en 19 o 20 cacicazgos, cada uno con sus propias autoridades. Estos cacicazgos, habitados por grupos agnáticos o grupos de nombre patronímico de poca cohesión (Jones, 1971:417) eran los de Ekab, Chahuac-ha, Tazes, Cupules, Cochuah, Chetomal, Akinchel, Ceh Pech, Chakan, Zipatan, Acanul, Kin Pech, Chakamputum, Tixcheil, Acalan, Xiues, Hoacabail-Humun, Zututa, Cuzmil y Taitza o Petén Itzá (González, 1979:6; Chi Poot, 1982). Las élites gobernantes heredaban a sus descendientes no solo el poder, sino también el conocimiento logrado por siglos, perpetuando de esta manera su estatus dirigente ante la comunidad.

Después de la conquista española, los linajes gobernantes, aunque pasaron a formar parte del genérico “indios” con que la corona española denominó a la población autóctona y a sus descendientes, no se diluyeron entre el pueblo común, sino que se conservaron como tales. Los mismos españoles no menguaron a la vista del pueblo sometido la autoridad de los jefes, sino que, apoyados en este tipo de organización, recolectaron tributos e impuestos, mientras que permitían a los antiguos gobernantes mayas ciertos privilegios que el resto de la población indígena no poseía. Las mismas repúblicas de indios de Yucatán mantenían un sistema desarrollado de propiedad, acorde a una estructura social basada en la corporación y los linajes (Bracamonte, 1995:7).

El sistema de linajes y la posesión de tierras estuvo vigente por muchos años; mantenerlo era decisivo para obtener canonjías y continuar con la posesión de la tierra (Garza, 1981:17). Esto no fue solo un rasgo surgido en Yucatán, sino que estaba presente en otros grupos mayas, como las *Historias de los Xpantzay* indican:

Si por si acaso hiciere mal Don Francisco Ordóñez y dijere que no tenéis linaje, hijos míos, ya veo que querrá provocar un pleito. Por eso me pongo ahora a escribir vuestra stirpe, vuestro nacimiento.¹

1 Citado por Garza (1981:17).

Otro ejemplo de lo anterior lo podemos encontrar en Morley (1983:167-169), quien presenta una serie de fotografías de la familia Xiu, antigua gobernante de la casa de Uxmal, que en una visión diacrónica los exhibe como gobernantes mayas, como hidalgos españoles y como milperos mexicanos. Asimismo, es interesante observar el árbol genealógico que de la misma familia presenta Morley, que muestra la importancia de pertenecer a un linaje que se había conservado al paso del tiempo.²

Sin embargo, los caciques mayas no solo hicieron que su poder se mantuviera durante generaciones, heredándolo de generación en generación,³ sino que se presentaron también como las personas en las que el antiguo conocimiento sagrado se refugiaba. Las cabezas de los antiguos linajes mayas no se conformaron con poseer el alto conocimiento prehispánico, sino que tomaron otros elementos que aumentaron su poder y prestigio. Estos elementos no formaban parte de la cultura maya sino eran aquellos que los conquistadores poseían: la escritura y la lengua española. Así, el manejo de saberes especializados de la cultura de origen, aunado al conocimiento de elementos estratégicos de la cultura impuesta, fue empleado por los dirigentes mayas para resguardar su posición privilegiada al interior de la sociedad indígena (Bracamonte, 1995:24-25).

No obstante, al finalizar la primera mitad del siglo XIX, la autoridad de los jefes mayas, basada en dicho conocimiento, así como en el dominio de los recursos territoriales de su entorno, y la posición económica de que gozaban (González Navarro, 1979:76) estaba en peligro de ser desfasada ante el acaparamiento de tierras por parte de los yucatecos (Patch, 1983), y la situación política de la época (Bracamonte, 1995). El complot para estallar una guerra que buscaba la expulsión de los blancos del territorio peninsular y, con esto, el retorno del poder a los antiguos gobernantes indígenas fue comandado, precisamente, por caciques mayas: Manuel Antonio Ay, cacique de Chichimilá; Jacinto Pat, cacique de Tihosuco, y Cecilio Chi, cacique de Tepich (Gonzá-

2 Actualmente, Gaspar Xiu Chacón, exdirigente del Supremo Consejo Maya, hace exhibición de su linaje y se considera el último príncipe maya. Este personaje, que ha ocupado diversos cargos políticos dentro del Partido Revolucionario Institucional (PRI), posiblemente utiliza esta referencia para lograr aceptación entre los mayas.

3 Algunos de los que De la Garza (1981:17) ha llamado “libros histórico-legales”, escritos por los mismos indios durante la colonia, son crónicas, títulos de propiedad, tratados de tierras y probanzas de méritos y servicios, que fueron redactados por miembros de algunas familias nobles para probar la estirpe de su linaje y la antigüedad de la posesión de sus tierras.

lez Navarro, 1979:76). De este modo, la guerra de Castas no fue una guerra iniciada por el pueblo, sino impulsada por caciques comandando al pueblo maya, que percibía el peligro de perder sus tierras y, con ello, su forma de subsistencia y su cultura.

En 1850, a tres años de iniciada la guerra, la situación política al interior de los mayas rebeldes era caótica: los principales caciques habían muerto y la lucha de fracciones políticas por allegarse el liderazgo del movimiento impedían unirse para hacer frente a las intervenciones de los militares yucatecos. La Cruz Parlante fue el elemento cohesionador, pero este fue introducido al pueblo sublevado, precisamente también, por un cacique: José María Barrera (Reed, 1976). La importancia de este elemento religioso dio un nuevo giro a la guerra, como hemos comentado con anterioridad.

A raíz de la aparición de la Cruz Parlante, los mayas fundaron su capital sagrada, *Noh Cah Chan Santa Cruz Balam Nah*, propiciando también la organización de una nueva sociedad, donde retomaron elementos del modelo societal prehispánico, así como de la cultura regional, creando con esto una continuidad (Reed, 1976:206). Villa Rojas (1978:266) afirma, basado en Landa, que la forma de gobierno de los mayas cruzo'ob recuerda, "en cierto modo", la forma de organización de los antiguos mayas.

Esta sociedad fundada en torno a la Cruz Parlante se consideró a sí misma como el pueblo elegido de Dios, a quien se había manifestado la divinidad y con quien había hecho un pacto sagrado, en el que los macehuales, a cambio del culto a La Santísima, lograrían la victoria militar en la guerra:

Aquellos que no crean en mis ordenanzas habrán de ser eternamente condenados y todos los que obedezcan mis órdenes habrán de recibir mi cariño y disfrutarán de mi Santa Gracia.

Ahora bien, si se asume que el objetivo principal de los dirigentes indígenas era recobrar la autonomía de sus territorios tendríamos que aceptar, también, que -al menos- estaba presente la idea de reproducir la organización política que se vivía en ellos, en vista de recuperar el poder del que habían gozado. La teocracia militar, entonces, fue el modelo que adoptaron como forma de gobierno, ya que por un lado se habían constituido como una sociedad sagrada y además continuaban en guerra y, por otro lado, esta nueva organización política hacía referencia a la forma de gobierno de los tiempos prehispánicos (Bartolomé, 1974).

Dentro de la élite gobernante que se creó, el Patrón de la Cruz, conocido como el *Nohoch Tata* (Gran Padre), estaba en la cúspide de la jerarquía religiosa y militar, ya que su función era la de ser custodio de la cruz; con eso el dirigente se configuraba como el puente entre Dios y los hombres. Después seguía, en orden de importancia, el *Tata Polín* o Padre del objeto de madera, quien era el encargado de traducir los mensajes de la cruz a la comunidad. Al inicio, este cargo lo ocupó Manuel Nahuat, un ventrílocuo que, en un enfrentamiento entre los macehuales y el ejército yucateco, resultó muerto. Por este motivo, se dijo, la cruz nunca más volvería a hablar (Reed, 1976), comunicándose con el pueblo de diferentes maneras, pero siempre a través de la mediación del *Tata Polín*, también llamado intérprete de la cruz, que era quien traducía al pueblo el mensaje divino.⁴

En el tercer orden de la jerarquía teocrática-militar seguían los maestros o sacerdotes de las compañías militares, quienes eran los encargados de cumplir las funciones de culto cuando su compañía se encontraba de guardia (Bartolomé y Barabas, 1981:34). La celebración de la misa (*nohoch misa*) y del rosario católico, que adoptó el nombre de *chichanmisa* (misa pequeña) eran parte de las oraciones del culto diario a la cruz. Además, los sacerdotes mayas retomaron la figura del presbítero católico romano, al ser responsables de la administración de los sacramentos. El bautismo -y con ello la pertenencia a la familia de Dios- y el matrimonio -o la unión sagrada de dos personas- fueron los sacramentos que los sacerdotes mayas concedían a la población. De este modo suplieron al sacerdote católico, cuya figura se hacía indispensable dentro de una sociedad sagrada.⁵

En la organización militar, el general era el jefe supremo. Su nombre era *Tata Chikiuk*, quien coordinaba a las compañías militares, que estaban, todas ellas, a sus órdenes. Le seguía el *Nohoch Tata Zul* (Gran Padre Espía), quien era el jefe de los espías que traían noticias a la capital sagrada de los movimientos armados del ejército yucateco. Después de estos cargos seguía la jerarquía de cada una de las compañías militares: capitán, comandante, sargento y cabo,

4 Cuando Villa Rojas residió en el cacicazgo, en el segundo lustro de la década de 1930, los mensajes de la cruz eran dados por medio de cartas.

5 Reed (1976) señala que, durante la guerra de Castas, los mayas rebeldes secuestraron a un sacerdote y lo mantuvieron consigo para que les celebrara los oficios católicos. Esto habla de la importancia del ministro religioso dentro de la concepción maya y de lo arraigado de unas prácticas como el bautismo y el matrimonio.

en orden de importancia (Bartolomé y Barabas, 1981:35). Luego continuaba el grueso del batallón. Las compañías militares tenían como función resguardar el santuario ante la posibilidad de ataques militares de la milicia yucateca. De ahí que, desde esa fecha, el servicio dado al santuario se haya denominado “guardia”, y que todos los que lo cumplían siempre estuvieran armados.

La referencia al pasado autónomo prehispánico se hacía presente en la nueva organización, además de que manifestaba la continuidad de la clase dirigente y su consolidación concreta en un momento específico del devenir contemporáneo de los mayas. De esta forma, el *Nohoch Tata* (Gran Padre), también llamado *Tatich*, guardián de la Cruz, hacía referencia al antiguo sumo sacerdote prehispánico, el *jala'ach w'inik*, quien era el cacique territorial y, posiblemente, estaba también a la cabeza de la organización eclesial (Morley, 1983:161); por su parte, la figura del *Tata Polín* o intérprete de la cruz, remitía al antiguo *chilam* (Bartolomé y Barabas, 1981:34), profeta conocedor de los libros jeroglíficos, encargado de anunciar los hechos que habían de ocurrir (Ruz, 1989:53); el *Tata Chikiuk*, general del pueblo, reflejaba la figura del *nacon*, antiguo jefe militar, mientras que los jefes de las compañías militares se asemejaban a los *batabo'ob*, los dirigentes de los pueblos mayas, que eran siempre apoyados por sus propios soldados (Ruz, 1989:132).⁶

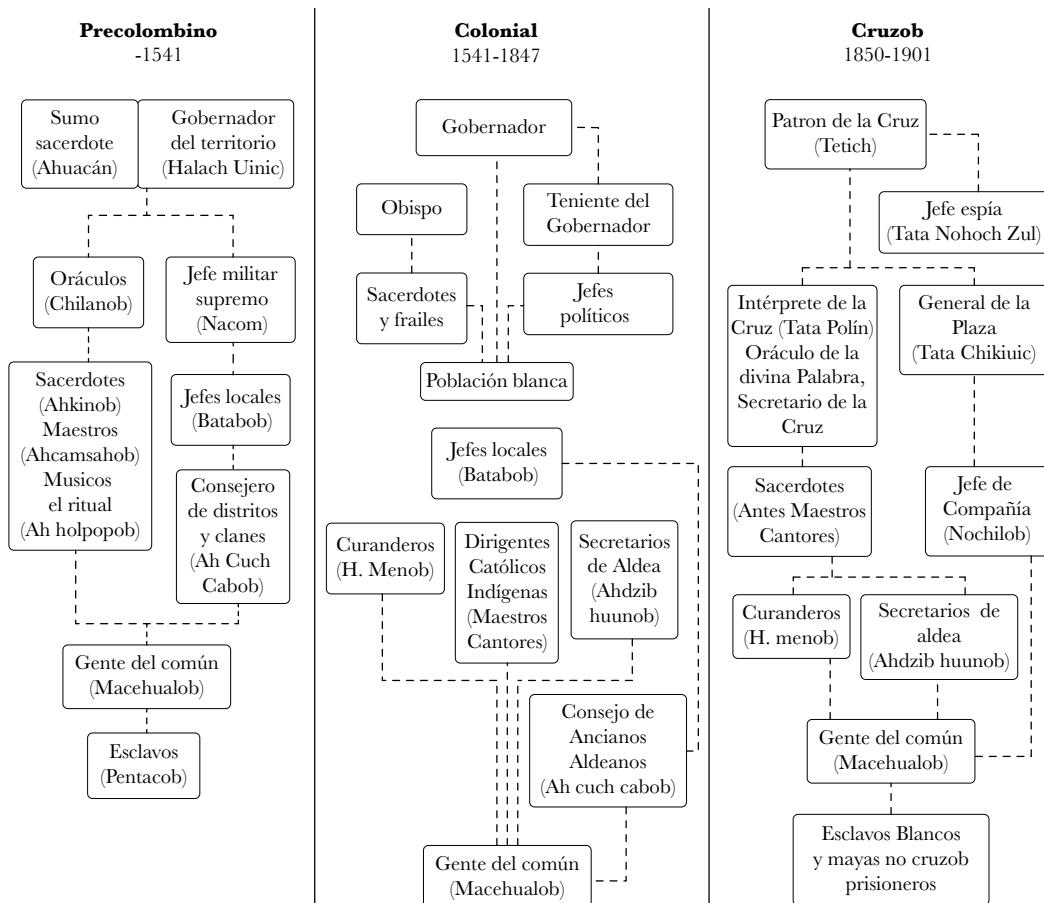
La reproducción de este modelo de gobierno recayó no en cualquier individuo dentro del pueblo sino en aquellos que poseían el alto conocimiento y los elementos estratégicos de la cultura dominante; incluso los *jmeno'ob* fueron adoptados como parte de toda la estructura organizacional de la sociedad que se constituía.

Los cargos, al principio, fueron hereditarios, aunque después se interrumpió esta sucesión, reinstalándose años más tarde. De esta forma, los caciques convertidos en jefes mayas fueron una continuación de las clases gobernantes que por siglos habían subsistido. Eran ellos quienes decidían las acciones que el pueblo llevaría a cabo y quienes las legitimaban por medio de la Cruz Parlante:

La corneta les anunciaba que la Cruz iba a hablar al pueblo. Puc, llamado Tatich, presidía al pueblo e interrogaba a la Cruz. El pueblo se postraba en tierra sin levantar la cabeza. Sánchez, detrás de una cortina contestaba sonando un pito y esa era la

6 Este paralelismo entre la organización prehispánica y la macehual está basado en Reed (1976), aunque no tomado literalmente de él. Véase cuadro al final del capítulo.

Cuadro 2:
Organización social de los mayas de Yucatán en tres períodos



Fuente: Cuadro tomado de N. Reed (1976)

voz de la cruz, y José Nach quien era intérprete de la divinidad, traducía al maya lo que la Cruz acababa de decir (Baquero citado por Bartolomé y Barabas, 1981:33).

La cita anterior también indica que el grueso de la población no participaba del conocimiento sagrado y, por ende, del poder en la sociedad macehual, ya que la posesión de los elementos culturales propios, así como los de la cultura dominante daban a quienes los poseían un lugar especial dentro de la comunidad. Ejemplo de esto es el mismo cargo de sacerdote, que necesitaba saber las oraciones principales de la liturgia católica, así como los ritos propios de la administración de sacramentos, y estos conocimientos solo los poseían quienes habían sido colaboradores de los frailes y curas o se habían desempeñado como catequistas en sus lugares de origen.

Zimmerman (citada por Jones, 1971:419) abunda un poco más al respecto al señalar que desde un principio la cruz, a través de sus intérpretes, era la encargada de dirigir los asuntos religiosos, sociales, políticos y militares de los mayas, pero hace hincapié al señalar que “en realidad, todos los asuntos que se tramitaban eran conducidos en nombre de la Santa Cruz”. Para Reed (1976:182), cuando Venancio Puc fungió como cacique principal de Chan Santa Cruz, unos oficiales beliceños se hicieron presentes en la capital sagrada de los mayas para negociar las diferencias que habían tenido con el superior de los mayas de la Santa Cruz, entonces “Puc les dijo que tendrían que hablar con Dios, que él no podía hacer nada... (y) Dios hablaba cuando estaba dispuesto a hacerlo”.

Con los ejemplos ya presentados podemos afirmar que la sociedad cruzo'ob surgió como una sociedad profundamente diferenciada, donde una élite poseía el poder y los conocimientos, mientras que el resto del pueblo obedecía sus mandatos. No obstante, la sociedad se mostró al exterior como igualitaria, ya que la misma divinidad había indicado que el pueblo que había escogido era un pueblo pobre (Bricker, 1989). De este modo, uno de los términos que utilizaron los miembros para identificarse, incluidos los jefes mayas, era (y lo sigue siendo actualmente) macehual, que quiere decir gente común (Soustelle, 1983:80; Carrasco, 1981). Durante mi estancia en Tuzik, cuando al hablar con los jefes mayas les pregunté quiénes eran los macehuales, me contestaron rápida y tajantemente: *tuláak lo'on* (todos nosotros).

Desde sus inicios, la jerarquía maya se dio a la tarea de velar por la cohesión grupal y sancionar aquellos actos que iban en contra de su sociedad. Así,

los delitos mayores consistían en faltas a la moral y la falta de devoción, que eran severamente castigados. Este tipo de delitos no era perseguido por una falsa moralidad, sino porque, dentro del esquema de sociedad sagrada, tenían como deber mantenerse limpios ante La Santísima. La actuación de los jefes mayas como administradores de la justicia era la manera de concretar aquella antigua alianza: “Yo soy tu Dios y tú eres mi pueblo”, en donde los participantes del convenio sagrado se obligaban a cumplir con lo pactado.

Cabe señalar, también, que el poder de los jefes mayas estaba dado por el entorno territorial que administraban, y por las relaciones que entablaban con el mundo exterior. Ellos eran quienes escribían las cartas que enviaban a las autoridades yucatecas y británicas,⁷ comerciaban con Belice (Jones, 1971, Reed, 1976), además de que eran los que pactaban con los comerciantes de chicle y madera que entraban a sus selvas. En fin, la jerarquía maya se erigió como la administradora del poder y de los recursos naturales que rodeaban a los pueblos macehuales.

A pesar de esto, nos faltan datos para afirmar que los jefes mayas gozaban de una posición económica favorable dentro de su sociedad. Villa Rojas (1978: 271) indica que poseían una posición social privilegiada, pero que en el plano económico estaban igualados con el resto de la población. Lo que pude observar durante mi estancia en Tuzik fue que ninguno de los jefes que ahí habitaba tenía grandes posesiones, sino que todos vivían de su milpa.

Ahora bien, hay que señalar que este fue el papel que los jefes mayas desempeñaron por casi cerca de un siglo, mientras pervivió la autonomía del Estado maya; sin embargo, en los últimos años, el poder de los caciques ha disminuido considerablemente. La presencia de las instituciones del Estado en territorio cruzo’ob, que se remonta a la década de los años ‘30, ha ganado espacios que anteriormente correspondía a los jefes. Primero, los caciques mayas aceptaron, en esas fechas, con la reforma agraria, que la tierra era de la nación y no de los macehuales y que esta se las entregaba en usufructo; el propio Villa Rojas fue quien participó en las acciones de convencimiento para que se pudiera lograr lo anterior (Sullivan, 1991). Años más tarde, la escuela se instauró en el cacicazgo y con ella la enseñanza del español y la escritura. Ahora ya todos estaban en

7 Algunas de esas cartas es posible leerlas en el trabajo de Fidelio Quintal (1992), así como en de Chi Poot (1982). Bricker (1989) incluye en su libro una carta firmada por Juan de la Cruz dirigida al gobernador Barbachano.



posibilidades de aprender aquellos elementos que por décadas habían manejado los caciques de manera estratégica. Siguió a esto la imposición de delegados municipales y con ellos la pérdida de la administración local de la justicia.

Asimismo, hace apenas unos años, la misma jerarquía militar sufrió una ruptura en su interior, al separarse la compañía del comandante Caamal y varios jefes más del santuario de Xcocal Guardia. Actualmente, el Estado, a través del Instituto Nacional Indigenista (INI), en un intento de allegarse el poder de convocatoria y la autoridad moral de los que todavía gozan los jefes mayas, les proporciona mensualmente una raquítica pensión de alrededor de 60 nuevos pesos mensuales (en febrero de 1994), mientras que el PRI, por su parte, también busca acercárselos. Ejemplo concreto de lo anterior fue un desplegado escrito en maya y español, aparecido en toda la página dos del *Diario de Quintana Roo*, donde los jefes mayas se comprometían a apoyar a las personas postuladas por el PRI como candidatos al Senado de la República para contender en las elecciones de agosto de ese año.

Del mismo modo, el gobierno estatal ha tratado de ganar la simpatía de los jefes mayas de múltiples formas; una de ellas fue construyendo el “cuartel del gobierno del Estado” en el centro ceremonial, y otra ha sido la participación directa de los mismos gobernantes en las fiestas religiosas, tal como consigna una nota periodística aparecida en el *Diario de Yucatán*, en abril de 1993, donde asienta que el gobernador del Estado y su esposa habían participado de la ceremonia de la siembra del *Ya'axche'* sagrado en el centro ceremonial.⁸

A pesar de la pérdida de espacios de poder que han sufrido, aún hoy la autoridad de los jefes mayas dentro del centro ceremonial y sobre la población es incuestionable. En una ocasión, en vísperas de la fiesta de diciembre, cuando acompañé a un habitante de Tuzik a remozar el cuartel de su compañía, al hablar entre ellos de los problemas con las autoridades municipales, uno de los presentes indicó que los que mandan en el santuario son los jefes; fuera de él, la autoridad es la de los delegados municipales; sin embargo, ningún subdelegado o comisariado podrá hacer lo que le plazca sino que deberá seguir, siempre, los lineamientos que marquen los mismos jefes mayas (Petrich, 1987).

Los jefes mayas gozan todavía del prestigio social que siempre detentaron; son reconocidos en el pueblo como los *nojoch máako'ob* (hombres grandes), es

8 *Diario de Yucatán*, Mérida, 29 de abril de 1993.

decir, aquellos que estuvieron encumbrados en el poder político del cacicazgo. Un ejemplo de que aún detentan el poder es la suspensión del programa gubernamental Etnodesarrollo, que se debió, según las mismas autoridades de gobierno, a los siguiente:

La presencia de caciques que aún pretenden ejercer sus cotos de poder en la zona maya de Quintana Roo... El problema de los dignatarios mayas se debe de atender con cuidado; necesitamos buscar los mecanismos necesarios para acercarnos a las comunidades en forma concertadora.⁹

Asimismo, la jerarquía maya sigue siendo la poseedora del conocimiento sagrado. Ella sabe lo que ha dicho La Santísima y es custodia de sus promesas; celebra los rituales propios de la iglesia maya, así como los de la milpa, resguarda la historia local, la concepción del tiempo y maneja la espera latente -la que todos saben que sucederá- de una nueva guerra, dependiendo de las señales que Dios da a los suyos día con día y que los mismos jefes mayas interpretan y dan a conocer al pueblo.

Este saber se va transmitiendo de generación en generación, por medio de la tradición oral y, actualmente, de la escritura en español. Caso concreto fue el de un jefe de familia que me solicitó transcribir a máquina su libro de oraciones, que había recopilado después de tres años de estar al lado de un sacerdote maya. Este libro comienza diciendo:

Tuzik Estado de. Q. Roo.
a 28. de Agosto de 1975.
La santa palabra
está escrito por el sr.
Dionisio Tuz Yam.¹⁰

Aunque pueda decirse que la jerarquía maya es manipuladora de lo sagrado, cuestión de la que no goza cualquier macehual, al poseer este conocimiento refugia en ella los elementos que dan sustento a la forma de vida cruzo'ob, y al reproducirlos, reproduce también la misma identidad. De este modo, su función no es la de ser una simple élite gobernante, sino que va más allá, pues

9 Por Estol; Mérida, viernes 14 de enero de 1994. Sección "Quintana Roo".

10 La leyenda citada está tomada literalmente del original. Solo cambiamos el nombre del recopilador.

se convierten en los intelectuales orgánicos al reflexionar sobre su cultura y transmitirla; así, ellos son quienes proporcionan al pueblo un sustento para permanecer como tal, y quienes reiteran día a día, con sus actos, con su saber y con sus discursos, la posesión de un proyecto político particular.

El panorama sombrío que observamos actualmente en ningún momento puede decirse que es inalterable. Todavía el poder de convocatoria y el alto conocimiento residen en los jefes mayas, en una posesión que han sabido conservar y emplear al paso de los siglos y que, la historia lo demuestra, han sabido utilizar cuando advierten peligro en sus privilegios y su cultura.

La organización de las compañías militares

En principio, las compañías militares se formaron a partir de los ejércitos que combatían en la guerra de Castas; estos se encontraban integrados por parientes sanguíneos y rituales que estaban bajo las órdenes de un cacique maya.¹¹ Para Bracamonte (1995:38), la organización militar estaba fragmentada y en dependencia de los caciques y principales. Las compañías se nutrían de nuevos miembros con los hijos varones de los miembros del grupo, quienes estaban obligados, desde los 16 años, a dar servicio al santuario (Bartolomé y Barabas, 1981) en la compañía de su padre. Al casarse, continuaban dentro de la misma compañía, y anexaban a ella a sus esposas. El esquema patrilineal perpetuaba, de esta forma, la posibilidad de reclutar miembros y aseguraba el mantenimiento de la institución.

Cuando Chan Santa Cruz fue abandonada a principios del siglo XX, los macehuales se refugiaron en la selva en donde fundaron otros centros ceremoniales, uno de ellos fue Xcocal Guardia. En ellos adoptaron de nuevo la forma de los cacicazgos mayas prehispánicos: pueblos nucleados en torno a un santuario. El mismo centro ceremonial fue (y es todavía) una reproducción de este tipo de organización. Consecuentemente, las compañías militares también se disgregaron en varias comunidades, ya que en Xcocal Guardia nadie podía residir por ser el pueblo santo. De ahí que los miembros de esos grupos armados habitaran en otros pueblos, pero sin dejar de formar parte de una compañía específica. En una misma comunidad habitaban personas adscritas a distintos grupos, aunque existía la posibilidad de que la mayoría perteneciera a una

¹¹ Pedro Bracamonte y Sosa, comunicación personal.

compañía concreta. Con esto, la institución linaje-compañía no se deterioró, pues los mecanismos de atracción de nuevos integrantes seguían vigentes.

En la segunda mitad de la década de los '30, Villa Rojas visitó el cacicazgo, y observó que existían en él cinco compañías militares, y que su organización y jerarquía era la ya relatada. La función de cada una de estas instituciones (dar servicio armado al santuario) continuó al paso del tiempo, solo que ahora, ante el fin de la guerra, las compañías se limitaron a custodiar y mantener limpio el centro ceremonial, así como a organizar la fiesta a la cruz patronal.

Ante la pérdida de la relativa autonomía política de que gozaba el santuario, y de la merma del poder de los jefes, las mismas compañías militares se vieron en la imposibilidad de nutrirse de nuevos miembros, ya que la presidencia municipal de Carrillo Puerto se encargó de convencer paulatinamente a los jóvenes de que lo importante era realizar el servicio militar y que nadie podía obligarlos a cumplir con el servicio de guardia. De esta forma, la actividad pasó a un segundo plano.

Sin embargo, a pesar de que actualmente el servicio de guardia se encuentra en franca debacle, pues solo lo realizan unos cuantos hombres, las compañías se siguen allegando miembros, cuya principal función consiste en organizar las fiestas rituales en honor a la Santísima Cruz, patrona del cacicazgo. Durante nuestra estancia en Tuzik, nos tocó participar en el pueblo santo en una fiesta de diciembre; por lo observado, concluyo que si bien las funciones militares que anteriormente tenían las compañías están en vías de extinción, aún se mantiene entre sus miembros el deber de organizar dicha fiesta.

La manera de captar nuevos miembros en estas instituciones es básicamente la misma que de antaño. Estos mecanismos están dados por la línea de descendencia del padre. Sus hijos varones pertenecerán a su compañía, mientras que sus hijas, al casarse, pasarán a formar parte de la compañía del esposo.

Las fiestas del santuario se realizan cada ocho meses y son organizadas por los miembros de estos grupos. La ofrenda de un cerdo para la celebración es una promesa hecha a la cruz y es imposible romperla. Para las fiestas del cacicazgo, las familias pertenecientes a las compañías militares residen en el pueblo santo durante el tiempo que dure la festividad, ocupando los cuarteles militares que su compañía posee allí. Del mismo modo, la celebración es realizada por las propias familias de los pueblos, dirigidas por los jefes mayas. La compañía aglutina así a núcleos familiares y cohesiona a familias extensas. La existencia de las compañías militares solo se comprende en el ritual, orga-

nizado por los jefes, pero llevado en la práctica por las mismas familias, que así refuerzan sus lazos de identidad.

Si bien la compañía del comandante Caamal se separó del santuario y con esto segregó también de la organización de la fiesta a una parte considerable de miembros de la comunidad de Tuzik, en ella residen miembros de otras compañías, quienes sí realizan sus promesas y durante un año engordan un cerdo para ofrendar el día que le toque a su compañía organizar la festividad. En dicha celebración se realizan los mismos ritos que en la fiesta del pueblo, con la única excepción que una semana antes, los jefes de las compañías y los ofrendantes ejecutan la alborada, una especie de reunión ritual, en la que la elaboración de panes y las oraciones recitadas integran parte importante de ella.

Asimismo, los habitantes de Tuzik siguen participando en la festividad a la cruz patronal. Asisten a los bailes populares, a las corridas, a los momentos de diversión, recreando con esto la idea de pertenencia a un grupo específico. De esta manera, el ritual festivo proporciona los elementos necesarios de cohesión e identificación grupal, al unir a los macehuales en la fiesta de una cruz que ha guiado su existencia por más de 150 años.

Es posible observar, por último, que la fiesta ejemplifica e ilustra cómo la organización social gira en torno a una cruz. Primero, las iglesias particulares cohesionan a las familias extensas; luego, los grupos que organizaban la fiesta local unen en torno al “santo” del pueblo a todas las familias de la comunidad y, por último, las compañías militares que aglutinan a familias-pueblos-centro ceremonial. Todo lo anterior se realiza en una perfecta organización, donde se entretejen complejas redes de integración grupal, asegurando con ello la supervivencia del grupo.



7 Las profecías del fin del mundo. Elementos de recreación identitaria

Entender lo expuesto anteriormente, es decir, comprender la insistencia de un pueblo por permanecer como tal, a pesar de su inserción en una economía regional y mundial, de la migración por parte de algunos de sus miembros hacia polos turísticos cercanos, de la paulatina debacle de sus instituciones religiosas y de la presencia cada vez más frecuente de las instituciones del Estado dentro de sus comunidades, solo será posible si analizamos la fuerza que entre los macehuales tienen los discursos o profecías de la Cruz Parlante.

La tradición profética entre los mayas

La organización social del pueblo maya antes de la llegada de los españoles daba a los sacerdotes (*chilamo'ob*) el encargo de anunciar los nuevos tiempos que sobre la sociedad vendrían (Morley, 1983:172; Ruz, 1989:53), es decir, tenían la función de descifrar la rueda de los katunes con su carga de acontecimientos que se cernían sobre la sociedad.¹ Estas series de oráculos o augurios fueron guardados como parte de la voluntad divina sobre un pueblo profundamente religioso, y plasmados en códices escritos en jeroglíficos, cuya importancia era significativa, ya que para los mayas, el universo

¹ El cómputo del tiempo, según el Chilam Balam de Chumayel, se hacía por medio de la rueda de los katunes, además de que registraba cronológicamente el desarrollo de la vida social. En última instancia, la rueda calendárica infería el paso de los ciclos solares de los que la vida humana corría paralelamente (Montoliu 1989:68).

nacía, moría y se regeneraba de nuevo lo mismo que la sociedad (Montolú, 1989:79), y el registro preciso del tiempo era exigido ante la idea cíclica de la historia, en donde los acontecimientos necesariamente tendrían que repetirse cada determinado tiempo. Los libros sagrados que registraban la carga de los katunes podían hacer que la sociedad se preparara cada 260 años, cuando la rueda del *k'atun* volvía a estar en su posición original, y los acontecimientos pasados volvían a sucederse de nuevo (Solís 1994; Barrera, 1992).

En la concepción cíclica del tiempo, el universo llegaba a su fin a causa de múltiples catástrofes que daban como resultado el origen de una nueva era. De esta forma, el mundo había sido creado y destruido en diferentes ocasiones, en un conjunto de etapas que se habían sucedido (Morley, 1983:200).

Con la conquista española llegó también la evangelización cristiana, que intentó desterrar la religión indígena e implantar la católica. Los mecanismos empleados para ello, en su afán de borrar las prácticas indígenas dedicadas a divinidades concebidas como paganas, incluyeron la destrucción de códices y estatuillas de barro y cedro consideradas por los cristianos como ídolos, como sucedió en la población de Maní, en lo que ahora es el sur del estado de Yucatán, en donde se perdió una riqueza atesorada por siglos y de lo que el obispo Diego de Landa, testigo y promotor de la acción, describe para la posteridad:

...Hallámosles gran número de libros de estas sus letras y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedad del demonio, se los quemamos todo, lo cual sintieron a maravilla y les dio mucha pena (1959:105).

Además, Cogolludo (1957) explicita, al escribir su *Historia de Yucatán*, lo que Landa afirma al hablar de la pena que sintieron los mayas al perder sus libros sagrados:

Hizo juntar todos los libros y caracteres antiguos que los indios tenían, y por quitarles toda ocasión y memoria de sus antiguos ritos: cuantos se pudieron hallar se quemaron públicamente el día del auto, y a las vueltas con ellos sus historias de sus antigüedades.

La pérdida de los libros sagrados, así como la persecución que sufrieron los sacerdotes mayas por parte de los evangelizadores no solo significó para el pueblo la pérdida de su pasado escrito sino también la imposibilidad

para prepararse para el futuro y recibir la carga de los katunes (Garza, 1975:110),²

Sin embargo, la tenaz y celosa evangelización por parte de los misioneros franciscanos no pudo borrar por completo las creencias religiosas ni el conocimiento prehispánico sobre medicina o tiempo rituales. Las series proféticas fueron reconstruidas por indígenas que, tomados como ayudantes de los frailes, aprendieron a escribir en castilla, naciendo así los libros del Chilam Balam,³ que fueron adoptados en las comunidades como un legado de sus antepasados, como la palabra divina sobre su historia y futuro (Garza, 1981:16),⁴ cuya lectura se hacía con relativa frecuencia, aun después de tres siglos de presencia española (Barabas, 1974:611).⁵

Los libros proféticos ofrecían a un pueblo oprimido la esperanza de su liberación, del retorno a su antigua autonomía, del regreso de pasados tiempos de gloria en los cuales los mayas dominaban su territorio y regían su forma de vida. Estas profecías se encontraron presentes en los levantamientos de los mayas yucatecos durante la época colonial, que intentaban restaurar la autonomía perdida.⁶ Esas sentencias, entre otras cosas, mantenían firme la idea del tiempo cíclico y la necesaria repetición de los acontecimientos sucedidos en la era anterior. El guardián del Chilam Balam de Chumayel, en 1766, da cuenta clara de ello: “Estoy en 18 de agosto de 1766. Hubo tormenta de viento. Escribo su memoria para que se pueda ver cuántos años después va a haber otra”.

2 Los mayas de Yucatán tenían tres clases de predicciones fatalistas, las katónicas, las tónicas y las diurnas, de las primeras solo se conocen dos series proféticas que están contenidas en *El Libro de los Libros del Chilam Balam* (Barrera, 1992).

3 La traducción de las palabras Chilam Balam es motivo de discusión; Barrera y Roys creían que Balam había sido el nombre de un profeta ilustre. Se ha traducido también como “Intérprete del Jaguar”, ya que balam es jaguar. Villa Rojas, por su parte, afirma que en un tiempo un jaguar era el que daba las profecías y que obtuvo el nombre de Chilán (acostado) por su posición (Ligorret, 1990:32).

4 Barrera (1969 y 1992) señala que, probablemente, con el fin de conservar las tradiciones de su pueblo, algún sacerdote nativo escribió lo que sería el primer libro del Chilam Balam, el mismo que fue copiado en varios pueblos que añadieron algunos textos particulares al núcleo original.

5 Los libros que se conocen son el Chilam Balam de Chumayel, de Maní, de Tizimín, de Kaua, de Ixil, de Tekax, de Nah, de Tuzik, de Chan Cah, de Calkiní y hay referencias de otros chilames. Asimismo, se reconocen el Popul Vuh, el Ritual de los Bacabes, los Cantares de Dzitbalché, los Anales de los Cakchiqueles, entre otros (Ligorret, 1990).

6 Barabas (1987) y Bartolomé (1992) hacen un recuento de las insurrecciones indígenas de la época colonial, y señalan que estas se sustentaron en la ideología religiosa y profética.



NIZIMIN YUC.
TUZIK O. ROOY

La vigencia de estas prácticas y creencias fue observada constantemente por los españoles; por ejemplo, Pedro Sánchez de Aguilar (1937), al escribir su *Informe Contra Idólatras*, en la primera mitad del siglo XVII, manifiesta que los rituales prehispánicos y las series proféticas aún seguían siendo realizadas por los indígenas, a pesar de los años dedicados por los frailes a la evangelización:

Las abusiones y supersticiones, que usan y heredaron de sus padres estos Indios de Yucatán, son muchas y varias: las que yo pude alcanzar, pondré en este informe, para que los curas las reprobren y reprendan en sus sermones y pláticas.

Esta historia cíclica no era fatídica ni algo determinado ni ineludible, sino que, para los mayas, la conciencia activa del destino los hacía prepararse para los acontecimientos que debían de suceder e incluso cambiarlos, en una necesidad de comprender y hacer manejable su futuro (Garza, 1975:128). Así, es posible entender la importancia de esperar sucesos futuros con base en una historia que debía repetirse necesariamente. A esta idea de tiempo cíclico, de sucesión de eras y de destrucción del mundo por catástrofes se fueron agregando elementos cristianos hasta formar una unidad indisoluble, que pasó a integrar parte del sustrato religioso que se mantuvo vigente al pasar de generación en generación, y que tuvo un impulso con la aparición de la Cruz Parlante, en donde confluyeron las series proféticas prehispánicas y se inició una nueva, producto de la relectura de las anteriores bajo el abecedario de una sociedad envuelta en un conflicto bélico.⁷

La Cruz Parlante prometió a sus seguidores el triunfo de sus expectativas y una nueva era de justicia y libertad (Bartolomé y Barabas, 1981:30-32), en donde se pudiera hacer realidad la sociedad maya imaginada por largo tiempo, reviviendo de manera más explícita las esperanzas que daban los escritos del Chilam Balam a un pueblo derrotado y sumido en crisis.

De esta manera, la cruz mantuvo, reafirmó y recreó la idea del tiempo cíclico y de la necesaria destrucción del mundo para que pudiera hacerse realidad una era o etapa de bienestar. Morley y Villa Rojas constataron la vigencia de

7 En páginas anteriores abordamos la función de los caciques mayas como poseedores del alto conocimiento, y del papel que jugaron en la aparición de la cruz. De esta manera, es posible observar aquí que las profecías prehispánicas fueron retomadas e impulsadas con la Cruz Parlante, en un intento de legitimar y mantener vigente la lucha armada.

la concepción cíclica de la historia y de la ineludible repetición de acontecimientos pasados.

Morley afirmaba (1983:204) que para los mayas yucatecos actuales, el mundo había pasado por cuatro etapas; la primera había sido habitada por enanos que construyeron las grandes ciudades mayas, hoy en ruinas. El segundo mundo había sido habitado por los dzulo'ob, y el tercero fue poblado por los macehua-lo'ob. Los dos primeros fueron destruidos por un diluvio, mientras que el tercero, por una inundación. El mundo actual, el cuarto, es habitado por una mezcla de todos los habitantes anteriores y también habrá de ser destruido.

Si Morley hacía referencia a los mayas yucatecos actuales, Villa Rojas (1978:439) precisó en la cosmovisión religiosa de los mayas de Tuzik, en un relato recogido en esa localidad que señala que la humanidad había pasado por diferentes etapas: enanos, itzaes y mayas, cuya grandeza terminó con la llegada de los españoles. En estas versiones de Morley y Villa Rojas, se aprecia que la dinámica del universo está unida a la idea del transcurso del tiempo y en ambas se nota que cada determinado tiempo el mundo muere, pero nuevamente se regenera y es habitado por hombres destinados a vivir en ese momento definido.

Con la Cruz Parlante, la idea cíclica de la historia tomó una nueva forma con los elementos cristianos de que hizo uso. Así, la inminente destrucción del mundo se veía como el cumplimiento del milenio, y la regeneración del universo era tomada como el mundo prometido, el paraíso maya, el reino de Dios, que -para los macehuales- lograría concretarse solo en el reino de este mundo.⁸

El santo *A'almaj t'aan*. La nueva tradición profética

Las profecías de la Cruz Parlante no fueron tomadas únicamente de fuentes prehispánicas, sino que -como dijimos- se les dio un nuevo significado con elementos cristianos, formando así una unidad inseparable. Esta conjunción de elementos cristianos y mayas ha sido denominada como sincretismo (una sín-

8 El milenio es una concepción cristiana expresada en libro del Apocalipsis del apóstol San Juan, donde el evangelista señala que después de mil años regresaría el Mesías a juzgar al mundo y los muertos resucitarían y vivirían para siempre: "*Los muertos revivieron hasta después de los mil años. ¡Felices y consagrados a Dios son los que tienen parte en esta primera resurrección! La segunda muerte no tiene ningún poder sobre ellos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y gobernarán con él por mil años*" (San Juan, 20, 6-5). Esta concepción milenarista es compartida actualmente por numerosas denominaciones religiosas, como los Testigos de Jehová, quienes afirmaban que el fin del mundo sería en el año 2000.

tesis de dos esquemas culturales) (Bricker, 1989), mestizaje religioso (la unión de elementos de culturas diferentes, formando una nueva) (Holmes, 1992), o cultura apropiada (y posteriormente reelaborada) (Bonfil, 1990).

Una de las primeras series proféticas promulgadas por La Santísima fue la Proclama de Juan de la Cruz, o el santo *A'almaj t'aan* (Los mandamientos), como es conocido por los macehuales, acaso el único documento que se conserva de las proclamas de la Cruz Parlante que es tenido como libro sagrado en las comunidades mayas adscritas al cacicazgo de Xcocal.⁹ Fue escrito en 1850 por Juan de la Cruz Puc, quien fungía como intérprete de la cruz, y quien en el texto se identifica con Jesucristo, llegando a ser aceptado por la comunidad, al trascurrir de los años, como un Cristo indígena (Bricker, 1989).

Resulta necesario observar que Juan de la Cruz, dentro de la concepción religiosa de los macehuales, era intermediario de Dios y los hombres, podía entrar a La Gloria y hablar directamente con Dios. Posteriormente, enviaba cartas en las cuales expresaba cuál era la voluntad divina, y las firmaba con tres cruces pequeñas. Su condición de perseguido por el ejército yucateco lo convirtió en mártir, que a semejanza de Jesucristo murió a manos de sus enemigos. Hay pocos datos concretos de la vida de este personaje y muchos de ellos se han mitificado, por lo que es difícil discernir en los relatos dónde termina la verdad y dónde comienza la ficción. Lo interesante, entonces, no resulta saber con exactitud los datos reales del personaje, sino observar la construcción social que se ha hecho del mismo. Es decir, Juan de la Cruz no es un ser poderoso porque así haya sido su naturaleza, sino que lo es porque la misma comunidad le otorga el poder divino y acepta su semejanza con Jesucristo.

El libro sagrado se extravió del santuario alrededor de los años '70 del siglo XX, presumiblemente robado por un antropólogo,¹⁰ pero su transcripción completa (con su traducción en español) puede ser consultada en la obra de Victoria Bricker (1989).¹¹ El libro se leía ante la comunidad los jueves y sába-

9 Otro de los libros que conservan los mayas de Quintana Roo (el único quizá) es el que Villa Rojas nombró como el Chilam Balam de Tuzik. Actualmente es resguardado por don Santiago Itzá, hijo del principal informante de Villa Rojas y quien tiene fama de brujo en la región. Asimismo, existe un libro llamado el Sermón de Chumpón (Bartolomé y Barabas, 1981) y otro llamado el Libro de Xocén (actualmente extraviado).

10 Otros indican que el libro fue vendido por el guardián de la Cruz en los años mencionados.

11 Otras versiones están contenidas dentro de la obra de Chi Poot (1982) (en maya y traducida, páginas

dos de cada Semana Santa, en donde los cruzo'ob recordaban su alianza con La Santísima y se reafirmaban como pueblo escogido para que, por medio de él, Dios demostrara su predilección y poder. A pesar de que su lectura ahora es esporádica y se hace con base en copias del libro de Bricker, sigue aún cohesionando a los macehuales, para quienes el santo *A'almaj t'aan* es su libro sagrado, la “leyenda” o “el libro que Dios escribió con su propia mano”, y en el que dejó a los macehuales sus mandamientos (de ahí su nombre) en espera de la pronta realización de las promesas.¹²

Los puntos que, a nuestro juicio, son importantes señalar son: Juan de la Cruz asemejado con Jesucristo; la ley divina, los mandamientos que deben ser obedecidos para que el proyecto de una nueva sociedad maya sea posible; la inmunidad y protección a los seguidores del culto, y la elección divina hacia los macehuales. Iniciaremos, pues, hablando de un Juan de la Cruz divinizado.¹³

El texto que él mismo escribe en ningún momento deja a un lado esta condición sobre natural, es más, muchos de los pasajes se repiten insistiendo en que el autor y la divinidad son uno solo. Llega incluso a existir confusión del autor con La Santísima, ya que en un momento afirma: “*Yó, Juan de la Cruz, resido en el pueblo de X Balam Nah*” (15-20).

La Casa del Jaguar (X Balam Nah) es el nombre del templo que los macehuales construyeron para que ahí habitara la cruz y los hombres pudieran comunicarse con ella (Reed, 1976). En otro pasaje se asemeja a Jesucristo, quien en la tradición cristiana derramó su sangre en la cruz para salvación de los hombres: “*¿Acaso no ven que estoy clavado en mi Santísima Cruz?*” (416-417).

siguientes, al español). También es posible encontrar una traducción del mismo libro en Villa Rojas (1978), Reina (1980) y Quintal Martín (1992).

- 12 Durante mi estancia en Tuzik, pude observar la lectura de este libro. En una de las iglesias particulares, un anciano, delgado y alto, de cabello canoso y descalzo, situado justo debajo de un foco, daba lectura en maya a un libro que había llevado desde Xocén, un libro antiguo que él dijo haber encontrado. La lectura se hizo en un profundo silencio. Los escuchas estaban con la cabeza inclinada y algunas mujeres se cubrían la boca con la mano. Los jóvenes, en su gran mayoría, seguían en silencio el discurso. Al entrar al recinto fui revisado de no llevar grabadora ni cámara fotográfica y fui interrogado para que los macehuales estuvieran convencidos de que no hablaba maya y, por tanto, no entendería lo que ahí se decía. Interesante fue observar que al final de la lectura, el lector dio la referencia bibliográfica de la que había sacado el texto y a pesar de que era de la obra de V. Bricker, la gente guardó el mismo respeto que si fuera el manuscrito original que se guardaba en Xcocal Guardia.
- 13 En este apartado, intentaremos analizar brevemente algunas partes del documento, concebido dentro de la nueva tradición profética inaugurada por La Santísima. Para facilidad de comprensión, las líneas escogidas serán escritas en español y respetan la división, numeración y forma de escribir realizada por Bricker (1989).

Asimismo, Juan de la Cruz establece paralelismos bíblicos para demostrar su condición divina (74-84). El mismo lenguaje conciliador y al mismo tiempo impositivo puede asemejarse al empleado en el libro del Éxodo, donde se narra la elección divina sobre el pueblo de Israel, y la alianza entre Yahveh Dios y los hombres (cap. XIX y ss). Todo el texto está impregnado de diversos pasajes que reiteran la posesión del autor de una naturaleza humana y divina al mismo tiempo, únicamente propia de Jesucristo.¹⁴

Es posible observar, también, que -una vez aceptada la divinidad- expone las condiciones de la nueva alianza: Dios dirá lo que se debe hacer y los hombres cumplirán sus designios (165 y ss.), recibiendo por ello inmunidad (138-164) y el triunfo de sus expectativas: “*Verdaderamente esta gente de la Cruz ganará*” (449-50), a la vez que implica que, en esta alianza, Dios estará al lado de sus hijos: “*Esta es la razón, mis amados, vosotros hombres en el mundo, de que yo no los esté abandonando. Estoy colocándome de vuestro lado*” (451-58).¹⁵

Otras líneas más parecen sugerir también que el sufrimiento de un pueblo es el sufrimiento mismo de su divinidad. Dios no solo escoge al pueblo, sino que sufre con su condición de vida y con su lucha de liberación:

Porque en cuanto a mí, en todas las horas me estoy cayendo; me están hiriendo; me están clavando; me están perforando espinas; con palos me están golpeando mientras paso a visitar Yucatán; mientras los estoy redimiendo a ustedes, mis amados hombres (193-203).

El documento termina asentando que todo lo contenido en él es un pacto de Dios con su pueblo, todo es verdad y todo llegará a su cumplimiento:

Esta es la verdad. Yo firmo el papel, en Chan Santa Cruz, en el 10 de febrero de 1850 años. Yo, Juan de la Cruz, resido en el pueblo de la Casa del Jaguar (621-33).

La proclama, dirigida a “mis muy amados cristianos pueblerinos” (*In hach llamail cristiano cahe'ex*), habla de la necesidad de una segunda guerra contra los blancos:

14 En la tradición cristiana, Jesucristo es considerado “Verdadero Dios y Verdadero hombre”, único poseedor de las dos naturalezas.

15 Los actuales macehuales piensan que la nueva guerra es inminente y que en ella Dios volverá a estar de su lado, abandonando a los dzules, y de esta forma lograrán ganar la guerra: “Dios infundirá fuerza en nuestros corazones, nos dará ganas de luchar y peharemos otra vez contra los blancos” (Recogido en Tuzik; el original se encuentra en maya).

Porque ha llegado el momento de una insurrección divina contra los blancos (91-94)... para concluir esta explotación de mis iguales, por nada” (590-94).¹⁶

Resulta fundamental señalar que el texto contiene también el reclamo de hacer justicia, así como legitima la forma de vida del pueblo (“*No escogí a los ricos, estoy entre los pobres*”, 530-35). Un análisis profundo del documento pudiera mostrar las relaciones que los cruzo’ob entablaron al interior de su sociedad y al exterior de las mismas,¹⁷ ya que los lineamientos de La Santísima y de su profeta, Juan de la Cruz, fueron la norma que rigió su conducta; por cuestiones de espacio y de intereses solamente hemos hecho un análisis muy breve de este documento, pero -esperamos- hace un poco más entendible la fusión entre la tradición prehispánica y los elementos cristianos, creando una nueva serie profética que los mayas quintanarroenses mantienen viva.

Las señales de la destrucción del mundo

Es necesario precisar que si bien las profecías de la Cruz Parlante retomaron las series proféticas prehispánicas y les dieron un nuevo sentido, este fue siempre bajo los lineamientos generales de nacimiento, muerte y regeneración del universo. Así, para los mayas cruzo’ob, esta, que es la cuarta era, está a punto de finalizar. Una nueva sociedad de justicia y autonomía se vislumbra para ellos, en donde La Santísima será quien gobierne la vida de las comunidades. Para que esto suceda, la cruz ha dejado diversas señales, que no son otra cosa que elementos tomados de los libros del Chilam Balam y de la tradición oral y cristiana, pero que siguen cohesionando a los macehuales.

16 “Es necesario hacer la guerra de mundial; la que se hizo no fue guerra de mundial. La guerra de mundial está pasando ahí, ahí, ahí (señalando diversos puntos)... Cuando vuelva la guerra, Dios volverá a estar con nosotros, nos protegerá de las balas. Aunque estés pasando por donde pasan las balas no te pasa nada, porque Dios va adelante de ti. Dios está primero, primero muere él antes que sus hijos” (recogido en Tuzik, en enero de 1994. El original se encuentra en maya. Lo contenido entre paréntesis me pertenece).

17 Sullivan (1991) indica que la idea del cercano inicio de una nueva guerra llevó a los cruzo’ob a interesarse por sostener relaciones con extranjeros (una de las profecías indica que llegarán en auxilio de los mayas al estallar el movimiento armado). De hecho, afirma, gracias a esto pudo Morley entablar contacto con los macehuales, y Villa Rojas, por medio de Morley, pudo realizar su estancia de campo en Tuzik, con la aprobación de los mayas.

Todas las señales se dan dentro de un contexto determinado y cada una de ellas adquiere su importancia en la fuerte carga significativa que posee; es decir, el discurso de las señales del fin del mundo no permanece dentro de la cosmovisión maya como un elemento pasivo, artístico o literario, sino que va más allá, al hacer mención de factores que son necesarios para la subsistencia del grupo. La cadena de señales de la que se habla se va cumpliendo en la vida diaria, al referirse muchas veces -y estas sí, literalmente- a cambios que en el proceso evolutivo de su sociedad los macehuales van experimentando; otras señales retomamos elementos apocalípticos y caóticos que dan a entender la necesidad de un nuevo orden. En sentido literal, podemos hablar de señales cotidianas y señales apocalípticas, pero con relación al significado que poseen podremos observar que todas hacen referencia a puntos necesarios para la forma de vida cruzo'ob, lo que da a las señales su unidad indivisible en la experiencia cotidiana de los mayas quintanarroenses.

Intentaremos ejemplificar lo anterior presentando una versión recogida en la localidad de Tuzik, en noviembre de 1994, donde analizaremos las señales y sus posibles significados y referencias a un pasado que sigue vivo dentro de la visión religiosa de los macehuales. Este discurso, grabado en español, fue proporcionado por el hijo de un anciano rezador y sobrino de un comandante maya, jefe de una de las compañías militares leales al santuario.

La comprensión de lo explicado previamente lo haremos por medio del análisis de este relato, ya que el discurso, expresado dentro de un contexto, puede indicar las relaciones sociales que el hablante mantiene dentro o fuera de su comunidad (Hernández, 1992:173). Además, el examen del discurso va mucho más allá del sentido literal, ya que focaliza en el significado de las palabras expresadas, es decir, es una exégesis que hace entendible el contenido de lo expresado y las relaciones que el hablante mantiene al interior de su grupo. El análisis de lo dicho hace perceptible la manera en la que un individuo recrea al interior de su comunidad su adscripción y reproduce las formas ideológicas mantenidas por su sociedad.¹⁸ Por eso es necesario, en este momento, analizar las señales del fin del mundo y de la creación de una nueva sociedad.

18 Dos de los autores que han trabajado el análisis del discurso son Van Dijk (1993) y Todorov (1992), ambos manifiestan la necesidad de reflexionar en el significado de las palabras expresadas y no quedarse con su sentido literal. Aubry (1982), por ejemplo, hace un análisis de los mitos e historias de los zinacantecos, tratando de ir más allá de la simple obtención del discurso de los caciques indígenas.



Por motivos de análisis, el texto -ubicado en la columna izquierda- ha sido dividido en versículos. En la columna derecha escribiremos el posible significado y su referencia histórica.¹⁹

<p>1) <i>Nuestros antepasados cuentan que según la leyenda que Dios escribió con su propia mano y que dejó a nosotros,</i></p>	<p>La Leyenda es el <i>A'almaj t'aan</i> o los mandamientos, el libro sagrado de los mayas que analizamos en la sección anterior.</p>
<p>2) <i>va a llegar el fin del mundo en el año dos mil y pico, pero el pico nadie lo sabe, puede ser 30 años o un siglo, nadie sabe cuándo será.</i></p>	<p>La idea de muerte y regeneración del universo ha tomado la forma de milenarismo (Barabas, 1974). Esto puede ilustrar cómo las ideas cosmológicas prehispánicas fueron reelaboradas con elementos cristianos y utilizadas para el reforzamiento de la sociedad maya. La frase “nadie sabe cuándo será”, recuerda los pasajes bíblicos del fin del mundo, que “llegará como un ladrón”. El “pico” es una forma de indicar que, aunque no se sabe cuándo se dará la realización de las promesas, no se duda de su concreción.</p>
<p>3) <i>Muchas personas lo platican a sus hijos, por eso los jóvenes que crecen ahora, saben que la vida va a llegar hasta el año 2000.</i></p>	<p>Por medio de la tradición oral los mayas han podido mantener vigentes numerosas ideas cosmológicas prehispánicas, así como la historia de su pueblo. Este pasaje es solamente una confesión velada de lo mencionado. La concepción del milenarismo está presente de nueva cuenta en el discurso.</p>
<p>4) <i>Antes de que desaparezca el mundo van a haber “bendiciones” o señales que pasan normalmente.</i></p>	<p>“Bendición” para los cruzo’ob es un acto por medio del cual imploran perdón a Dios ante una señal que puede ser fatídica. Que pasen normalmente se refieren que suceden en el contexto de la vida cotidiana. En Tuzik puede</p>

19 Las citas del Chilam Balam están tomadas de Barrera (1992), por lo que solo se mencionan las páginas en que aparecen.

	<p>observar esta ceremonia, cuando después de la caída de una vela del ara del altar (quedó de pie y encendida sobre el piso), los sacerdotes interpretaron que era un mal augurio para la comunidad. Durante una noche entera se realizó una ceremonia de expiación en la que participaron los varones de la comunidad, se hicieron rezos y siete veces recorrieron hincados una distancia de siete metros, desde la entrada del templo hasta La Gloria. La ceremonia finalizó con el <i>máatan</i> tradicional. Hay que hacer notar, también, que el <i>A'almaj t'aan</i> es reiterativo en indicar que Dios dará a sus hijos diferentes señales.</p>
<p>5) <i>Anteriormente, decía la leyenda, en Chan Santa Cruz va a llegar el tiempo en que se crucen cuatro sogas blancas, estas sogas son las carreteras a Mérida, a Valladolid, a Cancún y a Vigía Chico. Estas sogas son signo de que el tiempo está cambiando, es decir, ahora el tiempo ya cambió totalmente.</i></p>	<p>Chan Santa Cruz era la capital sagrada de los mayas. Por otro lado, las cuerdas o sogas, en la concepción maya, adquieren funciones dualísticas (Sotelo, 1994). En el Chilam Balam se habla de la sogá viviente, por la cual circulaba la sangre y el alimento, en referencia al cordón umbilical y los linajes (Sotelo, 1988:54); el pasaje sugiere el inicio de la vida. Por otro lado, en los libros del Chilam Balam se habla de la llegada de Ixtab, “la de la cuerda”. Esta mujer era la diosa de los que se ahorcaban. Otros pasajes hablan de las cuerdas como signos de una pronta destrucción (págs. 51, 56, 76). En resumen, este pasaje sugiere el tiempo en que se darán las señales, con la consecuente destrucción de los linajes, del universo y su inminente regeneración.</p>
<p>6) <i>Cuando los tiempos cambien se aproxima también una nueva guerra.</i></p>	<p>Esta parte podría ser la concepción de los macheuales sobre la necesidad de que se destruya el orden establecido, que logre la regeneración del universo y la instauración de la nueva sociedad maya. Varias de las líneas del <i>A'almaj t'aan</i></p>

	hablan de la necesidad de una guerra (Bricker, 1989:348), lo mismo que los libros del Chilam Balam (pág. 80).
7) <i>La guerra anterior comenzó aquí y mucha gente sufrió durante los siete años que duró. Aquí se hizo el sufrimiento total y los hombres de aquel tiempo se escondían en cuevas o detrás de un árbol para no ser hallados por los dzules.</i>	Este es un recuerdo de la guerra de Castas, pero mezclado con ciertos elementos simbólicos. El número siete, dentro de la concepción maya y cristiana, es el número de la perfección. En la Biblia se hace numerosa referencia también a este número (Génesis, 1). En el Chilam Balam se habla del número siete y profetiza: “siete años serán de guerras, siete años de muertes violentas” (pág. 86).
8) <i>La guerra que vendrá empezará lejos y terminará aquí, pero antes de que comience se darán varias señales.</i>	“Lejos”, para los mayas, es la concepción del poniente, donde el sol se esconde, el lugar de la oscuridad y el temor (Landa, 1959:66). La guerra significa precisamente eso, una etapa amarga, oscura, de sufrimiento.
9) <i>Nuestros abuelos dicen que fue muy difícil sufrir una guerra. Todos los niños van a estar sufriendo.</i>	La cercanía de la guerra de Castas (solo tres generaciones del movimiento armado) los hace tener conciencia del sufrimiento experimentado.
10) <i>La leyenda dice que siete años antes de la guerra ningún niño nacerá para que no sufra.</i>	Es importante señalar que para los cruzo’ob los niños no son sólo miembros de su comunidad, sino que adquieren importancia por ser ellos los que habitarán en la nueva sociedad. Algunas profecías también hablan de vientres estériles.
11) <i>Antes de que llegue la nueva era, Dios quitará el maíz, el frijol, la alimentación,</i>	El maíz para los mayas no es solo su alimento, sino aquello que les ha permitido reproducirse, el elemento de donde surgieron y del que se creó el mundo (Montolú, 1989), es su sostén, su fuerza, su referencia simbólica, su única forma de vida. El que el maíz desaparezca, que suba de precio, que se vuelva inaccesible para

	<p>los mayas es, en pocas palabras, que la vida se vaya extinguiendo, de ahí la importancia de esta señal.</p>
<p>12) <i>el dinero desaparecerá de las manos,</i></p>	<p>El dinero es el medio por el cual se adquieren los productos complementarios de la dieta de los cruzo'ob. Actualmente se percibe que esta señal ya se ha dado, pues la “desaparición” no solo significa ausencia de moneda sino también su bajo poder adquisitivo.</p>
<p>13) <i>los alimentos van a subir de precio, y solo nikte' será la comida.</i></p>	<p>El <i>nikte'</i> mencionado es la flor de mayo. Referencias de esta frase encontramos en el Chilam Balam: “Flor de mayo es su pan, flor de mayo es su agua” (pág. 53). Asimismo, esta flor es considerada como la de la lujuria; de este modo, el pasaje puede indicar también que cuando la lujuria reine en las comunidades macehuales será la perdición y, por tanto, será inminente la destrucción del mundo.</p>
<p>14) <i>los jóvenes se olvidarán de las costumbres de los abuelos.</i></p>	<p>El relajamiento de las costumbres significa la pérdida de comunión grupal, la paulatina extinción y dispersión del pueblo y, por tanto, la imposibilidad de que como pueblo puedan llegar a ver el cumplimiento de las señales. Es decir, no significa únicamente un relajamiento moral, sino la desintegración comunitaria. El Chilam Balam es también muy claro cuando dice: “Por toda la tierra habrá relajamiento y se dispersarán los pueblos, se dispersarán las ciudades” (pág. 55).</p>
<p>15) <i>Todos los pozos se secarán menos uno donde toda la gente vendrá a comprar agua, que se le dará en una cáscara de cocoyol.</i></p>	<p>Los “pozos” pueden ser entendidos como los receptáculos de agua, incluyendo los cenotes. La ausencia de este elemento puede ser entendida como sequía, de ahí que, consecuentemente, las milpas se pierdan y con ello el sustento del pueblo. Hay referencias del Chilam</p>

	<p>Balam al respecto: “Será entonces cuando se sequen las fuentes de agua...y croarán las ranas Uo al medio día en sus pozos” (págs. 102-104). Asimismo, la relación agua-maíz se convierte en fundamental para los macehuales, quienes siembran en temporal (Marion, 1988).</p>
<p>16) <i>La señora que venderá el agua se reirá y dirá a la gente “cómo es que desperdiciabas el agua lavando coches y ahora me vienes a comprar aquí”.</i></p>	<p>La señora que se menciona pudiera ser referencia a la diosa que aparece en los códices, como aquélla que envió el primer diluvio al mundo (Morley, 1983:200). La petición de agua posee también una referencia en los libros proféticos: “Saldrán entonces de su pozo, de su gruta. Irán sus voces recorriendo la noche para mendigar agua. ¿Dónde beberán su agua?” (pág. 103). Asimismo, el ejemplo puesto por el narrador puede ser una actualización de las profecías, que muestra su vigencia.</p>
<p>17) <i>El mar se secará y habrán muchos cambios.</i></p>	<p>Vid n°. 15.</p>
<p>18) <i>Los zopilotes dejarán de comer carne y comerán lo que encuentren.</i></p>	<p>Este pasaje puede sugerir, como parece que también los siguientes, el revertimiento del orden establecido.</p>
<p>19) <i>Un año o dos antes del fin del mundo, los animales podrán hablar y dirán al hombre: “Tú nos cazabas, cázanos ahora”. Estos animales podrán comer al hombre.</i></p>	<p>El Chilam Balam señala que el jaguar y el venado hablarán en un tiempo y comerán al hombre (pág. 67). Actualmente, lejos de su significado literal, entre los mayas de Quintana Roo se sabe que ciertos animales son mensajeros; es decir, su presencia tiene algún significado para la comunidad (INI, 1994). Asimismo, en los mitos mayas, el sol del atardecer se compara al venado (Montolú, 1989:49). Su cuerpo se considera un objeto para propiciar la fertilidad y la abundancia y su imagen benévola</p>

	<p>evoca la figura de los dioses del monte, dueños de los animales y los patronos de la cacería (Montolú, 1976:169). Revertir este orden puede significar esterilidad de la tierra y escasez de alimento.</p>
<p>20) <i>Otra señal será que un perro que hable. Esto ya pasó en Xocén, hace como siete años. El perro decía a su amo: “Quién sabe cómo vamos a vivir en los años que vienen”. Clarito se oyó su voz. Al día siguiente el perro se fue a la milpa con su amo y ya no regresó. Al año siguiente no hubo nada de maíz, hubo sequía. Las lluvias no cayeron en la temporada, sino hasta noviembre y ya se había perdido toda la cosecha.</i></p>	<p>Xocén es un pueblo cercano al cacicazgo de Xacal, que comparte las concepciones religiosas de los cruzo’ob. Existen también referencias sobre el perro en la tradición profética prehispánica en donde se le asocia al fin del mundo (pág. 76). Nuevamente se observa la referencia al número siete.</p>
<p>21) <i>Cuando se den todas estas señales, aparecerá en el cielo un chel (arcoiris), si aparece en chik’in la guerra va a empezar entre los macehuales; si aparece en lak’in, la guerra la comenzarán los dzules.</i></p>	<p>Ixchel es el nombre de la diosa que inundó el primer mundo y que adquiere en los libros del Chilam Balam el significado de la Luna y es traducido como Señora-Arco-Iris. <i>Lak’in</i> es el este, sitio de esperanza, donde aparece el sol y se regenera la vida, está asociado al color rojo y a los años <i>kan</i>, de augurios benéficos; <i>chik’in</i> es el poniente, signo de oscuridad y temor, asociado al color negro y a los años ix, que profetizaban calamidades. Este pasaje puede ser la concepción del mundo cruzo’ob, la guerra vendrá con esperanzas para los mayas, si ellos son quienes la comienzan, y difícil de prever si la inician los blancos.</p>

<p>22) <i>Saldrá también un cometa llamado buts' ek, y quedará rojo el cielo. Esta nube roja es la señal de las balas, los cañones y los humos. Entonces se volverán a tomar las armas y los extranjeros y de otros países van a venir en ayuda de los mayas.</i></p>	<p>Los astros ejercían influencias sobre el mundo (Sotelo, 1988:30), y algunos fenómenos astronómicos señalan acontecimientos a realizarse en la sociedad: “Estrellas habrá que traigan peleas violentas y pleitos ocultos entre los hombres” (pág. 62).</p>
<p>23) <i>Si no hay guerra, eantonces se dará una inundación. Los ancianos cuentan que vendrá eso como pasó hace tres mil años y que en esta era nunca ha pasado.</i></p>	<p>Aquí se continúa la tradición de la inminente destrucción del universo por medio de catástrofes. Hay referencias en el discurso de elementos tomados de series proféticas, así como la reafirmación de una historia cíclica de eras.</p>
<p>24) <i>Esta era ya está por terminar.</i></p>	<p>Es la reafirmación de la historia cíclica, de la concepción del universo y de la esperanza en la regeneración de la mismo.</p>
<p>25) <i>Hace tres mil años vivían en el mundo los p'uso'ob, hombres que se habían pasado inventando cosas, tal como ahora sucede con los químicos, que te pueden decir muchas cosas.</i></p>	<p>Los <i>p'uso'ob</i> son seres míticos que habitaron el primer mundo y que fueron destruidos por medio de un diluvio (Villa Rojas, 1978:439). Los relatos de Xocén (Terán, 1992) hacen mención directa de estos personajes en la forma en que son referidos por los macehuales. Aquí también hay elementos de actualización de la tradición. Los hechos pasados se comparan con ejemplos del presente para dilucidar acerca de lo que acontecerá, es la pareja <i>puso'ob</i>-químicos, por ejemplo.</p>
<p>26) <i>Será la guerra o la inundación las que acaben con el mundo, aunque también puede venir una quemazón, cuando se volteará la tierra como si fuera también un temblor</i></p>	<p>Sobre la quemazón, los libros del Chilam Balam indican que vendrá una quemazón (págs. 69, 87, 125) en donde el mundo se volteará: “No está lejano el día cuando la tierra se voltee para ver el cielo y se voltee de nuevo”, en otras palabras, se revierta el orden establecido. Si no es así, “Dios enviará otro gran diluvio que pondrá fin al mundo”.</p>

<p>27) <i>y el mundo se poblará de otros hombres, ya que los de ahora morirán todos, menos cinco, que Dios va a escoger para dejar historia, pero que morirán después de contar la vida anterior. Estos hombres son los que tienen menos pecados y los que se quedarán en el mundo a vivir en la nueva era que comenzará.</i></p>	<p>Es el inicio de una nueva era, el momento de instaurar la nueva sociedad maya y la permanencia de la conciencia histórica. Podrá finalizar el mundo, pero no la historia de los mayas.</p>
<p>28) <i>Para el fin del mundo volverá a bajar Dios personalmente, pero no se sabe cuándo va a suceder. Cuando Él baje va a perdonar a todos, sean ladrones, ricos o pobres, todos van a ser perdonados.</i></p>	<p>Jesucristo es comparado con el sol, con el astro que alumbra y da fortaleza, permite la vida y la regeneración (Montolú, 1989:90). Ciertamente el pasaje retoma elementos cristianos y prehispánicos, pero al final infunde esperanza a los mayas de un mundo mejor y de un nuevo orden. “Jesucristo descenderá después de que esto pase y nos redimirá con su santa sangre” (Roys citado por Montolú, 1989: 77).</p>

Todo el discurso anterior parece girar en torno a la idea del cambio, de la transformación, de “voltagear” el mundo, como lo afirma el versículo 26; de hecho, la palabra utilizada en maya para referirse al cambio es *waats*³, que significa quebrar, voltear (Sullivan, 1980:98). Pero el *waats*³, en la connotación cotidiana macehual, no solo es doblar sino que conlleva, también, la idea de protección. Así, cuando las milpas están crecidas los mayas acuden a hacer *waats*³, es decir, a doblar las matas para proteger las mazorcas, a fin de que no puedan ser consumidas por las aves. Entonces, cuando se dice “se va a voltear la tierra”, el énfasis que se pone en ella no reside en la acción inmediata de voltear o virar, sino en el sentido de protección que esta idea lleva aparejado (Sullivan, 1980). De ahí que la importancia de las señales del fin del mundo no sea su impactante lectura literal, sino el mensaje de la inminente regeneración de una era o edad que habrá de terminar de manera violenta.

Queda, por último, preguntarnos cómo es la sociedad que los mayas imaginaron por décadas y cuya esperanza en su implantación hace que perseveren como tales. Esta sociedad es visualizada como una era en donde los órdenes serán rever-

tidos y donde las condiciones de vida de los cruzo'ob mejorarán sustancialmente. Es la imagen de una sociedad autónoma, conducida por sus mismas autoridades, emanadas de entre el pueblo, y escogidas y legitimadas por la cruz, que será la que nuevamente norme la vida de los pueblos leales a ella. Es, en sí misma, la imagen de volver a implantar un proyecto político propio, donde el Estado no interfiera. Es la visión de un pueblo que domine y administre él mismo sus recursos naturales, que gestione sus necesidades. Es, en resumidas cuentas, la idea de una sociedad maya libre de decidir sobre lo que le concierne y llevar a la práctica la forma de vida que desea. Esta idea, profundamente arraigada entre los macehuales, es manejada sobre todo por los jefes mayas, quienes por medio del culto a la cruz y de la resistencia pasiva se preparan para poder implantarla.

La sociedad imaginada por los mayas puede ser tomada como utópica, pero la utopía se explica a través de su posible instauración (Barabas, 1987), de ahí que en el transcurso de la historia, en el devenir cotidiano, los hombres imaginen el modelo de sociedad en el que desean vivir, para que cuando se den las condiciones necesarias, pueda ser implantado. Esta es la salvación prometida por la cruz a los macehuales, que está dirigida a una colectividad y no a una sola persona. De esta forma, los cruzo'ob se explican el establecimiento de esta nueva sociedad maya en el aquí y ahora de su historia, en el reino de este mundo.

Las señales y promesas: mecanismos de reafirmación identitaria

Como hemos insistido, para los macehuales la realización definitiva de las promesas divinas se dará cuando se cumplan las señales e inicie una nueva guerra, a cuyo fin se implantará un nuevo orden y una nueva sociedad. De este modo, en el presente se buscan las señales o los signos que hablen del advenimiento del futuro, concebido no como algo incierto sino como una etapa conocida y prometida, que da cuenta de la vigencia de la idea del tiempo cíclico, de la muerte y regeneración del universo, y de la elección divina que han gozado. Es por esto que para los mayas todo conocimiento es entendido en términos de un pasado que se repite y de un futuro que se espera. Así pues, se da una relación dinámica en la forma de concebir el tiempo entre los cruzo'ob, ya que -por un lado- el futuro explica el presente e ilumina el pasado, como afirma Sullivan (1980), pero el pasado también explica el presente y proyecta el futuro. Por tanto, cada acontecimiento que sucede tanto al interior



de las comunidades macehuales como fuera de ellas, encaja dentro de una estructura dispuesta y legitimada, como piezas de un rompecabezas que al unirse darán como resultado la fecha de una nueva destrucción del universo y la instauración de la deseada sociedad.²⁰ Si bien no se conoce cuándo se dará el cumplimiento definitivo de las señales, sí se sabe que el milenio que se acerca será el de la reivindicación, de una edad futura en la que se corregirán los males, y las injusticias serán reparadas (Pereira, 1978:20).

Dos elementos importantes se derivan de la espera del cumplimiento de las señales; por un lado, la comprensión del proceso histórico como un orden ya establecido y, por otro, la permanencia de una identidad grupal y la expectativa de realización de un proyecto político. Por consiguiente, los macehuales pueden ser vistos como los herederos de las promesas divinas, que en espera de su cumplimiento refuerzan una conciencia y una identidad étnica en confrontación con otras visualizadas por ellos de manera etnocéntrica.

Actualmente para la sociedad cruzo'ob, incluidos los jóvenes, la guerra se hace inminente, sobre todo por la cercanía del año 2000 y por el recrudescimiento de sus condiciones de vida, que los hace visualizar que las profecías se van cumpliendo. Es por eso que buscan prepararse para el movimiento armado.

Por lo tanto, y observando la importancia que tienen los discursos anteriores para los macehuales, es posible entender que la nueva imagen del tiempo cíclico, el milenarismo, la tradición profética, la espera del cumplimiento de las promesas de la Cruz, la inminente llegada del fin del mundo y la nueva sociedad en la próxima era, son elementos dinámicos que están presentes, fuertes, vivos y actuantes; en ellos está fundada una forma de vida y de estos elementos se sirven los macehuales para mantener y recrear su identidad, así como para explicarse su proceso histórico global.

20 La guerra de Chiapas, iniciada el 1 de enero de 1994, produjo entre los macehuales muchos interrogantes. Durante mi estancia, las principales preguntas que me hacían con respecto al movimiento armado eran si los indígenas chiapanecos fueron ayudados por extranjeros, las causas que originaron la sublevación, y las semejanzas entre las condiciones de vida de los cruzo'ob y los chiapanecos. Sin embargo, considero que a pesar de las expectativas que causó dicho movimiento, los macehuales reiteraron ser respetuosos de sus tiempos y del cumplimiento de sus señales.



Conclusiones

Cuidadosamente se verá su linaje de soberanos de esta tierra, y los que vivirán ese día recibirán su gran vara. Así es como será fundado otra vez el linaje de los hombres mayas, aquí en la tierra de Yucatán

Chilam Balam de Chumayel

Este trabajo lo comenzamos hablando del significado de la cruz entre los mayas, con el propósito de comprender la importancia que tuvo en el siglo XIX, el impulso que le imprimió al movimiento armado de los mayas y la viabilidad de implantar una sociedad imaginada a lo largo de varios siglos. La fuerza del símbolo resulta hasta hoy sorprendente. Si durante la colonia este elemento era mencionado en muchos documentos,¹ hoy en día, entre los macehuales, se ha convertido en uno de los soportes de su identidad.

Solamente en ese sentido es posible comprender las diversas esferas de la vida macehual. El elemento religioso se erige, así, como un hecho social total, al estar presente en todos los estratos de la vida del pueblo. Eso es lo que impulsa las acciones que en él se realizan. Lo cotidiano, lo económico, las relaciones con el Estado, incluso con otras denominaciones religiosas, siguen las pautas que el sistema religioso propio ha dictado.

El análisis de la organización de la sociedad macehual resalta la importancia que se concede a los linajes. Las iglesias particulares son símbolos aglutinados

1 Gabriela Solís, comunicación personal.

res de los miembros de un mismo linaje. Los grupos que organizan la fiesta lo hacen por medio de los linajes; las propias compañías se nutren de miembros por ese mismo sistema. El linaje, entonces, da soporte a un proyecto político e identifica a los pobladores de Tuzik con una historia. Los rituales, por su parte, realizados en las fiestas refuerzan esta conciencia de pertenencia a un grupo, donde la historia juega un papel decisivo, de tal modo que la vida personal, la de los antepasados y la de los sucesores será comprendida en esta dimensión, en el de las experiencias comunes que afirman una identidad. Por ende, los rituales festivos son aquellos elementos que reproducen la concepción que tienen del mundo los habitantes de Tuzik y son, también, un referente de la forma en que un grupo se concibe como tal en un momento específico de su historia. Es necesario recalcar que las referencias históricas empleadas, ayudan a legitimar la práctica social, además de sustentar una continuidad que les permite considerar que su historia es construida a través del tiempo, tanto por sus antepasados, como también por ellos mismos y por sus descendientes. Pasado, presente y futuro, vistos de este modo, convergen en un solo camino.

El sistema de cargos es un elemento que, dentro de la importancia que se le concede a la historia, muestra cierta semejanza con las clases gobernantes que subsistieron a lo largo de la colonia y en los primeros años del México independiente; los linajes gobernantes han concentrado el conocimiento de lo sagrado, al que han agregado algunos elementos de la cultura dominante. La jerarquía político-religiosa macehual, por tanto, no es una forma novedosa introducida en 1850, sino una nueva expresión teñida por las particularidades de la manifestación sagrada. De igual manera, en estos grupos dirigentes el poder se sigue manteniendo por el control que tienen sobre los miembros del grupo.

A su vez, las señales de la cruz, que son interpretadas por los mismos jefes mayas, controlan la vigencia de una identidad grupal y proporcionan sustento a la cohesión social. El sustrato profético permite a los macehuales permanecer como tales, ya que el cumplimiento de las promesas divinas hará efectiva la instauración de la sociedad imaginada que disfrutarán solamente aquellos que se mantengan leales a la cruz. En otras palabras, “me conservo como soy, porque solo ‘nosotros’ gozaremos de la nueva sociedad maya”. Las señales, las profecías, las instituciones religiosas son todos elementos que permiten organizar la vida grupal. Los cruzo’ob, entonces, conforman un pueblo en donde todo tiene una razón de ser y esta es permanecer como tales para hacer realidad la sociedad maya.

La cruz es, por tanto, evidencia de un proyecto civilizatorio propio. No se trata de una simple manipulación. De hecho, los mismos macehuales no la conciben así. El símbolo religioso se ha convertido en el elemento distintivo de los mayas quintanarroenses, pero al interior del grupo se ha convertido en su razón de ser, y su existencia solo se comprende a través de ella misma. Si por la cruz, los macehuales han permanecido como tales, entonces La Santísima es el símbolo de su lucha por el reconocimiento y respeto a su forma de vida. De esta manera, los macehuales se insertan en el reclamo actual de los pueblos originarios por su derecho a la autodeterminación y el reconocimiento a la diferencia, consagrada en los documentos sobre derechos humanos, pero ignorada en la práctica en México. Los cruzo'ob buscan que sea respetada su diferencia, poder coexistir y no desaparecer ante la sociedad regional; vivir de manera autónoma, regirse a sí mismos; en resumen, ser ellos mismos.

Frente a la idea de que la única historia es la de la sociedad regional, los macehuales, como otros pueblos indígenas, afirman que la suya es tan válida como cualquier otra; que la sociedad regional los influye, pero no los determina; que se debe convivir con la sociedad regional, “pero nunca existir a condición de renunciar a ser, a existir”.² Evidencian, como dice Bonfil (1993), que la ideología dominante es aún hoy una ideología que ignora, excluye y niega a los demás.

Es por eso necesario volver la atención a lo que dicen actualmente los pueblos originarios, al México que Bonfil (1989) llamó “profundo”, el de las raíces. Resulta necesario, también, tomarlos en cuenta y encontrar en su forma de vida, en su permanente insistencia por ser diferentes, la alternativa ante el fracaso reiterado por alcanzar un México homogéneamente satisfactorio.

De aquí que regresemos, al concluir este trabajo, a referirnos a La Santísima, la que creó un nuevo pueblo, la que impulsó una sociedad autónoma por varios años, la que permitió que una lucha armada se prolongara más de medio siglo. Esta cruz no ha dejado de emitir mensajes y, aún hoy, sigue hablando a los macehuales. Les habla en sueños anunciándoles la proximidad de la guerra; les habla en los discursos de los caciques mayas; les habla al cosechar el maíz, al comprar alimentos, al experimentar cada momento de la vida cotidiana y al estar en contacto con la sociedad nacional. La Santísima refuerza así la conciencia grupal; con ello motiva, también, las acciones diarias y los impulsa a trabajar por hacer realidad la nueva sociedad en el presente, y no buscarla ni en el pasado ni en el

2 Véase a Bonfil, 1993: 226.

futuro. La espera del cumplimiento de las promesas divinas y la esperanza en el establecimiento de un mundo nuevo no es, de ningún modo, un relato mítico, una forma de vida folklorizada ni algo separado de la praxis cotidiana. Es lo que los motiva a permanecer como grupo, pues la salvación únicamente será colectiva. Así, la historia macehual, cargada de sujeción, de vejaciones, de sufrimiento, de luchas, de rebeliones, de resistencia es, también, una historia de salvación, en la que el sufrimiento del presente podrá ser comprendido plenamente solo a través de la felicidad futura. Mientras más se sufra en el presente más se gozará en el nuevo mundo, en la nueva sociedad. No es el sufrimiento masoquista; es la dualidad de la religión del mundo maya que se impone a sus descendientes, que a lo largo de cinco siglos han sabido resistir a problemas y procesos que se han presentado en el seno de su sociedad.

La resistencia maya continúa día a día. La espera de la nueva sociedad se fortalece con cada acontecimiento que sucede; la preparación para la guerra, según los macehuales, debe planearse, para que cuando el tiempo sea propicio, cuando aparezca el cometa por el oriente, se tomen de nuevo las armas, y el cielo se coloree de amarillo, por “las balas, los cañones y los humos”. Esta idea se encuentra presente entre los mayas.

Así, con la cruz a cuestas caminan los cruzo’ob. Solo Nuestro Señor Santísima Cruz sabe cuándo sucederá el tiempo prometido, cuándo se cumplirán las señales, cuándo llegará el día; mientras tanto, lo esperan pacientemente y buscan prepararse para ese momento:

- “*¿Me puedes conseguir un arma?*”, me preguntó un joven cuando estuve residiendo en Tuzik.
- “*Puedo averiguar en Mérida cuánto cuesta una escopeta, para que vayas a cazar*”, respondí.
- “*No. No de esa necesito, una más mejor*”, contestó mi interlocutor.
- “*No puedo -le señalé-; no sé dónde se venden y, además, están prohibidas*”.
- “*Un traficante puede darte armas, es solo con dinero; en Chetumal puedes ver a uno*”, me dijo insistente.
- “*No puedo, de verdad*”, respondí.

Dicho esto, el muchacho intercambió miradas con un anciano que se encontraba escuchando la conversación. Este último movió la cabeza y, silenciosamente, se marcharon. En medio de ese mutismo comprendí que la utopía de volver a regirse, de ser nuevamente independientes, de ser ellos quienes decidan qué les conviene, no está lejos de realizarse. En el siglo XIX, la idea de libertad estaba en la mente de los mayas, y un buen día decidieron unirse, y la lucha armada duró más de 50 años...

Bibliografía

Aguado, José Carlos y Portal, María Ana

1991 “Tiempo, espacio e identidad social”, en *Alteridades*, año 1, núm. 2.

Aguilar, Jasmine

1982 *Los libros del maíz. Técnicas tradicionales de cultivo*, México, Árbol.

Allport, Gordon

1972 *La estructura del ego*, Argentina, Siglo XX.

Ancona, Eligio

1978 *Historia de Yucatán*, tomo 3, México, Universidad de Yucatán.

Aubry, Andrés

1982 *Cuando dejamos de ser aplastados II*, México, SEP-INI.

Barabas, Alicia

1974 “Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México.

1987 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalvo.

Barley, Nigel

1989 *El antropólogo inocente*, España, Anagrama.

Baroco, John V.

- 1970 “Notas sobre el uso de nombres calendáricos durante el siglo XVI”, en Norman McQuown y Julián Pittivers (coords.), *Ensayos de Antropología en la zona Central de Chiapas*, México, INI.

Barrera Vásquez, Alfredo

- 1969 “La literatura maya”, en *Revista de la Universidad de Yucatán*, vol. XI, año 11, núm. 62.

----- y Rendón, Silvia

- 1992 *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, México, FCE.

Barth, Fedrick

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

Bartolomé Bistoletti, Miguel

- 1974 “La Iglesia maya de Quintana Roo”, en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, tomo II, México.

- 1992 *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, México, Conaculta-INI.

----- y Alicia Barabas

- 1981 *La resistencia Maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*, México, INAH.

Bellah, Robert

- 1975 “Sociología de la religión”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*; tomo IX, Madrid, Aguilar.

Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas

- 1979 *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1989 *México profundo: una civilización negada*, México, Conaculta-Grijalbo.
- 1990 *Pensar nuestra cultura. Ensayos*, México, Alianza.
- 1993 “Por la diversidad del futuro”, en Guillermo Bonfil (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Conaculta.

Bourdieu, Pierre

- 1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Bracamonte y Sosa, Pedro

- 1995 *La administración política de las Repúblicas Indígenas en Yucatán, 1778-1870*, México, UADY, mecanografiado.
- 2004 *La encarnación de la profecía. Canek en Cisteil*, México, CIESAS-M.A. Porrúa- ICY.

----- y Gabriela Solís Robleda

- 2005 *Rey Canek. Documentos sobre la sublevación maya de 1761*, México, CIESAS-UNAM-ICY.

Bricker, Victoria R.

- 1989 *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología ritual de los mayas*, México, FCE.

Cardoso de Oliveira, Roberto

- 1974 “Identidad étnica, identificación y manipulación”, en *América Indígena*, vol. XXXI, núm. 4.
- 1992 *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS.

- Carrasco, Pedro
1981 “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en *Historia General de México*, tomo 1, México, El Colegio de México.
- Caruso, Paolo
1969 *Conversaciones con Levi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama.
- Castellanos, Alicia
1991 “Racismo e identidad étnica”, en *Alteridades*, año 1, núm. 2.
- Coles, Robert,
1975 *Erik Erikson. La evolución de su obra*, México, FCE.
- Chilam Balam de Chumayel
1973 *Libro del Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM.
- Chi Poot, María Bonifacia
1982 *Medio siglo de resistencia armada maya: fuentes documentales*, México, SEP-INI.
- Díaz Montes, Fausto
1994 *Los municipios. La disputa por el poder local en Oaxaca*, México, UABJO.
- Durkheim, Emile
1979 *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Pléyade.
- 1982 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal.

Eggan, D.

1975 “Parentesco”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, tomo VII, Madrid, Aguilar.

Eliade, Mircea

1984 *Tratado de historia de las religiones*, México, Era.

1985 *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Labor.

Fábregas, Andrés

1989 “El estudio antropológico de la religión”, en Andrés Fábregas y otros, *Sociedad y religión en el Sureste de México*, Vol. II, tomo II, México, CIESAS.

Falomir, Ricardo

1991 “La emergencia de la identidad étnica al final del milenio: ¿paradoja o enigma?”, en *Alteridades*, año 1, núm. 2.

Garza, Mercedes de la

1975 *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, UNAM.

1981 “La tradición escrita de los mayas”, en *Thesis. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, año 3, núm. 2, octubre.

Geertz, Clifford

1988 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Anagrama.

Gonçalves de Lima, Oswaldo

1978 *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México, FCE.

González Navarro, Moisés

1979 *Raza y Tierra. La guerra de Castas y el henequén*, México, El Colegio de México.

Habermas, Jürgen

1989 *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos.

Heller, Agnes

1985 *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, México, Grijalvo.

Herbele, Rudolf y Gusfield, Joseph

1975 “Estudio de los movimientos sociales”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, tomo VII, Madrid, Aguilar.

Hernández Díaz, Jorge

1986 “Relaciones interétnicas contemporáneas en Oaxaca”, en Alicia Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural, la dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH.

1992 *Los chatinos, etnicidad y organización social*, Oaxaca, UABJO.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (eds.)

1984 *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Holmes, Jack

1992 “El mestizaje religioso en México”, en Alicia Hernández Chávez y Manuel Miño Grijalva (coord.), *Iglesia y religiosidad*, México, El Colegio de México.

Hostettler, Ueli

- 1994 “Unidad doméstica y estratificación socioeconómica: el caso de los mayas cruzo’ob en el centro del estado de Quintana Roo, México”, en *BECAUDY*, año 19, núm. 112.

Instituto Nacional Indigenista

- 1994 *Los animales mensajeros*, México, INI.

Jones, Grant D.

- 1971 “La estructura política de los mayas de Chan Santa Cruz: el papel del respaldo inglés”, en *América Indígena*, vol. 31, núm. 2.

Kokosalakis, Nikos

- 1991 “Orientaciones de cambio en la sociología de la religión”, en *Religiones Latinoamericanas*, año 1.

Konrad, Herman W.

- 1980 “Una población chiclera: contexto histórico-económico y un perfil demográfico”, en *BECAUDY*, año 8, núm. 45.

- 1987 “Orígenes y significados de la Cruz Parlante de Quintana Roo”, en *II Coloquio Internacional de Mayistas*, México, UNAM.

Krotz, Esteban

- 1993 “Identidades culturales profundas y alternativa civilizatoria”, en Guillermo Bonfil (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Conaculta.

Lacan, Jaques

- 1979 *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad: seguido de los primeros escritos sobre la paranoia*, México, Siglo XXI.

- Landa, Diego de
1959 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa.
- Lefebvre, Henri
1972 *La vida cotidiana en el mundo moderno*, España, Alianza.
- Levi-Strauss, Claude
1976 *Tristes trópicos*, Argentina, Eudeba.
- Ligorret Perramón, Francisco
1990 *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*, México, INAH.
- López de Cogolludo, Diego
1955 *Historia de Yucatán*, México, Gobierno del Estado.
- Marion, Marie-Odile
1988 “El dragón de los mayas: una contribución al estudio del mito de las lluvias”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo 34, núm. 1.
1994 *Identidad y ritualidad entre los mayas*, México, INI-Sedesol.
- Marroquín, Enrique
1989 *La Cruz Mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*, México, Palabra ediciones.
1994 “Lo imaginario en la construcción de la identidad tacuate”, en *Cuadernos del Sur*, año 3, núm. 6-7.

Masferrer, Elio

1991 “Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina”, en *Religiones Latinoamericanas*, núm. 1, enero-junio.

Mauss, Marcel

1979 *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.

Melucci, Alberto

1991 “La acción colectiva como construcción social”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 9, núm. 26.

Meyer, Lorenzo

1994 “El municipio mexicano al final del siglo XX. Historia, obstáculos y posibilidades”, en Mauricio Merino (coord.), *En busca de la democracia municipal. La participación ciudadana en el gobierno local mexicano*, México, Colmex.

Molina, Margarito

1987 “La fiesta, su teoría y la práctica en un santuario maya”, en *II Coloquio Internacional de Mayistas*, tomo II, México, UNAM.

Montes García, Olga

1994 “Violación de derechos humanos en Oaxaca por motivos religiosos”, en *Eslabones*, núm. 8.

Montolú, María

1976 “Algunos aspectos del venado en la religión de los mayas de Yucatán”, en *Estudios de Cultura Maya*, 10.

1989 *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM.

Morley, Silvanus

1983 *La Civilización Maya*, México, FCE.

Patch, Robert

1983 “El fin del régimen colonial en Yucatán y los orígenes de la Guerra de Castas: el problema de la tierra, 1812-1846”, en *BECAUDY*, año 10, núm. 60.

Peón Arceo, Alicia

1994 *La vida cotidiana y su ritual en la comunidad de Tuzik, Quintana Roo*, México, Facultad de Ciencias Antropológicas, UADY, mecanografiado.

Pereira de Queiroz, María Isaura

1978 *Historia y Etnología de los movimientos mesiánicos*, México, Siglo XXI.

Petrich, Renée

1987 “La identidad religiosa de los mayas de Quintana Roo”, en *II Coloquio Internacional de Mayistas*, tomo II, México, UNAM.

Pitt-Rivers, Julian

1975 “Parentesco ritual”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar.

Poot Canul, Juventino

1982 *El chicle y los mayas de Quintana Roo*, México, SEP-INI.

Portal, María Ana

1991 “La identidad como objeto de estudio de la antropología”, en *Alteridades*, año 1, núm. 2.

Quintal Martín, Fidelio

1992 *Correspondencia de la Guerra de Castas*, México, UADY.

Reed, Nelson

1976 *La Guerra de Castas de Yucatán*, México, Biblioteca Era.

Reina, Leticia

1980 *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI.

Repetto Tió, Beatriz

1992 “Algunas formas de resistencia adoptadas por el pueblo maya yucateco durante la conquista y colonización europea”, en Luis Vázquez (ed.), *Quinientos años de contactos indo ibéricos*, México, UADY.

Revilla Blanco, Marisa

1996 “El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido”, en *Última Década*, núm. 5.

Romero de Nieto, Carmen

1986 *El 'Jet's mek'*, México, Unidad Regional de Yucatán de Culturas Populares.

Rusconi, Roberto

2003 “La historia del fin: cristianismo y milenarismo”, en *Teología y Vida*, vol. XLIV, pp. 209-220.

Ruz Lhuillier, Alberto

1989 *Los antiguos mayas*, México, FCE.

Sahlins, Marshall

1974 *Sociedades Tribais*, Brasil, Zahar.

Sánchez de Aguilar, Pedro

1937 *Informe contra idolorum cultores*, Mérida, Imprenta Triay.

Solís Robleda, Gabriela

1994 “Religión y sociedad maya al tiempo de la Conquista”, en *BECAUDY*, año 19, núm. 114.

Sotelo Santos, Laura Elena

1988 *Las ideas cosmológicas mayas en el siglo XVI*, México, UNAM.

1994 “Las cuerdas sagradas entre los mayas”, México, Ponencia presentada en la XXIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.

Soustelle, Jacques

1983 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, México, FCE.

Sullivan, Paul

1980 “Algunos problemas en el estudio de la cosmovisión”, en *Yucatán, Historia y economía*, año 4, núm. 21.

1991 *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos épocas*, Barcelona, Gedisa.

Terán, Silvia y Rasmussen, Christian H.

1992 *Relatos del centro del mundo*, México, Gobierno del Estado.

- Thompson, J. Eric
 1975 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan
 1992 *Simbolismo e interpretación*, Venezuela, Monte Ávila.
- Tuz Dzidz, Sergio
 1994 *Apuntes sobre la vida de Tuzik. Febrero-mayo 1994*, México, manuscrito.
- Valverde, Ma. del Carmen
 1987 “Algunas consideraciones sobre el símbolo de la cruz entre los mayas”, en *II Coloquio Internacional de Mayistas*, tomo II, México, UNAM.
 1994 “El símbolo de la cruz en la geometría del Universo maya”, México, Ponencia presentada en la XXIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología.
- Van Djik, Teun
 1993 *Estructuras y funciones del discurso*, México, Siglo XIX.
- Vázquez Pasos, Luis
 1981 “La milpa y los milperos del ‘oriente’ de Yucatán”, en Luis Vázquez (comp.), *La milpa entre los mayas de Yucatán*, México, Universidad de Yucatán.
- Verón, Eliseo
 1974 “Ideología y producción de conocimientos sociológicos en América Latina”, en Alan Touraine, *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*, Argentina, Tiempo Nuestro.

Villalobos González, Martha

2021 *Imaginar la nación, formar autonomía. Sociedad y posguerra en el Territorio de Quintana Roo, 1887-1927*, México, CIESAS.

Villa Rojas, Alfonso

1961 *Breves notas sobre la ceremonia agrícola del cha-chaac entre los mayas*, México, INAH-CAPFCE-SEP.

1968 “Los conceptos de tiempo y espacio entre los grupos mayances contemporáneos”, en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM.

1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI.

1980 “La imagen del cuerpo humano según los mayas”, en *Anales de Antropología*, vol. 18, tomo 2, México, UNAM.

Vogt, Evon Z.

1983 *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinancantecos*, México, FCE.

Warman, Arturo, *et al.*

1970 *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, ENAH.

Zaballa Beascochea, Ana

2001 “La concepción conceptual sobre milenarismo y mesianismo en Latinoamérica”, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 10.

Anexo 1 Glosario¹

~ A ~

Alux	Geniecillo del monte (Personaje mítico que cuida las milpas).
A'almaj t'aan	Mandamiento (Libro sagrado de los mayas escrito por Juan de la Cruz Puc).

~ B ~

Báalam	Tigre. Guardianes, protectores, seres sobrenaturales (pl. <i>Báalamo'ob</i>).
Báalche'	Árbol cuya corteza sirve para preparar la bebida así llamada, echándola en remojo en aguamiel para su fermentación. Se usa ceremonialmente, en los ritos agrícolas.
Batab	Cacique. Jefe local del pueblo, sus funciones eran administrativas, judiciales y militares.
Biix	Octavario. Octavario del día de finados, se dice de la reunión o fiesta que se hace a los ocho días de algún acontecimiento. (Celebración del regreso de las ánimas o difuntos a su lugar de origen).
Bu'ul	Frijol.
Buts' eek'	Cometa, astro.
Báakabo'ob	Regadores de la milpa (Báakab en singular).

1 La mayor parte de las definiciones de los términos en maya provienen del Diccionario Maya Corde-mex (1980). La escritura en lengua maya, en alfabeto moderno, es obra de Samuel Canul Yah.

~ C ~

Cruzo'ob Las Cruces. Nombre con el que son conocidos los mayas seguidores de la Cruz Parlante. En el vocabulario moderno se escribiría: *kruuso'ob*.

~ Ch ~

Ch'a' Cháak Ceremonia de culto milpero que tiene por objeto hacer que llueva. Petición de lluvia; ceremonia maya.

Cháako'ob Dioses que envían las lluvias.

Chan Pequeño, chico.

Chéen Solo, solamente, puro, sin mezcla.

Chichan Pequeño, poco.

Chi'ik Tejón. (Nombre del personaje que forma parte de la celebración de la siembra de la ceiba sagrada, durante las festividades religiosas cruzo'ob).

Chilam Intérprete, profeta (*Chilam Báalam*, libros proféticos de los mayas, escritos en caracteres latinos después de la conquista española).

Chi(l)moole Comida ritual hecha a base de chiles quemados y carne de cerdo y aves.

Chik'in Poniente u occidente, donde se pone el sol. Punto cardinal asociado a los años *Ix*, de augurios malos. Su color asociado es el negro (*éek'*).

Chéel Arco-iris.

~ D ~

Dzul Extranjero, advenedizo, español (en vocabulario moderno se escribiría: *ts'uul*).

~ I ~

In Adjetivo posesivo, significa mío.

Ixtab Diosa que inundó al primer mundo.

~ J ~

Jach Adverbio que significa muy, mucho, tan, ciertamente, verdaderamente. Partícula superlativa

Jala'ach Wii-nik Verdadero hombre (jala'ach = verdadero; wíinik = hombre). Sumo sacerdote maya prehispánico.

Jéets méek' Llevar a horcajadas (ritual que se realiza con los niños para introducirlos al mundo maya. Significa abrazar, abrir).

jmeen El que hace o entiende algo, curandero o yerbatero, diestro en casi cualquier arte o profesión (Encargado de realizar los rituales milperos, además de servir como curandero en la localidad).

Jooch Cosecha de maíz.

Jo' grasyáa Ofrenda realizada a la Cruz durante las fiestas rituales.

~ K ~

Kaaje'ex De la palabra *Kaaj*, pueblo, lugar. (En el texto de V. Bricker está traducido como “ustedes de los pueblos”, o bien, “pueblerinos”).

K'áax Bosque, arboleda, montaña o monte.

K'an Años asociados al punto cardinal *lak'in* (oriente).

K'atun Cierre de período de tiempo (Rueda calendárica de acontecimientos que se debían repetir constantemente, casi siempre asociada con los malos augurios).

K'ujilo'ob k'áax	Dioses de los montes. Espíritus protectores, según los conceptos maya s, quienes protegen a las gentes de los peligros de los montes.
Kúunche'	Troje donde guardan maíz; hecha de palos.

~ **L** ~

Lik'in	Oriente o levante. También es escrito como <i>Lak'in</i> .
Lol	Ceremonia de inicio de año, donde se ofrenda a la cruz comida y se distribuye en los altares ubicados en los puntos del pueblo, correspondientes a los puntos cardinales.

~ **M** ~

Máasewáa-lo'ob	Hombres comunes (singular: máasewáal). Nombre adoptado por los <i>kruuso'ob</i> para diferenciarse de otros miembros de la etnia maya que no seguían a la Cruz Parlante.
Máak	Persona o sujeto (En plural <i>máako'ob</i>).
Maakan	Enramada. Lugar construido en la casa de los jefes de los grupos organizadores de la fiesta, durante la duración de la festividad.
Máatan	Lo así recibido de gracia o limosna (Se dice al acto por el cual se hace partícipe de las ofrendas presentadas a la cruz, a los parientes, vecinos y amigos).
Maayapaax	Música ritual ejecutada con tambores de madera y piel de venado, y violines.
Meen	Doudécimo día del mes del calendario maya. Entender algo (Signo jeroglífico prehispánico que significa sabiduría. Actualmente los encargados de los rituales milperos se llaman <i>jmeen</i> , con j, prefijo masculino).

Moson iik' Viento que viene remolinando (Se dice del viento que aviva el fuego cuando se queman las milpas).

~ N ~

Naj Casa.

Nakon Jefe de guerra, quien conduce las acciones militares.

Nikte' Flor de mayo (En ocasiones es tomada como símbolo de la lujuria).

Nojoch Gran, grande.

Nojoch Taatáa Gran Padre.

~ O ~

Ok'otbatam Ceremonia que se realizaba cuando había peligro de perder la cosecha. Posiblemente provenga de la palabra *ok'ot-ba*, que significa rogar, interceder y abogar por alguno.

Ok'sajo' graas-yáa Posiblemente venga de la palabra *ok'saj*, que significa siembra. Ofrenda que se realiza a la cruz en las fiestas rituales, también es llamada *jo' graasyáa*.

~ P ~

Payalchi' Oración (Se nombra así al conjunto de seis oraciones católicas traducidas al maya que deben ser aprendidas por los macehuales y recitadas al contraer matrimonio por el rito de la iglesia católica maya).

Píib Horno hecho en tierra a modo de foso para coser carne o pan.

Píibil bu'ul Pan horneado hecho a base de maíz cocido y molido, que lleva también manteca de cerdo y frijol. Se envuelve en hojas de plátano.

Piik Fustán, especie de falda que llega entre la rodilla y el tobillo.

P'uuso'ob Enanos que habitaron en el primer mundo maya y se distinguieron por ser inventores. Al tener el don de crear cosas, se olvidaron de la divinidad y por eso fueron destruidos.

~ S ~

Sáabukan Bolsa, morral.

Sakab Atole blanco (Bebida ritual hecha a base de maíz que se ofrenda al iniciar los trabajos en un nuevo terreno donde se sembrará al siguiente año).

Sóoskil Cabello del henequén. Fibra de henequén.

~ T ~

Táaman Hígado (Comida ritual que se ofrenda en las fiestas rituales en honor a la cruz).

Taatáa Chik'iwk' Padre de plaza. Nombre del general de plaza al inicio del Estado maya independiente.

Taatáa Polin Padre del objeto de madera, también llamado intérprete de la Cruz. Su función era traducir los mensajes de la cruz a los macehuales.

Taata Sul Padre Espía. Su función era comandar a un grupo de espías encargados de vigilar las acciones y movimientos del ejército yucateco.

Tatich Jefe.

Tuláakal Todo o todos.

Tulum Santuario macehual.

~ **U** ~

Ujank'abil Lavado de manos. En otras regiones mayas es más común escucharlo como *P'o' k'ab*.

U jaan(a)li(l)kool Ceremonia de agradecimiento por la cosecha obtenida.

~ **W** ~

Waats' Doblar, plegar, derribar, doblegar.

Wo' Especie de rana.

~ **X** ~

Xiu Antigua casa gobernante de Uxmal. En la escritura moderna debería ser: *Xíiw*.

Xpéelon Tipo de leguminosa que se siembra en la milpa.

~ **Y** ~

Ya'axche' Ceiba.

Yamail Amados.

Yuumil Señor.

Yuuntsilo'ob Señores del monte.

Anexo 2

Libreta de anotaciones diarias

Sergio Tuz Dzidz
Febrero 16-mayo 10 de 1994
Tuzik, Quintana Roo

Febrero 16	Regresé de Mérida a las 3 de la tarde. Están anunciando una asamblea que empieza a las 4 y llovió toda la tarde. La lluvia pasó como a las 10 p.m. y la asamblea se canceló.
Febrero 17	Vino un señor aquí en Tuzik a vender helados. Se emborrachó y tiró su triciclo donde están los helados; se cayó todo y se fue por donde está la escuela. Se acercó la gente; se están burlando de él y el señor se molestó; empezó a insultar y los niños riendo. Hasta se quitó sus pantalones. ¹
Febrero 19	LA FIESTA DE IDELIA El 19 de febrero de 1994 del día sábado, a las 7:00 de la mañana mataron 2 cochinos; están los familiares y los invitados; a las 11 salió la chicharra y les dieron de comer a los que estaban. A la 1:00 adornaron la iglesia ² y luego adornaron el lugar donde va ser la fiesta. 3:30 llegó el padre, ³ tocó tres veces la campana cuando llegaron la quinceañera con su padrino, sus padres y los chambelanes. Hubo muy poca gente en la misa y se tomaron fotos de la quinceañera y los chambelanes, también con el padre y los familiares. La fiesta empezó a las 5:00; se hizo la presentación, el vals, el corte del pastel. Tocó el grupo Magia Caribeña de Señor, Q. Roo. El grupo dejó de tocar a las tres de la madrugada. ⁴ *****

1 El comerciante provenía del pueblo vecino de Señor.

2 Solamente pusieron tres tiras de papel color rosado.

3 El sacerdote católico procede de Felipe Carrillo Puerto. Tuzik es parte de la jurisdicción de la parroquia de la Santa Cruz, con sede en esa localidad.

4 Cerca de 100 personas participaron en la fiesta.

	El 19 de febrero de 1994 del día sábado hubo un juego a las 3:00 de la tarde. Empezaron a jugar los Aruxes; vinieron los de Melchor Ocampo. ⁵ Jugaron voleibol; ganaron los de Tuzik. Al terminar el juego fueron a ver una película en casa de Felipe los niños que jugaron.
Febrero 21	Como a las 10:00 a.m. hubo un pleito entre la señora Rebeca y la señora Teresa en el hospital, cuando estaban pesando a los niños que tienen beca. ⁶ Se empezaron a insultarse y salieron a la calle a insultarse. Teresa tenía abrazado a su hijo cuando se estaban peleando y Teresa le pegó a Rebeca y dice que lo va a quejar, porque se rompió su arete. ⁷
Febrero 22	Vinieron los supervisores de la Educación para Adultos. Tomaron fotos de los alumnos en la delegación y los que no fueron les fueron a tomarles la foto en sus casas. ⁸
Febrero 23	No pasó nada.
Febrero 26	Hoy sábado hicieron k'ol en casa de don Pedro Dzidz. Se juntaron entre seis; cada quien invitó a sus parientes. Un día antes se repartieron cinco kilos (de maíz) a los que tienen invitados. Por la mañana fueron a buscar leña. Cuando regresaron hicieron el <i>pib</i> , lo prendieron y empezaron (a hacer) entre todos las noh hua, las tortillas. El <i>men</i> don Germán, antes de empezar a hacer las tortillas, hizo una oración y preguntó cuántos mecates de milpa hay. Luego hizo una ofrenda de <i>uk'ul</i> . Cuando terminó el <i>men</i> lo repartió. Pusieron las tortillas en el <i>pib</i> ; cuando ya pasaron una hora lo sacaron, prepararon el <i>xnabal</i> . ⁹ El <i>men</i> preparó la mesa, luego hizo el rezo.

5 Melchor Ocampo es una localidad de cerca de 500 habitantes (algunos de ellos eran originarios de Tuzik). Se ubica aproximadamente a 10 kilómetros de esta población.

6 En el poblado está vigente el programa del gobierno federal “Niños en Solidaridad”, que otorga beca, despensa y atención médica a los niños que están en el programa, que son, por lo general, los más necesitados. En Tuzik, cada mes los niños son pesados y atendidos en la clínica rural.

7 Finalmente no se quejó. Según dijeron fue porque: “vio que ella lo buscó”.

8 Cerca de 15 personas participan en el programa. El responsable en el pueblo es Filiberto Aké Poot.

9 Son panes hechos de masa de maíz y pepita de calabaza. Con ellos se prepara una sopa.

Febrero 27	Hicieron una novena porque cada año hacen esta novena para recordar al difunto abuelo de Medardo. El rosario lo hizo el papá de Medardo. Esta novena solo lo hacen entre la familia, no invitan a nadie. ***** Hubo una asamblea en el comisariado. Se trató de que van a cortar maderas aquí en el ejido de Tuzik. ¹⁰
Marzo 2	Repartieron alimentación para los que hicieron sus faenas, ¹¹ chapear las orillas de la carretera de San Antonio y Xhazil. Los que chapearon el de San Antonio les tocó a 8 kilos de maíz, tulip, ¹² y los que hicieron el de Xhazil a 5 kilos de maíz y tulip. Lo repartieron el comisariado y el delegado.
Marzo 3	Hubo un libre pasaje aquí en Tuzik para Carrillo Puerto. ¹³ El libre pasaje lo dio Carrillo Puerto y la comunidad de Xhazil. Fue la combi de Roberto, Mónico y Mateo. Se fueron a las 8 de la mañana. La asamblea (la) dieron el comisario de Carrillo Puerto y el de Xhazil. La asamblea trató de la sociedad civil.
Marzo 4	Hubo una asamblea en la delegación; (la) dio el comisariado. Habló sobre el Pronasol para los que van a pagar su crédito el mes de marzo, para que les puedan dar otro crédito. Y habló también sobre el estudio para los que quieren seguir estudiando en una escuela de Carrillo, los que no han terminado sus primarias.
Marzo 5	Hicieron un <i>k'ol</i> en casa de don Teodoro, con sus hijos. El men fue don Germán. Hicieron el <i>k'ol</i> para pedirle al dios para que se quemé la milpa, para que haya un poco más de maíz.

10 No se aprobó, porque el presidente de la sociedad civil, con sede en Carrillo Puerto, está, según dicen algunos pobladores, “robando” el dinero. Se realizó una “huelga” (protesta) para cambiarlo, pero hasta fines del siguiente mes no se había hecho nada.

11 La faena es trabajo comunitario.

12 Tulip es una marca de enlatados de importación. Se ha asociado el nombre de la marca con un producto parecido al jamón.

13 Libre pasaje es sinónimo de viajar gratuitamente.

	<p>También hizo un <i>k'ol</i> don Bonifacio con su familia. El <i>men</i> es don Florentino Che.</p> <p>*****</p> <p>Hubo una misa a las 4 de la tarde. Las madres llegaron a las 10 de la mañana.¹⁴ Pasaron casa por casa a invitar a la misa. El padre llegó a las 3:00 de la tarde y terminó a las 5 y se fueron el padre y las madres.</p>
Marzo 6	<p>Hicieron un <i>k'ol</i> en la casa de don Plácido Yam Cupul. Se juntaron entre la familia. El <i>men</i> es don Germán</p>
Marzo 8	<p>Vino el encargado de la IEEA¹⁵ para tomar fotos de los alumnos que estudian.¹⁶ Fueron a buscar a Filiberto para pasar a tomar la foto en casa de los alumnos.</p>
Marzo 10	<p>Hicieron el cumpleaños de Juan Leonardi Dzidz Yam. Cumplió 4 años. Estuvo invitados los maestros de la secundaria, la doctora, la enfermera y la maestra de Leonardi. Hubo pastel, piñata y comida. Empezó a las 2:00 de la tarde.</p> <p>*****</p> <p>Hubo una asamblea para los padres de los alumnos de la secundaria. A las 5:00 de la tarde empezó la asamblea. La asamblea (la) dieron los maestros.</p>
Marzo 13	<p>Hubo una asamblea en la escuela de la primaria. Vinieron unos señores de la sociedad civil para dar la asamblea. Está el comisariado, su secretario y el tesorero. Hubo la asamblea porque no aparece un volumen y es el comisariado quien gastó el dinero y la gente quiere el volumen, pero el comisariado niega que él gastó el dinero, pero la gente dice que lo gastó, solo que no se lo pueden aprobar, pero un señor dice que se lo dio el dinero al comisariado,</p>

14 Son religiosas pertenecientes a la congregación Hijas de la Madre Santísima de la Luz, con sede en la ciudad de Mérida. Las religiosas tienen una casa misional en Carrillo Puerto y trabajan en común acuerdo con la parroquia.

15 Instituto Estatal para la Educación de los Adultos (IEEA).

16 Llegó de Carrillo Puerto, en donde están las oficinas de este instituto.

	le dieron al comisariado también un crédito para hortalizas para Quirino, que está sacando el dinero en nombre del ejido. Van a sacar el comisariado, que no quieren que siga gastando el dinero del ejido así nada más. Su lugar se le va quedar al C. de vigilancia.
Marzo 14	Hubo una asamblea para los ejidatarios para un crédito (que) van a dar. ¹⁷ Un ganado por persona, pero el que quiera la vaca lechera la van a dar dos por persona. Si alguien quiere, también equipo para apicultura. Dentro de cinco años (termina) su crédito. Lo van a regresar el ganado y va a quedar la cría.
Marzo 15	En la escuela telesecundaria empezaron a dar películas en la escuela para juntar fondos. ¹⁸ En la escuela hay películas toda la semana a las siete de la noche. Las películas las dan el presidente de los alumnos de la escuela, una película diarios. Los sábados y domingos no hay película.
Marzo 16	Hubo un libre pasaje a Carrillo Puerto. Fueron a una asamblea que van a dar el comisariado de Carrillo Puerto y de Xhazil. La asamblea es para sacar al presidente de la sociedad civil. ¹⁹
Marzo 17	Hubo una asamblea para los ejidatarios para el programa Procampo. Dio la asamblea el presidente del Comité del programa Procampo, Damián Tuz Yam. Se hizo la asamblea para decirle a los que tienen solicitado su crédito del Procampo que van a pasar a checar (si) tienen hecho la milpa los que tienen solicitado (el apoyo), para que puedan inscribirse al programa, para que venga su crédito.
Marzo 19	Los padres de Bernabé se fueron a la casa de Gregorio, el papá de la esposa de Bernabé, para hacer <i>k'u' mu'jul</i> . Esto se hace antes de la boda para asegurar la fecha. Se fueron en la noche, como a las

17 Solo los ejidatarios pueden acceder al crédito, mientras no posean deudas.

18 Este plantel escolar es atendido por dos maestros. Posee tres grupos. Los recursos que se obtendrían serían utilizados para diversas actividades con los alumnos.

19 Se le achacaba el desvío de fondos, la compra de un aserradero que puso a su nombre en lugar de ponerlo a nombre de la sociedad civil, y porque era intermediario en el negocio de los durmientes para las vías de ferrocarril.

	10:00. Invitaron a sus familiares, llevaron lo que se lleva para asegurar una boda como azúcar, arroz, maíz, sal y llevaron cerveza y licor para tomar entre los invitados.
Marzo 20	Hubo <i>ko'ol</i> en casa de Domingo Pat. Se hizo el <i>ko'ol</i> para la milpa. El <i>men</i> fue don Florentino Che, quien hizo los rezos. ***** Como a las cinco de la tarde llamaron a Severiano Yam para que vaya con la gente a Carrillo a las ocho, es libre pasaje, y se fue mucha gente, pero no regresaron hasta el día siguiente. Les dijeron que va ver una asamblea en la sociedad civil en Carrillo Puerto.
Marzo 22	Hay una enfermedad que parece sarampión. Hoy martes hay ocho enfermos porque es contagioso. Llegó un doctor (de Carrillo Puerto) para ver a los enfermos y con la doctora (de la clínica rural) pasaron a verlos y llevaron sus sangres para analizar en Carrillo Puerto para ver si es sarampión o no es.
Marzo 23	Hoy hay quince enfermos en el pueblo. La enfermedad empieza con dolor de cabeza, luego calentura y les salen unas cosas en todo el cuerpo, como ronchas, pero en tres días desaparece. ²⁰ ***** Salieron los alumnos de la secundaria de vacaciones.
Marzo 24	Se programó una asamblea aquí en Tuzik a las diez de la mañana, dijo el comisariado, y a las 10 se juntó la gente. Estuvieron esperando al que va a venir a dar la asamblea, pero no llegó y no hubo la asamblea.
Marzo 25	Hoy salieron los niños de la escuela primaria, kínder y la de Inicial de vacaciones por quince días.
Marzo 26	Hoy sábado en casa de Gregorio mataron el cochino para la fiesta de la boda el domingo. Hoy sábado se iban a casar en Tixcacal Guardia Bernabé y Teresa, pero no se casaron porque ya está cerca

²⁰ La enfermedad fue escarlatina y a los pocos días fue controlada.

	la fecha de la semana santa y no los pueden casar en Tixcacal, hasta dentro de quince días, pero prepararon la comida para la fiesta y al día siguiente hicieron relleno.
Marzo 27	Hoy domingo se hizo la fiesta de la boda de Bernabé y Teresa. No se han casado, pero se hizo la fiesta antes. La fiesta se hizo en casa de Gregorio, hubo muchos invitados, sus familiares y amigos. Hubo también baile. ²¹ La fiesta se hizo de día. Dentro de quince días se casan en Tixcacal.
Marzo 28	Hubo una asamblea aquí en Tuzik. La asamblea se hizo para cambiar al comisariado Dionisio. Vino el encargado de la Reforma Agraria para dar la asamblea. El comisariado lo cambiaron porque no informó a la gente de lo que pasa en una asamblea cuando va a Carrillo y por un volumen y un orden de compra de madera. Sacaron dos candidatos para comisariado, los candidatos son Nicolás y Justo Vidal y entre los dos sacaron un comisariado por mayoría de votos y quedó como comisariado Justo Vidal. Cuando terminó hicieron el acta de la asamblea. Por poco se cancela la asamblea porque no hay mayoría en la asamblea. Hay ochenta y dos ejidatarios y debería haber ochenta y cinco ejidatarios para que se pueda hacer la asamblea.
Abril 4	Hoy lunes se fueron a Carrillo, Julia y sus papás, porque quejaron a Francisco, su esposo, que lo había abandonado, y en la tarde Francisco vino a buscar a su esposa y se fueron a Señor otra vez.
Abril 6	Hubo un pasaje libre a Carrillo Puerto. Hubo una asamblea en CNC ²² por la sociedad civil.
Abril 7	Hoy, a las 8 de la mañana, el presidente de Procampo, Damián Tuz, fue a ver si hay la milpa, porque el que no tiene milpa no se va a inscribir (al programa). *****

21 El grupo musical contratado fue Magia Caribeña.

22 CNC: Confederación Nacional Campesina.

	Se juntaron las mujeres que solicitaron sus créditos para ser ropas de huipil, son 20 mujeres que están con Antonia Aké y 10 con Paulina, y les dijeron que va a venir una señora del DIF ²³ a dar la asamblea porque el dinero ya llegó, que son cuarenta millones de pesos. ²⁴ Antonia Aké es presidenta de las veinte mujeres y Paulina es también presidente de las otras veinte, pero la señora del DIF no llegó a la asamblea.
Abril 8	Hoy se inscribieron 100 ejidatarios para el Procampo. Vinieron los de la SARH ²⁵ para hacer la inscripción, pero solo (para) los que tienen milpa. Empezó la inscripción como a las 10:00 de la mañana y terminó como a la 1:00. ***** Hubo pasaje libre a Carrillo Puerto. Fue tres camiones porque hizo su primer informe el presidente de Carrillo, Fernando Serrano. ²⁶
Abril 9	Hoy quemó su milpa mucha gente y se quemó bien.
Abril 11	Hoy empezaron las clases a todas las escuelas aquí en Tuzik, Q. Roo. ***** Hoy se inscribieron otros 100 ejidatarios del Procampo. Hoy fue el último día de la inscripción.
Abril 13	Hoy hizo su informe el excomisariado ejidal Dionisio Tuz. Le entregó sus archivos a Justo Vidal. El comisariado informó de sus gastos que hizo cuando estaba de comisariado, luego invitó con los refrescos a todos los que estaban.

23 DIF: Desarrollo Integral de la Familia. Posiblemente el nivel de esta oficina que gestionó los créditos sea municipal.

24 En realidad serían 40 mil pesos mexicanos. En 1993 se inició el programa federal de reducir tres cifras a las cantidades monetarias, lo que fue conocido como nuevos pesos. Un nuevo peso equivalía a 1000 pesos anteriores.

25 SARH: Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos, oficina del gobierno federal.

26 Fernando Serrano Trujillo gobernó el municipio de Felipe Carrillo Puerto de 1993 a 1996, proveniente del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Abril 14	Hubo una asamblea para los padres de familia de la escuela primaria, para juntar a 4 pesos por persona para comprar lo que se necesita a la escuela y todos cooperaron a la escuela con 4 pesos, y también, para el día 30 de abril, día del Niño, y se van a juntar a 2 pesos por persona para festejar el día de los niños.
Abril 15	Hoy quemó su milpa de Carlos Santos Tuz que está al lado del corredor y se quemó el corredor de Bernabé y que se quemó los tubos que están. Como a las 6 de la tarde, cuando están avisando para que vayan a ver que no se queme más corredor donde están las naranjas.
Abril 16	Hubo una asamblea en el molino de la sociedad del programa Wayín. ²⁷ Son 17 mujeres que solicitaron el molino. Hicieron la asamblea porque les avisaron (que) les van a dar el crédito que solicitaron al gobierno, el crédito es un ganado por persona y van a llevar el papel donde solicitaron el crédito para ver si está seguro.
Abril 18	Hubo una asamblea para los ejidatarios de Tuzik. La asamblea se trató para que puedan entrar más ejidatarios para que tenga su certificado agrario. Entraron 20 más que solicitaron su certificado, pero querían que se sacara a los que están en Cancún, porque no vienen a las asambleas, pero no los sacaron.
Abril 20	Hoy trajeron flores a la escuela primaria. Son 100 plantas que trajeron. Lo solicitaron en Carrillo Puerto para sembrar en la escuela, porque las que tiene sembrado entraron los cochinos y lo comieron.
Abril 21	Hoy se repartieron las flores a la gente que estaba en la escuela, porque no lo sembraron todas y lo que sobró se le repartió a la gente que estaba ahí presente.
Abril 24	Vino otros evangelios que vienen de Señor para hacer sus oraciones en el templo de Natividad y se reunieron en el templo. Cuando terminó se fueron los evangélicos a Señor. En el templo hacen sus misas.

²⁷ Se refiere a la Unidad Agrícola Industrial de la Mujer (UAIM).

Abril 25	Vino un señor aquí en Tuzik, a buscar quien quiere ir a trabajar. El vino a buscar trabajadores y se fue 5 personas a trabajar para él. Es de Carrillo Puerto el señor.
Abril 27	Hubo una asamblea aquí en Tuzik, enfrente de la delegación. A las 5 de la tarde comenzó la asamblea. Se trató sobre una cédula para el ejido, que (le) están solicitando, para poder vender durmientes. La cédula lo están solicitando en la sociedad civil de Carrillo Puerto.
Abril 28	Se fueron los alumnos de la Telesecundaria para un curso de deportes y de escolta en Xhazil. ***** Hoy festejan el día de los niños en la escuela inicial. ***** Trajeron dispensa para los Niños en Solidaridad. Dejaron la dispensa en casa del presidente Alberto Uc, para que se los entregue a los niños.
Abril 29	Hoy festejaron el día de los niños en la escuela primaria y en el kínder. Juntaron. A 2000 pesos cada niño, ²⁸ los de la primaria, para comprar dulces para los niños y la comida. Los niños de la escuela kínder juntaron a 5000 pesos para poder festejar el día de los niños.
Abril 30	Hoy festejaron el día de los niños en la Casa Ejidal, por el promotor de Educación para Adultos, Filiberto Aké. Empezó a las diez de la mañana. Les dieron comida a los niños, dulces, juguetes.
Mayo 2	Vinieron unas veinte maestras que dan clases al kínder, para hacer una reunión entre ellas, para visitar la escuela donde da clases su compañera. ***** Hicieron un rezo en casa de Carmelo Dzidz. Hicieron el rezo para recordar la muerte de su difunta madre de Carmelo. Lo hicieron entre la familia de Carmelo.

²⁸ Se refiere a 2 nuevos pesos por niño y, en el kínder, a 5 nuevos pesos por menor.

Mayo 3	<p>Hoy se hizo la última inscripción de Procampo. Los que no tenían listo su milpa se inscribieron hoy; son como 20 los que se inscribieron. Vinieron dos personas encargadas de la SARH para hacer la inscripción.</p> <p>*****</p> <p>Hoy pagaron sus becas a los 30 Niños en Solidaridad que están becados de la primaria. Entraron 23 niños de la escuela. Debería entrar 30, pero ya no hay niños y todos los niños de la primaria de Tuzik tienen becas, son 53 niños becados.</p>
Mayo 4	<p>Hoy se pelearon Ramón y su esposa, y se separaron, pero dice que la mamá de la esposa de Ramón fue a empezar el problema entre ellos. La esposa de Ramón se fue a Cancún con su hijo y Ramón se quedó en Tuzik.</p>
Mayo 7	<p>Hoy vinieron unos policías a buscar a Isidro, porque lo quejaron sus cuñados que están en Señor, porque les fue a insultar y a patear la casa de sus cuñados, y se quejaron en Carrillo. Isidro está en la cárcel de Carrillo Puerto.</p>
Mayo 8	<p>Facundo Chalé le pegó a su esposa en su casa cuando estaba borracho y le pegó hasta que se desmayó y se fue la señora con sus padres.</p>
Mayo 10	<p>Hoy diez de mayo, día de las madres, solo la maestra Alberta dio regalos a las madres de los niños.</p>

Nota sobre las fiestas

Tuzik, Q. Roo, de 1994

El primer corrida (de la fiesta la) hacen la compañía de don José Tuz. El 2 de abril van a cortar el *yax'che'*. El 3 de abril siembran por la mañana el *yax'che'* con *maya pax* y el *chik* se sube en el *yax'che'* y tira las pepitas. El día 4 de abril hay primera corrida. Antes de empezar entran en el abarrado los sacerdotes, el *chik*, las vaqueras, dan la vuelta por el *yax'che'* y salen con *maya pax*. Luego empieza la corrida y contratan a los toreros para la corrida, los ganados buscan donde conseguir para alquilar.

El 5 de abril es la segunda y última corrida. (La) Hacen la compañía de don Sipriano Yam. Tres semanas antes de que empiece la fiesta se empieza hacer la barda donde se va ser la corrida para limpiarla, para que cuando empiece ya esté lista.

Tuzik, Q. Roo, de 1994

Autoridades religiosas

José Tuz Peña
Capitán

Plácido Yam Cupul
Teniente

Bonifasio Pech
Sargento

Susano Catzín K'o
Cabo

Cayetano Catzín Aké
Semana

Anexo 3

Tres décadas de estudios en torno a los cruzo'ob

De Robert Redfield a Paul Sullivan, muchos han sido los antropólogos que a través del tiempo han trabajado con los mayas macehuales, dejando constancia, del cambio y/o continuidad de su cultura. Sus escritos reflejan veladamente, en la mayoría de las ocasiones, la historia de la antropología, mezclada con el mundo de vida propio del investigador, desde el que observa y describe.

En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo pasado, militares, ingenieros, arqueólogos y exploradores recorrieron las tierras en las que se encontraban asentados los mayas de Quintana Roo, descendientes de los combatientes de la guerra de Castas y seguidores de la Cruz Parlante. Los informes rendidos fueron básicamente reportes de las incursiones realizadas con un fin específico. Por ejemplo, las visitas de Maler, Gann, Morley, Pollock y Bennett fueron impulsadas por el interés de visitar y explorar las ruinas de Cobá. A partir del auge de la industria chiclera, otros exploradores incursionaron en tierras mayas, como los ingenieros Sánchez y Toscano, que buscaban conocer las riquezas naturales del territorio quintanarroense. También Moisés Sáenz visitó la zona, interesado en sus problemas económicos y sociales. Sin embargo, ninguno de estos viajeros tuvo a los mayas como sujetos de estudio. Sus informes, a decir de Villa Rojas (1978:26-27), no representaron mayor contribución al conocimiento de la forma de vida y a la organización social de los macehuales, pues estuvieron dirigidos, ya sea a la investigación forestal o a la arqueológica. Por ello, sus menciones a los mayas reflejan únicamente los contactos, esporádicos con los miembros de este pueblo.

Los cruzo'ob comenzaron a ser sujetos de investigación antropológica a partir de la atracción que Robert Redfield tuvo por los poblados que habitaban. Miembro distinguido de la Escuela de Chicago, su interés por los mayas estaba directamente vinculado con el estudio del cambio cultural. Su propuesta del *continuum folk urbano* consideraba que las sociedades seguían un desarrollo que iba de lo primitivo a lo civilizado. Si bien Redfield se centró en la definición de la comunidad, la intención detrás de su estudio en tierras peninsulares radicaba en explicar cómo la sociedad urbana se llegó a conformarse como tal. Por ello, su trabajo no se comprende si no es en relación con

el de Louis Wirth, quien realizó una definición de la ciudad. Hannerz dice que con ambos estudios se profundizó en la dicotomía campo-ciudad, que si bien había estado presente desde mucho tiempo atrás en el imaginario de los científicos sociales, a partir de Wirth y Redfield obtendría mayor peso en los estudios posteriores realizados por un buen número de investigadores (1993:78). La importancia en la formulación de conceptos aparentemente disímiles, dentro de las filas de la Escuela de Chicago, residía en que ambos estaban estrechamente relacionados, y solo se comprendían al confrontarse con el otro. Así, Redfield (1960:3 y ss.) asumía que la comunidad se definía por las características “lógicamente opuestas a las que se encuentran en la ciudad moderna”. Sus conceptos centrales eran la desorganización cultural, la secularización y la individualización, ya que por medio de ellos era posible “definir las diferencias que se dan en la naturaleza de la sociedad homogénea aislada, por una parte, y de la sociedad heterogénea móvil, por otra” (Redfield, 1944:36).

Sin embargo, Redfield no realizó trabajo de campo entre los macehuales, sino que se basó en el estudio etnográfico de Alfonso Villa Rojas que, sin duda, se ha convertido en el más recurrido por los estudiosos que han trabajado en el área. La etnografía de Villa Rojas se encuentra fundada en elementos metodológicos rigurosos y es un ejemplo del tipo de trabajos que se hacían en el momento, que implicaba el registro exhaustivo de elementos culturales considerados propios de un grupo o una sociedad, que permitieran comprender, o en su caso, explicar cómo las formas de vida diferentes se reproducían, determinando con ello la situación social y política de un colectivo.

Para nosotros, ese trabajo se convirtió en material de consulta cotidiana. Lo que encontrábamos en campo lo cotejábamos en sus páginas, tratando de establecer un diálogo y observando, unas veces, la vigencia de las prácticas documentadas décadas atrás, y otras, el cambio que se había presentado.

Medio siglo después de haberse inaugurado con Villa Rojas el estudio de la sociedad macehual, eran relativamente pocos los trabajos que existían sobre ella. Sobresalían los de corte histórico que abordaban la guerra de Castas. Gracias a esta bibliografía observamos lo importante que resultó este movimiento armado, tanto para la sociedad maya como para la yucateca no maya. Resonaban entre las páginas de estos estudios diversas voces que nos hablaban de las causas, de los acontecimientos previos que se dieron, de las crónicas de guerra, de lo sangrienta que fue la confrontación para ambos bandos. Nos

permitieron entender, solo por encima, que la guerra de Castas no fue un movimiento social ni una rebelión indígena más en la historia, sino que fue constitutiva de una nueva sociedad maya, en la que se condensaron las expectativas de justicia que se habían acuñado durante mucho tiempo. Pero la guerra tuvo dos caras, y las consecuencias experimentadas en el bando mestizo terminaron transformando la estructura de Yucatán. Su impacto fue mucho más grande que el experimentado por la separación o independencia política de España.

Otros trabajos consultados en esa ocasión versaban sobre los pueblos mayas de Quintana Roo, y fueron escritos por viajeros o maestros, como Santiago Pacheco Cruz. Algunos, los más recientes, eran acuciosos estudios, como el de Victoria Bricker, quien, para consuelo de los macehuales, reprodujo en su obra el santo *A'almaj t'aan* que se resguardaba en Tixcacal Guardia y que se extravió hace ya mucho tiempo.

Sin duda, otro de los textos importantes fue “La resistencia maya”, de Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, quienes desarrollaron un análisis de las relaciones interétnicas en la zona. La claridad de los conceptos sobre identidad empleados fue para nosotros clave para entender la conformación de un grupo particular dentro del gran pueblo maya de la península.

Por último, Paul Sullivan en “Conversaciones inconclusas” nos permitió conocer la importancia de la tradición profética entre los mayas. El trabajo de campo fue realizado en Tuzik, a inicios de la década de los años '80. Los lugareños afirman que el “gringo”, como era conocido, estuvo en el pueblo por más de dos años, en los cuales aprendió a hablar la lengua maya y se interesó por “historias antiguas”. En su texto, mediante una incursión a la historia, a la mirada a los chilames y a otros libros mayas, contextualizó las profecías que los macehuales repiten actualmente. Las ideas sobre la destrucción del mundo se encuentran íntimamente ligadas a una concepción religiosa, que encierra en sí misma un conglomerado de creencias propias del mundo maya. A partir de este texto configuramos una parte de nuestro trabajo en Tuzik.

Algunos materiales más fueron publicados en forma de ensayos, artículos o memorias de eventos y trataban sobre diversos ámbitos de la vida de los pueblos macehuales, como las fiestas, la economía, la religión, la iglesia maya o la religiosidad. Todos ellos fueron fundamentales para conocer de manera indirecta una sociedad y la forma en que se organiza y me permitió dar forma a mis datos de campo.

Después de 1995 la producción escrita ha aumentado de manera considerable. Por ejemplo, algunos trabajos volvieron a tomar la guerra de Castas como foco de estudio, a partir de documentación proveniente de diversos archivos. Sus aportes permitieron profundizar en este acontecimiento, ahondar en las causas que le dieron origen y en la forma en que se desarrolló. Otras publicaciones se ocupan de la historia de la región y muestran cómo funcionaba la sociedad maya en Quintana Roo durante la segunda mitad del siglo XIX o principios del XX.

En el plano antropológico han sido diversos los estudios que se han desarrollado, enfatizando algunos aspectos de la vida cotidiana y ritual de los mayas. Por ejemplo, se ha trabajado la cosmovisión, la religiosidad, la autonomía, también sobre la relación de los mayas con el turismo, la administración del poder entre los macehuales, las fiestas, la música, las compañías militares, la violencia doméstica, entre otros muchos temas. Varios trabajos más se enfocan en la lengua y en la tradición oral y profética de los mayas. El conjunto de escritos que se han realizado hasta el momento son como un caleidoscopio, que permite recrearnos imágenes sobre el pueblo macehual, y conocer sectores varios de la vida social.

No obstante, uno de los vacíos en este panorama bibliográfico lo representan las obras escritas por estudiosos locales. Salvo las realizadas por unos pocos, como Elmer Ek o Hilario Chi, es escasa la producción de los descendientes de los mayas quintanarroenses sobre su identidad. Como dice Dzdiz (2013), es necesario “re-tomar los olvidos que las investigaciones antropológicas han tenido que despejar de los que recuerdan a Tuzik en Tuzik”, con el propósito, no de borrar “lo que ha sido ‘contado’ desde los cánones intelectuales, sino seducir a la reflexión sobre la historia no contada que tienen los habitantes”.

Bibliografía sobre los cruzo'ob

Álvarez Cuartero, Izaskun

2009 "De Tihosuco a La Habana: la venta de indios yucatecos a Cuba durante la Guerra de Castas", *Studia Histórica, Historia antigua* (25), pp. 559-576.

2012 "De españoles, yucatecos e indios: la venta de mayas a Cuba y la construcción imaginada de una nación", en Clío. *Revista de pesquisa histórica*, vol. 30, núm. 1.

Antochiw, Michael

1997 "La Paz de Chichanhá", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Astor Aguilera, Miguel

2004 *Estudio de Santuarios de la Cruz Parlante en Yucatán y Quintana Roo*, Arizona, Arizona State University, Famsi, Informe de beca, mecanoscrito.

Ávila Zapata, Felipe Nery

1993 *El General May, último jefe de las tribus Mayas*, México, Gobierno del estado de Quintana Roo.

Avilez Tax, Gilberto Antonio

2010 *Radiografiando la autonomía de los herederos de la Cruz Parlante. De la autonomía cruzo'ob a los derechos "indigenistas"*, México, Universidad de Quintana Roo, tesis de maestría en Ciencias Sociales aplicadas a los estudios regionales.

Aviña Cerecer, Gustavo

- 1997 "Tradición oral e identidad maya en la Guerra de Castas", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.
- 2003 *Fantasmas mayas de Quintana Roo: etnohistoria, política, identidad y territorio*, México, UNAM, tesis de doctorado en antropología.
- 2007 "Santísima Cruz-Yaaxché. Ejercicio de la territorialidad entre los mayas-maceuales del estado de Quintana Roo", en Patricia Fournier y otros, *Antropología y simbolismo*, México, ENAH, pp. 105-128.

Balam Ramos, Yuri

- 2010 *Tulum: mayas y turismo*. México, Universidad de Quintana Roo.
- 2012 "La persistencia de la cultura de los macehual'ob", en *Ketzalcalli*, 2, pp. 43-57.

Barabas, Alicia

- 1997 "Las palabras de la cruz: el milenarismo de los macehualob", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.
- 2013 "Milenarismo y profecía en la etnogénesis de los macehualob de Quintana Roo, México", en Andrés Medina y Ángela Ochoa (editores), *Etnografía de los confines: andanzas de Anne Chapman*, México, CEMCA.

Bartolomé, Miguel Alberto

- 2001 "El derecho a la autonomía de los mayas macehualob", en *Alteridades*, Vol. 11, núm. 21, enero-junio, pp. 97-110.

Buenrostro Alba, Manuel

- 2006 “Reformas constitucionales y derecho a la religión de los pueblos indígenas: el caso de las Iglesias Mayas de Quintana Roo”, en *Portal, Revista de investigaciones en Ciencias Sociales, Económicas y Administrativas*, núm. 3.
- 2013 “Cambios constitucionales en materia indígena en la península de Yucatán. El caso de los jueces tradicionales mayas de Quintana Roo, balance, logros y retos”, en *Nueva Antropología*, Vol. XXVI, núm. 78, pp. 73-86.
- 2014 “Justicia y derecho entre los mayas de Quintana Roo”, en *Diario de Campo*, núm. 4-5, pp. 63-69.
- 2015 “Religión, fiestas y centros ceremoniales mayas de la Cruz Parlante”, en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XIII, núm. 2, julio-diciembre, pp. 110-121.
- 2018 “Los mayas que eligieron como su dios a una cruz”, en Morante López, Rubén y otros, *La religiosidad popular maya*, México, Secretaría de Cultura, Instituto de la Cultura y las Artes de Quintana Roo, pp.177-205.

Burns, Allan

- 1996 “Diálogos y metáforas en los consejos históricos orales de los Santa Cruz Maya’ de Quintana Roo”, en Ueli Hostettler (dir.), *Los Mayas de Quintana Roo*. Suiza, Universidad de Bern, pp. 41-46.
- 1997 "Perspectivas globales en las narraciones de la Guerra de Castas", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Burkhard, Wilhelm (coord.)

1997 *¿Indios rebeldes? El fin de la Guerra de Castas en Yucatán vista por El Estan-
darte de San Luis Potosí*, México, Lascasiana.

Cámara Gómez, Caty y Poot Ciau, Anayeli

2018 *La ley indígena en la comunidad de San José II, Quintana Roo*, México,
UQROO, tesis de licenciatura en derecho.

Camargo Sosa, José F.

1997 "Testimonios eclesiásticos sobre la Guerra de Castas. La fe cris-
tiana presente en los descendientes de los mayas rebeldes", en *Una
guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*,
Mérida, UADY.

Canto Alcocer, Jorge A.

1997 "Las élites políticas yucatecas en los orígenes de la Guerra de Cas-
tas (1842-1847)", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del
milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Cárdenas Méndez, Eliana

2013 "De dinámicas migratorias a biografías ingravidas en la Riviera
Maya", en Jesús Lizama (coord.), *Entre irse y quedarse. Estructura agraria
y migraciones internas en la Península de Yucatán*, México, Letra An-
tigua, pp. 153-182.

Castro, Inés Paola de

1997 "Los Pacíficos del Sur, tácticas de supervivencia entre subordina-
ción e independencia", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el um-
bral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Cervera Fernández, José J.

1997 "Expresiones de descontento social en el campo yucateco antes de

la Guerra de Castas: 1821-1847", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Chávez Gómez, José Manuel

2014 "Le Nuukuch máako'. La otredad maya entre los mayeros wuit'o'ob de Campeche y cruzob de Quintana Roo", en Saúl Morales Lara (editor), *Intersecciones. La lingüística y las ciencias antropológicas*, México, INAH.

Chilam Balam

1996 *Chilam Balam de Tuzik*, México, Grupo Dzibil, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Coot Chay Eriberto Gabriel

2001 *Organización religiosa y la estructura social entre los mayas del centro de Quintana Roo. Estudio de caso: X-pichil, Q. Roo*, México, Universidad de Quintana Roo, tesis de licenciatura en antropología social.

2002 *Las fiestas de la selva maya*, México, Conaculta/DGVCC/INAH, Instituto Quintanarroense de la Cultura, Foescsa, Universidad de Quintana Roo.

Collí Collí, Mario

2005 *Microregión Cultural de los Mayas Masehualo'ob en Quintana Roo*, México, Conaculta, Dirección General de Culturas Populares, Instituto Quintanarroense de la Cultura.

Dios García, Roberto de

1997 "El discurso de Juan de la Cruz: múltiples personalidades y diferentes propósitos", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Dumond, Don

2005 *El machete y la cruz: La sublevación de campesinos de Yucatán*, México, UNAM.

Dzidz Yam, Edber Enrique

2013 *Recuerdos para olvidar: antropólogos en el Tuzik del siglo XX*, México, UIMQROO, tesis de licenciatura en Lengua y cultura.

Ek Ek, Elmer Armando

2011 *Tixcacal Guardia: la dinámica del poder local en un espacio religioso*, México, Universidad de Quintana Roo, tesis de licenciatura en antropología social.

Ek Ek, Lendy del Rosario

2023 *De Chan Santa Cruz a Santa Cruz de Bravo. Análisis sociodemográfico de los mayas cruzo'ob en el Censo de 1930*, México, CIESAS, tesis de maestría en historia.

Elbez, Mélissa

2016 “Qui sont les mayas de Tulum? Identité locale plurielle et jeux de rôles identitaires en situation touristique (Quintana Roo, Mexique)”, *L'Espace Politique* [En ligne], 28 | 2016-1.

Enríquez Ordóñez, Alfredo

1997 "Perfilando identidades: nosotros/ellos, dos construcciones culturales de la escritura de la Guerra de Castas de Yucatán", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Estrada Lugo, Erin Ingrid Jane

2005 *Grupo doméstico y usos del parentesco entre los mayas macehuales del centro de Quintana Roo: el caso del ejido Xhazil y anexos*, México, Universidad Iberoamericana, tesis de doctorado en antropología social.

Fallow, Ben W.

- 1997 "La sombra de la Guerra de Castas: política y memoria del conflicto étnico en Yucatán durante la época cardenista", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Favila Cisneros, Héctor

- 2001 "El santuario sagrado de X-Cacal Guardia y su iglesia macehual", en *Expresión Antropológica, nueva época*, núm. 13, septiembre-diciembre.

Flores Escalante Justo Miguel

- 2010 "La resistencia maya en las escuelas rurales en Quintana Roo, 1928-1934", en *Revista Historia Unisinos*, vol. 14, núm. 2, mayo-agosto, pp. 161-176.

Franco Cáceres, Jorge

- 1997 "Eclesialidad católica maya", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Gabbert, Wolfgang

- 1997 "La etnización de un conflicto político y económico: la 'Guerra de Castas' de Yucatán, 1847-1855", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Gómez Parham, Mary

- 1997 "Belice y la guerra de Castas: historia y consecuencias", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Góngora Biachi, Renán A.

- 1997 "El origen de la Cruz Parlante de Chan Santa Cruz: una extensión del culto de la Santísima Cruz Tun de Xocén", en *Una guerra sin*

fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso, Mérida, UADY.

González Durán, Jorge

1978 *Los rebeldes de Chan Santa Cruz*, México, Ayuntamiento de Felipe Carrillo Puerto.

González Navarro, Moisés

1968 "La Guerra de Castas y la venta de mayas a Cuba", en *Historia Mexicana*, vol.18 (1), pp. 11-34.

1997 "La guerra y la paz en Yucatán", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Gozawa, Keisuke

2009 *Reestructuración de la organización sociopolítica Maya: la dinastía Kaan*, México, UQROO, tesis de maestría en ciencias sociales.

Guzmán Urióstegui, Jesús

2010 "De bárbaros y salvajes?. La Guerra de Castas de los mayas yucatecos según la prensa de la ciudad de México. 1877-1880", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 35.

Hatsutani, Joji

1997 "El ciclo anual de vida de los mayas de Quintana Roo: fiestas, milpas y recolección de chicle", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Herrera, José Israel

2013 "Una aproximación a los expedientes de conciliación de los Jueces Tradicionales de Quintana Roo", en *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*, vol. 35, núm. 1, octubre 2012-marzo 2013.

Hostettler, Ueli

- 1996 "‘‘Hablando del cambio’’: testimonios de la tradici3n oral maya del centro de Quintana Roo’’, en Ueli Hostettler (editor), *Los mayas de Quintana Roo. Investigaciones antropol3gicas recientes*, Suiza, Universidad de Bern, pp. 47-54.
- 1997 "‘‘¿La reforma agraria como pacificador? Mayas y ejidos en el centro de Quintana Roo. 1920-1990’’, en *Una guerra sin fin. Los cruzo’ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, M3rida, UADY.
- 2004 ‘‘Resistencia y acomodo: mayas y ejidos en el centro de Quintana Roo’’, en *Estrategias identitarias. Educaci3n y la Antropolog3a Hist3rica en Yucat3n*, M3xico, UPN, OSEA, Secretar3a de Educaci3n.

K3 Canch3, Facundo

- 1997 "‘‘El protestantismo: una alternativa a las demandas de los Rebeldes Mayas de Yucat3n de la Guerra de Castas de 1847’’, en *Una guerra sin fin. Los cruzo’ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, M3rida, UADY.

Izquierdo y de la Cueva, Ana

- 2010 ‘‘Fuerza jur3dica del ceremonial de los macehuales cruzo’ob (Estado de Quintana Roo, M3xico)’’, en Andr3s Ciudad, Mar3a Iglesias y Miguel Sorroche (coords.), *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo p3blico*, Madrid, Sociedad Espa3ola de Estudios Mayas, CEHPCIS, pp. 475-487.

Jardow-Pedersen, Max

- 1999 *La m3sica divina de la selva yucateca*, M3xico, Culturas Populares.

Jim3nez Balam, Deira Patricia

- 2008 *Los movimientos del 3nimo (3ol). Estudio sobre la concepci3n de las emociones entre los mayas de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo*, M3xico, UADY, tesis de licenciatura en psicolog3a.

- Jiménez Balam, Deira, Teresita Castillo-León y Lilia Calvalcante
2020 “Las emociones entre los mayas: significados y normas culturales de expresión-supresión”, en *Península*, vol. XV, núm. 1, enero-junio, pp. 41-65.
- Kawakami, Ei
2013 “Intermediario entre dos mundos: Francisco May y la mexicanización de los mayas rebeldes”, en *Historia Mexicana*, vol. LXII, núm. 3, pp. 1153-1210.
- Landrove Torres, Hilda
2021 “Los conflictos del Gran Consejo Maya: Dinámicas de la relación entre los mayas macehuales y el Estado de Quintana Roo”, en *Maya America. Journal of Essays, Commentary and analysis*, Vol 3.
2023 *La acción política maya máasewal. Dinámicas del poder y el contrapoder en su devenir histórico*, México, UNAM, tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos.
- Lapointe, Marie
1997 “La política indigenista de Maximiliano en Yucatán”, en *Sastun. Revista de cultura maya*, año 0, núm. 3, diciembre, pp. 47-66.
- Larsen, Helga
1990 “La fiesta de la Virgen de la Concepción en Xcocal”, en *Quintana Roo, Textos de su historia*, tomo II, México, Instituto Mora, pp. 259-281.
- Ligorred Perramon, Francesc
1997 “Los cruzo’ob y los xcribas como elegidos de Dios y de los antropólogos. Notas de etnoliteratura maya”, en *Una guerra sin fin. Los cruzo’ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Lizama Quijano, Jesús J.

1997 "Primeros apuntes para un análisis de las oraciones empleadas en el culto de la Cruz Parlante", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

2000 "Las señales del fin del mundo: una aproximación a la tradición profética de los cruzo'ob", en Genny Negroe y Francisco Fernández, *Religión popular. De la reconstrucción histórica al análisis antropológico*, México, UADY, pp. 133-164.

Machuca Gallegos, Laura y Carmen Méndez

2011 *Un desorden de consideración y trascendencia: los mayas y los acontecimientos de Nohcacab, Uxmal y Chetulix en 1843*, México, CIESAS.

Macías Zapata, Gabriel

1996 "Economía y política entre los mayas Icaichés de Quintana Roo, 1893-1980", en Ueli Hostettler (ed.), *Los mayas de Quintana Roo. Investigaciones antropológicas recientes*, Suiza, Universidad de Bern, pp. 83-91.

2002 *La península fracturada. Conformación marítima, social y forestal del Territorio Federal de Quintana Roo, 1884-1902*, México, CIESAS.

2016 *Guerra de encrucijada. Rostros de la resistencia maya en tiempos aciagos. Península de Yucatán, 1847-1901*, México, CIESAS.

Martínez Huchim, Patricia

1997 "Testimonio indígena del levantamiento armado de 1847", en *Sastun. Revista de cultura maya*, año 0, núm. 3, diciembre, pp. 97-108.

Martos López, Luis Alberto

2010 "Arqueología de la Guerra de Castas en Quintana Roo. El baluarte de Yo'okop y el camino a Chan Santa Cruz", en *Boletín de Monumentos Históricos*, 3^a. época, núm. 18, enero-abril, pp. 113-131.

May Correa, Justo

2014 *La rebelión de los mayas y el Quintana Roo chiclero*, México.

Meza Bernal, Iris

2012 “Lengua y cosmovisión. Elementos de resistencia y comunalidad en tres comunidades mayas: macehuales de Quintana Roo”, en *Cultura representaciones sociales*, vol. 7 núm. 13.

Montalvo, Enrique

1990 “Revueltas y movilizaciones campesinas en Yucatán: indios, peones y campesinos de la guerra de castas a la revolución”, en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, tomo 1, México, Era.

Núñez Núñez, Marco

2010 “Relaciones de poder y sus símbolos en los cuentos mitológicos de tradición oral. El caso de la zona maya de Quintana Roo”, en *Alter Texto*, vol. 1, núm. 11, mayo-octubre.

2012 *Los conflictos del cosmos. Hermenéutica del mito en la cultura maya de Quintana Roo*, México, El Colegio de Michoacán, tesis de doctorado en ciencias humanas.

2013 “El mito de Jesucristo como construcción discursiva para la identidad étnica de los mayas de Quintana Roo”, en *Alter. Enfoques críticos. Discursividad, prácticas y saberes*, año IV, núm. 8, julio-diciembre, pp. 185-206.

2013
b “Las voladas se cuentan de volada. Consideraciones sobre la narrativa oral breve de los mayas de Quintana Roo”, en *Revista de Literaturas Populares*, XIII-1, pp. 77-96.

2013 c "Oralidad y comportamiento religioso en el centro ceremonial maya de Chankaj Veracruz, Quintana Roo", en *Razones prácticas. Revista sociocultural y de salud bilingüe maya-español*, vol. 1, núm. 3, pp. 32-33.

2016 "Religiosidad popular y conflicto interétnico. Pasado y presente del culto a la cruz entre mayas de Quintana Roo", en Neyra Alvarado Solís y otros (eds.), *Entre peregrinos, imágenes milagrosas y santuarios en el norte de México*, México, El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 153-172.

Ortelli, Sara Inés

1997 "La construcción de un discurso sobre el otro indígena. La Guerra de Castas de Yucatán en la prensa liberal (1848-1853)", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Pacheco Cruz, Santiago

1934 *Estudio etnográfico de los mayas del ex Territorio de Quintana Roo. Su incorporación a la vida nacional*, México.

Palacios Guerrero, María Josefina

2009 "La Cruz Parlante en Quintana Roo. Simbología religiosa en la Guerra de Castas", en *Diario de Campo* (103), pp. 28-33.

Parra Uc, Juan

2017 *La medicina tradicional, supervivencia cultural y una práctica vigente en Señor, municipio de Felipe Carrillo Puerto, México*, UQROO, tesis de licenciatura en antropología.

Peniche Rivero, Piedad

2002 "Oponiéndose al capitalismo en Yucatán. La causa de los rebeldes de la Guerra de Castas (1847-1850)", en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 9, pp. 148-160.

Pérez Soler, Bernardo

2011 *El culto macehual al Santísima y la antropología de la memoria. Una primera aproximación. Trabajo final de mi primer año de doctorado*, México, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, mecanoescrito.

2011 b “La tradición profética de K’antunilk’in, Quintana Roo, ¿es distinta a la de la actual zona macehual? Proyecto de investigación de doctorado definitivo”, Laboratoire d'Anthropologie Sociale

Pérez Taylor, Rafael Antonio

2002 “Religiosidad popular y peregrinación entre los mayas de Quintana Roo”, en José Antonio Fernández de Rota y Monter (coord.), *En el camino, cultura y patrimonio*, España, ediciones del autor, pp. 149-160.

Pérez Vázquez, Jorge Alberto

2008 *Organización sociopolítica de los mayas de Quintana Roo: el caso de Tixcacal Guardia*, México, UADY, tesis de licenciatura en antropología.

Pfeiler, Barbara

1996 “Yan difereensia waye’ yéetel máaya yukatáan” (un estudio dialectal), en Ueli Hostettler (dir.), *Los mayas de Quintana Roo. Investigaciones antropológicas recientes*, Suiza, Universidad de Bern, pp. 7-12.

Pool Jiménez, Genaro

1997 *Historia oral de la guerra de Castas de 1847 según los viejos descendientes mayas*, México, UADY.

Ramayo Lanz, Teresa

1996 *Los mayas pacíficos de Campeche*, México, Universidad Autónoma de Campeche.

Ramírez Arellano, Rubén

2005 *Relaciones político electorales entre los mayeros guardias de la Cruz Parlante*, México, CIESAS, tesis de maestría.

Ramos Díaz, Martín

1997 "Maestros rurales y mayas insumisos", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

2001 *Niños mayas, maestros criollos: rebeldía indígena y educación en los confines del trópico*, México, Universidad de Quintana Roo, Fundación Oasis, Gobierno del Estado de Quintana Roo.

2000 "Sobrevivencia Indígena en Quintana Roo", en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 7, núm. 23.

Ramos Santiago, Judith

2015 *Guía y antología documental sobre la "Guerra de Castas" del microfilm Museo Yucateco de Antropología e Historia 1847-1858*, México, UQROO, tesis de licenciatura en humanidades..

Rangel González, Edgar Joel

2014 *Compañías deslindadoras y sociedades forestales. Empresariado en el entorno fronterizo de la costa oriental y creación de un borde en las márgenes del río Hondo, 1876-1935*, México, CIESAS, tesis de doctorado en Historia.

Reed, Nelson

1997 "Liderazgo de Blancos y Mestizos entre los cruzo'ob", en *Saastun, Revista de Cultura Maya*, año 0, núm. 1, abril.

1997 b "Mosquetes, machetes y mausers, Reseña Militar en la Guerra de Castas de Yucatán", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Reina Aoyama, Leticia

1997 "La pérdida de las autonomías de las comunidades indígenas. Siglo XIX", en *Una guerra sin fin. Los cruza'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Ríos Zamudio, Juana Luisa

2008 *Pluralismo jurídico y justicia indígena en México. Análisis de la actividad de los jueces tradicionales en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo*, México, UQROO, tesis de maestría en ciencias sociales aplicadas a los estudios regionales.

Rodríguez Balam, Enrique

1997 "Letras de la Guerra", en *Una guerra sin fin. Los cruza'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Rodríguez Losa, Salvador

1997 "Momentos de la Guerra de Castas a través de Manuel A. Sierra O'Reilly y Felipe de la Cámara Zavala", en *Una guerra sin fin. Los cruza'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Rodríguez Márquez, Jaime

2008 *El rol de la mujer maya en la unidad doméstica y su impacto en los índices de peso y talla en niños y niñas en Señor, municipio de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo*, México, UQROO, tesis de licenciatura en antropología.

Rodríguez Robles, José Alberto

2000 *La comunidad de Yaxley: reestructurando estructuras, de lo tradicional a lo moderno*, México, UQROO, tesis de licenciatura en antropología social.

Rosado Rosado, Georgina y Santana Rivas, Landy

2008 "María Uicab: reina, sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán (1863-1875)", en *Mesoamérica*, vol. 29, núm. 50, pp. 112-139.

Rosado, Georgina y Chablé, Carlos

2020 *En busca de María Uicab, Reina y Santa Patrona de los mayas rebeldes*, México, El nido del fénix.

Rugeley, Terry

1996 *Yucatán's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War*, Austin, University of Texas Press.

1997 "Los mayas yucatecos del siglo XIX", en Leticia Reina (comp.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo XXI.

Sakurai, Mieko

1997 "Consideraciones sobre la fiesta de la Santa Cruz de Tulum, Q. R., México y el rito de Maximón en la Semana Santa en Santiago Atitlán, Sololá, Guatemala", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Sánchez Aroche, Daniela

2011 *El Árbol cósmico y la Santa Cruz. Los Santuarios Mayas de Quintana Roo: Imaginario indígena y concepción cristiana presentes en la religión cruzo'ob en el siglo XXI. Cambio y continuidad de símbolos religiosos*, México, ENAH, tesis de licenciatura en etnohistoria.

2013 *Cambiando para permanecer. La función de los especialistas rituales en la manutención del orden cósmico y social entre los cruzo'ob de Quintana Roo, a través de los rituales en el entorno biofísico*, México, UNAM, tesis de maestría en estudios mesoamericanos.

2013 b "El surgimiento de la religión maya cruzo'ob. La tradición oracular y los especialistas rituales", en Alejandro Sheseña (coord.), *Religión maya. Rasgos y desarrollo histórico*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Sánchez Patiño, Michelle

2022 *Diagnóstico y diseño de intervención sobre la violencia a mujeres en Señor, Quintana Roo*, México, UQROO, tesis de maestría en antropología aplicada.

Sánchez Vázquez, Virginia Ivonne

2012 *Prácticas alimentarias entre los mayas macehuales de Quintana Roo*, México, El Colegio de la Frontera Sur, tesis de doctorado en ecología y desarrollo sustentable.

Santana Rivas, Landy y Georgina Rosado

2007 *Género y poder entre los mayas rebeldes de Yucatán: Tulum y la dualidad a través del tiempo*, México, UADY.

Sauma Castillo, Julio

1997 "La Guerra de Castas en la escritura de Justo Sierra O'Reilly", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Savarino Rogero, Franco

1997 "Persistencia de la Guerra de Castas en el imaginario regional, (1897-1915)", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Schmook, Birgit y Navarro Martínez, Martha

2004 "Estrategias de producción y supervivencia en los mayas del ejido X-hazil y anexos, 1935-1998", en Gabriel Macías (coord.), *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*, México, CIESAS, pp. 323-356.

Schüren, Ute

1997 "Los mayas pacíficos de Los Chenes ayer y hoy: El caso de Xkanhá",

en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Sierra O'Reilly, Justo y Suárez, Juan

2002 *La Guerra de Castas*, México, Conaculta

Sosa, Juan B.

2002 “Palabras de los oficiales de Xcocal Guardia, Quintana Roo, México”, en *III Congreso Internacional de Mayistas. Memorias*, México, UNAM, pp. 487-502.

Sullivan, Paul

1997 “La búsqueda de la paz entre Yucatán y los rebeldes mayas, 1876-1886”, en *Sastun. Revista de cultura maya*, año 0, núm. 3, diciembre, pp. 3-46.

1998 *¿Para qué lucharon los mayas rebeldes?*, México, UQROO.

1998
b *Vida y muerte de Bernardino Cen*, México, UQROO.

2004 *Xuxub. Historias de una muerte en el viejo Yucatán*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

2021 “Los archiveros mayas de lo sagrado”, en Caroline Cunill et al. (dir.), *Actores, redes y prácticas dialógicas en la construcción y uso de los archivos en América Latina (siglos XVI-XXI)*, México, UNAM.

Sweeney, Lean

2006 *La supervivencia de los bandidos. Los mayas icaichés y la política fronteriza del sureste de la Península de Yucatán, 1847-1904*, México, UNAM.

Tapia Becerra, Manuel

1997 "Una vocación en conflicto: contar o cantar la Guerra de Castas en la Historia de Yucatán (1878) de Eligio Ancona", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Taracena Arriola, Arturo

2013 *De héroes olvidados. Santiago Imán, los huites y los antecedentes bélicos de la Guerra de Castas*, México, UNAM.

Tun Dzul, Mauricio

2007 *Estudio comparativo de la política intercultural bilingüe en la escuela Primaria Jacinto Pat del poblado de Chumpón, Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo*, México, UQROO, tesis de licenciatura en antropología.

Ucán Dzib, Norma

2007 *Migración y familia: estrategias de sobrevivencia familiar en Chanchen I, municipio de Solidaridad*, México, UQROO, tesis de licenciatura en antropología.

Ucán Yeh, Wilberth Gabriel

2008 *La ritualidad entre los mayas: cambio y continuidad. Estudio de caso de la comunidad de Tixcacal Guardia*, México, UQROO, tesis de licenciatura en antropología.

Vallarta Vélez, Luz del Carmen

1997 "En tierras de guerra y refugio: mayas, yucatecos y británicos en la frontera México-Belice", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Valverde Valdés, Ma. del Carmen

1997 "La tradición prehispánica en las cruces de la Guerra de Castas",

en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Vázquez Pasos, Luis A.

1997 "La Guerra de Castas de Yucatán. Una oportunidad para reflexionar", en *Una guerra sin fin. Los cruzo'ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.

Vapnarski, Valentina

1995 "La interpretación de los Chiikul 'Señas divinas' entre los mayas yucatecos de Quintana Roo", en Marie Odile Marion (ed.), *Antropología Simbólica*, México, INAH, ENAH, CONACYT, pp. 75-99.

1996 "The Voice of Prophecies: Expressions and Visions of Time in Yucatec Maya", en Ueli Hostettler (dir.), *Los Mayas de Quintana Roo*, Suiza, Universidad de Bern, pp. 13-39.

2001 "Estrategias discursivas y constitución de la memoria colectiva entre los mayas macehuales de Quintana Roo", en Ueli Hostettler y Matthew Restall (eds.), *Maya Survivalism, Munich, Anton Suarwein*, pp. 175-190.

2003 "Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos", en Alan Breton, Aurore Monod-Becquelin y Mario Ruz (eds.), *Espacios Mayas: Representaciones, usos, creencias*, México, CEM, IIFyL, UNAM, CEMCA, pp. 363-381.

2008 Paralelismo, ciclicidad y creatividad en el arte verbal maya yucateco, en *Estudios de Cultura Maya*, XXXII, pp. 155-199.

2009 "Predicción y performidad en la memoria histórica maya yucateca", en *Bonner Amerikanistische Studien*, 47, pp. 257-288.

- 2017 “Les sens du temps: temporalités et temporalisations des paroles, expériences et mémoires mayas”, mémoire d’habilitation à diriger des recherches, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- 2018 “De la politique à la grammaire. Recompositions prophétiques chez les Mayas Cruso’ob”, in Chloé Andrieu et Sophie Houdart (dir.), *La Composition du temps : prédictions, événements, narrations, actes du 14e Colloque de la Maison archéologie et ethnologie René-Ginouvès* (Nanterre, 7-9 juin 2017), Paris, Éditions de Boccard, pp. 203-215.
- Vapnarski, Valentina y Chi, Hilario
- 2021 “Écritures nocturnes. Regeneration et circulation des écrits chez les mayas cruzo’ob”, en *Gradhiva. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, pp. 82-105.
- Vázquez Canché, Gregorio
- 2001 “Autonomía entre los mayas cruzo’ob”, en Esteban Krotz (coord.), *Aproximaciones a la antropología jurídica de los mayas peninsulares*, México, PNUD, UADY, pp. 75-85.
- 2018 “El aliento protector de la cultura maya”, en Morante López, Rubén, y otros, *La religiosidad popular maya*, México, Secretaría de Cultura, Instituto de la Cultura y las Artes de Quintana Roo, pp. 71-148.
- Victoria Ojeda, Jorge
- 1997 “Tihosuco: Entre los recuerdos de la Guerra de Castas”, en *Una guerra sin fin. Los cruzo’ob ante el umbral del milenio. Memorias del congreso*, Mérida, UADY.
- Villalobos González, Martha Herminia
- 1996 “Mayas e ingleses, intercambio económico al final de la Guerra de Castas 1880-1910”, en Ueli Hostettler (editor), *Los mayas de Quintana*

Roo. Investigaciones antropológicas recientes, Suiza, Universidad de Bern, pp. 77-82.

2004 “Del antiguo al nuevo régimen. Bosque y territorialidad entre los mayas de Quintana Roo, 1890-1935”, en Gabriel Macías (coord.), *El vacío imaginario. Geopolítica de la ocupación territorial en el Caribe oriental mexicano*, México, CIESAS, pp. 199-230.

2006 *El bosque sitiado. Asaltos armados, concesiones forestales y estrategias de resistencia durante la Guerra de Castas*, México, M. A. Porrúa, CIESAS.

2021 *Imaginar la nación, forjar autonomía. Sociedad y posguerra en el Territorio de Quintana Roo, 1887-1927*, México, CIESAS.

Villa Rojas, Alfonso

1984 “Valor histórico y etnográfico de los libros de Chilam Balam “, en *Anales de antropología*, 21.

Villegas, Pascale

2017 “Una medalla militar por matar mayas rebeldes (1901-1905)”, *Estudios de Cultura Maya*, núm. 50, pp. 137-156.

Nuestro Señor Santísima Cruz
El sustento identitario de los mayas macehuales
editado bajo el sello de la Universidad Autónoma
del Estado de Quintana Roo, se publicó en
el mes de abril de 2025.

Este libro presenta los resultados de un trabajo antropológico realizado en Tuzik, Quintana Roo, en 1993, que tuvo por objetivo documentar los elementos que daban sustento a la identidad cruzo'ob. ¿Cómo era la vida en Tuzik? ¿Cuáles eran los elementos que los habitantes empleaban para diferenciarse de otros actores sociales? ¿Cuál era su dinámica social? Estas fueron algunas de las preguntas que guiaron el trabajo etnográfico.

Los intensos procesos de modernización y cambio social que ha experimentado el estado de Quintana Roo en las últimas tres décadas, y que han afectado la vida de los pueblos mayas, ha motivado a sacar del olvido este texto, con el fin de presentar una interpretación de cómo era la vida en Tuzik hace treinta años.

En las diferencias que percibimos entre el ayer y el hoy atestiguamos las respuestas concretas que se han dado a los cambios en la sociedad. En este sentido, al leer hoy el recuento etnográfico de años pasados, este se convierte en un documento histórico, por ser una descripción de lo observado en un momento particular, atravesado por múltiples situaciones.

