

U tookchajal u lu'umil, u k'áaxil Maaya kaaj.

Arrebato/defensa de la tierra,
el monte del Pueblo Maya



Alberto C. Velázquez Solís

Alberto C. Velázquez Solís

**U tookchajal u lu'umil,
u k'áaxil Maaya kaaj.
Arrebato/defensa de la tierra,
el monte del Pueblo Maya**

U tookchajal u lu'umil, u k'áaxil Maaya kaaj. Arrebatol/defensa de la tierra, el monte del Pueblo Maya / Alberto C. Velázquez Solís. -- Guadalajara, Jalisco: Cátedra Jorge Alonso; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, 2023. 362 p.--

ISBN: 978-607-8696-63-5

Primera edición digital: marzo 2023

Cuidado de la edición en español: Alberto C. Velázquez Solís y Xochitl Leyva Solano

Corrección de estilo: Lilia Balam

Diseño de la portada: Postof

Diagramación de interiores: Alberto C. Velázquez Solís

Foto de la portada: Alberto C. Velázquez Solís

D.R. © Cooperativa Editorial Retos

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcutter2016@gmail.com

Facebook: Retos Nodo Chiapas

Teléfono: +52-967-6749100

D.R. © Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359, CP 44190, Guadalajara, Jalisco, México

Correo electrónico: occte@ciesas.edu.mx

D.R. © 2023 Alberto C. Velázquez Solís

Hecho en México.

Esta obra ha sido dictaminada por pares anónimos.

Índice

Agradecimientos	9
Prólogo	
Xochitl Leyva Solano	11
Introducción	13
<i>Tsikbal, maaya tuukul yéetel maaya t'aan</i>	13
Con quién y para quién se hizo esta investigación	23
El contenido	25
Capítulo 1: Je ku taal le tsíimin k'áak'o'.	
Ahí viene el tren	31
Capítulo 2: U k'áaxil yéetel u lu'umil maaya kaaj.	
El monte y la tierra del Pueblo Maya	49
2.1 Introducción	49
2.2 Donde ahora está el Country, antes eran montes de Chablekal	51
2.2.1 <i>K'áax yéetel lu'um</i> . Monte y tierra	57
2.3 <i>Kaaj y kaajal</i> . Pueblo (personas) y pueblo (asentamiento geográfico)	74
2.4 El Ejido frente a la tierra/monte/pueblo	94
2.5 Consideraciones finales	101

Capítulo 3: <i>Táan u tookik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'.</i>	
Nos están arrebatando la tierra, el monte	107
3.1 Introducción	107
3.2 <i>U tookcha' ba'alo'ob ti' maaya kaaj.</i> Lo que le tienen arrebatado al Pueblo Maya	109
3.3 <i>Táan u tookik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'.</i> Nos están arrebatando la tierra, el monte	114
3.3.1 La Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal	123
3.3.2 Chocholá	136
3.3.3 ¿Cómo están arrebatando el monte y la tierra de los pueblos mayas en Yucatán?	151
3.4 Consideraciones finales	160
Capítulo 4: <i>Taak u xu'ulsko'on.</i> Quieren acabar con nosotros	165
4.1 Introducción	165
4.2 <i>Máaxi' maaya, máaxi' ma' maayai', máax ku ya'alik máaxi' maaya.</i> ¿Quién es maya, quién no es maya y quién decide quién es maya?	170
4.3 ¿Qué pueblo es maya y qué pueblo no es maya?	184
4.4 <i>Taak u xu'ulsko'on.</i> Quieren acabar con nosotros	204
4.5 Consideraciones finales	217
Capítulo 5: <i>To'one' Maaya Kaaj.</i> Nosotros somos Pueblo Maya	223
5.1 Introducción	223
5.2 <i>Tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan.</i> En mi pueblo manda el Pueblo	232
5.3 <i>Maaya'on, másewalo'on.</i> Somos mayas, somos indígenas	244
5.3.1 ¿Hacia un sujeto colectivo Pueblo Maya?	251
5.3.2 Hace 13 años, el primer <i>p'uuj</i> (batida): ¡No en nuestro nombre!	259
5.4 <i>Ki' u'uy a wu'uye'ex.</i> Óiganlo muy bien, 13 notificaciones urgentes	266
5.5 Consideraciones finales	280

Capítulo 6: Antropología, Activismo y Academia	285
6.1 Introducción	285
6.2 De la investigación de co-labor al <i>tsikbal</i>	288
6.3 <i>Tsikbal</i> , registro audiovisual y <i>Amicus Curiae</i> /peritajes	300
6.4 Consideraciones finales	316
Conclusiones	319
Bibliografía	337

Agradecimientos

Esta obra no hubiera sido posible sin distintos esfuerzos y voluntades solidarias. En primer lugar, quiero agradecer a mis hermanas y hermanos mayas que están en la defensa de su tierra/monte/pueblo en Chablekal, Homún, Kanxoc, Chocholá, Halachó, Kimbilá, Hopelchén, Kinchil, Copó, Celestún, y de quienes he aprendido tanto al acompañar sus luchas. Aunque no todos los casos se abordan aquí, por motivos históricos principalmente, estoy más que agradecido con todo su apoyo, amistad y enseñanzas. No quiero nombrarlos uno por uno, pero encontrarán sus nombres en la lectura del texto.

Ahora bien, este documento no hubiera podido ser sin todo el apoyo solidario de Xochitl Leyva, quien ha sido acompañante y dialogante en esta investigación, siempre animándome a buscar un camino propio, un hacer diferente que cuestione las formas hegemónicas de producción del conocimiento, que además camine desde la autonomía y sin dejar de ver para qué y para quién investigamos, por eso ¡muchas gracias por los tsikbales, sobre todo por todo el aporte epistémico-político-metodológico!

Agradezco también los comentarios realizados en su momento, a versiones previas, por Gabriela Torres-Mazuera, Gener Llanes, Salvador Aquino y Mariana Mora.

Un reconocimiento especial al Dr. Jorge Alonso y a la Cátedra Alonso por el enorme compromiso de acuerpar esta obra, la cual es también una contribución a las luchas del Pueblo Maya Peninsular.

Agradecimiento al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), así como al Grupo de Trabajo de Clacso “Cuerpos, Territorios, Resistencias” (Cuter) y la Cooperativa Editorial Red Transnacional Otros Saberes (Retos), por el entusiasmo y apoyo

para que este libro sea posible.

Desde luego, este trabajo no hubiera sido posible, sin el apoyo del equipo Indignación para realizar la investigación desde las luchas que acompañan y desde el interés compartido por “cambiar al mundo”. Agradezco la complicidad, las historias y todo lo aprendido durante los años que colaboré en el área de Incidencia y Comunicación, este reconocimiento es sobre todo para mis compañeras y compañeros de índigo: Bety, Lilia, Lulú, Jorge, Karen, Orve, Karla, Julieta y Miguel ¡ustedes son lo máximo!

Mención particular para don Pepe y para Bety, quienes me compartieron su escucha atenta, sus palabras y sus miradas durante el trabajo de campo y la primera etapa de escritura, a ellos les agradezco igual los tsikbales en maya.

Por último, reitero mi admiración a mis hermanas y hermanos mayas: *jach niib ólal ti' tuláaklee'ex tumen le tsikbala' yéetel a ba'ateilo'ob, te'exejach táan a k'extike'ex le kuxtala' way yóok'olkaabe'.*

Prólogo

Xochitl Leyva Solano

En el sistema académico dominante es muy común olvidar preguntas básicas tales como: ¿investigar para qué? ¿cómo? ¿con quién? ¿contra quién? Dejar todo esto fuera del quehacer investigativo no es casual, tiene que ver con la inercia sistémica que se resiste a reconocer que el conocimiento es situado, encarnado y tiene clase, género, sexo, etnia, raza y posicionalidad generacional. Sin embargo, a estas alturas del siglo XXI ya no es suficiente decir esto, se requiere conocer y saber más y más sobre las complejidades y los retos que implica hacer investigación comprometida y situada en tiempos de policrisis, en tiempos de colapso civilizatorio.

Necesitamos conocer a profundidad los cómo y los retos que están viviendo las nuevas generaciones de colegas -investigadores(as) activistas- quiénes están cocreando prácticas otras de conocimientos que agrietan la episteme o forma epocal dominante de conocer y saber. Grieta que implica no solo ruptura sino sobre todo espacio de posibilidad de florecer modos alternos de hacer investigación con, desde, para los pueblos en pie de lucha.

Eso es lo que nos ofrece el presente libro: adentrarnos en la complejidad y profundidad comunitaria y de base territorial para conocer quiénes, cómo, dónde, frente a quién y con quién los pueblos mayas peninsulares en pie de lucha enfrentan los múltiples poderes institucionales y fácticos que les están arrebatando lo que reclaman como suyo: su tierra, monte, pueblo, identidad (colectiva y personal), lengua, cultura, formas de gobierno propio y de impartición de justicia.

La presente obra es parte de un aliento más amplio que recorre el planeta Tierra: el *crechendo* de las prácticas de descolonización y despatriarcalización del conocimiento dominante y el reposicionar

las formas conceptuales propias de los pueblos subalternizados. No se trata solo de poner al lado del conocimiento dominante el subalternizado sino que el aliento al que pertenece esta obra pone en el centro las visiones de mundo expresadas en la lengua y cultura de los pueblos maya peninsulares en pie de lucha y, desde ahí, teje todo lo demás. Algo que cada vez más y más profesionistas, universitarios, activistas de pueblos originarios y afrodescendientes están practicando fuera y dentro de la Academia, las universidades y las Ciencias Sociales.

Ahora resalto quién es el autor de este libro y la dimensión geopolítica, histórica y coyuntural de la obra. Alberto Velázquez Solís nos dice: “soy antropólogo maya urbano”. Habla maya, viven en la península de Yucatán y ha sido parte de uno de los organismos de la sociedad civil que lucha por el reconocimiento de los derechos *de facto* y *de jure* de lo que hoy -nos explica- se autodefine como Pueblo Maya. Al autor todas estas identidades le dan una posicionalidad de *insider/outsider* para abordar lo que es central en su trabajo, el *U tookchajal u lu’umil, u k’áaxil Maaya kaaj* que, traducido al español podría quedar dicho como “arrebato/defensa de la tierra, el monte del Pueblo Maya”.

Y es ahí donde viene la invitación a los lectores a conocer a fondo y de viva voz qué está pasando y qué ha pasado con parte sustancial del Pueblo Maya Peninsular a lo largo del último siglo, es decir, desde esos tiempos postrevolucionarios en que se implementa el ejido como la forma socio-organizativa para el acceso a la tierra por parte de los campesinos mayas peninsulares hasta la llegada hoy a la construcción -por decreto presidencial- del impugnado “Tren Maya”.

Adéntrense en la lectura y conozcan todos los elementos que esta obra les ofrece para seguir en esta cruenta y dolorosa lucha por la vida en la que los pueblos en resistencia se encuentran en la Península de Yucatán y en todo el planeta Tierra...

Mayab, enero, 2023

Introducción

Tsikbal, maaya tuukul yéetel maaya t'aan

La presente investigación se titula *U tookchajal u lu'umil, u k'áaxil maaya kaaj*. Arrebato/defensa de la tierra, el monte del Pueblo Maya. La investigación se centra en toda una serie de despojos que les están haciendo a las y los mayas de la península de Yucatán. Como se verá en el capítulo 3, los principales arrebatos son los de la tierra y el monte del pueblo. A partir de estos actos se puede iniciar la reflexión colectiva sobre otras cosas que nos están arrebatando.

En el mismo capítulo, se observará que en maya la palabra *took* se refiere a arrebatar o quitar algo a la fuerza, pero dicho término también significa lo opuesto: defender. Una de las cosas que desconocía, era el doble sentido que guarda dicha palabra, ya que se relaciona con la acción más que con el hecho o con el objeto implicado. Fue a partir de una conversación con José Euán, mejor conocido como “don Pepe”, un compañero maya e integrante del equipo “Indignación”, que nos dimos cuenta de que la palabra tenía ambos sentidos. Justo cuando revisábamos en el diccionario los distintos significados del vocablo, aparecía primero: “arrebatar, quitar a la fuerza, privar, despojar”, entre otros; más abajo, sin embargo, había otra entrada con la misma palabra pero en sentido contrario: “defender o librar arrebatando o quitando” (Barrera, 1980: 803, 804).

Quedé muy sorprendido. Desde que conocí dicha palabra años atrás, alrededor de 2012, nunca la había escuchado en un contexto donde significase defender o, como dice el diccionario, “librar arrebatando”. Entendí mucho mejor entonces el sentido de “arrebatar”, tal como lo usamos en español yucateco, es decir:

cuando alguien me está arrebatando algo, no dejo simplemente que me lo quiten, sino que busco luchar por él y mantenerlo en mi posesión, bajo mi resguardo. En este sentido es que arrebatar y defender son dos caras de la misma moneda. Este es el eje central de la investigación: analizar cómo y qué cosas le están arrebatando al Pueblo Maya; pero, al mismo tiempo, cómo está luchando por mantener eso que le quieren quitar.

Esta investigación no trata del Pueblo Maya en abstracto, sino que retoma el *maaya tuukul* o el pensamiento de un grupo de mayas que, política y colectivamente, se definen como mayas para defender su tierra/monte/pueblo y que además están siendo acompañados jurídicamente por el equipo Indignación. Promoción y Defensa de los Derechos Humanos A.C. En cuanto al *maaya tuukul* me refiero a la forma de pensar de un grupo de personas quienes políticamente se nombran como mayas. El *tuukul* también se encuentra relacionado con el *na'at* que es la inteligencia y el entendimiento, es decir el *na'at* es:

...la capacidad humana de discernimiento y orientación espacial y temporal [...] El *na'at* está vinculado con la inteligencia, el conocimiento y el entendimiento de la persona. Se le encuentra alojado en la nuca (*pachkab*), y la expresión de esta idea se aprecia en el ritual de *jéets méek'*¹ practicado por la mayoría de los mayas peninsulares, cuyo objetivo es propiciar el aprendizaje de las normas sociales y “abrir” y “confirmar” el *na'at* del niño” (Quintal, Quiñones, Rejón y Gómez, 2013: 68).

El *tuukul*, además de ser pensamiento, está relacionado también con

¹ El *jéets méek* es un rito que incluye cargar a horcajadas al niño, es decir cargarlo de un costado con las piernas bien abiertas. Esta ceremonia se le practica al niño a los cuatro meses y tiene relación con los cuatro rumbos, mientras que a las niñas se le realiza a los tres meses, en referencia a las tres piedras del fogón. Durante dicha ceremonia se le acercan alimentos, con la idea de abrir su entendimiento y también se le acercan objetos que lo preparen para la vida futura. La idea de cargarlo con las piernas abiertas es una metáfora de cómo debe de abrirse su propio entendimiento mientras conoce su alrededor y se prepara para éste. Para más información véase: (Villanueva y Prieto, 2009; Fortuny, 2004; Caamal, 2017).

las emociones, por tanto se relaciona tanto con la cabeza o *pool* como con el *puksi'ik'al* o corazón. De tal manera que los pensamientos y las emociones se entienden como parte de la misma acción; por tanto, pensar demasiado las cosas es sinónimo de preocuparse. Por eso muchas veces hay que dejar que los pensamientos reposen escuchando lo que dice tanto la cabeza como el corazón, como constantemente menciona don Pepe cuando conversamos con los compañeros de alguna lucha: “eso es lo que veníamos a compartirles, ya nos vamos, para que ustedes lo sigan conversando a ver qué les dice su cabeza y su corazón”. Relacionado con lo anterior, Quintal, Quiñones, Rejón y Gómez (2013: 77) retoman lo que le mencionaron a Patricia Balam por un señor de San Luis Tzuk Tuk, quien comenta que *tuukul* “es pensar [y] aquí está el corazón. También pensamiento, porque cuando piensa uno acá cambia de la mente lo que va a decir, lo que se va a pensar” (Balam en Quintal, Quiñones, Rejón y Gómez, 2013: 77).

Antes de seguir quisiera aclarar que esta investigación no está centrada en el *maaya tuukul*, sino que, a partir de acompañar a las y los compañeros que están en la defensa de su tierra/monte/pueblo, fue necesario incorporar tanto el *maaya t'aan* o la lengua maya como el *maaya tuukul*. Aunque aquí viene mencionado desde el principio, no fue así en el orden del tiempo: fue una de las necesidades que poco a poco fueron surgiendo. Las primeras versiones del proyecto de investigación se encontraban llenas de conceptos como “territorio”, “autonomía”, “despojo”, y poco a poco fueron siendo sustituidos por términos mayas como: *took* (arrebatar), *lu'um* (tierra), *k'áax* (monte), *kaaj* (Pueblo-originario) y *kaajal* (pueblo-asentamiento), pero también a partir de cómo expresan su forma de pensar y entender la base de sus reclamos: “en mi pueblo, manda el Pueblo” o “*tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan*”; “*taak u xu'ulsko'on*” o “quieren acabar con nosotros”. Es decir, tanto el *maaya t'aan* como el *maaya tuukul* de quienes están en dicha defensa de su tierra/monte/pueblo, fueron re-direccionando los derroteros de esta investigación.

No todos las y los compañeros que están en la defensa de su tierra/monte/pueblo hablan maya, pero sí *uayé* o *waye'*, que es como nombramos a esa forma “peculiar” que tenemos los yucatecos de

hablar, utilizando la estructura gramatical del maya y palabras en maya o que han sido españolizadas. Menciono esto, porque asumo el interés por contribuir a descolonizar la manera en que hacemos investigación y una ventana a dicho proceso se relaciona con pensar en otros lenguajes. Por tanto, la escritura de este texto busca ser lo más cercana posible al *waye'*, sobre todo porque parte del público que leerá la investigación son las y los compañeros mayas que están defendiendo su tierra/monte/pueblo y que están siendo acompañados por Indignación.

Tanto el *maaya t'aan* como el *maaya tuukul* estuvieron presentes a través del *tsikbal*, que fue la principal herramienta metodológica utilizada aquí². Someramente puede traducirse como “conversar”, sin embargo, filosófica y etimológicamente, es mucho más que eso.

Don Pepe: *Tsikbal* viene de *tsiik*, de desmenuzar. Pienso que un *tsikbal* no es solo conversada. No es lo mismo cuando decimos vamos a hablar “*ko'ox t'aan*”, ¡no!, *ko'ox tsikbal* es vamos a desmenuzar las cosas. El *tsikbal* es un ejercicio en donde se analiza una situación, la que sea, la que se esté conversando, y en donde uno o más intervienen y dan sus puntos de vista; justamente por eso se desmenuza la plática ¿no? [...]

Bety³: El *tsikbal* es el modo de nosotros de platicar o de conversar [...] Creo que el *tsikbal* puede ser en diferentes lugares, de diferentes temas, como decía Pepe. Todo está en que haya un tema que estés conversando, ya sea en la familia o ya sea en un lugar de trabajo o en una reunión de vecinos. El *tsikbal* es el ambiente que pones, el tema que pones, donde todos se sienten partícipes de esa conversación, ir desmenuzando un tema.

Pepe: donde uno o más opinan, o sea meten su cuchara, en el sentido de que también opinan y dicen.

Bety: Y quizá lo sentimos como más en confianza, donde todos puedan opinar y platicar de lo que se está tratando.

Pepe: Es una conversada, *tsikbal*, viene de hacer *tsiik* o desmenuzar las cosas, es decir es ir analizando las cosas, por eso decimos que es una

2 Para más información sobre cómo se retomó el *tsikbal* en esta investigación véase el capítulo 6 en este libro, así como: (Velázquez, 2020a; 2020b).

3 Silvia Beatriz Chalé, mejor conocida como Bety, es una compañera maya integrante de “Indignación” y de la Unión de Pobladores y Pobladoras de Chablekal.

gran conversada.

Desmenuzar la palabra significa irla digiriendo, hacerla más y más sencilla. No se trata de que un emisor explique a un receptor de qué se trata un tema, sino que juntos lo construyan o afinen. En este sentido, *tsikbal* es una conversada en la que se reflexiona y “se analiza una situación”. Más que una simple platicada, es la manera en la que se ponen en común y se analizan las cosas, pero además es el “modo de nosotros” los mayas de conversar y reflexionar sobre algo; por esto, lo hacemos en un ambiente de confianza y de respeto.

La comunicóloga maya, Yázmín Novelo, retoma el *tsikbal* dentro de su investigación, como una propuesta que es mucho más compleja⁴, y para explicar el *tsikbal*, parafrasea al comunicador maya Bernardo Caamal, quien le conversó que:

...podría descomponerse del *tsi'ik* (desmenuzar) y el *ba'al* (algo, cosa), analizar algo, desmenuzar el tema, por lo que el *tsikbal* no es simplemente un diálogo, es la profundización de entendimientos propia de la atención detallada. Es en este sentido que el *tsikbal* se diferencia de la charla, el *tsikbal* es una comunicación en todo el sentido de la palabra en el que se procesan sentidos desde una complementariedad; quien habla, también escucha y al revés; la mirada, las palabras, todo influye para poder desmenuzar el sentido del acto comunicativo (Novelo, 2015: 29, 30).

El *tsikbal* dentro de las investigaciones sociales en la península ha sido retomado también por Castillo Cocom (Castillo, Cal y Ramos, 2016) en la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (Uimqroo), así como por sus estudiantes, hablantes o no de maya, ya que a fin de cuentas forma parte de una “epistemología maya”, como menciona Castillo Cocom, y por lo tanto, utilizarla en la investigación es también una forma de descolonizar el saber. Quienes han usado el *tsikbal* como herramienta metodológica, mencionan que este resulta

4 Ella retoma la idea de Hilario Chi (2011) sobre el *xímbal* (visita, paseo) como metodología, junto a su propia propuesta en tríada de realizar *tsikbal*, *káatchi'* (cuestionar) y *múul meyaj* (trabajo en conjunto). Véase Novelo (2015).

ser una “charla armónica” y una “conversación natural” en “un ambiente agradable y confiable” que permite generar reflexividad y en la que “ambas partes preguntan y responden” (Ek, 2014: 17, 18); una conversación en un “ambiente de confianza [...por la cual] se transmiten y generan conocimientos, anécdotas e historia” (Tuz, 2015: 12); “diálogo íntimo en el que se intercambian ideas y sentimientos, en un ambiente de confianza y respeto” (Cetina, 2013: 18); conversaciones cotidianas en las que “fluyen sentimientos que son compartidos por las personas que están conversando” y en el que se platican cosas íntimas; Para Vázquez (2015: 24) “el *tsikbal* crea un ambiente cómodo para hablar sobre temas que no son vistos con agrado en la sociedad [...] al momento de hacer un *tsikbal*, mis sentimientos, acciones y pensamientos intervenían”.

Un caso excepcional es el de Karla Ek quien cuenta la historia de su pueblo a través del *tsikbal* con su abuelo, por tanto es un *tsikbal* en el cual hay otros *tsikbales*⁵, es decir, dentro de la narración se incluyen pequeñas conversaciones que son remembranzas de su abuelo. Asimismo, su investigación es a dos columnas, maya-español, poniendo al mismo nivel ambos idiomas. Esta autora refiere el *tsikbal* a un ambiente de “comfort” y “confianza” en el que se logra compartir historias, sentimientos, experiencias, risas, lágrimas y enojos (Ek, 2014).

Indignación ha retomado el *tsikbal* dentro de su modo de trabajar con el pueblo desde hace ya bastante tiempo. Las conversaciones muchas veces incluyen, en un solo tiempo, cuestiones sobre la tierra, el monte, la justicia maya, la manera en la que se toman decisiones y si participan o no las mujeres, y poco a poco, se van convirtiendo, conforme va subiendo el tono, en acuerdos pensados sobre qué otras cosas podemos hacer.

5 *Tsikbales* es una forma de españolizar la palabra *tsikbal* agregándole la terminación del plural: es. Cuando se utilice la palabra en plural en maya hará referencia a *tsikbaloòb* es decir utilizando la terminación *-oòb* que es la marca de plural en maya. *Tsikbalear* es una forma de españolizar la palabra *tsikbal* agregando la terminación “ar” que lo marca como verbo. En este sentido las palabras en maya que aparecen sin cursivas son porque están españolizadas o porque son topónimos y nombres propios. Asimismo cuando se trata de citas se mantiene la forma en la que están escritas.

Ningún *tsikbal* es igual. A veces se empieza diciendo: “venimos a escuchar qué nos quieren contar”, mientras que en otras ocasiones es más un “venimos a contarles algo a ver cómo lo oyen, cómo lo sienten”. Es decir, que el *tsikbal* tampoco se agota en un solo momento, sino que reposa, descansa.

Las conversadas que más alimentaron esta investigación fueron espacios de reflexión con un solo grupo (perteneciente a un pueblo) y, en otras ocasiones, con grupos más grandes (personas provenientes de varios pueblos). Sin embargo, dado que tenemos la inquietud de suscitar la organización para caminar hacia la construcción de un Pueblo Maya que exija sus derechos colectivos (construcción del sujeto colectivo, Pueblo Maya), muchas veces empezamos preguntando si ocurre algo en particular en su pueblo. Como ejemplo, retomo un fragmento del *tsikbal* en Canicab:

Pepe: Acá en el pueblo, ¿qué hacen por ejemplo cuando hay un problema en el pueblo, cómo hacen justicia? ¿Todavía hacen justicia? Por ejemplo, ¿qué hacen cuando hay problemas con el esposo que maltrata a su esposa? Porque allá en mi pueblo, que es Chablekal, ya casi no se hace justicia, primero porque quitaron la figura del juez de paz, luego vas con el comisario y te dice que ese problema le tienen dicho allá en Mérida que no lo pueden resolver en el pueblo, y entonces termina diciendo que vayas al Ministerio Público.

Doña Mari: *Wa yaan junp'éeel ba'atel, yaan k bin yéetel le comisario', ba'ale' ma' kula'ani', bija'an meyaj Jo', suunaj hasta o'oki'. Ti' las 10, 11, áak'ab u yatan a'alik ma' tu jóokol* (si hay un problema, vamos con el comisario, pero no está, se tiene ido a Mérida y regresa hasta que acabe. A las 10, 11 de la noche, su esposa dice que no salió).

Don Pepe: *Doña Sarita, máas úuch ka'achi' ba'ax ku yúuchul leken yaan ba'atel?* (De antes ¿qué se hacía cuando había un problema?).

Doña Sarita: Le comisario' ku t'aan wa yaan arreglo wa ma', wa ma' ku máan noj kaaj. Ba'ale wa yaan arreglo way ku ts'o'okol. Ba'ale beora' le comisario' ma' ku betik caso, ma ku betik justicia. (El comisario lo habla para ver si hay arreglo. Si no, lo pasa a la ciudad. Pero si hay arreglo, ahí se acaba. Pero ahora el comisario no hace caso, no hace justicia).

Beto: *¿Way kaaje' yaan juez de paz? (¿Acá en el pueblo hay juez de paz?).*

Doña Sarita: *Mina'an. Sáam ka'achi'.* (No hay. Se acostumbraba).

Don Pepe: ¿Sólo hay comisario?

Doña Paty: Pero acá el comisario lo elige la presidenta, no el pueblo

Señora: *Ma' ku ts'aiko'ob beet juntao', utia'al u ya'alale' máaxe' le comisario. Lela' chen u'uyej leti u k'aat u ka'ateen.* (No se hace junta para decir quién va a ser comisario. Solo ella [la presidenta municipal] oye que el comisario quiere volver a serlo otra vez).

A partir de esto, las mujeres empezaron a contar todo lo que no hace el comisario y se empezó a reflexionar, poco a poco, sobre la manera como se hacía justicia. Entonces, Pepe contó muy detenidamente un caso de cuando él era juez de paz de Chablekal y cómo se resolvían los problemas, “pero ahora ya no se resuelven los asuntos en el pueblo, esto implica que ya no hay justicia”. Así se fue reflexionando por qué ha cambiado la forma de hacer justicia, al mismo tiempo que se les va contando, cómo esos cambios vienen de la mano con los cambios en las leyes.

La idea aquí era mostrar cómo es un *tsikbal*, aunque únicamente pusimos el principio (2 minutos de poco más de una hora de *tsikbaleada*): lo que surgió después de habernos presentado y contar cuál era la idea de conversar un rato entre todos. Así, sentados en el solar del Centro Comunitario de Canicab⁶, estuvimos conversando sobre la justicia en el pueblo, a ratos en maya y a ratos en español. Fuimos contrastando lo que han vivido las señoras más grandes, como doña Sarita, y las más jóvenes como doña Mari y doña Paty, pero también lo que pasa en Chablekal, que es comisaría de Mérida, y lo que ocurre en Canicab, que igual es comisaría, pero de Acanceh. En este sentido, no llegamos con preguntas ya hechas, sino que ahí fueron surgiendo, según el rumbo y el ritmo de la conversada⁷, entre bromas y vaciladas, pero sobre todo analizando o desmenuzando las cosas que están pasando en el pueblo.

6 Espacio comunitario fomentado por los Dres. Juan Carlos Mijangos y Carmen Castillo.

7 A algunas de estas señoras las contactamos años atrás, cuando fuimos a compartirles invitaciones del CNI. En mi caso, las había conocido antes, durante la caravana de padres de familia de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa. Las reencontramos después para contarles sobre la propuesta del CIG-CNI y Marichuy.

En esta investigación se entretajeron diferentes *tsikbalob*, que se fueron dirigiendo poco a poco hacia la lengua y el pensamiento maya de quienes están en la defensa de la tierra y el monte de su pueblo, y que finalmente permitieron desplazar, aunque no del todo, conceptos como “territorio”, “despojo”, “autonomía” a las formas con que se nombran o entienden en maya: *u lu’umil, u k’áaxil in kaajal*, la tierra, el monte de mi pueblo; *took*, arrebato/defensa; *tin kaajale’ kaaj ku ts’o’okol t’aan*, en mi pueblo manda el Pueblo. Esto significó dejar de pensar en los conceptos teóricos, para ir pensando en las palabras y formas con que estaban siendo nombrados en maya y español.

Parte del reto fue ordenar la diversidad de palabras en maya, ir las “rastreado” sin preguntar directamente cómo dirían en maya “territorio” o “despojo del territorio”, sino haciéndolo desde la lógica contraria: entender cómo se están nombrando, qué palabras se están utilizando y qué elementos están apareciendo en medio de la conversación habitual. Esto implica pensar, por ejemplo, que el *k’áax* o monte, no es sólo monte, sino que incluye en realidad una serie de elementos que no tienen necesidad de ser nombrados porque se sobreentiende que forman parte de él; son las circunstancias que se van dando, desde los diferentes lugares, las que permiten armar un mapa más amplio de lo que se está hablando. Por ejemplo, como se abordará en el capítulo 2, el monte es receptáculo de una serie de elementos, por mencionar algunos: *kool* (milpa), *ch’e’en* (pozo), *ts’ono’ot* y *áaktun* (cenotes y cavernas), *múulo’ob* (montículos prehispánicos), infinidad de plantas y animales con sus respectivos nombres en maya, pero también incluye ser morada de seres de aire, que son tanto protectores, como dueños del monte: *aluuxo’ob*, *baalamo’ob*, *yuumtsilo’ob*. Es decir, elementos que se conectan con otros y que fue posible percibirlos a partir de recorridos en el monte, pero sobre todo de diferentes tsikbales, muchos de los cuales fueron específicamente conversadas, aunque algunos de ellos podrían ser entendidos como “asambleas colectivas”.

Por “asambleas colectivas” me refiero a aquellas reuniones que no son ni ejidatarias ni comunitarias, sino que son asambleas realizadas por el colectivo que está luchando por defender su monte y sus

derechos. En algunos casos, dichas asambleas están conformadas por ejidatarios, aunque no por todos los ejidatarios; este sería el caso de Halachó, Kanxoc y Chocholá. En otros casos se trata de grupos que no son ejidatarios, pero que igualmente están en dicha defensa, y que han creado sus propias instituciones (organizaciones); tal sería el caso de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, y también de *Kanan ts'ono'ot* (Guardianes de los cenotes) en Homún. Estas asambleas colectivas tienen un elemento en común: no tienen la formalidad que tienen las asambleas ejidales o comunitarias. Más bien es un espacio para tsikbalear, para conversar y, en la medida de lo que ocurra, sacar acuerdos.

Hago una última aclaración respecto al nombre de “asamblea colectiva”. Fue hasta ya avanzada la investigación que las empecé a nombrar así; antes, únicamente me refería a ellas como “asambleas” o como “*tsikbalob*”; sin embargo en la investigación no quedaba claro a qué tipo de asambleas y tsikbales me refería. Es por esto que era importante nombrarlas de una manera particular. Aunque, tanto lo que llamaba tsikbales como lo que mencionaba asambleas eran conversaciones, resultó importante distinguirlas. Así que por asambleas colectivas me refiero sobre todo a las reuniones en las que el propio grupo, como la Unión de Pobladores o como *Kanan ts'ono'ot*, se auto-convoca para sacar acuerdos. Mientras que *tsikbal* lo utilizo para referirme a las reuniones que fueron convocadas directamente por Indignación, pese a que en ambas el mecanismo es el mismo: conversar.

Todo lo hasta aquí dicho era importante señalarlo, porque es el marco en el que se realizó la investigación. A diferencia de las investigaciones en que la entrevista y la observación participante son los elementos centrales, en esta más bien lo fueron la participación en los tsikbales realizados por Indignación, así como en asambleas colectivas, pero también en actos políticos concretos: manifestaciones, ruedas de prensa, auto-consulta. Espacios que permitieron en muchas ocasiones registrar audiovisualmente lo que se conversa “internamente”, pero también lo que se dice “públicamente”. Con lo cual pude ir entendiendo cómo se van nombrando las cosas, y cuál es su pronunciación, tanto en maya como en español.

Con quién y para quién se hizo esta investigación

Indignación es una organización de defensa y promoción de los Derechos Humanos que lleva 30 años de existencia. Inició inspirada en la teología de la liberación y en el seno de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) en Chablekal, comisaría de Mérida. El equipo original ha cambiado, al momento de realizar la investigación, el equipo estaba conformado por los “históricos”, como ellas y ellos dicen, ahí se encuentran Cristina, que es socióloga; Martha, que es comunicóloga; y el padre Raúl. Posteriormente llegó un joven abogado, Jorge, heredero de las luchas sociales y con un corazón inquebrantable, a sumarse a este sueño, por lo que prácticamente ya es considerado parte de los “históricos”. A este grupo también se sumaron en diferentes momentos, compañeros del pueblo de Chablekal: Pepe, Betty y Randy, personas que prácticamente han crecido junto a Indignación y han sido partícipes de las “locuras” que se han promovido, junto con otros hermanos mayas, no sólo de Chablekal sino de otros pueblos, que decidieron dejar este barco de la indignación.

Entre esas locuras están una radio comunitaria llamada *Áajen Kaaj* (Despierta Pueblo); “mesas de identidad” posteriores al levantamiento zapatista; recibir y alojar en el *wáay ja'* (agua encantada, nombre con que se le conoce en el pueblo a la oficina de Indignación)⁸ a los compañeros zapatistas durante la Otra Campaña; recibir e impulsar el movimiento de Teología India Mayense, donde han intercambiado palabra y pensamiento con compañeros mayas de Chiapas y Guatemala; el primer *p'uuj* (batida) realizado en 2005, cuando mayas de distintos pueblos se manifestaron ante el Congreso para echar atrás un proyecto de “ley del Pueblo Maya” con la consigna: “No en nuestro nombre” (no hagan leyes a nombre

⁸ El nombre significa agua encantada, aunque hay en el pueblo quienes lo traducen como “agua embrujada”. Se le llama así porque el lugar donde ahora está la oficina de Indignación y que es el lugar en donde se va el agua después de que llueve, debido a un accidente natural de la geografía del lugar. Por tanto, nadie quería irse a vivir ahí. Sin embargo, como cuenta Cristina, Indignación dentro de su rebeldía puso ahí su oficina. Claro que primero hubo que hacer varios pozos.

del Pueblo Maya)... y muchas más. En sí, la lista es enorme. Pepe, que es una generación mayor que Bety y Randy, y algunos de nosotros lo llamamos “el Chilam Balam” de Chablekal, pues es de nosotros el que más sabe sobre el modo maya de hacer, pensar y decir las cosas.

Al momento de realizar la investigación, en el equipo jurídico se encontraban, además de Jorge, Orvelin quien es un joven abogado con toda una historia familiar de lucha y resistencia. Este equipo acompañaba más de 40 casos en litigio que incluyen temas de matrimonio igualitario, violencia de género, tortura, libertad de expresión, derechos del Pueblo Maya, desplazamiento forzado, entre otros y de los cuales, los que aquí se abordan son los casos colectivos que tienen que ver con la defensa de la tierra y el monte del Pueblo Maya. Posterior al tiempo de la investigación se sumaron en este equipo: Miguel, Karla y Andrés.

Proveniente de Chablekal, también se encuentra Conchi, quien lleva las cuentas. A su papá le decimos “don Jalisco” y es el jardinero. A este equipo también se suma Francisca, migrante hondureña que es la encargada de la limpieza; Julieta y Karen, que están en desarrollo institucional; Esther, que auxilia a Conchi en el encargo de llevar las cuentas.

Forma parte también del equipo de procesos populares Mau, quien estudió idiomas y lleva adelante el trabajo de vinculación social; Koyoc, quien es historiador maya, y que, junto con Randy, Bety y quien esto escribe, caminamos con el Congreso Nacional Indígena (CNI). Después de terminar la investigación, me incorporé al equipo de Indignación y, junto con Lilia⁹, colaboramos en su momento en el área de comunicación.

El equipo Indignación acompaña diferentes casos de defensa de los derechos colectivos del Pueblo Maya, como el derecho al territorio, a la libre determinación, a la autonomía, a la justicia tradicional, entre otros.

Esta investigación es la sistematización de las luchas por la defensa de la tierra y el monte que, acompañados por Indignación, han dado

⁹ A Lilia Balam, periodista maya, amiga y colaboradora, le agradezco la corrección de estilo de este manuscrito.

diferentes pueblos mayas. Inició centrada en Chablekal, Halachó y Kanxoc. Más tarde se incluyeron otros casos como Chocholá, Santa Gertrudis Copó, Homún y Kinchil. Como se podrá apreciar en la lectura, el corazón de la investigación está en Chablekal, justo porque fue la puerta de entrada a los demás casos, pero también por la importancia que tiene la “Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal por la defensa de la tenencia de la tierra, el territorio y los recursos naturales”, organización que está conformada, como su nombre lo indica, por pobladores y pobladoras de Chablekal que cuestionan por qué un grupo de ejidatarios (300 personas), toma las decisiones sobre los montes que son de todo el pueblo.

Como se verá en el capítulo 3, la lucha de Chablekal viene a cuestionar las leyes agrarias a partir de los derechos de los pueblos indígenas, particularmente el del territorio. A partir de este caso se cuestiona cómo las y los ejidatarios están decidiendo (y acabando), sobre la tierra y los montes del Pueblo Maya de Chablekal, que jurídicamente es nombrado como territorio, pero que al mismo tiempo es ejido, enfrentando y dividiendo así a todo un pueblo. El caso es único a nivel nacional, ya que se trata de un grupo de pobladoras y pobladores que al demandar a la asamblea ejidal y al comisariado ejidal está prácticamente demandando a sus papás, mamás, abuelos, abuelas, con la intención de que dejen de vender las tierras.

El caso de Chablekal abunda en esta investigación, lo cual delata la cercanía tan particular que se tuvo con el caso. No se piense por esto, sin embargo, que sea más importante que los demás. A final de cuentas, aquí se ha tratado de armar un rompecabezas a partir de lo que se ha conversado en diferentes pueblos. Es solo la lectura en conjunto lo que nos permite armar ese rompecabezas a cabalidad.

El contenido

En el primer capítulo, *Je ku taal le tsíimin k'áako'*. Ahí viene el tren, se presenta uno de los megaproyectos más controversiales que actualmente está afectando al Pueblo Maya de la Península de Yucatán: el Tren Maya. Controversial dado que, a diferencia de otros megaproyectos, la opinión pública muchas veces retoma el discurso

elaborado desde la Presidencia de la República como el principal proyecto del sexenio que espera pagar la deuda histórica con el sur, intentando incluso legitimarse mediante un proceso de consulta ciudadana y también indígena en el que arrasó aparentemente el “sí queremos el tren”, pero en un proceso que se caracterizó por no presentar la información adecuada, suficiente, culturalmente adecuada, sino que fue a todas luces, un proceso viciado, con el fin de legitimar un megaproyecto y no de proporcionar la información adecuada para poder tomar una decisión colectiva.

Incluso, ni siquiera se involucró al Pueblo Maya como tal, sino únicamente a comisarios ejidales, municipales y alcaldes. Frente a esto, ha habido distintas voces desde el Pueblo Maya que cuestionan dicho megaproyecto y que han sido minimizadas y atacadas desde el gobierno, criminalizando y menospreciando la defensa del territorio y de quienes lo están defendiendo, las y los mayas. No se busca en este capítulo hacer un análisis profundo sobre el Tren Maya, pero nos ha parecido importante abrir con un tema de esta envergadura, porque, a fin de cuentas, refleja el mismo desprecio hacia el Pueblo Maya que ha caracterizado a otros megaproyectos y arrebatos, como la industria porcícola, el despojo de tierras con fines de especulación inmobiliaria ligada al crecimiento urbano y turístico, la extracción de material pétreo, la tala ilegal, las energías renovables, entre otros.

El capítulo 2, *U k'aaxil yéetel u lu'umil maaya kaaj*. El monte y la tierra del Pueblo Maya, se refiere a la tierra y el monte del Pueblo Maya, que es nombrado políticamente como “territorio”. En maya, sin embargo, nos referimos con más frecuencia a: *u lu'umil, u k'áaxil in kaajal*, es decir, a la tierra y el monte de mi pueblo. A partir de este capítulo, hablamos de la tierra/monte/pueblo, para no tener que estar señalando a cada paso “la tierra, el monte de mi pueblo” y como una forma de entrelazar tres términos: *lu'um*, *k'áax* y *kaaj*. Como se verá en dicho capítulo, la tierra es referida en términos más amplios o generales, pero los montes son el aspecto más cercano, son los montes del pueblo.

Existen, pues, tres términos que van de la mano: *k'aax-lu'um-kaaj* o monte-tierra-pueblo. Esta tríada constituye el eje central del cual se desprenden otros elementos, (entre los que se encuentran

iik'/viento, *kaab*/tierra, *ts'ono'ot*/cenote, *áaktun*/caverna, *ch'e'en*/pozo, *múul*/montículo, *yuumtsilo'ob*/dueños del monte, entre muchos otros), que incluyen aspectos identitarios (el principal punto de referencia es el pueblo, pero este no se entiende sin su relación con la tierra, los montes y los rumbos), históricos y político-administrativos, con los que el ejido viene a enfrentarse en algunos casos, y en otros a reforzar, la concepción sobre el monte y sus usos.

Asimismo, existe una relación entre *kaaj* y *kaajal*, es decir, entre el pueblo, pensado como el conjunto de personas, frente al pueblo, pensado como el asentamiento o el espacio donde transcurre la vida cotidiana, que es también la casa grande. Es a partir de esta concepción que podremos entender mejor la relación entre “pueblo”, “monte” y “autonomía”.

La pregunta inicial que guía el capítulo 2 es: ¿Cuál es la relación que hay entre *k'áax* (monte), *lu'um* (tierra), *kaab* (tierra), *kaaj* (pueblo), *kaajal* (poblado)? Esto es importante porque, aunque seguramente existen otros elementos y concepciones, éstos son los términos que más usan las personas que están defendiendo la tierra, el monte, el pueblo y los cenotes. No son, sin embargo, todos los elementos que confluyen. ¿Qué otros conceptos acompañan a la idea de tierra/monte/pueblo? ¿Cómo se relacionan con ella los términos *péetkaab* (polígono de tierra), *xoot lu'um* (corte de tierra), *xe'et lu'um* (pedazo de tierra)? ¿Cuál es la relación de la tierra/monte/pueblo con el ejido?

A partir de esta pregunta se abre paso al capítulo 3, denominado: *Táan u tookik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'*. Nos están arrebatando la tierra y el monte. En este capítulo se aborda el significado de *took* que da nombre a la investigación. A partir de dicho término se revisan brevemente algunos de los arrebatos que padece el Pueblo Maya, entre ellos el de tierra/monte/pueblo.

Para abordar cómo está siendo arrebatado *u lu'umil u k'áaxil in kaajal*, nos remitimos a dos casos en particular: el de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal y el de las y los ejidatarios de Chocholá. A través de estos dos casos veremos cómo existen dos lógicas contrarias, que están chocando: por un lado, el derecho colectivo del Pueblo Maya a la tierra/monte/pueblo, frente al

derecho agrario de la propiedad social de la tierra, la cual se ha ido “privatizando” y “mercantilizando”. La diferencia entre los dos casos estriba en que en Chablekal se está luchando desde un grupo de pobladoras y pobladores contra las ejidatarias y ejidatarios, mientras que en Chocholá se está luchando desde el ejido contra viejos grupos de poder dentro del mismo.

El punto en común es que ambos pueblos luchan contra el mismo empresario y contra las instituciones agrarias. Es más, en este capítulo se aborda cómo opera dicho arrebato de la tierra/monte/pueblo, del cual son cómplices las instancias agrarias tales como la Procuraduría Agraria (PA), el Tribunal Unitario Agrario (TUA) y el Registro Agrario Nacional (RAN); aunque esto sucede, más que por las instituciones mismas, por funcionarios que laboran en dichas dependencias de gobierno, junto con el comisariado ejidal y los empresarios.

Las preguntas que guiaron este capítulo fueron: *Ba'ax k'áat u ya'ala' took ich káastelan?* ¿A qué se refiere “took” en español? *Bix táan u tookik ti' to'on le lu'umo'?* ¿Cómo nos están arrebatando la tierra? Debe aclararse que, debido a que esta investigación parte de reflexiones y procesos colectivos, también la estructura misma de la investigación sigue de algún modo estas pautas. Por tanto, a nuestro parecer, una vez que se empieza a reflexionar sobre la relación entre el monte, la tierra, los cenotes y su relación con la pertenencia al Pueblo Maya, surge la necesidad de defender la tierra/monte/pueblo y también se empiezan a analizar otros arrebatos, entre los cuales destaca la identidad.

El capítulo 4 *Taak u xu'ulsko'on* (quieren acabar con nosotros) parte de las preguntas quién es maya, quién no es maya y quién decide quién es maya. Se retoman ideas de un *tsikbal* con don Pepe, que sirvió para la elaboración de un artículo periodístico en el *k'iintsil* (contraportada en lengua maya) de *La Jornada Maya*. Reflexiones que intentaron tejer la mirada antropológica con la perspectiva de los derechos humanos, particularmente el derecho a la libre determinación. Estas conversaciones nos fueron conduciendo a nuevas preguntas ¿Qué pueblo es maya y cuál no? ¿Por qué el Estado, a través de distintas dependencias gubernamentales, quiere decidir

qué pueblos son mayas?

Al explorar tres experiencias concretas (Chablekal, Copó, Homún), caímos en la cuenta que distintas dependencias, tales como PA, TUA, Instituto de Vivienda del Estado de Yucatán (IVEY), Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente (Seduma), niegan o expresan que el pueblo implicado no es maya. Ante esto, retomamos la expresión “quieren acabar con nosotros”, la cual se refiere al interés por parte del gobierno para que dejemos de ser mayas o que dejemos de ser un Pueblo Maya. Esto nos recuerda un concepto surgido durante los años de la antropología crítica al indigenismo: el etnocidio. En estas prácticas, ahora neo-indigenistas, sigue prevaleciendo el hecho de que quieren acabar con nosotros: *taak u xu'ulsko'on*, y por tanto siguen vigentes distintos arrebatos que le hacen al pueblo: la memoria, el orgullo de ser y sentirnos mayas (identidad), la posibilidad de decidir cómo queremos la vida y de poder resolver los conflictos en el pueblo (justicia maya).

El capítulo 5, *Ki' u'uy a wu'uye'ex*, reseña cómo Indignación, a través del acompañamiento que hace en cada uno de los pueblos que están defendiendo su tierra/monte/pueblo (la tierra, el monte, el pueblo, los cenotes, el aire, el derecho a nombrarse mayas y a resolver sus conflictos según sus modos y normas), empiezan a articularse en lo que podría considerarse una lucha político-cultural o étnico-política. En este capítulo se intenta responder la pregunta de: *¿Ba'ax ba'alo'ob táan k betik bey máasewalo'on, bey maaya'on, leken taak u tookik ti' to'on le lu'umo' le k'áaxo', le ki'imak ólal tumen to'one' maaya'on, tumen to'one' maaya kaaj? ¿Qué cosas estamos haciendo por ser indígenas, por ser mayas, cuando nos quieren arrebatar la tierra, el monte, la identidad de ser mayas, de ser Pueblo Maya?*

Este capítulo está en continuidad con el capítulo anterior y su reflexión sobre la identidad étnica, particularmente en torno a eso que nombramos como *maaya kaaj* o Pueblo Maya y cómo se relaciona con esa forma de decidir qué queremos como pueblo, la cual es expresada en maya de la siguiente manera: *way kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan*, es decir, “en mi pueblo, manda el Pueblo”.

Una vez revisada esta idea, se analizarán las acciones políticas conjuntas que están realizando los colectivos/pueblos mayas que están

luchando por la tierra, el monte, los cenotes, el territorio, el pueblo y cómo se están articulando estos colectivos pertenecientes a pueblos mayas en torno a las *Notificaciones urgentes a todos los gobiernos*, que son las 13 notificaciones que firmaron diferentes colectivos mayas pertenecientes a 46 pueblos, en las que expresaron su respuesta ante los distintos arrebatos revisados en esta investigación.

No dejamos de tomar en cuenta que las nuevas balas y trincheras del Pueblo Maya son ahora los juicios, las demandas, los tribunales; en estos espacios aparecen diferentes sujetos colectivos que empiezan a tratar de irse encontrando como un solo sujeto colectivo o un solo sujeto de derecho colectivo: *maaya kaaj* o Pueblo Maya.

El capítulo 6 aborda algunas aristas metodológicas para explicar cuál fue la ruta particular que se siguió en esta investigación, la cual buscó ser un cruce entre la academia y el activismo, hecho que no fue nada fácil y que, para lograrlo, requirió la exploración de diferentes alternativas como la co-labor y la antropología colaborativa. Como veremos, poco a poco, se fue construyendo una forma particular que incluyó al *tsikbal*, el registro y la producción audiovisual, así como la participación directa dentro de un *amicus curiae* e indirecta en distintos peritajes antropológicos.

La investigación, desde luego, cerrará con una serie de consideraciones finales que son tejidas para mostrar la diversidad que se encuentra en el *maaya tuukul* o pensamiento maya de aquellos que están luchando frente a *u tóokchajal u lu'umil, u k'áaxil u kaajal* o el arrebato/defensa de la tierra, el monte del pueblo. Atenderemos principalmente los *chich naak'o'ob* o los dolores/molestias que se comparten en los diversos tsikbales, y cómo las acciones que se están realizando desde la trinchera jurídica y desde la movilización política, forman maneras de resistir y re-existir, que al mismo tiempo pueden considerarse como prácticas contrahegemónicas.

Capítulo I

Je ku taal le tsíimin k'áak'o'.

Ahí viene el tren

Fue durante la mañana lluviosa en la que el Pueblo Maya de la Península de Yucatán estaba recibiendo a la tormenta tropical “Cristóbal” (formada apenas un día antes en la bahía de Campeche), que se dio el banderazo en el municipio de Maxcanú para iniciar los trabajos del Tren Maya. Un día antes Andrés Manuel López Obrador había estado en el estado vecino de Quintana Roo para el banderazo inicial de lo que es considerado como uno de los proyectos promesa de su sexenio. Así, en plena contingencia ocasionada por el Covid-19 y ante la llegada de Cristóbal, se cumplió aquella amenaza que hizo el Presidente de México en septiembre de 2019, de que “llueva, truene o relampagueé, se va a construir el Tren Maya, lo quieran o no lo quieran”¹.

Mensaje abrumador de un tren que viene a toda velocidad, descarriado y que no solo “va porque va”, sino que además no hay fuerza humana ni ambiental capaz de detenerlo. El Tren Maya como megaproyecto de desarrollo puede ser entendido como el Juguernauta (*Juggernaut*)² que destruye todo a su paso, incluso

1 Araujo, Carolina. (2019, Septiembre 23). “Va porque va el tren maya” [Archivo de video]. *Azteca Noticias*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=JOv5sYR0NKO>

2 Se dice que el *Juggernaut* se refiere a una ceremonia en la india relacionada con una carroza que transporta al dios Yáganat (siglo III a. c.), propio de la región de la India. Dicho carruaje es empujado por las personas o por los fieles, sin embargo, debido a que pesa demasiado, éste suele perder el camino y acabar con todo a su paso. De esta ceremonia y dios, se adaptó el nombre a *Juggernaut* en inglés y aquí lo hemos traducido como Juguernauta, aunque en diferentes contextos es traducido también como Leviatán. El sociólogo Anthony Giddens lo retoma como una metáfora que explica la modernidad. En este contexto, modernidad, urbanización, desarrollo serían piezas claves del mismo rompecabezas y por tanto las que conforman el

a quienes lo veneran. Este “motor desbocado”, que bien podría pensarse ahora en tren descarrado, ha sido utilizada como metáfora de la modernidad, del progreso y del desarrollo: “un motor de enorme potencia desbocado que, colectivamente como seres humanos, hasta cierto punto podemos conducir, pero que también amenaza con perder el control y hacerse pedazos. El *Juggernaut* aplasta lo que se le resiste, y aunque a veces parece seguir una trayectoria regular, hay momentos en los que gira erráticamente en direcciones que no podemos ver” (Giddens, 1990: 139).

Sin profundizar en la teoría de la modernidad de Giddens, era imposible no hacer el símil con dicha metáfora al cuestionarnos ¿Qué discursos giran en torno al proyecto del Tren Maya? ¿Cómo es percibido, particularmente por los mayas que están en la defensa de su tierra/monte/pueblo, y cómo es vendido por el gobierno como una promesa mesiánica que acabará con todos los males? Es en sí, la promesa de que llegará la modernidad, el desarrollo y el progreso al sureste. Como si hubiéramos estado viviendo al margen de todo eso, como si el capitalismo, el neoliberalismo, el colonialismo no estuvieran presentes en tierras mayas. El Tren Maya como megaproyecto está envuelto en diversos discursos que apuestan por acabar con la pobreza, la marginación y el atraso en el que viven los pueblos indígenas del sureste mexicano.

Esta imagen solo refuerza el estereotipo de que, ya no en el sureste sino en la Península de Yucatán, no pasa nada. Cuando que, en realidad, la Península ha sido receptora de diferentes megaproyectos que amenazan y acaban con los pueblos y montes mayas. Puede verse la lucha del Pueblo Maya de Hopelchén contra la soya transgénica, la lucha del Pueblo Maya que se encuentran en el cinturón de Mérida y que están siendo absorbidos por el crecimiento urbano y amenazado por la burbuja inmobiliaria, otro *Juggernaut* que arrasa con todo a su paso, desapareciendo montes y pueblos; diversos pueblos están en una lucha de defensa por el agua, principalmente frente a la industria porcícola que no solo extrae y se apropia de una de las reservas

Juguernauta que destruye todo a su paso. Para más información véase: <https://es.wikipedia.org/wiki/Juggernaut>

de agua dulce del planeta, sino que además la contamina; otros más luchan contra las nuevas energías que detrás de un discurso de amigos del medio ambiente arrasa con los montes y desde luego, con todo lo que hay a su paso. Y así podríamos seguir la lista de distintos megaproyectos que azotan al Mayab, algunos de éstos serán discutidos en este libro, aunque no se trata únicamente de los megaproyectos extractivistas, ya que aunado a esto, existe toda una serie de arrebatos como son la lengua, la identidad o el orgullo de ser mayas, la memoria, la justicia tradicional, entre otros elementos que van abonando para que el Pueblo Maya vaya perdiendo poco a poco su capacidad de resistencia frente a los “proyectos invasores”, como le llaman algunos hermanos mayas.

Frente a los distintos arrebatos a los que el Pueblo Maya de Yucatán resiste, se suma ahora el Tren Maya o, más propiamente, el tren que llaman maya. Sin embargo ¿cómo se percibe el Tren Maya desde distintos actores? Recuerdo que estábamos camino a Kanxoc y escuchábamos en el noticiero una entrevista que le hacían a Joaquín Díaz Mena, quien es representante del gobierno de México en Yucatán, y él decía que el Tren Maya dejaba la posibilidad de que los campesinos mayas puedan vender o rentar su tierra para que las empresas generen negocios, traigan desarrollo y con ese dinero, los mayas podrían irse a vivir a otro lado. Una especie de desplazamiento voluntario e interesado en beneficio de todos. Esta mirada refleja justamente un menosprecio al Pueblo Maya, a quien se le puede reubicar en beneficio del desarrollo.

Este desprecio es tal, que Javier Velázquez Moctezuma, coordinador de Vinculación Científica del Fondo Nacional de Fomento al Turismo (Fonatur), mencionó que: “El tren se va a hacer, perdonen si creían que veníamos a consultar para ver si el tren se hace o no”³. No obstante, y ante el escándalo ocasionado, la supuesta consulta se organizó, sin embargo, con toda una serie de irregularidades que le hicieron alejarse de los estándares

3 Paz Avendaño, Reyna (2019, marzo 26). “El tren maya se hará, perdonen si creían que venimos a consultar...: Javier Velázquez Moctezuma”. México: *Crónica*, información disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2019/1114331.html>

internacionales; dicho de otro modo, se hizo una consulta a modo como para palomear un requisito que, ante la Ley, se diga que sí se cumplió.

Fue en una de las mañaneras cuando Adelfo Regino, titular del ahora Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) anunció que entre noviembre y diciembre de 2019 se iniciarían los trabajos de consulta en los pueblos mayas.

Desde los estándares en materia de derechos humanos sobre procesos de consulta indígena, se menciona de manera general que esta debe de ser: previa, libre, informada, culturalmente adecuada y de buena fe, pero además, debe acordarse en conjunto con los pueblos involucrados. En México, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), lo que hoy día sería el INPI, realizó un protocolo para la consulta indígena. La primera etapa es la de “Acuerdos previos y elaboración del protocolo”, esta fase se tiene que elaborar y acordar en conjunto con los pueblos indígenas que serán consultados, en esta etapa se acordará cuáles serán los mecanismos, reglas, procedimientos, alcance, maneras de representación y decisión colectiva que se tomarán en cuenta, entre otros (Leyva *et al.*, 2018: 13). Sin embargo, el INPI para la consulta del Tren Maya decidió de manera unilateral cuándo se haría la consulta, en qué lugares, con qué mecanismos y a quiénes se les consultaría. Este último fue uno de los temas controversiales, dado que se contó principalmente con “autoridades oficiales”, es decir alcaldes municipales, comisarios municipales y comisariados ejidales, con muy poca presencia de organizaciones indígenas y de representantes de los pueblos, ni con mecanismos de participación directa del pueblo.

Durante la fase informativa, únicamente se habló de los beneficios y bondades que traería el Tren Maya. Tampoco se presentaron estudios que respalden dicha información como podría ser la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA), la cual no se había realizado, misma que presentaron casi seis meses después y sobre todo por la presión ejercida de organizaciones ambientales y de derechos humanos. Al respecto, sobre dicha fase se puede observar algo similar en el informe realizado por el Alto Comisionado de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas

(ONU-DH):

...la Oficina observó que la convocatoria, el protocolo y la información presentada sólo hacían referencia a los posibles beneficios del proyecto y no a los impactos negativos que pudiera ocasionar. Durante las sesiones observadas, en diversas ocasiones las personas participantes preguntaron sobre dichos impactos sin obtener una respuesta clara y completa. La ausencia de estudios sobre los impactos o la falta de difusión de los mismos, dificulta que las personas puedan definir su posición frente al proyecto de manera plenamente informada. No obstante esta circunstancia, desde las autoridades se avanzó a la etapa consultiva del proceso [...] En cuanto a la adecuación cultural del proceso, es motivo de preocupación que **la metodología del mismo no haya sido construida y acordada con las comunidades involucradas**. Esto implicó que la definición de a quién consultar, dónde hacerlo y en qué momento fuera establecida unilateralmente por las autoridades (ONU-DH, 2019⁴).

Según la descripción realizada por el Alto Comisionado, se aprecia cómo la consulta fue unilateral. Asimismo se implementó, casi simultáneamente, una consulta ciudadana en diferentes pueblos mayas y en ciudades de la Península de Yucatán, en la cual se manifestó abiertamente un sí al Tren Maya. Sin embargo, este “sí”, no contó tampoco con información precisa, recurriendo únicamente al discurso de que se generarán empleos y beneficios económicos para el sur-sureste, sin embargo, esta idea de “desarrollar al sureste” trae consigo un plan de manejo territorial que tampoco fue consultado con los pueblos. En el informe realizado por Indignación sobre el proceso de consulta, se menciona que uno de los riesgos de dicho proyecto es precisamente el “desarrollo”, ya que, hasta el momento de la consulta no había ninguna información precisa sobre los polos urbanos y cómo afectarían. Las principales ciudades de la Península, como Mérida o Cancún, se han caracterizado por un crecimiento desmedido y agobiante que se come todo a su paso, incluyendo a

4 Información disponible: <http://www.onu.org.mx/el-proceso-de-consulta-indigena-sobre-el-tren-maya-no-ha-cumplido-con-todos-los-estandares-internacionales-de-derechos-humanos-en-la-materia-onu-dh/>

los pueblos que se encuentran en los alrededores, los cuales son rápidamente absorbidos por la ciudad. En este caso el proyecto del Tren Maya (TM) implica:

...desarrollos urbanos mal planeados con crecimiento descontrolado y servicios insuficientes, grandes ganancias para constructores y en su caso para quien se beneficie con la operación del TM, empleos precarios y mal pagados para la población y pérdida de tierras y territorios de ejidos y comunidades campesinas e indígenas [... además] el TM tendrá como instrumento de financiamiento para los subcentros urbanos y “polos de desarrollo” establecidos en las 17 estaciones, un Fideicomiso de Inversión en Infraestructura y Bienes Raíces (FIBRA) que, a decir de investigadores en la materia, son los instrumentos de inversión inmobiliaria que han favorecido en los últimos años la expansión de unidades habitacionales, torres de oficinas, centros comerciales, hoteles, parques industriales y otras infraestructuras, agrupados en portafolios de inversión bajo el control del capital global, en los que los capitales locales participan en forma subordinada (Indignación, 2019: 4, 5).

Visto así, el “desarrollo” implica más despojos de tierra para proyectos turísticos e inmobiliarios tales como: centros comerciales, hoteles, campos de golf, centros recreativos, restaurantes, parques temáticos. Tal es la experiencia del modelo de crecimiento turístico en Cancún y en la Riviera Maya. Entre los opositores al Tren Maya se cuestiona cómo se quiere replicar dicho modelo, es decir, se busca “cancunizar” la Península de Yucatán y convertir a diferentes pueblos en polos de desarrollo turístico al estilo de Cancún, este sería el caso de Izamal y Valladolid. En Kanxoc y otros pueblos cercanos a Valladolid se reporta la tala ilegal de maderas preciosas por gente ajena a los pueblos, que se venden para el mercado turístico en Cobá, Tulum y la Riviera Maya. Los parques turísticos siguen el modelo de grupo Xcaret, el cual abrió sus puertas a un nuevo parque turístico en Valladolid llamado “Xibalbá”, aunque en 2020 su apertura se suspendió debido a la pandemia del Covid-19, y posteriormente en 2021 la Profepa clausuró el parque tras modificaciones y obras complementarias a los cenotes, entre las afectaciones se destacan:

“modificaciones en paredes, apertura de canales de navegación, túneles, así como la edificación de andadores y escaleras de cemento y material pétreo que llegan hasta el nivel del cuerpo de agua”⁵, las cuales no se incluyeron en la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA); dicho proyecto constó de 8 cenotes, en uno de los cuales se realizarán conciertos⁶, así como una catedral tallada en roca.

La cancanización implica un modelo de empleo de servidumbre, si durante la época de las haciendas se hablaba de una servidumbre agraria, ahora decimos que estamos regresando a ese modelo, en el que los mayas representamos mano de obra barata y que no cambia en nada la condición de vida de los pueblos. En un reportaje realizado por *El País* encontramos una reflexión relacionada con esto, en la cual Manuel Uc, de Nueva Jerusalén en Bacalar, Quintana Roo, menciona que:

Dicen que habrá trabajo en la construcción, pero ¿qué clase de trabajo? Construir las vías y los hoteles para que después de dos o tres años volvamos a quedar desempleados. Nos pagan salarios de miseria en la construcción que solo sirven para mantenernos igual durante generaciones. Si yo encontrara trabajo en el tren, ¿de qué cree que me van a contratar?, ¿de mesero o de gerente? Al final siempre terminamos limpiando sus baños”, se responde. “Por qué tenemos que ser siempre los albañiles o los meseros de los turistas. También queremos ser ingenieros, médicos o [...] A lo mejor no queremos un tren y sí buenas universidades o un hospital equipado. Esto lo teníamos que haber hecho juntos”, reflexiona, sentado en una silla de plástico desde la que solo ve ceibas, mangos y caobas⁷.

Manuel Uc es un maya que ha caminado con el Congreso Nacional Indígena (CNI), forma parte del Consejo Indígena Maya del Poniente

5 Información disponible en: <https://www.noticiascontrapunto.com.mx/profe-pa-clausura-el-parque-tematico-xibalba-por-danos-a-los-cenotes/>

6 Información disponible en: <https://descubro.mx/xibalba-parque-de-xcaret-en-yucatan/>

7 García, Jacobo (2020, julio 1). “Tren Maya. Esperando el futuro junto a las vías. Madrid”. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2020-07-01/tren-maya-esperando-el-futuro-junto-a-las-vias.html>

de Bacalar, es apicultor, y trabajó en Cancún construyendo palapas 30 años, por tanto, habla desde la experiencia de lo que vivió en Cancún y al mismo tiempo desde lo que hoy vive en su pueblo.

Ahora bien, no quisiera construir una imagen equivocada, ya que es verdad que existen muchas personas, incluyendo hermanos mayas, que sí quieren el tren. Sin embargo, considero que, quienes lo quieren, lo hacen desde el recuerdo de lo que era el antiguo ferrocarril, desde una nostalgia por el tren y un buen recuerdo, no solo como un medio de transporte: implicaba un espacio en el cual se vendía todo tipo de productos. Recuerdo en una ocasión haberme subido al tren, en efecto, pasaba por varios pueblos y era todo un paseo ir en tren de Mérida a Izamal, aunque uno tardaba bastante en llegar, era divertido debido a que pasaba por los pueblos y las señoras subían a vender todo tipo de comida. Para un niño de no más de 8 años era toda una aventura. Pero, el Tren Maya no es el mismo. No solo porque no va a ir a la misma velocidad⁸, sino que tampoco pasará por los pueblos.

La asociación con el antiguo tren incluso es reproducida detrás del discurso de que se utilizarán las mismas vías, el cual como ya dijimos pasaba por distintos pueblos y en algunos aún se conservan vestigios de lo que fueron las estaciones. Ante esto, mucha gente piensa que se trata del mismo tren, cuando se enteran que no pasará directamente en los centros poblacionales, sino únicamente de manera periférica, se desencantan del proyecto. Esto también ha sido mencionado por integrantes de la Asamblea Maya de defensores del Territorio *Múuch' Xiimbal*, como es el caso de Gregorio Hau quien durante un *webinar* mencionó:

El gobierno actual trae el Tren Maya y sus polos de desarrollo que más que nada es un plan de reordenamiento y al final no vamos a ganar nada con ellos, al contrario lo vamos a perder todo [...] Estamos viendo este tren que se está imponiendo en contra de la voluntad

8 Para aquel entonces los trenes no iban a más de 30 km/h, véase: <https://imt.mx/resumen-boletines.html?IdArticulo=159&IdBoletin=52>; frente a la velocidad en que iría el tren maya entre 120 km/ para la modalidad de carga y de 160 km/h para pasajeros, ver: <https://www.cemda.org.mx/tren-maya/>

del Pueblo Maya. La gente está pensando que es un tren como de hace algunos años, ¡ese tren! Pero simplemente estamos viendo que está desconociendo, que desconoce qué es y cómo estará en funcionamiento este dichoso tren⁹.

Durante la consulta (mencionaré en específico la de Tunkás que fue la que observé), la reacción de la gente fue la de pedir que el tren pase por sus comunidades para que puedan vender sus productos, no en una estación, sino a la manera antigua, subiéndose al tren; que además traiga beneficios para las mujeres; que sea el propio pueblo quien lo administre (un grupo muy pequeño de personas habló de esto); que no vaya a generar problemas con las tierras. Propuestas que, de alguna manera dieron el sí al Tren Maya, pero que en realidad rompen con la idea central del proyecto, es decir, un tren de alta velocidad que permita conectar más fácilmente a los principales centros urbanos-turísticos del sur mexicano y que será administrado y concesionado a distintas empresas.

Por otro lado, hay que tener cuidado con la “nostalgia”, ya que el tren representó distintas cosas para el Pueblo Maya dependiendo del momento y contexto histórico. José Koyoc y Ezer May en un artículo para *Pie de Página*, mencionaron cómo el ferrocarril sirvió para reforzar el sistema de dominación henequenera, producto que mantuvo al Pueblo Maya en una era de servidumbre agraria. También por este medio “viajaba la Guardia Nacional cuando había alguna protesta de campesinos o peones henequeneros descontentos que las autoridades locales no podían contener” (Koyoc y May, 2020¹⁰). Aunado a esto, están los discursos de progreso que reforzaron el interés de la élite henequenera, al mismo tiempo que mantuvieron una forma de sujeción. Y esto es importante tenerlo presente, ya que el actual proyecto del Tren Maya no se aleja mucho de aquellos

9 Múuch' Xíimbal (2020, agosto 7). Primer Panel “Proyecto Tren Maya y la Lucha por la Defensa del Territorio” [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/MuuchXiinbal/videos/630486567578392/>

10 Koyoc, José y Ezer May (2020, julio 10). “Revolucionario, ‘maya’ y henequenero: el tren en la Península de Yucatán”. México: *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/revolucionario-maya-y-henequenero-el-tren-en-la-peninsula-de-yucatan/>

discursos que posicionan los intereses económicos, hoy día neoliberales, esos mismos que parecen incomodar al presidente de México, pero que dicho proyecto es, a todas luces, de ese mismo corte.

En este sentido, el Tren Maya es vendido como un proyecto que salde la deuda histórica, discurso ampliamente mencionado por López Obrador pero también por distintos funcionarios, entre ellos, Rogelio Jiménez Pons: “es necesario tomar el control territorial de esta región de la península para saldar la deuda histórica, que reactive la economía. Es una atribución del Estado”¹¹.

Ante esto, ¿Qué significa realmente saldar la deuda histórica? ¿Invertir en proyectos que terminarán por despojar al Pueblo Maya una vez más de una gran parte de su territorio? ¿Generar empleos de los muchos que ya hay? ¿No era mejor decir: “hay tantos millones” y hacer una consulta indígena para que el Pueblo diga si no preferiría que se invierta en universidades y hospitales (pero universidades de verdad, no de educación técnica como las muchas que ya hay y que siguen reproduciendo la jerarquía y el estereotipo de que los indígenas solo sirven para carreras técnicas)?

Ante este discurso desarrollista enmarcado en la deuda histórica, en marzo de 2020 el *Chuun T'aan* Maya le envió una carta al presidente Andrés Manuel para decirle lo que piensa. En ella se menciona:

Hemos oído decir que la operación del llamado Tren Maya es el pago de la “deuda histórica” que el Estado mexicano tiene con los pueblos originarios. Que porque nos va a traer empleos y desarrollo.

Por eso hoy que llegas a nuestras tierras queremos repetirte que nosotros no somos solamente pobres y campesinos. Somos un pueblo con derechos. La deuda histórica solamente van a poder pagarla cuando respeten nuestra dignidad de pueblo, cuando acaten los tratados internacionales que han firmado como Estado reconociendo que es nuestro derecho participar en todas estas decisiones que otros

11 Paredes, Heriberto (2019, diciembre 28). “El tren maya, nuestro plan de desarrollo: Fonatur”. México: *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/el-tren-maya-nuestro-plan-de-desarrollo-fonatur/>

están tomando sobre nosotros. Dejen que nosotros definamos qué tipo de desarrollo queremos. Ha habido ya demasiado abuso contra nuestros pueblos y una gran devastación contra la Madre Tierra¹².

Abrimos un paréntesis para explicar qué es un *chuun t'aan*. Durante la época prehispánica este era una especie de consejo en la que se discutían los problemas más importantes, al igual que tenía injerencias sobre la recaudación tributaria, entre otras cosas y que estaba conformada por el *jalach wíinik* o gobernante principal (se refiere al hombre verdadero) junto con los distintos *baatabo'ob* y *ajkuulo'ob* (que son generalmente traducidos como caciques, es decir, quienes tenían el cargo de mandar). “*Chuun*” significa tronco y puede ser entendido también como el centro de algo; “*t'aan*” es palabra, en este sentido explica don Pepe, “*chuun t'aan* entiendo que es algo así como conjuntar o concentrar la palabra, son los que tomaban decisiones”. El diccionario maya (Barrera, 1980: 116, 117) lo define como: “principal”, y en el caso de *u chuun t'aano'ob* como principales o mayores del pueblo. *Chuun* entonces significa causa u origen de algo. Así se trataría del origen de la palabra, lo cual remite a la idea de asamblea, sin embargo, no todos forman parte de ésta. Entendemos que se trata entonces de representantes de los pueblos que formaban una especie de consejo o asamblea para tomar decisiones.

Sobre los cargos, en Chablekal éstos tenían (en algunos pueblos aún tienen), la característica de que a nadie se le quitaba o removía de su cargo a menos que la persona lo solicite o, si lo está haciendo mal, es el mismo pueblo quien se encarga de exigirle que deje el cargo. Sin embargo, si se trataba únicamente de espacios en los que participaban los principales, tenemos que considerar si había mandato o no, si se consultaba al pueblo o no, o si conformaban un grupo élite en la toma de decisiones, es decir ¿qué tan representativo y democrático era?

No obstante, quienes han participado en los tsikbales con

12 Información disponible en: <https://indignacion.org.mx/otra-vez-se-lo-venimos-a-decir-no-nos-gusta-que-ustedes-decidan-por-nosotros/>

diferentes pueblos promovidos por Indignación, con el fin de consolidar un Sujeto Colectivo Pueblo Maya, decidieron recuperar la idea ancestral del *chuun t'aan* como forma de representación y decisión colectiva entre los diferentes movimientos, luchas y colectivos que lo conforman, ya que quienes caminan en el *Chuun T'aan* no lo hacen a nombre de todo el pueblo, pero sí de una facción importante del pueblo. Quienes forman parte del *Chuun T'aan* también firmaron las trece notificaciones urgentes a todos los gobiernos, las cuales fueran entregadas a todos los gobiernos (como dice su nombre), en octubre de 2018 y se realizó una manifestación en la ciudad de Mérida¹³ en la que se le comunicaba al gobierno que el Pueblo Maya tiene todo el derecho a mandar y a decidir cómo quieren su modelo de vida.

En este contexto, la carta que envió el *Chuun T'aan* Maya a Andrés Manuel se titulaba “Otra vez se lo venimos a decir: No nos gusta que ustedes decidan por nosotros” lo cual refleja la inconformidad de que el gobierno sea quien decidió cómo pagar la deuda que tiene con el sur, cuando deberíamos de ser los pueblos indígenas del sur quienes decidamos qué significa esa deuda histórica y cómo queremos que nos la paguen.

Retomo de nuevo el punto central: “La deuda histórica solamente van a poder pagarla cuando respeten nuestra dignidad de pueblo, cuando acaten los tratados internacionales que han firmado como Estado reconociendo que es nuestro derecho participar en todas estas decisiones que otros están tomando sobre nosotros. Dejen que nosotros definamos qué tipo de desarrollo queremos”. Desde la mirada del *Chuun T'aan*, que coincide con la de diversos colectivos mayas, es la de que el pueblo debe decidir qué quiere y cómo quiere su modelo de vida, de desarrollo, que en maya le decimos *ki'ki' kuxtal*, que se refiere a tener una vida sabrosa (rica en cuanto a sabor y no en cuanto a acumulación de dinero y bienes materiales).

13 Véase capítulo 5. Este primer capítulo si bien es introductorio al tema del despojo y la resistencia del Pueblo Maya, es también el colofón de la historia en cuanto a que conforma sucesos más recientes en comparación con el resto del libro.

El Tren Maya viene a afirmar que la península seguirá siendo saqueada por diversos megaproyectos inmobiliarios despojando montes y haciendo que poco a poco los pueblos vayan dejando de ser pueblos y se conviertan en parte de las ciudades o “zonas urbanas”, al mismo tiempo en que la industria porcícola contamina el agua del subsuelo, la desgasta y acaba junto con otros megaproyectos como la “Cervecería Yucateca” de Grupo Modelo o la industria porcícola representada por Grupo Porcícola Mexicano. Son también parte de este réquiem¹⁴ los parques eólicos y fotovoltaicos que en conjunto nos hacen preguntarnos de quién es el agua, el aire, el pedacito de luz del sol que recibimos y cómo éstos están siendo explotados y, con esto, afectando al monte, a los animales, a los árboles, al pueblo mismo. Y desde luego, no podemos dejar de lado al Tren Maya y a sus “polos de desarrollo” que son la principal amenaza, ya que pueden ser entendidos como parte de un plan de manejo territorial que no está siendo consultado ni acordado con los pueblos mayas.

Los polos de desarrollo fueron duramente cuestionados cuando se presentó el 16 de junio de 2020 la MIA para los tres primeros tramos que corresponden a la ruta que va de Palenque, Chiapas a Ixamal, Yucatán¹⁵. La MIA además desató polémicas ya que en dicho estudio se menciona que uno de los objetivos del Tren Maya era el “etnocidio”. Enseguida Fonatur respondió en sus redes sociales que se trataba de un error de redacción, ya que en vez de decir:

El etnocidio puede tener un giro positivo, el “etnodesarrollo”, este puede ser posible si se involucra en el proceso de desarrollo y en la administración de beneficios a las poblaciones indígenas que estarían siendo afectadas por el desarrollo, en este caso podríamos entenderlo como un proceso participativo para las comunidades indígenas para involucrarlas no sólo como lo establece el Convenio OIT 169, si no desde la propia planeación y apropiación del proyecto de desarrollo

14 Un réquiem es una composición musical que se realiza para las ánimas o difuntos. En este sentido, nos referimos a que todos estos megaproyectos son en realidad trabajos que van “acabando” con todo a su paso, incluyendo al Pueblo Maya. Véase la discusión al respecto sobre el etnocidio y el Tren Maya.

15 Véase: <https://www.gob.mx/fonatur/prensa/el-tren-maya-un-proyecto-transparente>

para sus comunidades, en las que el beneficio para estas seas observable (Fonatur, 2020: 404, 405).

En la cuenta de twitter de Fonatur sobre el Tren Maya (@TrenMayaMX) corrigieron: “El etnocidio tiene un opuesto positivo, el etnodesarrollo...”, alegando así que más bien se trataba de la idea contraria. Frase desafortunada, pero no tanto como lo que realmente implica el “etnodesarrollo”¹⁶: involucrar (que no definir), a las comunidades indígenas dentro del proceso de un proyecto de desarrollo, que oscila entre una forma de “imposición” (“el tren va porque va”), y de “enajenación”, ya que se trata de un proyecto externo pero que afecta lo propio (territorio, ambiente, paisaje, el modo de vida, las actividades económicas, etc.), a través de este proyecto, al igual ocurría con los proyectos de antaño, se “ha perdido la capacidad de decidir; es decir, son elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo pero que se pone en juego a partir de decisiones ajenas” (Bonfil, 1991: 175).

Lo contrario a la imposición y enajenación dentro del etnodesarrollo y la teoría del control cultural, sería que el grupo étnico en cuestión sea quien defina su propio modelo de desarrollo, lo cual desde la teoría del control cultural de Bonfil oscilaría entre elementos culturales “autónomos” y “apropiados” (Bonfil, 1991: 173). Dentro de este modelo, lo opuesto a lo autónomo y apropiado (cuando es el pueblo quien decide sobre lo propio y lo ajeno), es la imposición y enajenación (cuando la decisión no recae en el pueblo y se ve obligado a aceptar el modelo ajeno que afecta su propia cultura y vida como pueblo), las cuales se encuentran sobre la línea con el etnocidio. Recordemos que la base de la teoría de Bonfil son las

16 La MIA del Tren Maya refiere al concepto de “etnodesarrollo” propuesto por Bonfil Batalla, sin embargo, pareciera ser retomado sin la suficiente reflexión, ya que dicha propuesta de acción va acompañada de otra que es el “control cultural”, el cual, pone en alerta para no caer en la vieja fórmula del indigenismo. Aquí retomamos la ausencia del control cultural para argumentar que en efecto, lo que la MIA manifiesta respecto al “etnocidio” no está muy alejado de lo que se le cuestionó, aun hayan argumentado que se trató de un error de redacción. Al respecto de diferentes abordajes al concepto de “etnocidio” véase capítulo 4.

relaciones de poder entre distintos grupos y el elemento definitorio es quién decide sobre lo propio y lo ajeno (Bonfil, 1995: 471). Detrás del discurso de pagar la deuda histórica, se esconde el etnocidio a través del desarrollo, la urbanización, la explotación territorial y el desgaste ambiental, que definitivamente modificarán la cultura étnica. Cierto es que ningún grupo étnico y cultural es estático, pero lo que apunta Bonfil pone el énfasis en quién decide sobre los cambios culturales. Cuando un cambio es a la fuerza se trata de un etnocidio. O Como se pregunta Juan Caamal de la Asamblea Maya de Defensores del Territorio *Múuch' Xíimbal*:

¿Por qué luchas a construir un tren que va a destruir? ¿Por qué los demás compañeros están luchando para cosas que destruyen la naturaleza? La pregunta es: ¿Por qué cuando nosotros luchamos por preservar la vida nos cuestionan que por qué lo hacemos? Que por qué nosotros estamos en contra del desarrollo ¿Es desarrollo o nos quieren matar? Porque cuando ellos dicen desarrollo nos vienen a quitar nuestra idea y concepto de que, cuando hacemos una relación íntima con un *yuumtsil* no se puede representar nada más para los turistas, porque estarías vendiendo un *yuumtsil*, estarías faltándole respeto a algo muy, muy respetado¹⁷.

En la propuesta Bonfil Batalla se busca que el etnodesarrollo apueste por un fortalecimiento a la cultura autónoma y apropiada. Sin embargo para que esto ocurra, se requiere “la restitución y garantía de los territorios étnicos. Pero la constitución de un territorio étnico va más allá del trazo de nuevos perímetros sobre un mapa: implica el reconocimiento de que ese territorio es de un pueblo y, por tanto, conlleva la decisión de aceptar a ese pueblo como una unidad social, jurídica y política, capaz de ejercer decisiones sustantivas sobre ese territorio” (Bonfil, 1995: 473, 474).

Si somos fieles a esto, la misma MIA nos muestra cómo está retomando acriticamente la propuesta de Bonfil, ya que siguiendo la

17 *Múuch' Xíimbal* (2020, agosto 7). “Primer Panel Proyecto Tren Maya y la Lucha por la Defensa del Territorio” [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.facebook.com/MuuchXiimbal/videos/630486567578392/>

propuesta del etnodesarrollo de este autor al que refieren en la MIA, debe verse al Pueblo Maya como uno solo, en este caso Pueblo Maya Peninsular, ¿por qué entonces fue el INPI quién decidió qué pueblos o municipios podrían ser consultados? En los “Actos Previos”, como le llamó el INPI a la fase de establecer un protocolo de consulta, “El INPI configuró 15 regiones indígenas en las que se realizarían asambleas regionales consultivas [...] en los 112 municipios de influencia del tren” (Fonatur, 2020: 411), es decir, únicamente se tomó en cuenta a los pueblos y municipios por donde pasará el tren. No obstante, la misma supuesta consulta, como se mencionó anteriormente, también quedaría invalidada ya que durante las fases: informativa, deliberativa y consultiva nunca se brindó información sobre posibles afectaciones, ni se presentó ningún estudio que respalde dicha opinión. En términos ideales, primero debió presentarse la MIA; en caso de que se confirmara que no habría afectaciones ambientales se aprobaría; y posteriormente, se realizaría una consulta indígena. Ya que el apartado sobre identificación de pueblos indígenas sirve para determinar cuáles serían justamente las afectaciones a dichos pueblos y poderseles informar.

En síntesis, no puede ser un proceso de “etnodesarrollo” cuando quién ha definido el proyecto ha sido únicamente el Estado sin participación alguna de los pueblos indígenas ¿Por qué no participaron los pueblos indígenas durante la elaboración de la MIA, del diseño y protocolo de consulta? ¿Cómo puede el Estado sanar la deuda histórica sin tomar en cuenta el modo de vida y de desarrollo que realmente necesitan los pueblos indígenas? ¿Cómo se supone que afectarán y beneficiarán al Pueblo Maya (y no únicamente a las y los ejidatarios), los Fideicomisos de Infraestructura y Bienes Raíces (FIBRA), cuando ni siquiera saben que están poniendo en juego para ser “socios” del Tren Maya? ¿Quiénes decidieron realmente durante la supuesta consulta indígena? ¿Quién, según el Estado, representó la voz del pueblo y bajo qué criterios se tomó esa decisión? Al respecto de las últimas dos preguntas, en el informe de Indignación se menciona que dicha consulta:

No se definió claramente ni por parte de los pueblos mayas ni por

parte del Estado mexicano quiénes serían los sujetos de consulta. De allí que, al menos en la península de Yucatán, no conocemos cuál ha sido el parámetro de la consulta, dado que no tenemos información de que existan hasta el momento “representantes legítimos” del pueblo maya peninsular. Los cada vez más frecuentes conflictos entre comisariados ejidales y colectivos mayas organizados hacen que las instituciones ejidales difícilmente sean consideradas como una representación legítima del pueblo maya, al menos no en todos los casos (Indignación, 2019: 9).

En efecto, la mayoría de quienes participaron en la consulta fueron alcaldes, comisarios municipales y comisarios ejidales, quienes, al menos en los pueblos donde el equipo Indignación acompaña casos, no se sabe que estas autoridades hayan realizado algún mecanismo de consulta mediante asamblea comunitaria.

Además de que, como veremos más adelante respecto a otros megaproyectos, éstos generan conflictos y divisiones entre ejidatarios y pobladores, ya que cada vez más los comisariados ejidales son presionados para vender la tierra excluyendo de las decisiones al resto del pueblo, lo cual ya empieza a ser un mecanismo de despojo de las decisiones colectivas a través de intereses económicos al “beneficiarse” de la tierra. En este sentido, como menciona Indignación en su informe se trató de una “consulta para” y no de una “consulta con” el Pueblo Maya, ya que no se establecieron criterios conjuntos desde el principio. Por otro lado, como hemos visto, “Todo el discurso detrás de la supuesta ‘entrada del progreso al sureste mexicano’ revela un lenguaje tutelar, asimétrico y racista” (Indignación, 2019: 10).

Dicha relación tutelar, asimétrica y racista es la que cuestiona el *Chuun T’aan* Maya cuando menciona que la única forma de pagar la deuda histórica es que se respete la dignidad y los derechos de la libre autodeterminación y la autonomía del Pueblo Maya. En este libro abordaremos algunas de los arrebatos o despojos que se están viviendo en los pueblos mayas de Yucatán. Utilizamos la palabra pueblos mayas ya que en realidad, como iremos viendo, cada pueblo es diverso, aunque se enfrentan a situaciones y circunstancias similares. Cuando nos referimos a Pueblo Maya (así en singular y

mayúscula), es porque queremos enfatizar el Sujeto del Derecho Colectivo que se está construyendo a partir de la defensa jurídica. Si bien iniciamos con el tema del Tren Maya debido a la importancia política y coyuntural que está teniendo en la agenda nacional como uno de los proyectos promesa más importantes del sexenio de la 4T (Cuarta Transformación). No obstante, el tren únicamente viene a abonar a la larga lista de arrebatos y luchas político-jurídicas por defender los derechos del Pueblo Maya junto a otros derechos como el del agua, la salud, el ambiente sano.

A fin de cuentas como dice la frase “no hay nada nuevo debajo del sol”. Que el Pueblo Maya luche y resista no es nuevo. Quizá en algunos casos el Pueblo Maya hace frentes novedosos ante viejos problemas como son los arrebatos de la tierra/monte/pueblo y el deseo de querer desaparecer a un pueblo, sea por la vía del desarrollo y la industrialización (llámese Tren Maya, granjas porcícolas, energías renovables), la urbanización (especulación inmobiliaria, desarrollos turísticos, reordenamiento territorial), la folclorización y la mercantilización de lo maya y de nosotros los mayas (hacer de lo maya un teatro o un espectáculo y hacer de los mayas mano de obra barata y servidumbre).

Capítulo 2

U k'áaxil yéetel u lu'umil maaya kaaj. El monte y la tierra del Pueblo Maya

2.1 Introducción

En este capítulo abordaremos tres palabras mayas: *k'áax* (monte), *lu'um* (tierra) y *kaaj* (pueblo), las cuales se encuentran interrelacionadas desde el pensamiento y la cosmovisión maya, aunque quizá no de todos los mayas, pero sí cuando menos de aquellos que están defendiendo el monte, la tierra, el agua, el aire, hasta los rayos de sol y el pedacito de cielo que les corresponde, pero también lo que está debajo de la tierra, a lo que podemos entrar solo a través de las grutas y los cenotes, que además son espacios sagrados.

Este capítulo tiene por objetivo describir la relación que existe entre diferentes términos en maya: *k'áax* (monte), *lu'um* (tierra), *kaab* (tierra), *kaaj* (pueblo) y *kaajal* (pueblo), de tal manera que al conjugarse adquieren un sentido más amplio, lo cual nos permite entender la identidad étnico-política que se establece a través de un espacio geográfico, que va más allá de la idea de “ejido”, y que además son nombradas y traducidas como “territorio”, lo cual forma parte de una estrategia política y jurídica para poder estar acorde con el lenguaje de las leyes. Esto permite que los mayas que están en la defensa de su tierra, monte, pueblo puedan nombrarlo como “territorio” para dialogar con distintas autoridades, tanto agrarias como no agrarias.

El capítulo inicia delineando una encrucijada entre la concepción de tierra/monte/pueblo frente a la del ejido, tal como se está viviendo hoy en Chablekal, y a partir de la cual podremos reflexionar posteriormente sobre las palabras de *lu'um* y *k'áax*. Estas serán revisadas desde sus raíces etimológicas a través del diccionario

maya de Cordemex, y aquí las traducimos como “tierra” y “monte”. Posteriormente revisamos los elementos de la cosmovisión maya que se encuentran presentes en *lu’um* y *k’áax*, pero también cómo se van relacionando con un tercer elemento que abordaremos en el segundo apartado: *kaaj* o pueblo, así como de su variante *kaajal* que también significa pueblo, aunque en otro sentido, ya que el primero se refiere al grupo de personas, mientras que el segundo al asentamiento geográfico. Además del sentido que cada una de estas palabras tiene por sí mismas, es importante entender cómo al ser hiladas *k’áax-lu’um-kaaj(al)* obtienen un sentido más amplio al que referiremos a lo largo de la investigación como tierra/monte/pueblo.

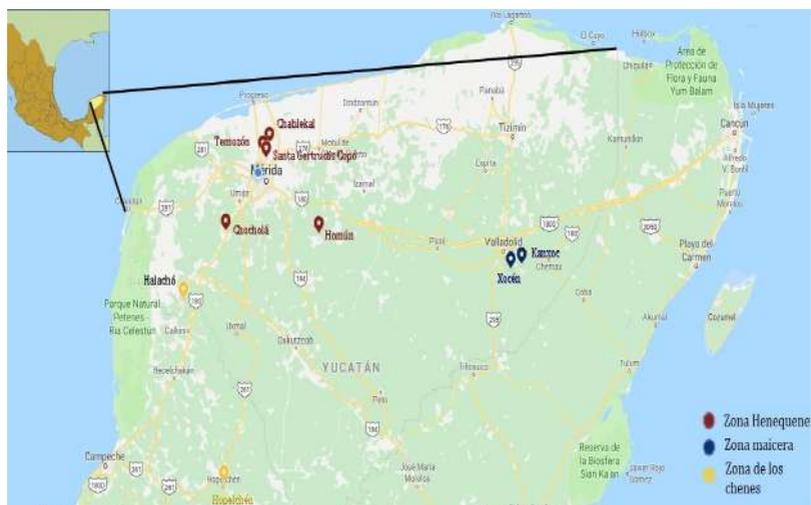
Si bien la investigación retoma lo que está pasando en diferentes pueblos como Kanxoc, Chocholá, Homún, Halachó, Hopelchén (también se mencionan otros pueblos como Xocén, Temozón, Sacnicté), este estudio tiene en el centro a Chablekal, debido a que el caso de la Unión de Pobladoras y Pobladores fue el primero en Yucatán en cuestionar la lógica agraria de cómo las decisiones sobre la tierra y los montes del pueblo, incluyendo aquellos de uso común para todo el pueblo, quedaron en manos de unas cuantas personas (en su mayoría hombres, aunque no exclusivamente), es decir el ejido. Las ejidatarias y ejidatarios de Chablekal, debido a la cercanía con la ciudad de Mérida, han ido privatizando y mercantilizando las tierras que eran de uso y disfrute de todo el pueblo, es decir de “uso común”.

En el tercer apartado, abordamos algunas de las implicaciones y percepciones sobre el ejido, junto a esto revisamos brevemente algunas derivaciones de *lu’um* que representan, entre otras, cómo la lógica del ejido y de las leyes ha permeado también al pensamiento maya dando paso a formas de nombrar ciertas porciones de tierra, tales como: *xoot’ lu’um* y *xe’et lu’um*, las cuales hacen referencia a “pedazos de tierra”, por el contexto en el que están utilizados nos refieren a la idea de dividir y parcelar la tierra. Frente a éste, tenemos *péet kaab* que si bien refiere a una porción de tierra, lo hace en un sentido comunal, un tanto similar a eso que en lenguaje agrario llaman “polígono”.

Al final del capítulo se esbozan algunas consideraciones finales

y se anexa un mapa en el que se ubican los principales lugares a los que aquí se refieren, asimismo se especifica la región a la que pertenecen: Chablekal, Temozón, Santa Gertrudis Copó, Chocholá (zona henequenera en el centro y parte del norte de Yucatán); Kanxoc, Xocén (zona maicera al oriente de Yucatán); Halachó y Hopelchén (Camino real y zona de los chenes en Campeche).

Mapa 2.1 Pueblos referidos y regiones en Yucatán



2.2 Donde ahora está el Country, antes eran montes de Chablekal

Si uno va por la carretera Mérida-Progreso y se desvía aproximadamente en el kilómetro 8 hacia el sitio prehispánico de Dzibichaltún, en seguida se puede encontrar un espectacular que dice “Bienvenido a territorio Country” en relación a que se encuentra camino al Country Club, uno de los sitios residenciales más prestigiosos de Mérida, que se asentó sobre lo que antes eran montes del pueblo de Chablekal, los cuales fueron dotados al ejido de Chablekal durante la reforma agraria. En dichos montes, según habitantes de la zona, existían cenotes y pozos. Ahora hay un lago

que atraviesa el centro del Country Club. Cuentan las y los habitantes de Chablekal cómo se oían los bombazos en el pueblo cuando se estaba dinamitando para hacer el lago. En esos montes también había estructuras prehispánicas, algunas fueron resguardadas por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y forman parte del paisaje residencial al que solo se puede tener acceso si uno es residente o si se llega a visitar a algún residente.

Fotografía 2.1 Espectacular “Bienvenido a territorio Country”



Empiezo describiendo esta situación para poder entender cómo el “monte” tiene un valor particular, ya que no son solamente árboles, sino que se encuentran diferentes elementos como montículos prehispánicos, cenotes y pozos. Los pozos son particularmente importantes porque refieren a los orígenes prehispánicos de los asentamientos que hoy persisten como pueblos, como veremos más adelante. Qué implica que una de las zonas residenciales más prestigiosas y elitistas de Mérida se asiente en los montes que eran del pueblo de Chablekal. En esta tensión, podemos apreciar el cartel

de mercadotecnia del Country que anuncia como uno se encuentra cerca de su territorio.

Por otro lado, la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal¹ denuncia cómo los ejidatarios han ido acabando a través de diversas ventas con los montes que pertenecían al Pueblo Maya de Chablekal. En este contexto es pertinente preguntarse cómo es referida en maya la idea de tierra y monte y cuál es la concepción que se tiene de esta, ya que para algunos lo que podría parecer un lugar deshabitado o donde “no hay nada, es monte”, frase que suelen decir en la ciudad (Mérida), pero que para los mayas ese monte en realidad está habitado por una diversidad de plantas, animales, seres sobre naturales y espacios sagrados

Para irnos adentrando a temas que serán claves en los siguientes capítulos conviene preguntarnos cómo se concibe a Chablekal, su tierra y sus montes. La respuesta varía dependiendo de quién se trate: desde el punto de vista de sus pobladoras y pobladores, es un pueblo y la tierra y los montes son lo que les permite seguir siendo pueblo; desde algunos ejidatarios y ejidatarias se trata de un pueblo con tierras que le pertenecen al ejido y por tanto ellos y ellas deciden qué hacer con dichas tierras, una visión similar se encuentra entre distintos empresarios y funcionarios de gobierno, sobre todo los vinculados a dependencias agrarias; para otros funcionarios Chablekal es simplemente una comisaría de Mérida, esto implica que administrativamente muchas de las decisiones que competen a la organización política son regidas por Mérida y no por las autoridades locales. En suma, actualmente las decisiones sobre las tierras quedan en manos de 350 personas, los ejidatarios y las ejidatarias, frente a las 3,600 personas que conforman el pueblo de Chablekal. No obstante, históricamente cualquier habitante de Chablekal podía ir al monte a recolectar leña o a cazar, antes incluso podían trabajar la tierra sin ser ejidatarios.

Algunos pobladores cuentan cómo de antes², bastaba con

1 Para una descripción más detallada de la Unión de Pobladoras y Pobladores véase capítulo 3.

2 Entre los mayas yucatecos es muy común decir “de antes” cuando no se tiene una fecha exacta. Cuando la gente se acuerda que así era y ya no es, pero que puede variar

solicitar un “pedazo de tierra” que se desee trabajar, ya sea para hacer milpa (*kool*), que es una minoría, o para fomentar otros tipos de trabajo como parcelas con cítricos, apiarios e incluso para cría de ganados, y su respectivo pastizal para alimentarlos. En el acta de asamblea de la Unión de Pobladoras y Pobladores puede referirse a un punto de quiebre en 1991 cuando se modifica el artículo 27 constitucional, junto al cual:

...los ejidatarios cambian su manera de pensar sobre la tenencia de la tierra. Nunca se habían opuesto a que toda persona que no sea ejidatario trabajara la tierra. Las persona que tenía el deseo y la buena voluntad para trabajar la tierra, sea para hacer su milpa, criar ganado, fomentar el cultivo de cítricos o trabajar la apicultura, tenía toda la garantía de hacerlo. En ese entonces el sentido de la tierra de manera general era de uso común, se sentía y se vivía un ambiente de que la tierra era del que lo trabaja, todos tenían el derecho a la tenencia de la tierra. Eso cambió (Demanda de la Unión de Pobladores, pp. 4)³.

Durante un *tsikbal* en Chablekal, mencionaban: “Decía don Walberto: ‘cuando yo llegué al pueblo en 1914, no había ejido, tú escogías tu pedazo de monte’, esa es una forma de decir que pasó con la tierra, qué pasó cuando llegó el ejido”. En otro *tsikbal*, don Pepe comentaba la historia de cómo cuando llegaron los hermanos Guardia, que venían de Temozón⁴, se acercaron y se les asignó tanto un pedazo

el tiempo.

3 Aquí citamos la demanda, sin embargo en el capítulo 3 cuando se revise a detalle el caso de Chablekal recurriremos más a la manera en que sus miembros lo cuentan.

4 Temozón es el pueblo anterior a Chablekal viniendo desde Mérida. Éste prácticamente ya ha perdido todos sus montes y el núcleo poblacional ya está completamente absorbido por el crecimiento urbano. Actualmente existe una gran preocupación en la Unión de Pobladores quienes ven que “la ciudad ya está viniendo, nos está comiendo”. Hace quince años ni siquiera existía carretera entre Mérida y Temozón, hoy está siendo levantada la carretera que ya estaba en malas condiciones para “modernizarse” para que los “ricos” ahora “puedan ir tranquilamente a sus residencias”. En esta construcción de carreteras, se destruyó una piedra que tenía una cruz tallada que se encontraba en el camino viejo, una vereda en el monte, dicha piedra servía como depositario de ofrendas para la protección de quienes transitaban por allá, ya que hace 20 años se recorría dicho tramo a pie.

de tierra para que hagan su solar (es decir, su casa con su respectivo traspatio) como un pedazo de monte para hacer milpa:

Esteban Guardia, cuando él decidió quitarse de Temozón, era acasillado de la hacienda, llegó junto con su hermano, eran dos muchachos. Cuando llegaron aquí se presentaron en la Comisaría y el comisario les dijo “muy bien, van a quedarse hoy, pero mañana a las 6 de la tarde hay asamblea”. Al día siguiente desde las 6 de la tarde empezaron a jalar la campana chica, que hasta ahora se utiliza para convocar a asamblea, entonces cuando salieron al día siguiente los dos hermanos Guardia estaba la asamblea y el comisario les dijo: “señores hay dos compañeros que son hermanos, dicen que son hermanos, uno es Felipe Guardia y el otro es Esteban Guardia, dicen que quieren venir a vivir a Chablekal, que se quieren establecer acá, qué dicen ustedes”. Pues hubo así como su discusión, unos que sí, otros que no. Esa noche le dijeron vamos a descansar y mañana regresamos no hay acuerdo. A la tercera asamblea decidieron que sí los aceptaban para que se queden, pero don Esteban decía, esos abuelos antiguos, tardó una semana para que me acepten, tres asambleas. A la tercera me aceptaron, pero ellos ya habían mandado a dos personas a la Hacienda a averiguar por qué me quite de allá, si hice algo, si robe, si chingué a alguien. Entonces el encargado de la Hacienda, le dijo ellos decidieron que quieren ir en Chablekal a vivir pero no hicieron nada, ellos son buenas personas, son trabajadores, no hay reporte o antecedente de

En relación al pueblo de Temozón o lo que históricamente podría considerarse como la “pequeña propiedad” donde vivían los peones o acasillados de la Hacienda (Temozón) prácticamente parece un “barrio” de Mérida, en el que sobre sale la iglesia que fue hecha por los residentes que vienen de Mérida y otros estados, la cual cuenta con clima o aire acondicionado, sin embargo únicamente se prende cuando hay misa de los “ricos”, ya que en las misas destinadas para el “pueblo” no dejan que estos se prendan. Asimismo, observamos que en Temozón ya perdieron hasta sus manifestaciones culturales como la fiesta del pueblo en la cual ya no hay corrida de toros, ya que el campo donde se realizaba la corrida ahora es el espacio donde los ts'uules estacionan sus coches para ir a misa. En otro pueblo, Xcunya, siempre en el área cercana a Chablekal y al Country club, el ayuntamiento de Mérida no permitió que se realice la fiesta patronal de la Santa Cruz (3 de mayo), esto según lo que cuenta doña Fidelia quien ha sido varias veces comisaria municipal, se debió a que Xcunyá es paso de la biciruta municipal, entonces las calles tienen que estar libres y también se cuenta que los voladores (pirotecnia) alteran a los perros de las personas que viven en las zonas residenciales.

que seamos malos. Pues cuando nos aceptaron es porque ellos ya habían averiguado, por eso nos aceptaron y nos dijeron te vamos a asignar tu solar para que amarres tu casa, y si necesitas ayuda dilo para que demos una asamblea y cortemos la madera y todo para amarrarlo (¡Ay qué bonito! menciona doña Alicia).

En el *tsikbal* anterior justamente se ve cómo era el pueblo el que en asamblea comunitaria decidía si se les permitía avecindarse y, una vez decidido, si se verificaba que eran buenas personas, se les otorgaban las tierras. Pero ¿qué pasó entonces en Chablekal? Al igual que en otros pueblos, las reformas al artículo 27 Constitucional implicaron prácticas de privatización de la propiedad social, y detrás de estas llegaron las prácticas de mercantilización de la tierra, con las cuales cambió la forma de concebir la tierra y el monte en la que todo el pueblo podía tener acceso y disfrute de estos, a una práctica de “mercantilización de la tierra” (Torres-Mazuera y Fernández, 2017), es decir convirtieron las tierras en una mercancía que se puede vender. Desde el punto de vista de la Unión de Pobladoras y pobladores, las y los ejidatarios vieron fácil el hecho de mercantilizar la tierra. ¡O de regalarla!, como dicen en tono irónico. Posteriormente regresaré a este punto.

No se trata únicamente de pensar en un “pedazo de tierra”, sino en cómo los diferentes montes conformaban parte de la idea de pueblo. En este capítulo iremos describiendo cómo *k'áax*, *lu'um*, *kaab*, *kaaj* y *kaajal*, entre otros términos en maya, conforman un entramado entre distintos elementos interconectados de manera histórica, cultural y desde una cosmovisión, que permiten generar una identidad étnico-política a través de un espacio geográfico, es decir, existen lazos entre los pobladores de Chablekal con la tierra y el monte, que van más allá de la idea de “ejido”, pero que políticamente han sido retomadas también como “territorio”, es decir, la Unión de Pobladoras y Pobladores ha tenido que incorporar dentro de su forma de nombrar a la tierra y al monte de su pueblo como “territorio”, lo cual es resultado de una estrategia política, amparada en las leyes debido a que refieren al “territorio” de los pueblos originarios, para poder entrar en interlocución con las

autoridades, principalmente jueces y magistrados.

Incluso puede observarse este uso en el nombre completo de dicha organización: Unión de pobladoras y pobladores de Chablekal por el derecho a la tenencia de la tierra, el territorio y los recursos naturales; en este sentido, incluyen como organización conceptos, “propios” y “ajenos”, con los cuales expresan la importancia del control político de todas las y los pobladores en relación al “espacio geográfico”, a partir de criterios sociales y culturales, es decir, del control de la tierra, del monte y todo lo que se relaciona con estos, aunque va más allá de la idea de recursos naturales, ya que se refieren a los diversos elementos que lo constituyen, sea la biodiversidad (para no hablar de “recursos naturales”), como plantas, animales, cenotes, cuevas o grutas, e incluso el aire y los rayos del sol; pero también los elementos simbólicos y culturales como es el caso de la cosmovisión maya en la que se encuentran los “dueños/señores del monte” o *yuumtsilo’ob* (*yuum k’áax*, *yuum iik’*, *yuum cháak*, *yuum báalam*; señor del monte, señor de viento, señor de la lluvia, señor guardián/jaguar respectivamente) que son tanto protectores y guardianes de los distintos elementos vivos como moradores de los espacios sagrados (cenotes y cuevas). Para poder ir entendiendo estos elementos es necesario revisar a qué se refieren *lu’um*, *k’áax*, *kaab*, *kaaj* y cómo se interrelacionan de tal manera que, al conjuntarlas, pueden ser entendidas como territorio. Para esto recurriré a diferentes *tsikbalob* o conversaciones realizadas durante el trabajo de campo.

2.2.1 *K’áax yéetel lu’um. Monte y tierra*

K’áax y *lu’um* son dos voces que refieren a “monte” y “tierra”. Al ser utilizadas juntas, se refieren a un conjunto de elementos tanto naturales, como culturales y simbólicos, dentro de los cuales como veremos, incluyen la idea de “pueblo”. Empezaré con *lu’um*, la cual es una de las dos voces para referirse a tierra, y que además es compartida por diversas lenguas mayas⁵; la otra es *kaab*, y esta la

⁵ *Lu’um* es utilizado para referirse a tierra en la rama yucatecana: maya yucateco, mopán, Itzá o itzaj y lacandón o lakantun; no obstante se utiliza igual en lenguas

revisaremos más adelante.

Lu'um, según el diccionario maya Cordemex, significa “tierra en general”, “suelo y tierra”, “tierra, terreno, propiedad” (Barrera, 1980: 466). Sin embargo al conjugarse, como en *in lu'umil* el sentido cambia “mi tierra propia”, “mi tierra donde moro, o soy natural, aunque no sea mía”, esto es particularmente importante porque el sufijo *-il* se refiere a cosas que normalmente no tienen la propiedad de ser poseídas, como es el caso de la “tierra”: uno no es dueño de la tierra, ya que ésta tiene sus propios dueños los *yuumtsilo'ob* o señores del monte. Por otro lado, solamente la palabra *lu'umil* la cual utiliza el sufijo de pertenencia o relación *-il* significa “terrenal cosa de tierra” y “tierra, terreno [...] asiento” (Barrera, 1980: 466). Es decir, desde la concepción maya *lu'um* específicamente se refiere a la tierra en el sentido del polvo, de ahí que muchas de las voces para clasificar la tierra recurren a la palabra *lu'um* como en *boox lu'um* (tierra negra); pero también se refiere a terreno o al lugar de donde es uno en el sentido de mi tierra o la tierra en que nació.

En otra entrada, al buscar la palabra *lu'umil* aparece: “la tierra o patria donde es uno natural, o donde mora de asiento, terruño o linaje de tierra buena o mala”, asimismo al conjugarse con *kaaj* (pueblo) aparece: “in kah, in lu'umil: asiento del pueblo; territorio, patria, terruño” y finalmente nos refiere a que se vean las entradas para *kaabil* y *kuuchkaabal* (Barrera, 1980:467). Ambas relacionadas con la segunda voz de tierra: “*kaab*” y en el caso de *kuuchkaabal*, este ha sido el concepto que algunos historiadores han traducido como “territorio” (en épocas prehispánicas) o “administración política-geográfica”, es decir un *kuuchkaabal* sería la forma más antigua para denominar un tipo de relación político-administrativa o político-geográfica relacionada con la tierra. Por ahora, únicamente mencionaremos que empezamos a ver que existe una relación entre

mayas de raíz ch'oolana como: *Chuj*; asimismo se recurre a la variante *lum* en *ch'ol*, *rum* en *ch'orti*; *lu'umk'inal* en tojolabal y *lumilal* en Tzeltal; en otras lenguas mayas se recurre a voces como: *uleew* (Achi', Kaqchiquel, k'iche', tz'utujil, uspanteko, sakapulteco, entre otros; y a *Tx'òtx'* en Akateko, awakateko, jakalteko o poptib'al; ak'al poqoman, poqomchi', entre otros. Véase: <https://popol-mayab.org/2015/01/15/tierra-mundo-maiz-montana-en-maya/>

distintos elementos: *kaaj*, *lu'um* y *kaab*.

Durante los distintos tsikbales se menciona comúnmente la palabra *lu'um*. Sin embargo muchas veces viene acompañada de alguna palabra que la delimita, asimismo al conjugarse con *kaaj* o pueblo, nos refiere al lugar donde se asienta un pueblo, incluso si lo traducimos literalmente. Por ejemplo *u lu'umil kaaj* o *u lu'umil in kaajal* podríamos pensarlo como la tierra del pueblo o la tierra de mi pueblo. Empezamos a ver que *lu'um* tiene ese sentido de demarcación espacial, pero para esto tiene que ir acompañada de alguna otra palabra que le otorgue ese sentido, como veremos más adelante con *xoot lu'um* o *xe'et lu'um*, las cuales se refieren a un corte o pedazo de tierra, como una parcela.

Desde el pensamiento maya, *lu'um* aparece como un sentido general, salvo que se conjugue con alguna otra palabra que le confiera un sentido de demarcación de tierra, es decir de un pedazo o porción de tierra. Sin embargo, no es únicamente la tierra lo que se defiende, sino todo lo que se encuentra dentro de dicha porción, es decir, las plantas, los animales, los aires o *iik'o'ob*, que son pensados como seres sobre naturales, por ejemplo los dueños del territorio son definidos como *yuumtsilo'ob*, *báalamo'ob* y *aluxo'ob*, distintos seres que entran como “guardianes”, “cuidadores”, “protectores” a los que hay que dejarles ofrendas y que además son los verdaderos dueños del monte: “K'AAX, que se traduce al español como monte o selva. La vegetación, monte o selva, es algo que no le pertenece a los campesinos. Tiene su dueño, o más correctamente, su cuidador, que es YUM K'AAX...” (Terán y Rasmussen, 2009: 182).

Antes de seguir, es importante advertir que monte es el nombre con el que nos referimos a la selva en Yucatán, que principalmente es una selva baja caducifolia “árboles de 5-8 m que tiran sus hojas en la seca, en más de 75% [...] y selva baja o mediana sub-caducifolia (árboles de 8 m, baja, a 12 m, mediana, que en promedio que tiran sus hojas en la sequía en un 50 a 75%)” (Terán y Rasmussen, 2009: 80), con lluvias en verano, es decir, no se cuenta con monte alto o elevado, salvo en algunas zonas al sur y oriente.

Durante la época de lluvias el monte se reviste de verde, mientras que en la mayor parte del año y sobre todo en los meses

de sequía (marzo-mayo) agarra un tono amarillo oscuro o café. Por otro lado, el suelo, sobre todo en la zona central de Yucatán (conocida también como exhenequenera), es calcáreo⁶, de tal manera que se encuentran grandes extensiones de laja o piedra de cal, que caracteriza la filtración de agua al subsuelo generando cavernas (localmente llamadas grutas) y cenotes⁷.

Los montes⁸ son la forma más común de referirse a esas porciones de tierra que forman parte del pueblo, son los espacios donde se va a leñar (recolectar leña) para cocinar o calentar agua, de donde se obtienen distintas plantas de uso medicinal, maderable, es el espacio donde se reproduce la vida silvestre, donde habitan los animales (del monte) o *u yalak'o'ob k'áax*. Pero además, desde la época prehispánica existe una deidad o señor para este espacio: *yuum k'áax*, el señor del monte⁹.

6 Estas características fueron propicias para el cultivo del henequén, ya que se puede cultivar sobre piedra. La zona henequenera se encuentra ubicada en el noroccidente de Yucatán y según Baños (1993: 422) abarca 58 municipios y en “1980 concentró el 74.7% de la población total de la entidad, es decir, 773 779”, asimismo implicó una nueva “ruralidad” que pasó de la milpa a la producción feudal con relaciones entre terratenientes y peones acasillados caracterizadas por la monoproducción, el trabajo forzado y una estructura de clases profundamente asimétrica y a través de la cual los mayas de dicha zona perdieron “su autonomía y su movilidad territorial” (Baños, 1993: 425-426). Con el reparto agrario, los “expeones” se enfrentaron a una relación de “tutelaje” por parte del estado, y a la “proletarización de los campesinos” (Menéndez, 1977:1511) a través del jornal y créditos bancarios, en aquel entonces de Banrural, para la producción del henequén y que derivó en migraciones hacia la ciudad y un abandono paulatino de los henequenerales, aunado a políticas de alfabetización y salud (Baños, 1993: 428) que fueron modificando la ruralidad de la zona henequenera y que, junto a las migraciones pendulares a la ciudad, se fue configurando una “urbanización de la economía familiar” (Baños, 1993: 433) para emplearse como obreros, albañiles, veladores, secretarías, servicio doméstico, técnicos, cocineros, entre otros. Parte de estos argumentos también se encuentran presente dentro de la demanda de la Unión de Pobladores de Chablekal.

7 Para ver una referencia sobre los *yuumtsilòob*, particularmente con *yuum cháak* y los *aluxòob*, y su relación con el agua y las cavernas véase: Duarte (2016).

8 En este contexto no nos referimos tanto a “montaña” cuando hablamos de monte en Yucatán, sino a la selva baja descrita arriba.

9 Aquí hay que enfatizar que se trata de *Yuum k'áax*, señor del monte, pero no hay referencias sobre lo que sería un *Yuum lu'um* o señor de la tierra, desde esta idea, el

Por otro lado, tsikbaleando con don Pepe después de que él leyera este capítulo, comentábamos si el *k'áax* de monte no guarda alguna relación con la palabra *k'aax* que se refiere a la acción de amarrar, porque si bien monte se escribe *k'áax*, suena casi como *k'aax*, pensamos entonces que podría también estar haciendo referencia al vínculo de los mayas con la tierra, ya que estamos “amarrados” con la tierra¹⁰.

El diccionario maya Cordemex incluso los escribe igual, pues en la forma anterior a los acuerdos de 1984 no había muchas variaciones en las vocales, ambas aparecen escritas como *k'ax*. De esta manera, podríamos explicar igual que el *k'aaxnak'* que hace referencia a una especie de faja, podría ser una forma de amarrarse para ir al monte, haciendo incluso una metáfora de cordón umbilical, del mismo modo *Yuum k'áax* que podría entenderse como el señor del vínculo o del amarre con la tierra, ya que como diría don Pepe “tan es un todo, que todo está amarrado, *u láaj k'aaxmuba'o'*, todo está amarrado, armonizado”.

K'áax, según el diccionario Cordemex, se refiere a “bosque, arboleda, montaña o monte, campo donde hay monte, monte de árboles, selva, floresta, terreno...” y al igual que *lu'um*, si se conjuga, su sentido cambia sustancialmente. Por ejemplo *u k'áax kaaj*: “ejido [o monte del pueblo], tierra del pueblo”. Si bien el Cordemex lo traduce como ejido, en realidad el sentido literal es “monte del pueblo”, pero el monte no son únicamente los árboles o la selva.

Los montes, insistimos, se refieren a todo lo que ahí converge, incluyendo cenotes y grutas, las cuales desde la cosmovisión maya son las entradas al inframundo, mientras que los montículos prehispánicos o *múulo'ob* son las escaleras al cielo (Quintal *et al.*, 2003a). En relación a los cenotes y grutas, estos son considerados como el “umbral sagrado que posibilitaba la comunicación, el acceso y tránsito de un plano cósmico a otro; en otras palabras, a través de las cavernas era posible discurrir del nivel celeste terrestre y

monte es el elemento central, más que la tierra.

10 Para ver un estudio sobre las distintas ceremonias mayas relacionadas con la idea de *k'aax* o amarre véase Duarte (2018), quien también menciona al monte (*k'aax*).

al mundo inferior, y se establecía contacto con las deidades que reinaban en cada uno de los planos” (Martos, 2015: 11), además de ser espacios considerados sagrados, y por consiguiente, de infinidad de ceremonias asociadas al ciclo familiar y reproductivo, a la vida y muerte, así como al ciclo agrícola y, por consiguiente, relacionadas con las peticiones de lluvia a *Yuum cháak* o señor de la lluvia, al igual que a ceremonias de investiduras políticas (Martos, 2015).

Fotografía 2.2 Don Daniel en el *múul* de Misné Balam, donde se aprecia el color café del monte por la sequía



Los montes también están orientados por rumbos y asociados con colores: árboles, pozos, vientos, protectores y regadores, en pocas palabras, y como menciona don Pepe, se relacionan con *u kan ti'its ka'an*, es decir con las cuatro esquinas del cielo¹¹.

Algunos de estos pozos están asociados con los cuatro rumbos

11 Esta es la idea que se ha traducido como rumbos siendo el oriente el principal punto cardinal de referencia debido a que es el lugar donde sale el sol. Para una explicación más profunda sobre la concepción de los rumbos véase: (Quintal *et al.*, 2003a; 2003b.).

y se encuentran en el monte. Sin embargo, los pozos más referidos son los que se encuentran dentro del pueblo y que están asociados a la fundación u origen del pueblo como asiento. En el libro de los linajes del *Chilam Balam de Chumayel*¹² (2006: 45, 46), que refiere a la travesía histórica de los mayas de la Península¹³ precisamente se menciona a los pueblos y los pozos:

Cuando llegaron, ya estaban completos los nombres de los pueblos que no lo tenían, y los de los pozos, para que se pudiera saber por dónde habían pasado caminando para ver si era buena la tierra y si se establecían en estos lugares. El “ordenamiento de la tierra” decían que se llamaba esto [...] Y aquéllos [mayas] pusieron nombre al país¹⁴ y a los pueblos, y pusieron nombre a los pozos en donde se establecían y pusieron nombres a las tierras altas que poblaban y pusieron nombre a los campos en que hacían sus moradas. Porque nunca nadie había llegado aquí, a la “perla de la garganta de la tierra”, cuando nosotros llegamos.

Una forma de entender mejor la concepción sobre el monte la podemos apreciar en Kanxoc, comisaría de Valladolid que

12 Los libros del *Chilam Balam* fueron escritos mayormente en el siglo XVII en la Península de Yucatán. Se piensa que cada pueblo tenía su libro, se cuenta con los libros de Maní, Tizimín, Chumayel, Kaua, Ixil, Tekax, Nah, Tusik, y aunque no se conocen, se tiene referencia de los libros de Teabo, Peto Nabalá, Tihosuco, Tixcocob, Telchac, Hocabá y Oxcutzcab. En el caso del libro de Chumayel se piensa que se escribió en 1782, ya que aparece esta fecha junto a un nombre el cual correspondería con quien compiló los textos: Juan José Hoil (De la Garza, 2006: 13-14).

13 Esto se refiere a quiénes eran los señores que se encontraban en los cuatro rumbos ubicando diferentes momentos y pueblos, desde el principio, que no se sabe exactamente cuándo fue, hasta la llegada de los colonizadores, los cuales son referidos como los “sacerdotes locos”, “los muy cristianos” que fueron el “principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo” (*Chilam Balam de Chumayel*, 2006: 51).

14 Desafortunadamente no contamos con la versión en maya para saber cómo se está refiriendo a “país”, “pueblo”, “tierra”, “tierras altas que poblaban”, “garganta de la tierra”, sin embargo, y tomando en cuenta los diccionarios coloniales, es posible que se refieran a los conceptos que aquí estamos revisando como *Káax*, *lu’um*, *kaaj* y *kaab*. La traducción del *Chilam balam de Chumayel* arriba referida es la de Antonio Mediz Bolio.

se encuentra en la región maicera en el oriente de Yucatán¹⁵. En dicho pueblo, cuando se dotaron las tierras ejidales a través de la “resolución presidencial” en 1942, se entregaron 1 320 hectáreas por afectación más una “parte de bienes nacionales” equivalentes a 4 793 hectáreas. Sin embargo, en 1950 se realiza la ejecución y deslinde de los predios afectados así como “parte de los terrenos nacionales”, es decir, no se entregaron completas las tierras reconocidas como tierras nacionales.

En 1981, supuestamente se entregan 4,065 hectáreas para completar las 4,793 señaladas por la resolución presidencial de 1942, en el acta de 1981 se menciona: “al llegar al vértice No. 177, vértice donde principia la colindancia con terrenos nacionales en posesión de Kanxoc...”, lo cual reconoce que se llegó a un polígono que ya tenía posesionado Kanxoc, de hecho en el plano definitivo aparece como si fuera parte del ejido de Kanxoc.

Ahora bien, debido a que varias y varios habitantes de Kanxoc vivían en el monte, en dicho polígono, pidieron que se les reconociera formalmente como parte del ejido. Cuentan las y los ejidatarios que en 1984 llegó un visitador agrario y puso una mesa en Kanxoc en la que realizó una solicitud para crear un nuevo ejido. Pero los solicitantes en realidad pedían que se reconociera que formaban parte del ejido y no la creación de un segundo ejido. Dicha solicitud la firmaron alrededor de 30 personas, algunos de ellos incluso ya murieron y unos pocos son ejidatarios también de Kanxoc. Hay un grupo de ejidatarios que dicen tener la posesión de dicho polígono que se les fue dotado para crear el ejido Kanxoc II, sin embargo, dicho polígono ya estaba reconocido dentro del ejido Kanxoc en el plano definitivo.

15 Para una descripción detallada sobre las regiones en Yucatán véase Quintal (*et al.* 2003a), quienes definen a la región milpera o maicera como una de las más tradicionales: “Los habitantes de estas poblaciones se dedican al cultivo de milpas de autoconsumo. Completan su economía con trabajo migratorio en los polos turísticos del Caribe mexicano y en los ranchos de ganadería comercial del norte de la entidad. Es quizá la región más tradicional en cuanto a prácticas ceremoniales y rituales” (Quintal *et al.*, 2003).

Fotografía 2.3 Don Pedro Pablo custodiando los montes de Kanxoc



Los ejidatarios del Kanxoc II, según las averiguaciones que han hecho los ejidatarios de Kanxoc, quieren vender dichas tierras para empresarios del grupo Xcaret¹⁶ ya que en esos montes se encuentran cenotes y vestigios arqueológicos, por lo que cobra mayor importancia para los pobladores de Kanxoc, principalmente porque lo consideran un espacio de respeto, sagrado, ya que está asociado con los *yuumtsilo'ob* o señores del monte¹⁷, es decir, por un lado la visión de los ejidatarios de Kanxoc II es la de mercantilizar la tierra para destinarla al turismo, frente a la preservación de

16 Grupo Xcaret es una compañía dedicada a la recreación turística sustentable en el caribe mexicano que incluye: hoteles, parques turísticos, centros de convenciones, eventos artísticos y parques de aventura entre los que se encuentran: Xcaret, Xplor, Xplor fuego, Xel-há, Xenses, Xavage. Asimismo tiene sus propias rutas de tours a través de Xcenotes y de Xcaret Xpeditions (zonas arqueológicas). Este consorcio empresarial fue creado por el Arquitecto Miguel Quintana Pali, quien hasta la fecha continua siendo su Director General. Información disponible en: <https://www.grupoexperienciasxcaret.com/>

17 Para ver un estudio más profundo sobre los montículos prehispánicos, aunque en la región del camino real, asociados a la morada de los *yuumtsilo'ob*, *báalamo'ob*, *aluxo'ob*, entre otros seres guardianes véase: De Ángel, (2014).

dichos montes como parte de los espacios sagrados que poseen los ejidatarios de Kanxoc.

Más allá de esto, algunos de los actuales ejidatarios de Kanxoc vivieron en dichos montes. “Ahí nos levantamos”, comenta don Pablo May¹⁸ quien era el comisariado ejidal de Kanxoc durante el “trabajo de campo”. Explicaba don Pablo durante una asamblea ejidal: “*ti’ le k’iine’, yaanto’on ti’ k’áax [...] tu k’ataj ku ts’aaba’ ti’ to’one’ le k’áaxo*”. “En esos días vivíamos en el monte, se pidió que se nos entregue a nosotros ese monte”, en ese sentido, no pidieron que se les entregue o reconozca dicha tierra, sino que mencionaron el monte. Se puede apreciar que no es únicamente la tierra la que determina la importancia, pero tampoco son únicamente los cenotes, sino que es el conjunto, el monte es un sistema integrado, por eso es importante cuidar todo lo que ahí se encuentra, más adelante mencionó don Pablo que: “*yaan a kanan te’ex le k’áaxo’ wa ku yaan junp’él ch’e’en yaan k kanan*”, “tienen que cuidar ustedes ese monte, si tiene un pozo hay que cuidarlo”, los pozos son importantes ya que son el asiento del pueblo, es decir, cuando se creaba un pueblo se hacía un pozo del cual se utilizaba el agua, y podemos empezar a ver que existe una relación entre pueblo-monte, y cómo el *ch’e’en* o pozo forma parte importante del pueblo, y en algunos pueblos este “pozo” se trata de un cenote, es decir, de un espacio sagrado.

Muchas veces cuando se refieren a dicho polígono lo hacen como “*noj k’áax*”, es decir, al “gran monte”, no en un sentido de grande por extensión sino de grande por antiguo o quizá por majestuoso. Esto coincide igual con la forma en que los abuelos en Chablekal se referían a los montes del pueblo: “*tuláakal lelo’ u noj k’áaxil Chablekal*” “todo eso es el gran monte de Chablekal”.

18 En los ochentas los ejidatarios solicitan que se reconozca esos montes como parte del ejido de Kanxoc, los cuales habían sido solicitados como ampliación del ejido. Sin embargo, cuando llega el visitador agrario, en vez de realizar una mesa para tratar el tema allá en el monte, donde vivían los solicitantes, lo hace en el pueblo de Kanxoc frente a la escuela y se levanta un padrón de 30 personas, de los cuales solo algunos vivían en dichos montes y la resolución de dicha mesa fue crear un nuevo ejido, pero lo que la gente en realidad estaba pidiendo era el reconocimiento bajo la figura de “la ampliación” de algo que ya tenían en posesión y que estaba, hasta entonces, definido como “tierras nacionales”.

En otra ocasión, justamente cuando estábamos yendo al monte de Misné Balam que tiene en posesión la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, comentaban diferentes circunstancias, a modo de chisme, entre un compañero de la Unión de Pobladores y un ejidatario:

Ejidatario: Oye ¿y siguen yendo allá al monte?

Poblador: Sí así es

Ejidatario: ¿Y es cierto que nadie puede vender Misné Balam?

Poblador: Así es porque ya hay una orden

Ejidatario: Ah es que eso dijeron

Poblador: Sí y si lo llegan a vender es un delito, porque el juez ya reconoció que nosotros tenemos ahorita la posesión.

Incluso quienes no son parte de la Unión de Pobladores se refieren también al monte de Misné Balam. No obstante, dentro de la Unión también hay quienes se refieren a las tierras: “en que están vendiendo todas las tierras los ejidatarios, por eso nosotros nos decidimos a ganar las tierras, a agarrar las tierras porque están vendiendo todo” (don Telino)¹⁹. Al igual que en el caso del monte, se refieren no a la tierra, sino a las tierras, así en plural, que de alguna manera da la idea de rumbos, de que dicha concepción no es un ente homogéneo, sino que está compuesto de diferentes elementos en torno a las tierras y montes.

En algunos pueblos como Homún (también ubicado en la zona henequenera), hay montes que son importantes porque son en los cuales se realiza el *ch'a' cháak* o rogación de lluvia, ya que en estos se encuentran los cenotes que son considerados de *sujuy ja'* o agua virgen, aquellos que normalmente no son utilizados más que para recoger agua para dicha ceremonia.

Es decir, el valor o significado de cada uno de los montes varía. En Chablekal está relacionada con la época del henequén y por tanto con las historias de cuando los abuelos eran niños y vivían “casi casi” en la esclavitud, o de cuando se iban al monte a esconder por

¹⁹ Arsenio Quijano, mejor conocido como don Telino, es integrante de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal.

la guerra²⁰ o cuando llevaban a esconder a los santos del pueblo a las sascaberas²¹, es decir, los montes tienen memoria y significado cultural, por eso no son considerados simples pedazos de tierra.

En una entrevista realizada para el vídeo del tercer aniversario de la lucha de la Unión, mientras hacíamos los trabajos de limpieza en un “pedazo de tierra” en el monte de Misné Balam donde se iba a realizar dicha celebración, don Juan Canul me contaba que:

No es justo que los ejidatarios acaben con todas las tierras que fueron donadas para el pueblo de Chablekal, entonces nosotros también debemos tener parte porque mi papá fue ejidatario, mis abuelos ellos fundaron también lo que es el ejido, ellos pelearon también, y así sabemos que estas tierras es ejidal, corresponde a todos los del pueblo, si ellos están acabando, los comisariados ejidales con todas las tierras ¿y nosotros los hijos donde quedamos, y nuestros hijos dónde los vamos a poner? [...] nos estamos posesionando también porque lo necesitamos para nuestros hijos, nuestros nietos el día de mañana, ellos ya vendieron su parte, por qué se meten en las tierras comunes, no se deben de vender, estas son tierras de uso común, ellos ya vendieron donde trabajaron el henequén, ya lo vendieron, pero ellos ya están entregando hasta tierras de uso común y eso no está bien.

Como se verá en el capítulo 3, la Unión de Pobladores se posesionó sobre un polígono de tierras que eran consideradas de uso común a partir de que los ejidatarios sacaron a los milperos (que no eran ejidatarios), que estaban trabajando unas tierras que estaban en otro polígono de uso común, además ante la amenaza de venderlas, decidieron tomar la posesión. Reconocen que las tierras se las

20 Aunque a veces se habla de la guerra no siempre se sabe a cuál se refieren. En el caso de Chablekal es más probable que esté relacionado con el conflicto armado durante el socialismo de Felipe Carrillo Puerto.

21 Término españolizado de *Sáaskaab* que define un tipo de tierra, puede verse incluso la otra voz que se utiliza para “tierra” es decir *kaab*, en este caso se refiere a tierra blanca, la cual está relacionada con la presencia de piedras abundantes de cal, por lo cual son utilizados como canteras, ahora llamadas “bancos de piedra”, para la construcción de albarradas y de casas de mampostería. Es decir, que en algunos pueblos incluso tenían especificado un espacio para agarrar piedras y no hacer huecos en todos los montes.

dieron al ejido, pero no se las dieron para que vendan, sino para que las trabajen todos, ya que “corresponden a todos los del pueblo”. Por otro lado, quiero enfatizar como constantemente se refieren al “pueblo”, con lo cual ya se puede ir viendo cómo se va configurando una relación entre tierra/monte con pueblo.

Durante el XXVI Congreso Nacional de Estudiantes en Ciencias Antropológicas realizado en el año 2016 en la Universidad Autónoma De Yucatán (UADY), se realizó el foro “Resistencia, territorio y recursos naturales”. Ahí acudieron algunos compañeros de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal y durante la intervención de don Pepe, él mencionaba:

...Creemos que es muy importante preservar esos montes [...] la reflexión que seguimos haciendo los pobladores, de poder preservar las tierras, porque creemos que un pueblo sin tierras ya deja de ser pueblo, además de que nosotros tenemos por derecho natural, ese derecho de ser parte, de preservar, lo que son las tierras de uso común, eso es la resistencia que nosotros estamos haciendo.

Un elemento importante es que primero se menciona a los montes, pero poco después se menciona que un pueblo sin tierras deja de ser un pueblo. En este sentido, cuando se refirió al ámbito de Chablekal lo hizo a través de los montes, pero cuando elevó la reflexión a lo que está pasando en su pueblo, en relación con el ejido y la pérdida acelerada de los montes (que además está pasando en muchos lados), mencionó la palabra tierras, esto se debe a que está pensando en maya y discursivamente está hablando de dos dimensiones. Aunque como hemos visto, hay quienes hablan de montes y quienes mencionan tierras, pero por otro lado, también se insertó dentro del discurso agrario-ejidal: “tierras de uso común”.

Incluso, hay ocasiones en las que se menciona a ambas, sobre todo cuando se habla en maya. Por ejemplo, don Pepe menciona: “*tu yo’olal le k’áaxo’obo’, tu yo’olal le lu’umo’, to’one’k a’alike’ wa’alkilake’ táan u tookik ti’ to’on le lu’umo’, táan u despojartanos le lu’umo’*”, “es por los montes, por la tierra, que nosotros decimos que hasta ahora,

nos están arrebatando, nos están despojando de esa tierra”. Más adelante agrega: “*táan u tookik ti’ to’on le k’áaxo’, le lu’umo*” “nos están arrebatando a nosotros el monte, la tierra”.

Existe un reforzamiento de una díada entre tierra-monte, mencionar ambos implica recalcar una concepción que no es solamente la “tierra”, así en abstracto, sino que al decir “monte” se está reiterando que es más que la tierra, que es todo lo que ahí habita y se encuentra. No obstante, en un contexto de reclamo claro que la tierra aparece como fundamental, ya que lo que se vende de cierto modo es la tierra (y no el aire, no la fauna, ni la flora, ni los montículos prehispánicos que muchas veces son devastados):

Don Tono: la tierra para nosotros, para mí en persona, es sagrado, por qué, porque de ahí ha venido la forma de como **alimentar a nuestra familia**, es algo muy bonito que un pueblo sea unido como ustedes lo dicen para que esta fuerza haya, pero como les vuelvo a repetir, de que hay gente que así piensan: **es mejor el dinero y no la tierra**. Qué pasó entonces. **De ahí vienen los traidores, los vividores, mientras, como decirle, le quitan las tierras al pueblo**, le quitan la oportunidad de trabajar, de producir mejor... porque en realidad de las cosas ya lo sufrimos por primera vez, imagínese ustedes que nuestros abuelos, los mayas, **nuestros antepasados así lo sufrieron, llegaron los españoles sin ser dueños de estas tierras se apoderaron de ello, esclavizaron a nuestros abuelos, los maltrataron, los asesinaban**, quién les decía no, ellos son prepotentes y eso es lo que nosotros **no debemos de permitir, de que gente extraña entre en nuestro pueblo a mandar...**

Antonio Salazar, mejor conocido como don Tono, es un ejidatario de Halachó y él durante un *tsikbal* explicó cómo les están queriendo quitar sus tierras por un “terrateniente”. El conflicto en Halachó inició en 2010 cuando Herbert Zumárraga compró los montes de Kuncheilá en el que se encontraban posesionados alrededor de 60 ejidatarios, quienes tradicionalmente habían hecho ahí sus milpas y apiarios. Sin embargo, Zumárraga dice que compró las 536 hectáreas que conformaban dicho monte, mientras que los ejidatarios afirman

que únicamente tiene el título de 8 hectáreas, que es lo que le pertenecía a Andrés Mijangos, antiguo dueño quien desde 1913 había adquirido dichos montes. Zumárraga ha interpuesto diversas denuncias penales contra los ejidatarios que están posesionados en el monte de Kuncheil con el pretexto de que han invadido y dañado su propiedad. No obstante, en una ocasión los guardias de Zumárraga le poncharon las dos llantas delanteras a la camioneta del equipo Indignación, cuando el topógrafo Cristian Chávez se encontraba haciendo mediciones, a solicitud de los ejidatarios, en las colindancias con los terrenos de Zumárraga. La camioneta había sido estacionada en una vereda, y ésta fue dañada por Raymundo Moo Yah, empleado de Zumárraga, quien incluso amenazó a los ejidatarios en dicho incidente²².

Don Tono es uno de los 60 ejidatarios que tienen ahí su milpa (*kool*). Para él, la tierra es sagrada al ser su medio de sustento y alimentación, al mismo tiempo en que nos permite ver la fragmentación con aquellos mayas que están vendiendo la tierra, y que los relaciona como “traidores” y “vividores” y esto hace referencia a que están viendo la tierra como un “recurso”, no para la subsistencia, sino para su venta, lo convierten en mercancía a la vez en que los procesos de venta de la tierra representan una mercantilización (Torres-Mazuera, 2016).

Durante distintos tsikbales, Cristina (de Indignación), lanzaba una pregunta bastante provocativa. Retomo aquí la versión de Chablekal:

Cristina: ¿De quién es el monte?

Asamblea: De todos

Cristina: ¿Y el aire? ¿Y la luz del sol?

Doña Alicia: De Dios

Eka: De todos también...

En un *tsikbal* con parte de los compañeros de *Kanan ts'ono'ot* (Guardianes de los cenotes), de Homún hicimos una pregunta

22 Para más información véase Velázquez, A. (2016, julio 20). “Empleados de terrateniente yucateco agreden a ejidatarios de Halachó y al equipo Indignación”. En *Regeneración Radio*. Disponible en: <https://regeneracionradio.org/archivos/4547>

similar: ¿de quiénes son los cenotes? La respuesta de K'oxol fue: "Pues tienen sus dueños como el monte, a nosotros como quien dice nos los tienen prestado porque está en nuestro terreno, pero tienen sus propios dueños"²³.

Así cuando dicen en Chablekal que el monte, el aire, la luz del sol es de todas y todos, en realidad están diciendo que es del pueblo, mientras que en el *tsikbal* de K'oxol se menciona que los cenotes tienen sus propios dueños, los cuales no son de este plano terrenal. Monte y pueblo están relacionados, y aunque tengan su guardián o cuidador, este tiene que cuidarlo precisamente porque es para beneficio de todo el pueblo, incluyendo a sus dueños o *yuumtsilo'ob*, es decir, se tiene que buscar que sea un bien colectivo.

En síntesis, vemos que *lu'um* y *k'áax*, son dos formas de referirse al espacio geográfico que pertenece al pueblo y que a su vez están íntimamente relacionados. Por un lado, el monte aparece en un contexto cotidiano, pero también de proximidad con el pueblo, es decir, son los montes del pueblo, con lo cual se crea una relación de interdependencia entre monte-pueblo, o incluso tierra-pueblo. La reflexión de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal permite ver esta relación: "un pueblo sin tierras, deja de ser un

23 Es importante abrir un paréntesis sobre la etimología de la palabra *yuumtsilo'ob*, la cual está relacionada con los "dueños" del monte. En realidad, la palabra "*yuum*" es bastante polisémica, ya que refiere a "papá", pero también a "señor" o "don", y en algunos casos a "Dios"; con el sufijo *tsil* se está remarcando una forma de respeto, que se utiliza para cualquier familiar, aunque en algunas partes este sufijo ya está cayendo en desuso. *Yuumtsilo'ob* es traducido como dioses, aunque no es propiamente ese sentido. Ahora bien, cuando nos referimos a los *yuumtsilo'ob* como dueños del monte, *le káaxo' yaanti' u yuumtsilo'ob* o *u yuumtsilo'ob káaxo'ob*... [el monte tiene sus dueños o los señores del monte] no estamos traduciendo "dueño" bajo la idea de propiedad privada, al contrario, se está refiriendo a que no le pertenece a las personas, sino que sus dueños son de otro plano, es decir, no son del *yóokolkaab* (el mundo está dividido en tres planos: cielo [*ka'an*] que también es referido como el *óoxlajun ti' kuj*, *yóokolkaab* [tierra que es habitada por nosotros, lo que está sobre la tierra, e inframundo [*meetnaal* o *xibalba'* que también se conoce como *bolon ti' kuj* y *kaabal lu'um*]), sino que pertenecen al *óoxlajun ti' kuj* o al *bolom ti' kuj*. Y justamente como dice K'oxol, "nos lo tienen prestado" y por tanto tenemos la responsabilidad de cuidarlo y al mismo tiempo de mantener dicho respeto y por eso existen una serie de ceremonias relacionadas con el monte, el agua, los pozos, los apiarios, la milpa, etc.

pueblo”, y a diferencia del español donde a veces lo mencionan como tierra o monte, en maya refieren siempre a las dos formas: “*tumen juntúul kaaj leken p’aatik mina’an u lu’umil, mina’an u k’áaxé, ku taal u xu’ulul xaan tumen le kaaje’ k’abet u k’áax tumen wa mina’an u k’áax, le lu’uma’, mina’an u kaajil*”. “porque un pueblo cuando se queda sin tierra, sin monte, se acaba también, porque un pueblo necesita de su monte porque sin el monte, sin la tierra, no es un pueblo”. Al escribir este capítulo, cuando me encontré con dicha reflexión fui corriendo a preguntarle a don Pepe cómo él pensaba esta relación:

Beto: Pepe quería preguntarte, es que estuve trabajando sobre la tesis, sobre los tsikbales para ver cómo se refiere a territorio y me da la impresión, y no sé, por eso te pregunto, que *lu’um* por ejemplo tú lo utilizas cuando te refieres al Pueblo Maya, a todo el Pueblo Maya o a ningún lugar en particular, pero cuando te refieres al territorio, por ejemplo del pueblo de Chablekal usas *k’áax* ¿es así?

Pepe: Sí Beto, es así. Es como cuando dices *lela’k lu’umil*, ésta es nuestra tierra, nuestro territorio, es como lo más grande. En cambio, el *k’áax* se utiliza más para decir que el monte tiene sus funciones, además hay diferentes tipos de monte, hay *chan pokche’* que es el monte retoñado, está el *ts’ek’el* que es el que aquí usaban los abuelos para decir que es una zona que es casi Ciénega, está el *noj k’áax* que es el monte grande, el monte alto, el monte antiguo, es decir, el que nunca se ha tocado por eso ya está grande, viejo. Entonces cuando te refieres al *k’áax*, al monte, pues claro que te estás refiriendo al del pueblo.

Recordemos que en el diccionario colonial, más allá de la tierra o el monte-selva, ambas definiciones coinciden en “terreno” y cuando se conjugan, tanto *lu’um* como *k’áax* con *kaaj* (pueblo), el sentido en ambos es el mismo: la tierra o el monte del pueblo. En este sentido, tanto *lu’um* como *k’áax* se convierten en demarcaciones geográficas que corresponden al *kaaj* o pueblo. Además el monte es el espacio donde moran seres sobre naturales, que guarda sentido y significado para sus pobladores. Sin embargo, me parece que en algunos contextos, como dice Pepe, *lu’um* se refiere a algo más general, por ejemplo *u lu’umil maaya’on* o la tierra de nosotros los mayas, pero *k’áax* son, necesariamente, los montes del pueblo o *u k’áaxilo’ob in*

kaajal.

En los siguientes apartados se observará cómo se refiere a tierra, a monte y a territorio. Es importante tener en cuenta que inicialmente cuando se habla de la tierra o del monte se está refiriendo a un espacio sagrado, que es el espacio de producción (sea por el cultivo de la milpa maya o la producción apícola), pero es también un espacio de conservación de biodiversidad, que está relacionada con la concepción sagrada, por ejemplo el árbol de jabin se utiliza en las ceremonias de petición de lluvia, al mismo tiempo en que los nidos de las yúuyas (oropéndolas), predicen si vienen días de sequía o de lluvia dependiendo de qué tan largo es su nido, es decir, la concepción sobre dichos espacios confieren sentido e identidad a sus moradores, a la vez en que cada elemento está relacionado con los otros. Y por si fuera poco, representan lugares sagrados de usos rituales, cargados de elementos culturales y simbólicos²⁴ pero también de conocimientos ancestrales²⁵. *K'áax* y *lu'um* entonces se encuentran relacionados entre sí, pero también con otro: *kaajal*.

2.3 Kaaj y kaajal. Pueblo (personas) y pueblo (asentamiento geográfico)

En la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal se han apropiado del concepto de territorio como parte de una estrategia política para reclamar derechos como pueblo originario y poder dialogar con las autoridades. Entre las reflexiones que han realizado

24 “Los territorios culturales o simbólicos que habitan los grupos etnolingüísticos pueden ser llamados *etnoterritorios* y ser entendidos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentran habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (Bárabas, 1979: 150). Véase también la idea de “territorio cultural” referida por Sosa (2011).

25 Véase el catálogo de plantas, en realidad de conocimientos, que los pobladores de Chablekal poseen sobre las plantas que se encuentran en los montes de Misné Balam y sus diversos usos (medicinales, de forraje, cocina, ritual): *Uso del patrimonio biocultural del Pueblo maya de Chablekal. Montes de Misné Balam*. Elaborado por la Universidad Autónoma de Chapingo, la Unión de Pobladores y Pobladoras de Chablekal y el equipo Indignación.

expresan que “un pueblo sin territorio deja de ser pueblo”, en otras ocasiones, como mencionó don Pepe, se dice: “un pueblo sin tierras ya deja de ser pueblo”²⁶.

Durante el tercer aniversario de la Unión de Pobladoras y Pobladores hicieron por segunda vez una celebración en el monte de Misné Balam. Para esto, limpiaron un espacio en el que se planea hacer un jardín botánico y que se utilizó en dicha ocasión para celebrar la posesión que hasta ahora mantienen. Realizaron un *píbil pool k'éek'en*, o mejor conocida como cabeza de cochinita pibil²⁷ en la que invitaron a la prensa, la cual llegó a pesar de la lejanía que hay respecto al pueblo, y explicaron cómo ha sido la lucha de la Unión. Retomo aquí las palabras de Bety:

Hasta el día de hoy seguimos, y seguimos firmes. Queremos decirles que, por lo que estamos luchando, es para todos y todas, **queremos seguir siendo un pueblo** y por eso estamos acá, y no vamos a dar un paso atrás, estamos recuperando lo que nos están diciendo: ¡No son mayas, no tienen derecho! Nosotros decimos sí tenemos razón y por eso estamos acá, lo estamos defendiendo porque creemos en la vida, **creemos en nuestro pueblo y queremos seguir siendo pueblo.**

Pero, ¿qué significa “creemos en nuestro pueblo” y “queremos seguir siendo un pueblo”? ¿Quieren seguir siendo un grupo de personas,

26 Cito de nuevo la idea original para que se vaya notando el entramado entre monte-tierra-pueblo: “...nosotros creemos que es muy importante preservar esos montes [...] la reflexión que seguimos haciendo los pobladores, de poder preservar las tierras, porque creemos que un pueblo sin tierras ya deja de ser Pueblo” (don Pepe).

27 El *pib* es un horno de tierra que se realiza escarbando un hueco en la tierra al cual se le prende leña y piedras (para conservar el calor), cuando ya está al rojo vivo y se ha alcanzado la temperatura necesaria, se sacan los maderos que aún no se han consumido y se mete una lata de aluminio donde se ha guisado el cochino con recado y naranja agria, éste se tapa con hojas de roble o penca de henequén y posteriormente se tapa con tierra cuidando que no salga nada de humo o de lo contrario no se cocerá. Al pasar de dos horas aproximadamente ya está listo. Esta forma de cocinar es sobre todo de uso ritual, por ejemplo para el *janal pixa'an* o comida de las ánimas, en la que se elaboran pibes (una especie de tamales) enterrados.

una comunidad o “pequeña comunidad”? Lo anterior sería bajo el mismo sentido en que Redfield describió a las poblaciones mayas casi aisladas y alejadas de la metrópoli y que denominó sociedad *folk* (1941), en oposición en realidad, en un devenir continuo que apunta hacia lo urbano, la metrópoli²⁸, división similar a la elaborada por Tönnies (1979), de *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad). O más bien, ¿hacen referencia a un pueblo con el adjetivo de indígena u originario? ¿Se refieren a ambos? Mejor empecemos por preguntarnos de dónde viene dicha traducción de pueblo, ya que Bety nos comparte dos ideas: “creemos en nuestro pueblo”, es decir, en las personas, los pobladores, y por otro lado “queremos seguir siendo un pueblo”, o sea “queremos seguir siendo una comunidad”²⁹, sin embargo, en Yucatán es muy raro escuchar que alguien diga “me voy a mi comunidad”, aquí decimos “voy a mi pueblo”, “*tin bin tin kaajal*”. Entonces vemos que en realidad se trata de dos palabras distintas: *kaajal* que por variación podría ser definida como comunidad, aunque aclaro, con esto no quiero retomar justamente la idea evolucionista redfiliana de “pequeña comunidad” o “cultura *folk*”, pero sí de que se trata de un pueblo con condiciones particulares.

Por otro lado, *kaaj* podríamos traducirlo como los

28 Redfield menciona que existe un *continuum folk*-urbano, que va de lo más urbano a lo más rural, leído como una comparación entre moderno y primitivo entendido como “aislamiento duradero” y “homogéneo” (Redfield, 1941: 345), dicha dicotomía fue definida por Redfield como “sociedades modernas” y “culturas folk” (Redfield, 1941, 348), y desde el principio menciona que se basa en las ideas de Morgan (el cambio de la *civitas* a la *societas*), de Durkheim (de la solidaridad mecánica a la orgánica) y de Tönnies (de la comunidad a la sociedad) (Redfield, 1941: X). A partir de su estudio en Yucatán en el que compara cuatro asentamientos: Mérida, Dzitas, Chankon y Tusik y los designa como: *city* (ciudad), *town* (pueblo), *Village* (villa) y *tribe* (tribu), de esta última refiere que al establecerse en Quintana Roo sus habitantes la denominan como: “u luum mazehualoob” que es traducido por Redfield como “la tierra de los indios” (Redfield, 1941: 53).

29 Aunque con comunidad ocurre exactamente lo mismo ya que puede ser definido como el conjunto de personas que viven juntas en un determinado espacio, por ejemplo cuando se dice el huracán afectó a las comunidades del oriente del estado; pero también el grupo de personas que forman parte de algo en específico, como ocurre con la comunidad eclesial, comunidad epistémica.

“pobladores”³⁰, pero que en el hablar cotidiano ambos son traducidos como pueblo y esto se debe a que ambas poseen la misma raíz: *kaaj*, e incluso, en algunos casos, *kaaj* y *kaajal* son utilizados indistintamente. En español, al menos en México, incluso se usa la palabra pueblo con esos mismos dos sentidos:

Con el término pueblo, los españoles hacían referencia tanto a una población como al espacio que le había sido asignado y en ambos casos tenía un sentido jurídico explícito: entendido como estructura política o colectividad (pueblo-corporación), se refería a una asociación de personas legalmente reconocida, a un grupo que poseía estatus jurídico (locus standi, personalidad jurídica, derecho a presentarse en un tribunal). Un pueblo era, por tanto, un sitio al que se le había concedido tal categoría política, que era a su vez administrado por una estructura política con personalidad jurídica”; en su acepción territorial (pueblo-territorio), en cambio, se trataba de una categoría política particular concedida a ciertos lugares, una de varias categorías que formaban una escala jerárquica de espacios de asentamiento más o menos concentrados (López-Bárceñas, 2013: 34).

Por un lado está el pueblo como asentamiento, como lugar físico, pero que no es únicamente el asentamiento del poblado, sino que la idea de *kaajal* implica que tiene sus *k’áaxo’ob* o montes; dicho así, es el espacio habitado, con sus casas y lugares sagrados, pero que tiene otros espacios como: el monte o *k’áax* y dentro de éste hay *koolo’ob* (milpas), *múulo’ob* (montículos), *áak’alo’ob* (lagunas), *áaktuno’ob* (cavernas), respecto a las cavernas, *áaktun* viene de *áak*: tortuga y *tun* piedra. Porque las bóvedas dentro de las cavernas son similares al interior del caparazón de una tortuga.

A partir de varias conversaciones con las y los guardianes de los cenotes realizadas durante la elaboración del peritaje antropológico de Homún, donde existen alrededor de 300 cenotes, se realizó la siguiente clasificación, ya que hay quienes se refieren a los cenotes

30 Aunque propiamente existe una palabra para poblador que es *kaajakbal*, que justamente viene de la raíz *kaaj*, pensamos que es una forma posible de diferenciar los dos sentidos de pueblo presentes en *kaaj* y *kaajal*.

como *áaktun* y quienes lo hacen como *ts'ono'ot*.

Según dicha clasificación, *áaktun* es el genérico para las cavernas. Si esta posee agua se trata de un *ts'ono'ot*, pero si la entrada a dicha caverna tiene forma de pozo (*ch'e'en*), es decir que la entrada es como el cuello de una tortuga, entonces se trata de un *áaktun ch'e'en*. Si el *áaktun ts'ono'ot* no tiene donde pisar, es decir es una caverna de piedra en la que solamente hay agua (sin que haya piedras o tierra donde pisar), es *xkuum ch'e'en* (pozo de olla). Además, se clasifica dependiendo del tipo de agua o la presencia de este: *k'aamtun ch'e'en* o pozo sazón o maduro, *tikin ts'ono'ot* o cenote seco, *sooj ch'e'en* o pozo seco, en ambos casos se refiere a los que ya no tienen agua. Por último está el *sujuy ts'ono'ot* que tiene *sujuy ja'*, es decir, los cenotes que son utilizados nada más para agarrar agua virgen para las ceremonias agrícolas. La manera con la que se va clasificando y nombrando los elementos que están en el monte muestran esa forma de mantener una relación que es tanto cultural como simbólica. Entonces quedarse sin montes significa dejar de ser un pueblo, *kaajal*, para convertirse en una colonia o barrio de la ciudad (*noj kaajal*, el pueblo grande).

Por otro lado vemos el *kaaj* en referencia al “conjunto de personas”, pero no es pueblo entendido como la clase popular (en consigna política como “el pueblo unido”), más bien es el pueblo entendido desde la lógica identitaria. Abrimos un pequeño paréntesis sobre el tema de la identidad, aunque este será tratado mayormente en el capítulo 4, sin embargo es muy difícil entender el concepto de *kaaj* y *kaajal* sin abordar la identidad, puesto que entre la población maya de Yucatán el principal elemento para la adscripción étnica pasa por el hecho de pertenecer a un pueblo, es decir, ser de Chablekal, ser de Kanxoc, ser de Homún.

Como se verá en el capítulo 4, el catálogo de pueblos mayas de Yucatán menciona que la principal forma de autonombrarse por los habitantes de Homún es “homuneño” o “*homunil*”, la segunda es en maya. En relación a esta idea, Warman menciona que:

La mayoría de los indígenas mexicanos finca su identidad étnica primaria en su comunidad. En primera instancia, por eso primaria, se

identifican como de un poblado preciso que se considera no sólo como una localidad geográfica sino como una comunidad humana. Ésta se entiende como un nuevo grupo endogámico dentro del que se forman los nuevos hogares, que comparte vecindad en un territorio, medio natural, lengua, cultura y raíz. La comunidad es una organización más amplia que la familia o parentela para la protección e identificación, con un nombre propio, casi siempre el de un santo patrón católico con un topónimo en lengua indígena. La comunidad se establece como frontera entre el nosotros y los demás [...] (Warman, 2003: 19).

Para entender mejor la idea de identidad étnica, es necesario revisar también el concepto de “etnicidad”, ya que como menciona Hummel (2014: 47), la etnicidad frecuentemente es debatida entre elementos biológicos y culturales. Sin embargo, enseguida desmiente para referir que la etnicidad no es sinónimo de elementos culturales, aunque sí está muy relacionada con la “organización social”. Mientras que la identidad étnica se basa en la auto-adscripción, pero que se construye dicotómicamente en oposición a los otros, a los que no son miembros del grupo, y claro ésta puede cambiar dependiendo de la situación (Hummel, 2014: 49).

Para Barth (1976: 6), los criterios objetivos no son suficientes para determinar la adscripción étnica, es decir, no es suficiente con elementos culturales como la lengua, la vestimenta, la forma de vivienda o el modo de vida, sino que es necesario incluir también los elementos de la organización social, la cual incluye formas de valores y normas, es decir, de cómo se espera que alguien del grupo se comporte. La identidad étnica en Yucatán está relacionada con esta idea de organización social, el pueblo como espacio es también una forma de organización social en el sentido de que, tiene sus propias autoridades, estén o no ancladas en el pasado. En el caso de Yucatán, las autoridades dentro del pueblo han sido absorbidas dentro del sistema del Estado-nación, es así que se trata del comisario municipal y el cabildo, el comisariado ejidal, el juez de paz y en algunos casos, la asamblea comunitaria como organismo de decisión colectiva. Dentro de la organización social, menciona Barth (1976: 10), existen también marcas de estatus dentro del grupo, y yo agregaría de poder, es así que un “ejidatario” tiene más poder que un “poblador” en cuanto a

que tiene la posibilidad de decidir directamente sobre la tenencia de la tierra del pueblo.

En Chablekal, algunos de las y los pobladores mencionan que ellos no son traidores del pueblo, como muchos ejidatarios que solo ven la tierra como una mercancía. Por su parte, los ejidatarios mencionan que los integrantes de la Unión de Pobladoras y Pobladores son unos oportunistas que están invadiendo la tierra de los ejidatarios y que para esto se dicen “mayas”. Sin embargo, ambos grupos se definen como pertenecientes a Chablekal.

Por su parte, para Stavenhagen (1992: 60): “*Las etnias son grupos culturales basados en estructuras sociales (instituciones y relaciones sociales)*”, es decir, también reconoce que la organización social es un elemento central para la etnicidad y éste es definido como el “conjunto de elementos, compuestos de instituciones y relaciones sociales, que da consistencia a un grupo étnico como tal, más allá de la identidad de cada uno de sus miembros” (Stavenhagen, 1992: 59). En cuanto a la identidad étnica, hay que considerar a los límites referenciales entre el “nosotros” y “ellos”, entre los “propios” y los “ajenos”, los “miembros” y los “extraños”, pero al mismo tiempo, hay que considerar elementos objetivos y subjetivos, entre los que se encuentran la lengua, la vestimenta, el territorio³¹, normas, símbolos y valores, costumbres, elementos religiosos o cosmogónicos, pero sobre todo: “conciencia individual de pertenencia e identificación con el grupo (identidad), la internacionalización de los valores y símbolos compartidos con otros miembros del grupo, y las creencias comunes relativas a los orígenes, las características, la especificidad y el destino del grupo” (Stavenhagen, 1992: 61, 62).

El pueblo como principal elemento de autoadscripción étnica cobra un lugar central, ya que las y los mayas muy pocas veces conocemos el origen del pueblo maya, pero sí el origen, mítico si se quiere, del pueblo al que pertenecemos, el cual está muchas veces relacionado con el topónimo, como veremos más adelante, el origen de Chablekal está relacionado con el encierro de Chablé tras la llegada de los españoles y con una conexión hacia otro espacio, o

31 Este elemento es mencionado por los tres autores arriba mencionados.

poblado, Xlakaaj ahora conocido como Dzibichaltún. Incluso, cuando hablamos en maya con personas de otros pueblos, y empezamos a conversar sobre los elementos filosóficos de la lengua maya, muchas veces decimos: “¿en tu pueblo cómo dices tal palabra o tal acción?”, a veces coincide y a veces no. Eso nos pasó mucho incluso cuando conversamos con varios compañeros cuando impulsamos el *Ki’ u’uy a wu’uye’ex* (Óiganlo muy bien), como grito de reclamo dentro de 13 notificaciones realizadas a todos los gobiernos (Véase capítulo 5), en muchos lugares nos dijeron que en su pueblo así se dice, mientras que en otros nos corrigieron según como lo dicen en su pueblo.

Ahora bien, existe una adscripción más amplia en la que, a pesar de ser de diferentes pueblos (Chablekal, Halachó, Homún, etcétera), nos reconocemos como parte de algo más grande, lo cual a veces se relaciona con formas de nombrarse más amplias, tales como *mayero* o *másawal*.

En Yucatán, algunas investigaciones mencionan que es poco frecuente una identidad étnica etiquetada o asumida como “mayas” (Bárabas, 1979; Gabbert, 2001; Lizama y Bracamonte, 2014), ya que en vez de esto existen “mayeros”, “*másawalo’ob*”, “mestizas”, entre otras categorías. En este sentido, este conjunto denominado “Pueblo Maya” con filiación identitaria de “nosotros los mayas”, ha sido un fenómeno reciente que se puede rastrear que empieza a emerger a partir de los noventas (Llanes, 2018) y que está relacionado con algunas consecuencias no previstas del proyecto modernizador como educadores bilingües que se articularon en procesos organizativos como: *maya’on* (somos mayas), así como los efectos de la radio indigenista, la cual hasta la fecha sigue al aire: Radio XePet “la voz de los mayas” (abreviación de XE-PETO), que empezó a generar dicha identidad en el sur del estado; más recientemente la reacción de jóvenes mayas vinculados a la ciudad en organizaciones como *Cha’anil kaaj* y Radio *Yúuyum* (Llanes, 2018).

Guillermo de la Peña menciona que la década de los setenta en México significó cuestionar, tanto por la comunidad académica como por indígenas, el discurso indigenista y el mito del mestizaje como elemento central del nacionalismo mexicano. Así, los jóvenes indígenas que antes habían sido formados por el Instituto Nacional

Indigenista (INI), y por la Secretaría de Educación Pública (SEP), como promotores culturales y maestros bilingües empezaron a cuestionar el modelo paternalista del INI, con lo que la siguiente década significó el surgimiento de organizaciones indígenas en México que obligaron al INI a cambiar de discurso hacia el “etnodesarrollo”, a su vez el “INI influyó en que el gobierno mexicano incorporara en 1990 la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo como legislación propia, y reformara en 1992 el artículo 4o. constitucional” (De la Peña, 1999: 21).

La importancia de esto, es que a nivel jurídico se toma por primera vez la definición de “pueblo indígena” entendido como las “poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (Art. I, I.b, Convenio 169 OIT).

Aunado a esto, el levantamiento armado de 1994 en el sureste mexicano, trajo a colación la posibilidad de pensar una nueva relación entre territorio, etnicidad y nación, es decir replantear la idea de Estado-nación y que reconoció la emergencia de una “ciudadanía étnica que, en primer lugar y en su expresión más simple, se refiere al reclamo de mantener una identidad cultural y una organización societal diferenciada dentro de un Estado, el cual a su vez debe no sólo reconocer, sino proteger y sancionar jurídicamente tales diferencias” (De la Peña, 1999: 23).

Es importante hacer una lectura de la idea de pueblo en contra punto con la de nación, ya que como menciona Leibholz (1958: 21-23), pueblo tiene diversos sentidos que van desde un aglomerado de personas, que pueden manifestar su voluntad por participación activa, por el ejemplo la democracia como forma de representación al pueblo; pero es también una unidad política-ideológica, es decir, una comunidad popular que posee una “identidad colectiva independiente de los individuos” (Leibholz, 1958: 22), es en este sentido que se habla por ejemplo del “pueblo de México” pero qué significa exactamente el pueblo de México.

Según Leibholz quien parte de la idea de *volk* (pueblo en alemán), este implica tanto un territorio común, un linaje común, una lengua común y una historia en común, esto se asemeja a una idea que entrelaza pueblo con nación. Para Leibholz un pueblo se convierte en nación cuando “se da cuenta conscientemente de su propio valor político cultural y afirma sensiblemente su existencia como una totalidad independiente concreta” (Leibholz, 1958: 25, 26), en este sentido la diferencia radica en que un pueblo se convierte en nación en la medida en que toma consciencia de su existencia política. Podemos entender que el nacionalismo mexicano se constituyó a través del mestizaje como mito fundacional, la “raza cósmica” mencionada por Vasconcelos en la que la unión de los grupos criollos con los indígenas, representarían el modelo de nación. Incluso el mestizaje permitía mezclar elementos biológicos y culturales dentro del surgimiento de la nación, ya que el “mestizo reúne en sí ambas cualidades: tiene la resistencia y adaptación del indio, la actividad y el progreso del blanco” (Villoro: 2014: 191).

Mencionamos la anterior para especificar que la idea de “pueblo”, de algún modo, siempre ha tenido diversos significados y dependiendo del contexto ha estado vinculada a otras categorías como pueblo-nación en el sentido que arriba discutimos, pueblo-clase desde una visión marxista, sobre todo en la que el pueblo oprimido por la lucha de clases aparece como el motor de cambio social “pueblos del mundo uníos” como una forma que incluso va más allá de la idea de pueblo-nación, que en la época de Marx y Engels era propuesta por Mikhail Bakunin bajo la idea de “unidad fraternal de los pueblos nacionales unidos”, aunque cuestionada por dichos autores por ser un tanto ingenua respecto a la democracia y la justicia y que además la nación es el medio, más no el fin, para unificar a la clase universal, es decir al proletario (Salgado, 2017: 791-794).

La influencia de la idea de pueblo con clase también se puede apreciar en investigaciones sobre el campesinado, lo cual en muchos sentidos significó ver al indígena ya no meramente como indígena sino desde la óptica de la lucha de clases rural (Bartra, 1979), desde luego no todos los indígenas son campesinos, ni todos los campesinos

son indígenas.

Desde el punto de vista de Stavenhagen, la diferencia que existe entre tribu, pueblo indígena, nación y etnia muchas veces obedece más a criterios disciplinares, sin embargo presenta ciertos lineamientos: las tribus son el producto del colonialismo europeo realizado en África y Asia, y fueron nombradas así debido a que se creía que eran grupos sin estructuras gubernamentales; para el caso de pueblo indígena o comunidad indígena, este es usado en América Latina “para referirse a las poblaciones de origen prehispánico, y su uso remite a una conceptualización de niveles de desarrollo sociocultural en el marco del estado unitario. Ahora las propias organizaciones indígenas prefieren el uso de los vocablos “pueblo” y “nación” en vez de “comunidades” (Stavenhagen, 1992: 57).

Retomando el tema de la identidad étnica, la cual está relacionada como veremos con la palabra *kaaj* o pueblo, las etnografías normalmente ubican en términos de identidad diferentes autoadscripciones tales como “mayero” o el que habla maya, “*máasewal*” o indígena, término utilizado principalmente en la zona maya de Quintana Roo, *cruzo’ob* o “los de la cruz”, vocablo designado para los que siguieron el movimiento post-guerra de castas de la cruz parlante, “mestizo” para referirse a los que utilizan cierta vestimenta como es el hipil entre las mujeres o el terno y traje de jaranero que es la ropa de gala o fiesta en las vaquerías (Bartolome y Barabas, 1981; Barabas, 1979; Lizama, 2007; Bracamonte, Solís y Lizama, 2011), pero también existen dos identidades que son las menos exploradas: la de *óotsilo’ob* o pobres (Velázquez, 2012), ésta junto con la de “*otsilmak*” o personas pobres (*óotsil máako’ob*) ha sido descrita por Gabbert (2001: 467), y la que mayormente permea es la de pertenecer al pueblo en el que se nació, es decir, la de filiación a un pueblo entendido como un asentamiento geográfico que se encuentra relacionado también con la “gente del pueblo” (Gabbert, 2001, 476), misma que, según este autor, tiene sus orígenes en la época colonial, cuando la gente se reconocía más en términos comunitarios por pertenencia a su pueblo (*kaaj*) o al grupo de

parentesco o patronímico (*ch'i'ibal*)³². La relación entre *kaaj* y *ch'i'ibal* aún sigue siendo muy marcada en algunos pueblos, es decir, es el “apellido” de las familias más antiguas del pueblo, y por tanto, suelen ser los más frecuentes. Es recurrente escuchar decir en ese pueblo hay muchos “Chan”, o en mi pueblo casi todos somos “Chablé”. Restall (1997: 17), menciona que se trata del patronímico resultado de familias extensas dentro de un pueblo. Restall (1997), también ha sugerido que existe una centralidad identitaria entre los mayas yucatecos relacionado con su “*cah*” (*kaaj*), y su “*chibal*” (*ch'i'ibal*), que traduce como pueblo y linaje respectivamente. Asimismo, este autor sugiere que existe un “*cahcentricity*”, (1997:13), ya que *cah* funciona en los términos de una adscripción étnica, mismo que se observa en: “ah *cahnal*” es decir “quien reside (o nació en) el *cah* de...” (Restall, 1997: 15)³³. Así, *kaaj* como elemento “identitario” está siendo referido a pueblo, en este sentido lo que están diciendo en la Unión de Pobladoras y Pobladores es que quieren seguir siendo “chablekaleños” y no quieren ser meridianos, pese a que administrativamente desde hace tiempo que están bajo el “control político” de Mérida, este tema se retomará en el capítulo 4.

Ser chablekaleño equivale a decir que “*to'one' kaajnal'ob ti' Chablekal*”, es decir, “nosotros somos del pueblo de Chablekal”, asumiendo su identidad étnica, en otras palabras, forman parte de un pueblo, que en términos políticos y más amplios forma parte del *maaya kaaj* o Pueblo Maya, y aquí es donde efectivamente se politiza la identidad y pertenencia a un pueblo o comunidad, por ejemplo Chablekal, ya que la Unión de Pobladoras y Pobladores en su demanda menciona: “somos del Pueblo Maya de Chablekal”.

32 Se piensa que existe una continuidad sobre el *ch'i'ibal* o grupo de parentesco, linaje con lo que fueron los *kuuchkaabalob* o “demarcaciones territoriales” al momento de la conquista. Por ejemplo en Chablekal perdura hasta nuestros días la filiación con el *ch'i'ibal* de los Chab, Chablé y Chalé como los apellidos más comunes en el pueblo y que como veremos refiere al linaje del *batab* o cacique que gobernaba al momento de la llegada de los españoles. Chablé y Chalé son variaciones de Chab, patronímico que se refiere al oso hormiguero.

33 Original en inglés. Traducción personal: “he who resides (or was born in) the *cah* of...”

Esta relación la podemos ubicar en la diferencia entre *kaaj* y *kaajal*, aunque los límites entre estas dos son bastante permeables. Sin embargo consideramos que existe una distinción, que aunque en el uso cotidiano no es del todo estricta, se pueden plantear algunos lineamientos.

El diccionario maya Cordemex (Barrera, 1980: 280, 281), define *kah* (*kaaj*), como “pueblo o lugar” aunque en un principio no nos dice si se entiende pueblo como lugar o asentamiento. En otras entradas encontramos que *kah* es: “pueblo, lugar, población, villa, aldea, sitio, residencia, localidad, local, escena”, en este sentido pareciera que se refiere justamente a la localidad, para ilustrar esto, el diccionario Cordemex define *Noj kaaj* en los mismos términos que lo hicimos arriba, es decir como “ciudad, pueblo grande” y *Chan kaaj* como “pequeña finca de campo o población”. Por su parte, el mismo diccionario propone las palabras *kaajil* y *kaajal* como “aldeano, natural del pueblo, pueblo”, en este sentido tenemos *kaaj* como pueblo y *-al* o *-il* como sufijo de pertenencia o relación, el que es del pueblo. Sin embargo, en un uso cotidiano pareciera que es al revés por ejemplo en las oraciones *yaan in bin tin kaajal* o tengo que ir a mi pueblo, frente a *junjaats’on ti’ maaya kaaj*, es decir “nosotros somos parte del Pueblo Maya”.

La idea de *kaaj* está en estrecha relación con los conceptos de *lu’um* y *k’áax*, pero también con el de *kaab*. Recordemos que existen dos voces para referirse a “tierra”, una de ellas es *lu’um* la cual ya describimos arriba, la otra es *kaab*, y al igual que *lu’um* podemos utilizarla para designar diferentes tipos de tierra como *k’anakaab* (tierra amarillenta o café), o *sáaskaab* (tierra blanca), e incluso, dentro de la cosmovisión maya, existen tres niveles (Quintal et al., 2003a; De Ángel, 2014), o planos en el mundo, el *ka’an* o cielo, el *metnal* o inframundo que a veces igual es descrito como *xibalba’* y el *yóok’olkaab* o lo que está encima de la tierra, el plano terrenal de los humanos, mismo que podemos encontrarlo en la forma de referirse a humano como *lu’umkaabil* que conjuga las dos voces para referirse a la tierra. Pedro Uc, del pueblo de Buctzotz, quien es escritor, poeta e intelectual maya, caminante dentro del Congreso Nacional

Indígena³⁴ menciona:

Va mi versión tomado de mis abuelos; [*lu'umkabil*] es un término que forma parte de la mitología maya, en la que los humanos tenían encuentros con seres sobrenaturales o que no pertenecen a este *yóok'olkaab* [faz de la tierra] sino son agentes de lo que hoy conocemos como *óoxlajuntik'uj* [dios que se encuentra en el número 13] o *bolontik'uj* [dios que se encuentra en el nueve] que mis abuelos llamaban *Yuum iik'o'ob* [señores de viento] dependiendo el tipo del *iik'* [aire] que se trate. Entonces cuando se dan esos encuentros esos seres le llaman al humano *lu'umkaab* porque ellos no son de esa condición sino de otro espacio por lo que ese término adquiere relevancia. Aparece en muchos mitos y siempre será ese término que usan toda vez que es el encuentro de seres de espacios y condiciones distintas, como es con la *Xtabay*, el *wáay tul*, o cualquier otro de estos *Yuum iik'o'ob*. Literalmente sería tierra de este espacio o mundo.

Pero, ¿Se refiere a todo el mundo? ¿Mundo para el cual el “pueblo” al que uno pertenece es concebido como el centro del mundo? En una de las etnografías clásicas del área maya del oriente de Yucatán se hace referencia a Xocén³⁵ como centro del mundo y mencionan: “había en tiempos prehispánicos un centro en Xocén que no era otro que el Centro del Mundo —*U Chuumuk Lu'um*—, donde rendían a los dioses Cháac” (Terán y Rasmussen, 2005: 43). Esta idea del pueblo como centro del mundo o de la tierra entre los mayas peninsulares

34 Adicionalmente, él junto con Rusel Pebá de Ticul metieron un amparo contra el Acuerdo para la Sustentabilidad de la Península de Yucatán a nombre del Pueblo Maya Yucateco ya que dicho acuerdo entre los tres estados de la Península nunca fue consultado con el Pueblo Maya. Asimismo, impulsó la asamblea *Múuch' Xiimbal* (caminar juntos) quienes tienen como objetivo frenar a los megaproyectos, principalmente los de energía renovable en Yucatán (eólicos y solares), así como al Tren Maya.

35 Xocén es una de las comisarias de Saki' (Valladolid), al igual que Kanxoc, es uno de los lugares que en la literatura antropológica ha sido definido como de mayor resistencia cultural. Además, los pobladores de Xocén definen este espacio como el centro del mundo y siguen manteniendo el culto a la Cruz *Tun* o Cruz de Piedra que forma parte de la religiosidad maya y del sincretismo con lo católico (Góngora-Biachi y González Martínez, 1995).

también ha sido explorada por David de Ángel (2018), en Nunkiní, Campeche. Adicionalmente él propone al pueblo, pensado como el espacio donde viven las personas y donde está el santo o patrono del pueblo, como espacio que ha sido sacralizado y convertido en el centro del mundo, junto con otros santos, las vírgenes, las cruces; mientras que propone al monte como el lugar donde reside el panteón maya o de los seres cosmogónicos mayas (*yuumtsilo'ob*), y a la milpa (*kool*), como espacio intermedio entre estos dos.

En este sentido, existe una fuerte relación entre pueblo-monte, y tanto el pueblo como el monte, tienen sus espacios sagrados. Para el caso de los montes se encuentran los cenotes, los *múulo'ob* o montículos prehispánicos, las grutas, y para el pueblo las cruces de madera en los cabos o salidas del pueblo, las capillas y la iglesia, y en ambos casos las ceibas donde se cuenta se asoman ciertas entidades como los *k'ak'aas ba'alo'ob* que literalmente significa “cosas malas” pero que en realidad hace referencia a distintas entidades a las que hay que tenerles respeto (de Ángel, 2014).

Regresando a la idea de *kaab*, podemos pensar que de esta derivó *kaaj* ya que como hemos visto, junto con *lu'um* hace referencia a tierra, entendida entre otras cosas como el lugar de donde uno es, nuevamente el diccionario Cordemex (Barrera, 1980: 277), lo define como “el mundo; pueblo o región” y esta relación se nota aún más al conjugarlo: “In kaab: mi pueblo, donde soy natural”, es decir, literalmente significaría mi tierra, de donde soy originario, de mi pueblo.

Es posible que *kaab* se haya transformado en *kaaj* y de ahí derivado *kaajal* —Por cierto que dicha consulta la realicé en conjunto con don Pepe y no dejábamos de sorprendernos de esto—. Por último, al igual que *lu'umil* daba la idea de la tierra de donde es uno, *kaabil* fue definida por dicho diccionario como “nación” y posteriormente refería que se vea *lu'umil* y agregaba inmediatamente “tierra o patria de cada uno”. *Kaaj* podría referirse a pueblo como patria o tierra donde uno nació, lo cual confirma la idea de asentamiento y el cual ayuda a entender porque la principal

autoadscripción es la del lugar o pueblo de donde uno es³⁶.

La relación entre *kaaj* (pueblo) y *kaab* (tierra) puede ser incluso en otro sentido, y tener un origen mítico relacionado con la miel que también se nombra como *kaab*. Asimismo, desde una lectura del libro de los linajes en el *Chilam Balam de Chumayel* (2006: 42), parece sugerir que seríamos hijos de las abejas y la miel: “Cuando se multiplicó la muchedumbre de los hijos de las abejas [se refiere a las personas], la pequeña Cuzamil [hoy Cozumel], fue la flor de la miel, la jícara de la miel y el primer colmenar y el corazón de la tierra”.

Uno de los orígenes míticos del mundo desde la cosmovisión maya está relacionado con un enorme cocodrilo al que *Cháak*, señor de la lluvia, le corta la cabeza y que con su agua, que era miel, se crea el mundo. En el libro de los antiguos dioses, siempre en el *Chilam Balam de Chumayel* (2006: 87), se nombra a este cocodrilo como *Itzam Cab Ain* o Brujo cocodrilo agua-tierra, aunque me parece que sería más correcto nombrarlo como brujo cocodrilo de miel, ya que al principio de dicho libro se menciona también *ah-mucen-cab* (el que guarda la miel), y al principio del libro de los linajes se menciona a *ah-chac-mucen-cab* (que sería entonces el que guarda/entierra la miel del oriente). En este sentido, Cozumel es el pueblo más al oriente y según esta idea sería donde inició la travesía maya.

Un último elemento a considerar nos remonta a un suceso previo³⁷ ocurrido el 3 de mayo de 2016 cuando llegaron policías a desalojar a un viejito en el pueblo de Chablekal, ya que uno de sus familiares de manera fraudulenta había vendido su casa sin que el abuelo y sus demás familiares se enteraran. Era el tercer intento de desalojo, los otros dos habían sido impedidos por el pueblo. Esa

36 Esta idea igual se aprecia en el catálogo de pueblos mayas, que aunque políticamente me parece terrible que haya un catálogo realizado por la UADY y el gobierno a través del Indemaya y la CDI y destinado a definir qué pueblo es maya y cuál no, también es cierto que se les certifica como “pueblos mayas” y en muchos casos referidos en dicho catálogo, la autoadscripción es la del lugar, como ejemplo está el caso de Homún en cuya cédula se dice que la principal forma de autoadscribirse étnicamente es como *homunil* o su españolización homunense, véase capítulo 4.

37 Este suceso ocurrió antes de iniciar el trabajo de campo. Por tanto, se realizó esta descripción a partir de la versión oral que se cuenta en el pueblo, acompañada con la información audiovisual realizada por diversos medios.

vez tampoco fue la excepción y al ver que había mucho movimiento de policías la gente se acercó, y ante la reacción de los aún “pocos” antimotines la gente se dirigió a la iglesia, que además se encontraba a media esquina de la casa del viejito, y la policía les impidió el paso. Con mayor molestia la gente empujó a los policías y repicó las campanas en tono de alerta. Rápidamente fueron saliendo los pobladores y replegaron a los policías, quienes inconformes pidieron refuerzos y cerraron los distintos accesos a Chablekal. Al poco tiempo, ya se encontraban en un enfrentamiento con casi 300 antimotines quienes cargados de escudos y disparando gases lacrimógenos se enfrentaron a un pueblo que defendía a uno de los suyos arrojando piedras de las albarradas cercanas. Al final del enfrentamiento, el grito fue claro: “en el pueblo, manda el pueblo”.

En aquél entonces no había caído en cuenta de todo lo que escondía dicha frase. Sin embargo, ha sido tan emblemática para Indignación que la han retomado en distintas ocasiones, por ejemplo para elaborar un material pedagógico orientado a la defensa del pueblo, como posteriormente para titular un número de su revista *El Varejón*, así como el vídeo que se me encargó y que se tituló *Tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan* (En mi pueblo manda el pueblo). En esta frase justamente puede apreciarse la idea de *kaajal* como el espacio geográfico o asentamiento, frente a *kaaj* que se refiere a las personas, el pueblo en el sentido del conjunto de pobladores, aunque como ya dijimos existe una palabra en específico para mencionar a “poblador” *kaajakbal*.

A partir de entonces he escuchado algunas frases que me ayudan a entender mejor esta idea. En una asamblea en Kanxoc, don Pablo mencionó: “*to'one', je'ex juntúul kaaje' yaan k kalantik le k'áaxo*” “nosotros, como un Pueblo [*kaaj*]³⁸, tenemos que cuidar el

38 En este apartado señalamos específicamente a las palabras que se utilizan en maya en corchetes para enfatizar a cuál nos referimos, ya que es posible que en la cita puedan perderse al utilizar la *-e'* o “enfanzador”, la cual se usa en maya para referir al objeto o persona del que se está hablando, así como al demostrativo “*le*” el cual puede tener cierre glotal con *-a', o', e'* para referirse a este, ese o aquel. Ante esto que puede parecer confuso, es que utilizamos los corchetes con la palabra en cuestión al hacer la traducción.

monte [k'áax]”, aquí apreciamos nuevamente la relación entre *kaaj* y *k'áax*, donde pueblo y monte tienen que estar interrelacionados, se necesitan mutuamente, es decir para que seamos pueblo necesitamos del monte, pero el monte necesita que nosotros lo cuidemos. La relación entre el monte y el pueblo se aprecia en las ceremonias mayas las cuales sirven para apaciguar o agradecer al agua, la tierra, para rogar para que llueva, para la buena cosecha, para pedir la cacería, pero si se caza de más también hay su castigo³⁹. Un par de ejemplos de esto, sería la rogación o Ceremonia de Agradecimiento que realizó la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal el 2 de septiembre de 2018 para celebrar su 4° aniversario. Al pie del *nojoch múul* (montículo mayor), las y los pobladores de Chablekal realizaron un altar con maderas, hojas y flores que recolectaron en el mismo monte. En el altar colocaron jícaras con *sakab* (maíz molido con agua y miel), tortillas, frutas y comida (se elaboró un pollo asado especial para presentarlo en el altar). La rogación inició con cantos en maya, posteriormente inició el rezo. La idea era hacerlo colectivo, por lo que Pepe y yo diseñamos algo así como un misal, pero para la rogación a partir de la transcripción y traducción de una ceremonia que había hecho años atrás don Antonio, un *jmeen* o médico/sacerdote maya del pueblo de Maní. Como explicaron los compañeros de la Unión, la idea de la ceremonia era la de agradecerle al monte, a la tierra, a los yuumes, que aún con todas las dificultades seguimos en la lucha defendiendo los montes.

Otro ejemplo lo tenemos en Homún, en el cenote que trabaja Doroteo Hau, mejor conocido como don Doro. Él realizó un *jeets'*

39 En otros pueblos se refieren a éste como *aj Síit'* (*zit*), que podría ser el señor que brinca, así como los venados. Cuentan en Chablekal que hace como seis años, algunos cazadores trajeron a un *jmeen* o médico-sacerdote maya, para que haga una ceremonia para pedir que haya buena caza. Esto implica que se tendrá la protección y gracia del señor o dueño de los venados, pero por tanto también hay que tener cierta reciprocidad y únicamente cazar lo necesario. En aquella ocasión cazaron de más, y entonces, el grupo de cazadores se encontró a un anciano con barbas blancas y vestía con ropa de manta como la de la época de las haciendas, que les dijo que si ya habían cazado para qué querían más, que mejor ya se fueran, luego el anciano siguió caminando. Ante el susto de los cazadores, se retiraron pues entendieron que se habían topado con un *yuum*.

lu'um o una ceremonia de apaciguamiento a la tierra. Es tanto una forma de agradecer como de pedir que todo siga yendo bien en ese terreno y en el cenote. La ceremonia estuvo a cargo de un *jmeen* que trajeron del pueblo de Cuzamá. El altar se hizo a un costado de la casa que está en el terreno del cenote. En el altar se colocó el *sakab*, y frente al altar se hizo el *píib* (horno de tierra enterrado), donde cuecen el *choko' waaj* o unas tortillas gruesas, con las cuales se prepara el *choko'* o *yaach'* el cual es el caldo donde se cocinó la primicia (mayormente es gallina), y se desbaratan dichos panes o tortillas de masa dentro del caldo. Al final del *jeets' lu'um* todos los presentes comen dicha comida. La razón de esta ceremonia es para que los dueños (*yuumtsilo'ob*), del cenote y del terreno no se molesten y puedan seguir dando su permiso para trabajarlo.

Retomando la distinción entre *kaaj* y *kaajal*, don Gaspar, quien forma parte de la lucha de Hopelchén, Campeche contra la soya transgénica de la marca Monsanto, en uno de los *tsikbales* grandes⁴⁰ mencionó:

To'one' le tuukul t mentaj u múuch' tsikbal t beta' tu'ux tsikbate' de que tuláak le ba'axo'ob utia'al u k'iin ti'e' mejen kaajo' maayao' pues jach yaaj, jach yaaj, tumen lelo' ma' ch'a'abil utia'al kuxtal ma'alobi', tia'lo' u yaanta' koja'anil [...] ts'iibte' tu'ux yaan u maayao'obo', ka k'aat ti'o'obe', le waye' u kaajil maaya, waye' a k'aat meyaj éete' teen tin in wáaj ba'ax kin in meyajte'. Teen kin wa'ale' ba'ax u paajtil meyajkie', teche' wa'alik ka taasik ma'alobo', a'alik ma'alob, wa a'alik ka taasik ma' ma'alobo' to'one' yaan k a'aykech ba'ax a k'aatik, ma' tech taan a wa'alik, te'ex jaaj u gente u jalach máako'ob, jalacho', pero, ma' tu nuuptik ma'alob, yaan k a'alik ti'o'obe', to'on tuukul ba'ax u meyajjo'ob, pero tia'al kuxta' tuláakal, tak le paalalo'ob, tak le maas ja'abilo'ob...

Nosotros esto es lo que pensamos, lo que acordamos al juntar nuestra

40 Con esto me refiero a los *tsikbalob* o conversaciones que fueron convocados por Indignación para reflexionar sobre la necesidad de construir un sujeto colectivo Pueblo Maya, así como para reflexionar políticamente sobre el “territorio maya” para lo cual, se convocó a los distintos pueblos a los que Indignación ha acompañado jurídicamente, ya sea a través de la defensa legal o únicamente de la asesoría, desde sus inicios hasta la actualidad.

plática, de que todas las cosas en estos días que pasan en los pequeños pueblos [kaaj] mayas, pues duelen mucho, lastiman, porque esto no ayuda a vivir bien, pues duele, duele mucho [...] escribe [una raya y pon] donde están los mayas, pregúntales, aquí, el pueblo [kaajil] maya, aquí [de este otro lado] los que quieren trabajar con nosotros. Yo pregunto qué trabajo se quiere hacer, yo digo qué se puede trabajar, [si] tú dices que traes bien, pues dices bien, si dices que no nos traes bien, te vamos a preguntar ¿qué quieres? no tú lo vas a decidir, [porque] ustedes son parte de la gente de los gobernantes [refiriéndose a los empresarios], pero no se emparejan bien... nosotros eso tenemos que decirles a ellos cómo tiene que ser su trabajo, pero que sea para que vivamos todos, desde los niños hasta los más ancianos...

Don Gaspar parece ir en dirección contraria a la que hemos expresado en *kaaj* y *kaajal*, sin embargo, en el contexto utilizado existe la misma idea: el de pueblo como asentamiento geográfico que aquí es nombrado como *mejen kaaj* (pueblo chico), y el de adscripción étnica como *waye' u kaajil maaya* (aquí ubicamos al Pueblo Maya). Además de esta distinción, don Gaspar nos pone en el contexto, desde la lengua maya, de cómo se entiende que debe ser la relación entre el Pueblo Maya y los gobernantes. Desde luego hay que enfatizar que la herramienta jurídica que en ese momento estaba fuerte en Hopelchén era la consulta a las comunidades o pueblos mayas respecto a la soya transgénica.

Hasta ahora hemos analizado la relación que hay entre monte-tierra-pueblo desde el punto de vista de quienes están en la defensa del monte y de la tierra de su pueblo, es decir lo que aquí nombraremos como tierra/monte/pueblo, incluye la tríada entre *k'áax-lu'um-kaaj* o monte-tierra-pueblo en sus dos sentidos: *kaaj* y *kaajal*, entre el asentamiento geográfico y sus moradores que incluso constituye un elemento central de la identidad étnica, la cual, como ya vimos, el principal elemento de referencia es el pueblo pensado tanto desde los límites geográficos, es decir pertenecer a un lugar, una tierra, pero también desde la organización social que incluye normas, costumbres y formas de ver y estar en el pueblo.

Insisto en que esta no es la concepción de todas y todos los mayas sobre la tierra y el monte del pueblo (tierra/monte/pueblo),

pues como iremos viendo existen fisuras y divisiones al interior de los pueblos en torno a la “tenencia de la tierra”, es decir, quién tiene acceso a la tierra, al monte, quién toma las decisiones, cuál es el papel del pueblo en la toma de decisiones, o en la ausencia de decisiones, ya que se agregará un elemento central, el ejido y los ejidatarios que reconfiguran en algunos casos la concepción sobre dicha tríada *k’áax/lu’um/kaaj*.

2.4 El Ejido frente a la tierra/monte/pueblo

En este apartado se describirán las relaciones entre el ejido con lo que hemos denominado tierra/monte/pueblo, es decir el entramado entre *k’áax/lu’um/kaaj*. Para esto, se retoman diversos tsikbales siendo los principales los de Maní y Chablekal, los cuales forman parte de los primeros esfuerzos impulsados por el equipo de procesos populares de Indignación en busca de la construcción de un sujeto colectivo Pueblo Maya (véase capítulo 5), de los que han surgido diversas articulaciones. En ese *tsikbal* Leidy Pech, del pueblo de Ichek en Holpelchén, Campeche mencionaba:

Leidy: A partir de que entró Procede⁴¹ vendió la idea de los ejidos y **llegó a parcelar, a dividir** donde están las áreas agrícolas y de uso común, el Procede marcó hasta dónde llegan las tierras de los ejidos, hicieron un mapa y se dieron cuenta de que hay tierras que no están ocupadas y las llaman nacionales. Antes del ejido, teníamos una **visión comunal de territorio, el monte es de nosotros, pero con Procede la gente empezó a cuidar su pedazo**, y se empezaron a ofertar esas tierras porque las vendió el gobierno, es donde están los megaproyectos industriales. Hubo un parcelamiento y a cada quien le dieron su título de propiedad, el que tiene título parcelario puede vender la tierra, el que tiene el título parcelario lo están vendiendo. Cuando los ejidos se dieron cuenta que se estaban vendiendo las tierras nacionales dijeron vamos a pedir ampliaciones porque ya no hay tierras para mujeres, para jóvenes, pero ya no lo permitieron.

41 Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede).

Existe un antes y un después de *Procede*, es decir cuando se empezó a parcelar y por lo tanto cada quien tenía que “cuidar su pedazo”. La idea de un pedazo de tierra es frecuente en el lenguaje ejidal en maya como *xoot’ lu’um* y *xe’et lu’um* que precisamente refieren a la idea de un pedazo o porción de tierra. Ambas palabras guardan un sentido similar, por un lado *xoot’* se refiere a un corte, en este caso un corte de tierra; y *xe’et* se traduce como “pedazo”, de tal manera que ambas están refiriendo a una porción de tierra, una parcela (en el sentido de división de tierra)⁴². Incluso una frase recurrente es: *le ejidatarios’ob táan u xexe’etik’ob le lu’umo’*. En maya cuando se duplica o reitera una palabra, esto hace que el sustantivo se convierta en verbo, en caso de ser ya una acción implica que es algo que se hace mucho. “*Xexe’etik’*” sería hacerle muchos pedazos a algo, o más propiamente “despedazar”, en este caso la tierra, por lo que se refiere a que los ejidatarios están parcelando de más. En español, también es frecuente que digan despectivamente que alguien “está llorando un pedazo de tierra”, en relación a que hay quienes acuden al ejido no siendo ejidatarios para que les asignen una parcela o un pedazo de tierra. En algunos casos *xoot’ lu’um* también fue referida como polígono⁴³. Sin embargo, nos parece que la idea de “polígono” queda mejor descrita como *péetkaab*.

En Kanxoc mencionaron esta palabra, la cual viene de *péet* que

42 Actualmente y según lo que hemos escuchado en los pueblos durante el trabajo de campo, parcela tiene dos sentidos, el más antiguo es para referirse a una porción de tierra donde se cultiva, pero que muchas veces es un cultivo distinto al de la milpa, por ejemplo una parcela de chile, de limones, de cítricos; actualmente, también se refiere a parcela en relación a la acción de parcelar, es decir, de dividir la tierra en porciones, esto ha sido igual conceptualizado como “privatizar”, ya que se dividen las parcelas, se le asignan dueños que son los ejidatarios y se les otorga certificados de propiedad agraria, esto permite que puedan ser vendidos lo cual representaría la “mercantilización de la tierra” (Torres-Mazuera y Fernández, 2017).

43 Un ejido está conformado por diferentes polígonos o porciones de tierra, a veces en respuesta a los momentos en que fueron dotados (numerado o clasificados con letras: G1, L); dependiendo a qué haciendas fueron afectados dichos polígonos (San Lorenzo, Santa Rosa), o relacionándolo con los nombres de los montes antiguos que se encuentran dentro del polígono (Xkunché, Loolbé, Misné Balam), y en algunos casos es por la forma del polígono como el Pinocho en Chablekal, monte que visto desde el mapa se parece a la cara de pinocho.

se refiere a una aureola que envuelve o que recubre al sol o a la luna en los días nublados, de esta manera la idea de *péetkaab* sería lo que está abrazando o recubriendo a la tierra, es decir, nos está hablando del límite o frontera, es la demarcación de cierta porción de tierra. El contexto en el que don Julio Chimal, quien preside el comisariado ejidal de Kanxoc, la utilizó fue cuando se refería al monte en disputa entre los ejidos de Kanxoc y Kanxoc 2. *Péetkaab* nos parece hace referencia a la idea de “polígono” la cual se utiliza por los ejidatarios para referirse específicamente a los montes.

Así, *u péetkaab Xkuunche’il* podría estar refiriendo al monte o polígono de Xkunché, el cual está en disputa. Pienso en la idea de polígono en el sentido de que es una porción de tierra, al igual que *xe’et lu’um*, pero que el contexto es distinto, no es alguien que llega pidiendo comprar un “pedazo de tierra” o que quiere fraccionar la tierra, sino es alguien que está explicando la situación de disputa de cierta demarcación de tierra y para referirse a ese espacio utiliza la idea de *péet*, lo que envuelve, rodea o limita a esa tierra. A lo que don Julio se refería cuando mencionó *u péetkaab Xkunché’il* también podría pensarse como el monte de Xcunché, o el polígono de Xcunché, es decir que está transitando el lenguaje agrario a la lengua maya⁴⁴.

Retomando lo dicho por Leidy Pech: los montes que antes eran de “nosotros”, es decir que cualquiera del pueblo podría trabajarlos o aprovecharlos, ahora pasaron a ser “propiedad”. Aquí

44 Otro elemento referido de manera similar, ya no en el lenguaje cotidiano en maya (ni en contextos agrarios) sino dentro de las traducciones oficiales que se le ha hecho a las leyes aparece la palabra *péet lu’umil* para referirse a una demarcación de tierra amplia, por ejemplo *u péet lu’umil* Yucatán o el estado de Yucatán. El término *péet lu’umil* está relacionado con una figura político-geográfica, por ejemplo la de la entidad o estado, o en algunos casos al conjunto de estados que conforman la nación (*u múuch’ péetlu’umil*), puede verse dichas traducciones en *Constitución Política del estado de Yucatán* (2014), Ley para la Protección de los Derechos de la Comunidad Maya del estado de Yucatán, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos en Maya* (2010). Para un debate más amplio sobre estas palabras véase Velázquez (2020a).

vemos que Leidy ya incorpora política y estratégicamente el término “territorio”, sin embargo, en seguida nombra al “monte”. Por su parte, Bety de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal realiza un cuestionamiento similar:

Bety: La figura del ejido ha sido la que se ha estado manteniendo de cuidar y conservar frente a los megaproyectos. Pero acá en Yucatán **cuando se hace la reforma del Art. 27, lo que era para cuidar del pueblo, lo comunitario, ahora el ejido se siente dueño, el ejido es el que tiene derecho ¿y el pueblo?** Porque con ese papelito que dices, dejas desamparado al pueblo, esos espacios eran para que los niños, los muchachos vayan ocupando, nosotros en el pueblo estamos totalmente cercados...

Bety se refiere también a las políticas de privatización del ejido, ya no por vía del Procede, sino de la reforma al artículo 27 Constitucional. Por otro lado cuando menciona que en “el pueblo estamos totalmente cercados”, se refiere al contexto de Chablekal en el cual, ante tantas ventas se están quedando sin montes, mientras que las zonas residenciales y las privadas, empiezan a ser parte del paisaje que antes ocupaban los montes. Pero además nos menciona ese tránsito, que analizamos al principio del capítulo, entre la visión comunitaria para el uso y disfrute de la tierra y los montes, y cómo ahora los ejidatarios se proclaman como “dueños” para vender las “tierras del ejido”.

Tanto Leidy como Bety coinciden en que no fue propiamente el “ejido” o la construcción del ejido lo que provocó las ventas y desprotección de los montes que antes eran resguardo del pueblo, sino que más bien fueron las reformas al artículo 27 Constitucional, que de alguna manera se relaciona con lo que menciona Leidy sobre el Procede. No obstante, en Chablekal existe incertidumbre entre los mismos ejidatarios respecto a si “entró” o no dicho programa. Según el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (Phina), el 7 de mayo de 1998 se realizó la asamblea para ver si ingresaba el Procede y se inscribió en el acta con fecha del 27 de mayo de 1998, pero ninguna hectárea fue reconocida o inscrita. Aunque existen 17 inscripciones

sobre cambio de destino de “uso común” a “área parcelada”⁴⁵, los cuales corresponden en su mayoría con las ventas ejidales de tierras para fines de especulación inmobiliaria y, como veremos en el capítulo 3, dicha venta excesiva es una de las cuestiones que está demandando la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, es decir que se haya realizado el cambio de destino de lo que era “uso común” y permanecía bajo disfrute de todo el pueblo hacia un “área parcelada” (*xoot’ lu’um/xe’et lu’um*), que es vendida, es decir, el ejido pasó de una visión del *u lu’umil, u k’áaxil u kaajal Chablekal* (de la tierra y el monte del pueblo de Chablekal), a una de *táan u xexe’etiko’ob le lu’umo’*, es decir, a ir convirtiendo la tierra en “pedazos” o “parcelas” de tierra, de tal manera que el pueblo de Chablekal se está quedando prácticamente sin montes ya que éstos son vendidos.

Yucatán destaca por ser la entidad federativa con mayor porcentaje de población indígena, donde fue más exitoso el programa Procede, cuyo objetivo fue la implementación del nuevo marco legal; también donde la decisión de los ejidatarios fue mantener las tierras de uso común sin parcelar (INEGI, 2008). La negativa a la parcelación ha sido interpretada por diversos analistas como una resistencia indígena a los embates de la reforma neoliberal. En concreto, fue interpretado como la defensa maya de las relaciones de propiedad de uso común asociadas al cultivo de la milpa y a la comunidad como forma de organización social (Torres-Mazuera 2016: 21, 22).

Es importante pensar que si bien en un principio Chablekal se resiste estratégicamente al Procede, al final sí se incorpora al momento de hacer los cambios de destino y entrar en la lógica de la “privatización” y “mercantilización” de la tierra. Veamos algunos de los cuestionamientos que realiza la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal:

45 Para el caso de Chocholá, que también se revisará en el capítulo 3, ocurrió de manera similar ya que se realiza la asamblea del Procede en fecha del 29 de diciembre de 1999 y fue inscrito el 14 de enero de 2000 sin que se inscribiera ninguna hectárea. Y aquí únicamente existe un cambio de destino de uso común para parcela por una superficie de 612.129384 hectáreas.

¿De quién es la tierra? ¿de quien la trabaja? ¿de quien la paga? ¿de quien hereda derechos ejidales? ¿de quien la habita? ¿de quien la sueña? ¿de las mujeres, excluidas históricamente del ejido? ¿de los jóvenes, muchos de ellos sin derechos ejidales? ¿y del pueblo? (sic) [...] El pueblo reclama su derecho a la tierra, a poseerla, a usufructuarla y a decidir sobre el territorio. El derecho está amparado por la legislación nacional e internacional, por los acuerdos de San Andrés, por los derechos indígenas.

Pero en México la tierra se “devolvió” a los pueblos a través de la figura del ejido, después de la revolución. Y los derechos ejidales, cien años después, han quedado en manos de muy pocos en el pueblo [...] ¿No es el pueblo el que tiene derecho a decidir sobre la tierra? El ejido ¿protege la tierra? ¿o usurpa el derecho del pueblo a decidir sobre su territorio?

(Sic. Unión de Pobladoras y Pobladores, 2016: 3).

Estratégicamente la Unión de Pobladoras y Pobladores utiliza la palabra territorio para exigir que su reclamo de recuperar la tierra y el monte para todo el pueblo de Chablekal, se enmarque dentro de las leyes y derechos colectivos como pueblo indígena, y no como ejidatarios o ciudadanos. Por su parte, Koyoc ponía atención en un *tsikbal* sobre el origen del ejido:

Koyoc: El ejido es heredero de la revolución y eso lo hicieron los sonorenses que no tenían idea de lo comunal en el norte, no para que una asamblea comunera haga asamblea. Los pueblos son los que han obligado al Estado a adaptar eso y en buena parte se le debe a los zapatistas. El ejido ha tenido que ser amoldado por los pueblos originarios a sus necesidades, siempre ha sido esa imposición de tenencia de la tierra. El ejido desde su concepción tenía la idea de ser propiedad privada.

El ejido en México tiene sus antecedentes desde la época colonial. En aquél entonces se hacía referencia a dos tipos de ejido: el “de los pueblos de españoles, el cual era considerado un espacio bien circunscrito para labores comunes de limpieza, incluso el basurero público pero donde no había tierras labradas; y el ejido de los pueblos de indios que de acuerdo a Knowlton (1998), era el término utilizado

para referirse a todas las tierras comunes e inalienables, incluyendo tierras de labor, montes, pastos y dehesas para el ganado” (Torres-Mazuera, 2012: 71).

Respecto al ejido que hace referencia Koyoc se refiere al posterior a la revolución mexicana, es decir, es el ejido posrevolucionario, Torres-Mazuera (2016), menciona que este desde su concepción tuvo una ambivalencia, y al final derivó de dos demandas opuestas, por un lado el proyecto de Zapata de “restitución” de tierras comunales, frente al modelo de Villa sobre la “pequeña propiedad privada”, de dicha tensión resultó la propiedad comunal (Torres-Mazuera, 2016: 39, 40).

Por su parte, los carrancistas concibieron que el ejido desembocaría en un tipo de “pequeña propiedad”, mientras que “Cárdenas lo definió en 1934 como una forma de propiedad permanente, plenamente desarrollada y sustancialmente diferente a la privada [...por tanto] El ejido tuvo en su seno la contradicción de una propuesta liberal de la propiedad individual y una perspectiva comunitarista que asociaba el trabajo, la tierra y la pertenencia a una comunidad” (Torres-Mazuera, 2016: 40, 41).

A pesar de lo anterior hay que tener cuidado en oponer ejido a pueblo, ya que si bien hay lugares donde el ejido de alguna manera ha sido el “causante” del conflicto, en otros lados es desde el ejido, como es el caso de Halachó o Chocholá, desde donde se está realizando la defensa del territorio, aunque, muchas veces por “malos manejos” de comisariados ejidales previos. En otras ocasiones, la defensa del territorio es desde el ejido y contra el ejido como en el caso descrito por Kanxoc, en donde la creación de un segundo núcleo ejidal (Kanxoc II), se superpuso sobre un *péetkaab* o área de tierra que había sido dotado previamente al ejido de Kanxoc.

En ese tenor, tenemos la visión de Edgar, quien fue comisariado ejidal de Halachó, él durante su período estuvo promoviendo que se fomentara la participación del pueblo dentro de las decisiones “territoriales”:

Edgar: No significa que hagamos de menos a los pobladores, a los avecindados, porque todos tenemos derechos como pueblo, el hecho

de ser halachoenses a todos nos compete el área en la que se presume quiere ponerse la empresa [...] Ustedes son los que **tienen derecho sobre su territorio, sobre el pueblo**, de decidir lo que quieren que se haga y no se haga en el pueblo de Halachó... los que estamos acá estamos dispuestos a defender el **territorio del pueblo**.

Desde luego, hay que tener cuidado a la hora de pensar en el pueblo para no caer en un ente abstracto que homogenice. Primero es claro que los ejidatarios son parte del pueblo, aunque no necesariamente las y los pobladores sean ejidatarios; segundo, existen pobladores que son hijos, hijas, nietos, nietas de ejidatarios, ejidatarias y cómo tal manifiestan “su derecho” a participar en el ejido, y aquí es donde existen intereses fraccionados.

En Chablekal, las pobladoras y los pobladores que demandan al ejido, en realidad están demandando a sus propios papás, mamás, abuelos, abuelas, tíos, tías porque el fondo de su demanda es que no solo unos cuántos, las ejidatarias y los ejidatarios, deben ser quienes decidan en lo referente a los montes y tierras, por encima de todo el pueblo. Por ejemplo, en los montes de Misné Balam, que actualmente están en posesión de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, también entran jóvenes a cazar al monte que no son ejidatarios y argumentan que tienen el derecho por ser hijas e hijos de ejidatarias y ejidatarios. La respuesta de la Unión de Pobladoras y Pobladores es que ellos igual son hijas e hijos de ejidatarias y ejidatarios, pero no quieren seguir acabando con el monte y eso incluye que ya no quieren que sigan cazando, una respuesta común que le dan a los cazadores es: “ah muy bien pues dile a tus papás que ya vendieron el monte que vas a ir a cazar al Country a ver si ahí te dejan cazar”.

2.5 Consideraciones finales

Este capítulo describió la relación entre *k'áax/lu'um/kaaj* o monte/ tierra/pueblo, tomando como eje la lengua maya que incluye una diversidad de elementos naturales, culturales y simbólicos y que no se ajustan simplemente a la idea de tierra, lo cual sí ocurre dentro

del lenguaje agrario que considera únicamente la idea de *lu'um* o tierra. Por ejemplo en la Ley Agraria únicamente se menciona a la tierra, dejando de lado la idea de monte (*k'áax*), o de agua y cuerpos de agua. No obstante en la traducción realizada por el Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (Indemaya, 2014), la traducción del título de dicha Ley sí contempló la idea de *k'áax*: *A'almaj t'aan yo'olal u meyajil k'áax*, que se puede traducir como: Ley para trabajar el monte (Ley Agraria), sin embargo la palabra *k'áax* no aparece en ningún artículo, incluso las tierras de uso común son traducidas como "*lu'um u ti'al u meyaj tuláakal máak wa uso común*" (Indemaya: 2014: 27), es decir tierras para trabajar por todas las personas.

La tríada que existe entre *lu'um/k'áax/kaaj* tampoco es una traducción de "territorio", sin embargo, para quienes no son mayahablantes, el concepto de territorio se ajusta con facilidad a la concepción cultural que tienen sobre el monte y el pueblo. Además, quienes están en la defensa de su tierra/monte/pueblo, también utilizan el concepto de "territorio" de manera estratégica amparado en los derechos colectivos de los pueblos originarios.

El entramado entre *lu'um/k'áax/kaaj*, implica una diversidad de elementos que se van tejiendo entre sí, Bety los conjuga desde la idea del espacio común y la casa grande:

Bety: la idea es que es el **espacio común**, pero **el espacio es todo, es como la casa grande**, es el aire, la tierra, el monte, la naturaleza donde están los árboles, las hierbas, donde está todo, el pueblo y el espacio, el cielo ¡todo! Es un espacio de una casa grande donde habitamos, donde vivimos.

En el *tsikbal: Neocolonialismo Urbano y Derechos del Pueblo Maya*⁴⁶, Pepe mencionaba como nuestro *chich naak*⁴⁷ está relacionado

46 Realizado en la Universidad del Sur, Mérida, 12 de septiembre de 2019. Puede verse dicho *tsikbal* en: <https://www.facebook.com/339814451000/videos/243794782971699/>

47 "Hoy quisimos en este espacio, poner este, decimos en maya, este *chich naak'*, descontento, para muchos estos planes grandes, ustedes dicen mega planes,

con que se están metiendo en nuestra casa, en nuestro pueblo. La tríada de tierra/monte/pueblo cabe en una metáfora: “nuestra casa”, la cual vemos que se está achiquitando y por tanto nos da miedo desaparecer. Es importante tener clara esta concepción sobre la tierra/monte/pueblo para los siguientes capítulos que se relacionan con lo que nos están arrebatando como mayas.

La concepción de tierra/monte/pueblo era importante analizarla elemento por elemento, ya que incluso existe una dificultad por parte de la Unión de Pobladoras y Pobladores para que las instituciones agrarias (PA, TUA, RAN), entiendan que la idea es reclamar un derecho ancestral como pueblo originario y que para hacerlo se recurre políticamente al concepto de territorio y al de pueblo originario, frente al de “ejido”, “ejidatarios”, “asamblea ejidal”, “derechos ejidales” y toda la jerga conceptual creada a partir del reparto agrario. En este sentido existe un uso político y estratégico del concepto de territorio, que ha sido incorporado desde las luchas de quienes están en la defensa del espacio común y de la casa grande, del *k’áax*, *lu’um* y *kaaj*. Parfraseando a Montoya (2015) sobre cómo la cultura (concepto teórico), se convierte en una categoría política, podemos decir que los pueblos indígenas se han identificado con el concepto de territorio, reforzando sus identidades y formas de organización política para “defender sus derechos étnicos y pensar sus problemas como parte de realidades nacionales y globales” (Montoya, 2015: 132, 133).

La tríada *lu’um/k’áax/kaaj* conforma una síntesis de la cosmovisión y el pensamiento de los mayas que están defendiendo el monte, la tierra, el agua, los espacios sagrados, así como la participación del pueblo en las decisiones sobre el “territorio”. Aunque también hemos tratando de mostrar que existen fragmentaciones al interior de los pueblos, entre quienes están en la defensa de lo común, de la casa grande, de la tierra/monte/pueblo y quienes se han incorporado en la lógica de la propiedad privada de la tierra, es decir en las

grandísimos, de desarrollo, que para muchos es alegría para nosotros es descontento porque vemos cómo se van metiendo en nuestras casas. Nuestro pueblo es nuestra casa... Entonces es un poco el *chich naak’* que traemos a este *tsikbal* maya, decimos a esta conversada que estamos haciendo”

prácticas de “privatización” y “mercantilización” de lo que antes fueran los montes del pueblo, es decir que aunque eran ejidales eran de uso y disfrute de todas y todos sin distinción de ser o no ejidataria o ejidatario.

Cómo vimos en el primer apartado, *k'áax* y *lu'um* son dos formas centrales de concebir el espacio geográfico, pero que cobran mayor fuerza cuando se conjuntan con *kaaj* y *kaajal* los cuales constituyen una tríada que conforma esa diversidad de espacios que se encuentran amarrados y que constituyen la casa común, que aquí hemos “amarrado” como tierra/monte/pueblo, pero que incluyen el aire, los árboles y plantas, el agua, los cenotes, pozos y cavernas, los animales, los *yuumtsilo'ob*, los mules o pueblos antiguos de los que hoy únicamente quedan vestigios arqueológicos pero que siguen siendo sagrados para sus pobladores, y junto a ellos una cantidad infinita de saberes ancestrales.

Frente a esta concepción de tierra/monte/pueblo, existen una serie de enunciaciones que desde la lógica ejidal o agraria se refieren a ciertas porciones de tierra que van en sentidos contrarios como *xoot' lu'um* y *xe'et lu'um* que están relacionados con la idea de fragmentar, dividir y parcelar la tierra, mientras que *péet kaab*, que también se refiere a una porción o demarcación de tierra, pero no bajo la idea de privatizar, sino de lo comunal, pero que los tres (*xoot' lu'um*, *xe'et lu'um* y *péetkaab*), están relacionados con la forma en que el ejido ha trastocado la concepción de la tierra/monte/pueblo, sobre todo posterior a la reforma del artículo 27 Constitucional y las etapas posteriores a la entrada del Procede.

En el siguiente capítulo abordaremos cómo se está arrebatando la tierra y los montes del pueblo a partir de la figura del ejido, más no necesariamente de las y los ejidatarios o de todas y todos los ejidatarios, ya que como veremos existen prácticas cercanas a lo “ilegal” que se realizan algunas veces bajo engaños y coacciones, otras no, pero siempre bajo la complicidad entre el comisariado ejidal, las instancias agrarias y los empresarios. En este sentido, es importante tener en cuenta cómo la tríada *k'áax/lu'um/kaaj* pasa por una idea de lo común, es decir son las tierras y los montes (y todo lo que ahí se encuentra) del pueblo, y por tanto, las decisiones

sobre éstas deberían involucrar al pueblo y no únicamente a las y los ejidatarios, como hemos visto y veremos más a detalle en el caso de Chocholá, el cual desde una facción del ejido se está promoviendo la participación del pueblo dentro de las decisiones sobre los montes, justamente bajo la concepción de que son del pueblo.

Por último quisiera señalar que la escritura de este capítulo ha tratado de ser colectiva, por tanto han sido incorporados los comentarios, observaciones, inquietudes y precisiones de don Pepe, Bety, Koyoc y Cristina, tratado que en el texto sea un *tsikbal* que, como decimos al conversar, no importa quién dijo qué, sino lo que se dice. Sin embargo, también hemos cuidado la “gramática académica” —como suele recordar Xochitl Leyva dentro de nuestro seminario *Prácticas y luchas otras*—. Hay momentos en que hemos especificado quién dice qué, y otros en los que se cuentan cosas que, en sí mismas, son reflexiones colectivas, y el resultado de muchas conversaciones⁴⁸.

48 Para más información sobre el *tsikbal* y el proceso ético, político, epistémico, metodológico de la investigación véase el capítulo 6 en este libro o también Velázquez (2020a).

Capítulo 3

Táan u tookik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'. Nos están arrebatando la tierra, el monte

*Wa ma' páanik túun to'okoto'on
Tak le lu'uma k-ti'alo'on, ma' u to'okoto'on
Ta'ak u to'okoto'on, ma' u to'okoto'on*

[Si no lo desenterramos nos lo quitan,
Hasta la tierra es nuestra, no nos las quiten.
Nos las quieren quitar, que no nos las quiten]
Santos Santiago

3.1 Introducción

En 2012, cuando se empezaba a anunciar el Festival Internacional de la Cultura Maya —sin mayas en el programa, pero sí las más grandes celebridades en la música y el espectáculo—, un grupo de mayas encabezados por escritores, literatos y promotores lingüísticos-culturales, organizamos un Festival Independiente de la Cultura Maya, al que denominamos *cha'anil kaaj* (fiesta del pueblo). Este evento contó con la participación de más de 300 artistas e intelectuales mayas de la península de Yucatán protagonizando diferentes espacios (conciertos, vaquerías, recitales, foros, conferencias, mesas redondas, obras de teatro). Fue ahí cuando escuché por primera vez la canción de Santos Santiago llamada *Ma' u to'okoto'on* (que no nos lo quiten)¹.

En aquellos días aún no entendía mucho la lengua maya —apenas empezaba a recuperar mis raíces— pero la canción me encantó, era casi un presagio al mismo tiempo que un reclamo: “nos las quieren quitar, que no nos las quiten”. Fue la primera vez que escuché como se dice “despojo” en maya. En aquél entonces lo entendí como “nos

¹ Para referirnos a esta canción utilizaremos la forma tal cual la escribe Santos Santiago como “*to'ok*”, en el resto del texto la retomaremos como “*took*”.

lo están arrebatando” o “nos lo están quitando”. Decimos que *took* significa arrebatar, es decir quitar algo bruscamente o con el uso de la fuerza, esto quiere decir que no es únicamente que lo agarren, sino que es un acto violento al cual uno también está poniendo resistencia, lo está peleando o defendiendo, pero quien lo quita tiene “más fuerza”.

Este capítulo inicia con algunas reflexiones sobre el sentido que se encuentra en *took* que, como ya se explicó, se refiere a arrebatar o quitar algo por la fuerza y que en algunos casos es traducido como despojo. Por tanto, en el apartado *u tookcha' ba'alob ti' maaya kaaj* mencionamos brevemente algunos de los arrebatos que sufre el Pueblo Maya de Yucatán, hasta llegar al arrebato de la tierra/monte/pueblo, el cual es el tema central de este capítulo: *táan u tookik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'*, nos están arrebatando la tierra, el monte.

Para abordar cómo está siendo arrebatada la tierra/monte/pueblo, describimos dos luchas que entran en tensión entre los derechos colectivos como pueblo indígena y el derecho agrario a la propiedad privada-social de la tierra. El primer caso que se revisa en el apartado 3.2.1 es el de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal quienes se preguntan por qué un grupo de 300 personas, ejidatarias y ejidatarios, tienen que decidir sobre los montes que son de todo el pueblo. Esto en un contexto en el que el ejido prácticamente ha vendido casi todas las tierras y montes del pueblo de Chablekal, incluyendo aquellos que eran considerados de “uso común”. La venta de tierras en este pueblo está relacionada con la especulación inmobiliaria y la expansión de la mancha urbana hacia el norte, zona con mayor plusvalía.

En el apartado 3.2.2 revisamos otro caso que es acompañado por Indignación, en el que el pueblo de Chocholá también está luchando por defender sus montes, sin embargo aquí la lucha se hace desde el ejido, cuando llega Claudia Cob a presidir el comisariado ejidal empieza a denunciar las ventas “ilegales” que ha habido en el ejido, así como la concesión de permisos para que se instale una empresa de extracción de material pétreo, la empresa Prósér. Ante esto empieza una campaña de deslegitimación, la cual pasó por

intentos de remoción del cargo de comisariado ejidal con el aval de la Procuraduría Agraria.

En el apartado 3.2.3 se reflexiona sobre cómo, a partir de estas dos experiencias, en complicidad entre comisariados ejidales, autoridades agrarias y empresarios, se arrebatan los montes y las tierras de los pueblos mayas, en particular de Chablekal y Chocholá, aunque desde la prensa local puede apreciarse este mismo patrón en distintos pueblos, esto incluso ha sido denominado por la prensa local como “mafia agraria”, concepto que también abordamos en dicho apartado.

En la sección 3.3 presentamos algunas consideraciones finales, en las que incluimos una breve discusión con algunos investigadores que se han centrado en el concepto de “despojo del territorio”, aunque aclaramos, aquí hemos preferido referirnos a la manera en que lo nombramos desde el pueblo maya: nos están arrebatando/ quitando el monte y la tierra del pueblo, *táan u tookik ti’ to’on le lu’umo’, le k’áaxo’*

3.2 U tookcha’ ba’alo’ob ti’ maaya kaaj. Lo que le tienen arrebatado al Pueblo Maya

Took es una palabra maya que se refiere, según el diccionario Cordemex a: “tomar, quitar, arrebatar, usurpar, robar, privar; tomar por fuerza casas y cosas, muebles [...] quitar o arrebatar, despojar, tomar; quitar por fuerza, privar de alguna cosa, quitársela” (Barrera, 1980: 803). En este sentido cuando se hace un desalojo a alguna persona se dice: “*láaj tookaj u nukulo’ob*”, “le quitaron todas sus cosas”. Es decir, es una acción que se hace por la fuerza, por tanto es sumamente violenta y en la que uno se está aferrando a ellas, pero al final se las terminan quitando. Esta misma palabra muchas veces también cobra el significado opuesto: “defender o librar arrebatando o quitando” (Barrera, 1980: 804). Justamente porque es una acción que se realiza con violencia, con fuerza.

A veces cuando hay un altercado entre dos personas, alguien dice: “*ookene’ex a tooke’ex*”, es decir “métanse a separarlos”, en el sentido de que alguien intervenga para separarlos o calmarlos, en

algunos casos cuando alguien interviene, abraza por la fuerza a la persona para alejarla y calmarla, es decir, arrebatarla del pleito. Un tercer sentido que puede tener *took*, pero que siempre se relaciona con la idea de quitar algo, es cuando las mujeres ganan la custodia de sus hijos, *u tookchajal u paalalo'ob*, y esto quiere decir que tuvo que pelear para quedarse con sus hijos, es de alguna manera lo que se entiende como la patria potestad, o “ganó la custodia de sus hijos”. Si bien *took* se refiere a que te están arrebatando algo, también lleva implícita la idea de que la otra parte lo está defendiendo. Arrebato y defensa son dos caras de la misma moneda.

Existen diferentes cosas que le han sido arrebatadas al Pueblo Maya tales como la lengua, la identidad, la posibilidad de hacer justicia en el pueblo, la memoria, y sobre todo el monte y la tierra. Otra manera de traducir *took* y que empieza a ser utilizada sobre todo por quienes están en la defensa de su tierra/monte/pueblo, es el de “despojo” porque un despojo claro que refiere a que es algo que te están quitando o arrebatando a la fuerza.

Sin embargo, hay que tener cuidado porque muchas veces no se nombran las cosas como despojo, o como algo que nos han arrebatado. Como parte de la misma violencia que hay en la acción de arrebatar algo, también implica quitarle la responsabilidad al agresor, por ejemplo muchas veces decimos que “en mi pueblo se está perdiendo la lengua maya”.

En un *tsikbal* con los compañeros de Kinchil reflexionábamos sobre esto y Carlos Llamá (joven historiador maya que está en la lucha contra una meggranja porcícola en su pueblo) comentó cómo en Kinchil se está perdiendo la lengua, Koyoc enseguida comentó, “no la estamos perdiendo, nos la quitaron y nosotros mismos facilitamos que nos la despojen cuando se la dejamos de enseñar a los jóvenes”. En efecto, las políticas indigenistas en los tiempos del INI buscaban “asimilar”, “aculturar”, “amestizar”, “integrar” al indio a la nación (o a la cultura nacional). Por su parte, la SEP tenía el propósito de desindianizar a través de la castellanización y de la alfabetización (Korsbaek y Sámano-Rentería, 2007: 204).

Es hasta fechas recientes, al menos esa impresión tenemos, que se empieza a pronunciar que también nos están despojando de la

lengua, del orgullo de ser mayas, de nuestro derecho a decidir cómo queremos vivir en el pueblo y cómo queremos resolver nuestros problemas. Sobre el derecho a resolver los problemas en el pueblo a través de la justicia tradicional, o justicia maya, aquí vemos que el “despojo” ha sido más sutil a partir del cambio de leyes, sobre todo las que afectan a las comisarías. Pepe en relación a esto menciona que se han ido “desmantelando” las figuras tradicionales, tales como los Jueces de Paz, el cambio de las funciones del comisario municipal a través de la *Ley orgánica de los municipios del estado de Yucatán* (2016), en la que la figura del comisario municipal pasa de ser autoridad a “autoridad auxiliar” del presidente municipal. Esto significa que los problemas ya no se pueden resolver en el pueblo, sino que tiene que turnarse a las autoridades correspondientes, principalmente a los Ministerios Públicos. Entonces, mientras que antes los problemas se resolvían en el pueblo, al modo del pueblo, ahora se tiene que acudir a los sistemas de justicia occidental.

Me parece interesante que Pepe mencione que se están “desmantelando”, porque si bien reconoce que es una forma de arrebato, significa que poco a poco se ha ido acabando con la autoridad local, ya que aunque no son propiamente figuras “tradicionales”, en la práctica sí las sustituyeron, además a través de estas se mantuvo el modo de resolver los conflictos por la “manera acostumbrada del Pueblo Maya”, misma que puede rastrearse en archivos históricos e incluso en la oralidad.

Durante el *tsikbal* de Chablekal encaminado a sembrar las reflexiones para generar un sujeto colectivo que reclame sus derechos como Pueblo Maya, Bety mencionaba cómo eran las formas de castigo:

Bety: Eso era muy importante para los del pueblo, se resolvía diciendo, citamos a tal persona, si hubo el robo como dice Cristina, va a devolverlo pero hay un acta donde se compromete. Entonces eso era muy importante en el pueblo... **ya nos quitaron nuestro modo [...]**

Unos jóvenes entraron, robaron. Se les citó en la comisaría, fueron para que se les haga justicia y al presentarse **se tomó el acuerdo**, fueron sus papás de estos muchachos y levantaron el acta

donde le dijeron a estos muchachos, esto y esto les toca hacer, era fajina allá en la plaza y en el campo, me parece, entonces los pusieron a barrer y creo que a chapear o algo así, cosas así, se tomó el acuerdo. Lo empezaron a hacer, pero llega un tercero y le dice a la familia de uno de los muchachos, por qué tienen que hacerlo, eso está mal porque dicen los derechos humanos, eso no se tiene porqué hacer, eso no lo tienen que hacer, una vergüenza lo que están haciendo estos muchachos, pero allá en Mérida, esto no es así, esto pasa en Mérida y van a ver que esto no se hace así, entonces, la familia después dijo nos comentan esto; estaba bien, la familia estaba de acuerdo con que los muchachos hayan hecho su trabajo, pero vino uno de fuera y les dijeron que no. Entonces fueron, la familia, y le dijeron sabes qué, pues esto no vale porque si lo llevamos acá en Mérida, esto que están haciendo los muchachos es agravio contra la persona de los muchachos en que los estás poniendo a trabajar, es un castigo, entonces no se puede esto y la familia efectivamente escuchó esto y se rompió. Entonces un poco en lo que decíamos ahorita, que bueno que se nos acordó, ustedes cómo mirarían esto.

Como dice Bety “ya nos quitaron nuestro modo” en este caso de resolver los problemas. En el *tsikbal* conversábamos si entonces era mejor encerrarlos en la cárcel por ladrones. El castigo, más que la labor física de barrer y chapear, incluye una forma de vergüenza pública, decir públicamente que los dos jóvenes cometieron un delito y que estaban siendo castigados. Al mismo tiempo, en que el acuerdo se había tomado entre las partes implicadas, que incluían a los papás de los infractores. Este es el tipo de justicia que ya no se puede hacer en el pueblo, primero porque ya no existe el “juez de paz”, y en segundo porque la autoridad auxiliar del comisario no puede resolverlo, sino que únicamente puede llamar a la policía estatal, lo cual implica turnarlo a la Fiscalía General del Estado (FGE) antes que resolverlo en el pueblo.

Pese a que en español Pepe menciona que se está “desmantelando” la forma de hacer justicia en el pueblo, en maya lo pronuncia diferente. Durante nuestra conversación realizada para hacer el vídeo de *Tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan* [En mi pueblo manda el pueblo], Pepe utiliza en maya *took* para decir cómo nos están arrebatando/quitando nuestros derechos como pueblo maya:

...le jalachilo'ob táan u tookoto'on tuláakal le paajtalilo'ob yaanto'on [...] Tu yóolal tuláakal le ba'ax tu yúuchu' te máasewal kaajo'obo', tu yúuchul tumen ya'akach máasewal mu' k'ajoltiko'ob u derechos wa u paajtalilo'ob yaanto'on ti' le máasewal kaajo' [Los gobernantes nos están arrebatando todos los derechos que tenemos [...] Porque todo lo que le pasa al pueblo maya, pasa porque muchos indígenas no conocen los derechos que tenemos por ser pueblo indígena].

Durante el *tsikbal* en Chablekal donde Bety comentó que nos están quitando nuestro modo de hacer justicia, empezamos hablando de las cuatro esquinas del mundo u *kan tits' ka'an* [lit. las cuatro puntas del cielo], cada una con su color, su árbol, su guardián y su maíz. Representadas así en una bandera con los cuatro colores: rojo, blanco, negro y amarillo asignados a cada una de las esquinas del mundo: oriente, norte, poniente y sur. En este sentido, en dicho *tsikbal* se mencionaban otras formas de despojo que atraviesan la memoria e incluso la cosmovisión:

Eka: Es que eso que nos dice Pepe **ya no lo sabemos**, los abuelos sí lo sabían, mi mamá lo sabe, pero nosotros ya no.

Randy: Durante muchos años **las comunidades prácticamente habían perdido desde su manera de ir a sembrar, no habían valorado mucho su propia historia, su cosmovisión**, no considerábamos importante estas ceremonias como decía don pepe, de darle, pedirle permiso a la tierra antes de sembrar, nada, hoy en día pues **estamos prácticamente olvidados de lo que realmente tenemos** y esto es lo que constantemente estamos en la lucha. **Que nosotros nos lo apropiemos nuestra propia historia, lo compartamos también, no lo olvidemos.**

Pepe: Esto que ya se nos olvidó, no se nos olvidó por casualidad. **Planearon otras personas para que se nos olvide**, por eso decimos también que esto es también parte de la resistencia. Empezar a resistir hasta donde podamos para que no nos demos por vencidos.

Las reflexiones durante dicho *tsikbal* muestran cómo nos “echamos” la culpa diciendo que ya se nos olvidó, pero, como apunta Pepe, no es que se nos haya olvidado sino que otros planearon que se nos “olvide”. El pretexto de dicho *tsikbal* era presentar la nueva edición del

libro *Tsikbal. Rebelión y resistencias del Pueblo Maya*, justamente para pensar colectivamente cómo ya se nos olvidó hasta nuestra propia historia. Pareciera que llegaron los españoles, nos conquistaron y no pusimos nada de resistencia. Cuando en realidad nunca han dejado de haber rebeliones y luchas del Pueblo Maya, pero esa historia no nos la contaron en las escuelas. Durante los diferentes *tsikbalob* donde se conversó el libro (en diferentes pueblos como Homún, Kanxoc, Canicab), fueron salieron las diferentes cosas que nos han arrebatado como la memoria (historia), la justicia maya, la lengua, el orgullo de ser mayas (identidad). Sin embargo, el arrebato del monte y la tierra del pueblo es el que permite abrir la reflexión a otro tipo de despojos.

En este capítulo me centraré particularmente en cómo está siendo arrebatado el monte y la tierra de algunos pueblos, particularmente en Chablekal y Chocholá, mientras que en el capítulo 4 nos centraremos en los otros tipos de arrebatos, particularmente el relacionado con el orgullo de ser mayas (identidad) y con la justicia, para esto referiremos sobre todo al caso de Homún.

3.3 *Táan u tookik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'*. Nos están arrebatando la tierra, el monte

Una de las expresiones más fuertes durante los *tsikbales* es cuando dicen *táan u tookik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'*, nos están arrebatando la tierra, el monte. Un ejemplo de esto, ocurrió durante la grabación del vídeo *Tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan* (En mi pueblo manda el pueblo), para el cual entrevisté a don Pepe y su narración fue la que sirvió de base para construir un guion sobre el arrebato de la tierra/ monte/pueblo. En dicho vídeo, don Pepe explicaba que durante la conquista de los españoles se realizó el primer despojo y hasta hoy nos siguen arrebatando nuestras tierras:

Le *sak máako'obo', le ch'eelo'obo'*², le *españoloso'obo' ya'akach toop*

² Tanto *sak máak* como *ch'èel* son dos formas de nombrar a los “otros”, a los no mayas basados en los elementos fenotípicos (personas blancas y güeras), ya que en Yucatán

tu taaso' tu paach, tumen le ka taalo'ob leti'obe' ka tu múuch'ba'obe', ka cha pachak u ch'ajóol k beej **bix u forma u tooktoj tuláakal le lu'umo yaanto'on waye'** kach úuchben ti'al to'one' tu láaj ch'a'obe' leti'obe' le tun ku taalo'obe' le tumben yuumil bin ti' tuláakal le ba'axa yaan waye', leti beelen u ajawil le yaante' Españail, ba'ale ts'o'ok u máan 500 ja'abo'ob ikil ku kuch waye', tuláak le toop ku taaso' tu pach ti' to'one', to'one' táan k ilik de que léeyli' tak beora, tumen **tak walkilake', le lu'umo', léeyli' táan u tooko'ob ti' to'on, le ayik'alo'obo' táan u tooko'ob le lu'umo ti' to'on...**

Se dice que los antiguos males se hicieron posiblemente cuando llegaron hace tiempo **los blancos, los güeros**, a los que se les dice españoles, se dice que cuando llegaron a estas tierras, trajeron mucha chinga detrás de ellos, porque **cuando llegaron dentro de todas las cosas que hicieron, nos arrebataron toda la tierra que teníamos aquí**, todas las cosas que teníamos aquí, todas nos las agarraron desde ese entonces y dijeron que los nuevos señores para los que estaban aquí iban a ser los señoríos de España, pero ya pasaron 500 años desde que llegaron acá y toda la chinga que trajeron a su paso sigue hasta ahora, **hasta este tiempo la tierra siempre nos la arrebatan, los ricos nos están arrebatando la tierra...**

Como explica don Pepe, existe una continuidad entre esos españoles que les quitaron las tierras a los antiguos mayas con los “ricos”, los “empresarios” que hoy están arrebatando a los pueblos de sus montes, de sus territorios. En otra ocasión, don Pepe comentaba que la situación que está pasando en Kanxoc pasa en muchos lados, donde el gobierno creó un nuevo núcleo ejidal (Kanxoc 2), es decir que busca fragmentar al pueblo. Decía don Pepe, que el gobierno busca dividir para que haya un grupo que quiera “vender” las tierras (Kanxoc 2), frente a quienes están defendiéndolas:

la identidad sigue siendo fuertemente dicotómica, en este sentido, hay una oposición entre “la casta divina”, “esos descendientes de los españoles” y los “indígenas”, “de pueblo”, “indios”, “mayas”, etc. Estos conceptos, *sak máak* y *ch'èel* hacen referencia a los rasgos biológicos. Incluso en los pueblos se utiliza la palabra “ch'èelito” para referirse a los güeros pero que son del pueblo, es decir, que de alguna manera estamos mezclados pero el ch'èelito sigue siendo maya, aunque sea rubio porque finalmente también tiene rasgos mayas.

...le *ayik'alo'obo*³, le *ts'uulo'obo*⁴, *táan u yooskuba'ob le ejido' tumen u k'aato'ob le lu'umo', u k'áaxo'ob ku k'aatiko'ob, lealale' ku taalol' beey ku ofrecer u tak'iino'ob utia'ala maano'ob utia'ala betik proyectos, utia'ala betik jejela'as ba'alo'ob, pero tun tookoto'on; te'ex u yuumile'ex le k'áaxo'* pues *tí' te'ex ta k'aaxtale'exo'ob, pero yaan k'iine' leken kucho'ob túune' ku ofrecer con tak'iine' yaan máax kyaiyke' miin maas ma'alob ku xiik konik, pero yaan u ya'aik'e ma', ma' tu paajtal u koonchak le k'áaxo' tumen k'áabet, letun taalen problema'e te'exo' bey u yúuchul, te'ex ka wa'aik'e'ex le k'áaxo' ma' tu koonol, le dooso' taak u konik, beytúun tu taal le ba'atelo'.*
 ...los ricos, los “blancos”, están apropiándose del ejido porque quieren la tierra, quieren los montes, por eso vienen y ofrecen dinero para

3 *Ayik'al*, es una palabra que sirve para referirse a los “ricos” o a los que tienen mucho dinero. Como mencionamos brevemente en el capítulo 2, la identidad étnica en Yucatán es sumamente dicotómica. Así frente a la autopercepción de *óotsil máako'ob* o personas pobres tenemos la de *ayik'al wiiniko'ob* o personas con alta posición económica. Actualmente esta palabra también es utilizada para referirse a los empresarios, justamente porque su característica principal es tener (o hacer) mucho dinero.

4 *Ts'uul* (o *dzul* en grafía colonial) se refiere originalmente a un tipo de perro según explica el historiador José Koyoc durante un *tsikbal* en Chablekal: “Este perro, que ahorita está extinto, acompañaba a nuestros ancestros cuando morían, en la creencia de aquella época, de hace más de cinco siglos, creían que estos perritos que aparecen en códices, aparecen en piedras labradas aquí en Dzibi[chaltún], acompañaban a nuestros ancestros al inframundo. Entonces *ts'uul* significa eso, es esa variante, ese tipo de perro que ahorita está extinto, ya no existe, así como hay el Xoloescuinle en México, pues aquí había su especie de perro también”. Sin embargo, cuando llegaron los españoles se les empezó a decir *Ts'uulo'ob*, posiblemente debido a que llegaron con caballos, actualmente se refiere al “rico”, “blanco”, al que no es maya. Es decir, es la principal categoría para referirse al que no es indígena. En dicho *tsikbal* don Pepe agregó: “Si eres un cabrón o eres un ratero te dicen “*tech ts'uulech*” [tú eres un *ts'uul*] es decir, eres un perro, eres un vivo, pero se quedó, me imagino, por todo lo que padecemos en la invasión, por eso lo tomaron”.

Alicia Bárabas en un texto ya clásico lo define así: “término de origen maya que ha tenido históricamente distintos significados. Denominó primero a los conquistadores mexicas con el contenido de “extranjero”. Posteriormente se aplicó a los españoles, con la connotación de “extranjero” y “blanco”. Actualmente significa “extranjero”, “blanco”, “rico” y “patrón”, y es aplicado en todo Yucatán por **macehuales** y mestizos, para referirse a los que ostentan alto **status** económico y características raciales caucasoides [...] Los **macehuales** y los mayeros consideran al **dzul** como un invasor al que no se admira pero al que debe respetarse en razón de su poder” (Bárabas: 1979: 134, 135).

comprarlos [los montes, las tierras] o para hacer distintos tipos de proyectos, **pero nos la están arrebatando; ustedes son los dueños del monte**, por eso a ustedes los buscan, y hay veces que cuando llegan a ofrecer dinero, hay quienes dicen, quienes piensan que está bien que se venda, pero hay que decir que no, que no se puede vender el monte porque lo necesitamos, así pasa como el problema que tienen ustedes, ustedes dicen que el monte no se vende, pero el [ejido de Kanxoc] dos sí quiere vender, entonces así se arma el pleito.

Quisiera hacer una aclaración contextual de por qué don Pepe menciona “ustedes son los dueños del monte, por eso a ustedes los buscan”. Desde el pensamiento maya, las personas no son dueñas de la tierra, el monte tiene sus propios dueños (*yuum k'áax* o señor del monte, los *báalamo'ob* y los *aluxo'ob* quienes también son sus guardianes). Sin embargo, en muchos pueblos las reformas de 1992 al artículo 27 trastocaron la idea de lo comunal hacia la propiedad privada con lo cual empieza un proceso de “parcelamiento” de los ejidos, es decir de otorgarles certificados parcelarios que demuestran la propiedad sobre la tierra parcelada y, en muchos casos, se ha realizado con miras a vender o usufructuar las tierras ejidales. Un ejemplo de esto es Chablekal donde la tierra se convirtió en una mercancía debido a la sustitución de la milpa por el henequén y su posterior desplome, lo que incentivó el discurso de agentes agrarios para promover la venta de la tierra bajo la idea de que ya nadie sabe hacer milpa, además de que la tierra no es buena por tantos años de henequén.

En cambio en Kanxoc se tiene otra lógica donde el monte y la tierra son un bien colectivo, que no pasa por la propiedad privada, sino por la pertenencia comunal. Parte de esta lógica se puede apreciar con el hecho de que los sucesores de los derechos ejidales de los ejidatarios que ya han fallecido llevan más de diez años sin hacer los trámites de sucesión. Sin embargo, quienes pertenecen al ejido Kanxoc 2, muchos de los cuales ya ni viven en Kanxoc, sino que migraron a la Riviera maya para emplearse, están siendo presionados para vender las tierras y los montes que supuestamente les pertenecen y que en buena medida se montan sobre tierras que fueron primero entregadas y reconocidas como parte del ejido de

Kanxoc y que es lo que ha generado el conflicto entre ambos ejidos.

Durante dicho *tsikbal*, don Pepe se refería a cómo, para el Estado y para los empresarios, los ejidatarios son los dueños de las tierras. Este hecho lo podemos observar claramente en torno a los megaproyectos energéticos, en los cuales, tanto el gobierno como los empresarios, pactan primero con los comisariados ejidales quienes se encargan de generar las condiciones adecuadas para facilitar el arrendamiento de las tierras, pese a que, poner parques eólicos y fotovoltaicos afecta a todo el pueblo y no únicamente a las y los ejidatarios.

Los brotes de resistencia en este tipo de proyectos han sido muy aislados y en los cuales la consulta previa, libre, informada, de buena fe y culturalmente adecuada no se ha realizado según los lineamientos internacionales dictados por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). En este sentido, pareciera que el ejido y las leyes ejidales son quienes permiten los mecanismos para arrebatar la tierra y el monte, a tal punto que la prensa en Yucatán refiere a la existencia de una “mafia agraria”.

Por otro lado, ¿por qué se dice que es un “despojo” si los empresarios “compran” las tierras y los ejidatarios “aceptan” venderlas? Nuevamente en el vídeo arriba referido, don Pepe explica como una de las vías es el “arrendamiento de tierras”, el cual fue explicado por Sergio Oceransky⁵ en distintos encuentros

5 Sergio Oceransky es un empresario que busca realizar parques eólicos pero que sí estén administrados por los pueblos indígenas y ha impulsado esta idea en Oaxaca. Cuando empezaron a llegar las energías renovables a Yucatán, ni los académicos ni los defensores de derechos humanos sabíamos mucho al respecto sobre el tema de cómo estaban operando los parques eólicos y fotovoltaicos, por lo que Indignación fomentó varios encuentros con Sergio Oceransky para conocer cómo funcionan y qué está detrás de los proyectos energéticos, principalmente eólicos. Posteriormente, Indignación tomó distanciamiento con Oceransky, sin embargo a partir de dichos encuentros se generó una red que denominaron “Articulación de Yucatán contra las energías renovables”, la cual estaba conformada principalmente por académicos y algunas personas mayas, entre ellos el escritor maya Pedro Uc quien meses después (13 de enero de 2018) y junto con otros mayas impulsa la Asamblea de Defensores del Territorio Maya *Múuch’ Xímbal*, la cual se ha dedicado a acercarse a los pueblos mayas con presencia de proyectos energéticos para intentar frenarlos y más recientemente han impulsado acciones en contra del Tren Maya,

promovidos por Indignación para conocer cómo han operado los empresarios de las energías verdes en otros lugares, para lo cual han recurrido a generar contratos de arrendamiento, incluso previos a las licitaciones para realizar los parques eólicos o solares.

Es decir, dentro del modelo de energías verdes, los empresarios no compran las tierras al ejido, como sí ocurre para otro tipo de megaproyectos como los de la especulación inmobiliaria, sino que realizan un arrendamiento por 30 años, es lo máximo que marca la Ley Agraria en el artículo 45⁶, pero que vencido el plazo automáticamente puede renovarse, aunque la ley únicamente señala que dichos años son “prorrogables”, lo que se ha observado es que básicamente se realiza un segundo contrato. Al mismo tiempo, explicaba Oceransky que en la práctica lo que hacen los empresarios de las energías verdes es poner las tierras como aval para recibir prestamos de los bancos internacionales, de tal manera que en caso de que el proyecto no funcione, las tierras puedan “mercantilizarse”.

Las reformas constitucionales al artículo 27 realizadas en 1992 conforman el “marco para el despojo” de los territorios (Bastos, 2017: 193), a través de la mercantilización de lo que antes era concebido como “propiedad social”, es decir, salir de la lógica de protección que originalmente fue creada por la Ley Agraria, para convertirlo en sociedad privada y entrar dentro de la lógica del derecho civil y mercantil. Al respecto Cruz Rueda (2017: 350, 351), menciona que:

Esto allana y deja el campo fértil a las empresas transnacionales, ya que al promover que los campesinos y campesinas firmaran contratos de arrendamiento sobre sus tierras con vocación agrícola, se aseguraron de que quedaran inscritos en el régimen civil, pasando por alto el régimen agrario sin que autoridad alguna (la Procuraduría Agraria y

6 “**Artículo 45.-** Las tierras ejidales podrán ser objeto de cualquier contrato de asociación o aprovechamiento celebrado por el núcleo de población ejidal, o por los ejidatarios titulares, según se trate de tierras de uso común o parceladas, respectivamente. Los contratos que impliquen el uso de tierras ejidales por terceros tendrán una duración acorde al proyecto productivo correspondiente, no mayor a treinta años, prorrogables” (Art. 45, Ley Agraria: 1992).

los Tribunales Agrarios, sobre todo) impugnara esta violación al estado de derecho. De este modo, el Estado ha permitido que las tierras de régimen social, como lo son las que se utilizan para los parques eólicos, tengan el tratamiento de propiedad privada, violentando los derechos agrarios de comuneros y comuneras, así como de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Más allá de los términos “legales” sobre el arrendamiento de las “tierras ejidales”, las reflexiones que han surgido en los tsikbales, y que son retomadas por don Pepe, son que sí se trata de un despojo ya que muchas veces se hacen con mentiras, pero además porque las rentan y compran en precios tan baratos que ni siquiera les llegan al precio real:

Tuláakal le k'áaxo'obo', le ejidoso'obo', ts'o'ok u láaj xu'ulsajo'ob tumen le ayik'alo'obo' táan u taal tooko'ob ti' to'on le lu'umo'. To'one' k alik took bin u beetaj tumen le bóol ku betajo'ob ma' u tojol le lu'umo', ts'o'okole'puro tuus tu betaj xaan. Wa yaan terreno utia'al ka pachak u tooko'ob beyo' tumen ku ya'ala tu betaj jump'éeel contrato, jump'éeel convenio ti' 30 ja'abo'ob ti'al u meyajta'ale'. Tuláak le lu'umo' ku ba'atelta'abil úuchebn abueloso'obo', beora mismo to'one' táan k ka'a ch'aik ti' le ayik'alo'obo'.

Todos los montes, los ejidos, ya se están acabando porque los ricos están viniendo a quitarnos todas las tierras. **Nosotros decimos que nos las están arrebatando [que es un despojo] porque el pago que hacen no es el precio que valen las tierras, por eso puro mentir hacen.** Si hay terreno que puedan arrebatar lo van a hacer, porque se dice⁷ que hacen un contrato, un convenio por 30 años que lo van a estar trabajando. **Toda la tierra que pelearon los antiguos abuelos, ahora nosotros mismos se las estamos regresando a los ricos.**

Hago una pequeña aclaración, el sentido de “el pago que hacen no

⁷ En esta forma de explicarlo uno se puede dar cuenta que es algo que ya se ha conversado antes, es decir aquí don Pepe deja claro que es algo que le tienen dicho y que él lo está contando cómo se lo dijeron. La expresión “se dice” es muy frecuente en el español yucateco que viene del maya (*uayé) ku ya'alale*). Otras formas de entenderlo es como “se tiene dicho”, “se ha dicho”.

es el precio que valen las tierras” debe de entenderse más bien que las tierras no tienen precio. Esta aclaración me la hizo Pepe después de leer el capítulo ya que literalmente dice “el pago que hacen no es el precio de esa tierra”, sin embargo *tojol* en maya es utilizado tanto como precio como valor, como diría Pepe si pagaran lo que vale jamás la comprarían. Por otro lado, nos invita a preguntarnos ¿qué significó y significa realmente la reforma agraria y sobre todo la modificación al artículo 27 constitucional en 1992? En sí, ha implicado que sean los ejidatarios quienes “decidan” sobre el futuro de la tierra/monte/pueblo que antes era de todo un pueblo indígena, pero sobre todo ha sido utilizado por el Estado para generar un marco legal para arrebatar la tierra/monte/pueblo.

En un principio quizá la Revolución Mexicana y su paulatina institucionalización a través de la reforma agraria permitieron restituir el “despojo histórico de tierras y territorios, sufrido por los pueblos desde la conquista española” pero al mismo tiempo, las reformas de la época salinista fueron parte de “estrategias y reformas estructurales para la implementación en México, del modelo capitalista neoliberal [... que a su vez implicó], la apertura al mercado de las tierras de propiedad social —ejidal o comunal...” (Palacios, 2012: 202), y que se intensificó a través del Procede y más tarde del Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos Agrarios (RRAJA-FANAR).

En Yucatán el Procede fue anunciado como un éxito en el sentido en que, para el 2005 el 95% de los núcleos agrarios se habían incorporado al Procede, pero únicamente el 19.8% había sido parcelado, por lo que un 78% se mantenía como “uso común” (PA, 2005; Torres-Mazuera, 2014: 302). Sin embargo, en los años siguientes, en diferentes ejidos se fueron realizando asambleas en las que se realizó algún cambio de “uso común” a “área parcelada” como ocurrió en Chablekal donde había más de 4,500 hectáreas, y a través de 17 cambios de uso de suelo únicamente quedan 1,495 hectáreas, cifra que equivale a un 30%, según datos del Phina. Esta tendencia, se confirma también en el *Informe sobre la Jurisdicción Agraria*: “empresarios y ejidatarios con asesoría de visitantes agrarios y funcionarios del RAN, han encontrado los procedimientos para

hacer estas tierras enajenables, en concreto, realizar los “cambios de destino” o parcelamiento legal de las tierras de uso común y asignación de las nuevas parcelas a ejidatarios empresarios (Torres-Mazuera, Fernández y Gómez: 2018: 41).

Desde luego la dinámica del parcelamiento no es homogénea. En un estudio realizado por Torres-Mazuera (2014: 305), ella toma como base los ejidos donde se conservó más del 75% como uso común frente a aquellos dónde hubo menos de este porcentaje como criterio que supere la idea entre ejidos que parcelaron o no parcelaron, ya que el mismo programa exigía ciertos parcelamientos. En este sentido, esta autora encuentra que la zona metropolitana y costera fueron las más parceladas debido al creciente desarrollo urbano y turístico. En cambio las zonas que más conservaron el “uso común” fueron la henequenera (pero que no forma parte del área metropolitana), maicera y citrícola en donde el 81, 83.8 y 85.1 respectivamente conservó más del 75% de la superficie del ejido como “uso común”.

En algunos lugares de México como Oaxaca y Guerrero sí se restituyeron tierras lo cual permitió conformar “comunidades agrarias”, es decir, donde los pueblos indígenas pudieron demostrar que habían “sido despojados de sus legítimos derechos. Para ello, debían presentar los títulos de propiedad otorgados durante el período colonial, así como demostrar su despojo durante el período de las Leyes de Lerdo” (Torres-Mazuera, Fernández y Gómez, 2018: 9). En Yucatán la vía fue la “dotación” por lo que se conformaron “ejidos” lo cual significó que las haciendas fueron “afectadas” de sus tierras para ser “dotadas” a pueblos que carecían de éstas.

López Bárcenas (2017b: 55), menciona que en Yucatán existen únicamente 2 comunidades agrarias, sin especificar cuáles son, de los 702 núcleos agrarios actuales. Rodrigo Llanes (2019), en un artículo publicado en el *Diario de Yucatán* menciona que esas dos comunidades agrarias son Progreso y Ticul⁸. Sin embargo, al revisar

8 Llanes, Rodrigo (2019, octubre 14). “La defensa de las tierras”. En: *Diario de Yucatán*. Recuperado de <https://www.yucatan.com.mx/editorial/rodrigo-llanes-salazar-la-defensa-de-las-tierras>

el Phina para constatar dicha información, únicamente se encontró una comunidad agraria correspondiente al núcleo ejidal de Tekax, ubicado en el municipio del mismo nombre.

El reparto agrario en Yucatán significó romper con la servidumbre agrícola de las haciendas para pasar a ser legítimos dueños de la tierra, pero frente a un Estado que queda como benefactor. Pese a que los pueblos indígenas mayas estuvieron ahí desde antes de la llegada de los españoles, de la creación del Estado mexicano, de la institucionalización de la reforma agraria y la creación de “núcleos” y asentamientos ejidales.

Por otro lado, tampoco hay que caer en la idea romántica de que los pueblos indígenas son homogéneos y que dicha homogeneidad implica ser “guardianes ancestrales” del territorio. Es necesario ver que se trata de pueblos fragmentados, ya que hay mayas que están defendiendo la tierra/monte/pueblo frente a mayas que están vendiendo *u lu'umil yéetel u k'áaxil u kaajal* (la tierra y el monte del pueblo). En efecto, un caso que ilustra esto ocurre en Chablekal donde entran en pugna dos visiones distintas: la del ejido que está mercantilizando y acabando con los montes del pueblo al vendérselas a los especuladores inmobiliarios, frente a la visión de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal que está luchando por conservar los montes, amparados por el derecho indígena.

3.3.1 La Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal

¿Qué significa decir que nos están arrebatando la tierra y el monte? ¿Cómo y quiénes están permitiendo esto, incluyendo dependencias de gobierno? ¿Es la compra de la tierra una forma de despojo? ¿Quiénes deciden el futuro de los montes, del aire, del agua? ¿Son los ejidatarios, es el pueblo, quiénes? Estas preguntas fueron las que motivaron a la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal a organizarse y también a encontrarse con otras luchas. En palabras de doña Alicia: “¿Por qué un grupo de ejidatarios, de no más de 300 personas, va a decidir sobre los montes que son de todo el pueblo de Chablekal? ¿Qué va a pasar cuando se acaben las tierras, en dónde vamos a ir a leñar, nuestros hijos donde van a vivir? Eso es lo que no

piensan los ejidatarios, no están pensando en sus hijos, en sus nietos, en los que vienen” (doña Alicia Ruiz).

La Unión de Pobladoras y Pobladores por el derecho a la tenencia de la tierra, el territorio y los recursos naturales de Chablekal surgió el 22 de agosto de 2014, se conformaron según sus usos y costumbres como unión de pobladoras y pobladores a través de un acta, sin embargo ya llevaban varios años reflexionando sobre estos temas, hasta que se animaron a conformarse como Unión y entonces demandar al ejido. Doña Alicia Sánchez, durante una mesa que formó parte del proceso de autoconsulta contra la megagranja porcícola de la empresa Papo en Homún, cuenta cómo ha sido la lucha de la Unión de Pobladoras y Pobladores:

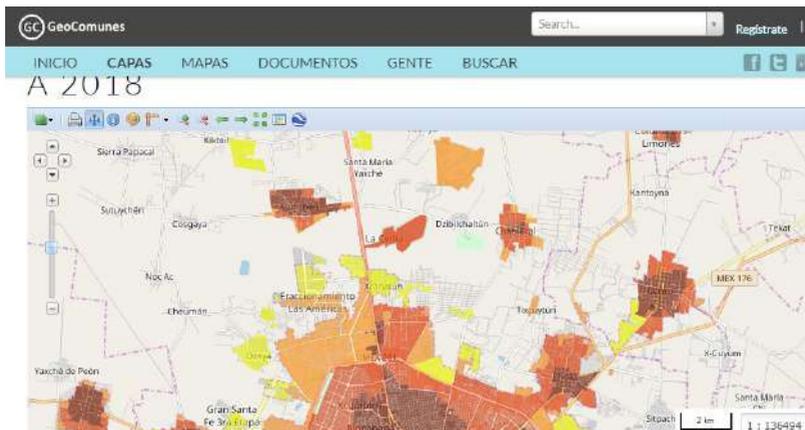
Yo soy Alicia, vivo en Chablekal, quiero compartir con ustedes el problema que tenemos. Nosotros en el pueblo, y al igual que todos los que están aquí presentes, creo que tienen un problema en el pueblo. El de nosotros, es **el despojo que hemos vivido por la cercanía quizás de la ciudad, nuestras tierras, bueno ya no tenemos casi, los gobiernos en contubernio con algunos ricos nos han despojado de nuestra tierra.** Compran el metro a precios irrisorios, hace tres años más o menos un grupo de personas, como dice nuestro grupo, pobladores y pobladoras, mujeres y hombres, nos reunimos y pensamos en: **qué podíamos hacer, que no podía ser posible que ya no teníamos tierra, que en el futuro nuestros hijos ya no iban a tener donde vivir** y nos reunimos y empezamos a organizarnos **hasta formar un grupo y luchar por nuestra tierra.** Nosotros venimos acá para darles ánimos, para decirles que tengan esperanza y que luchen, el gobierno no puede imponer nada que ustedes no quieran, **las autoridades tienen que entender que en el pueblo, el pueblo manda** (doña Alicia Sánchez).

Chablekal es un pueblo maya y administrativamente es una comisaría de Mérida. Se ubica dentro de la zona de expansión metropolitana, pero en la zona de mayor plusvalía, el norte. En esta misma zona existen varios pueblos que prácticamente ya no tienen tierras como son Dzitya, Komchén, Temozón norte, e incluso algunos pueblos que desde 1985 empezaron a ser absorbidos dentro de la marcha urbana

como Sodzil Norte e Xcumpich (Véase mapa 3.1). La especulación de tierras en esa zona ha ido en aumento, principalmente con fines inmobiliarios.

En Chablekal el caso más conocido es el Country Club, una de las zonas residenciales privadas con mayor plusvalía en Mérida. El 28 de agosto de 2000 se hizo un primer cambio de destino de uso común a área parcelada por una superficie de 215 has, mismas que fueron inscritas en el RAN el 21 de mayo de 2001, en aquel entonces el promovente había sido el propio gobierno de Yucatán vía la Comisión Ordenadora del Uso de Suelo del Estado de Yucatán (COUSEY), la cual fue revendida desde el mismo año 2000, incluso antes de que apareciera inscrita en el RAN, a una inmobiliaria para desarrollar el Country Club (Torres-Mazuera, Fernández y Gómez, 2018: 42).

Mapa 3.1 Expansión urbana en el norte de Mérida



Fuente: GeoComunes. Rojo oscuro expansión urbana (EU) hasta 1985, rojo claro EU de 1985 al 2000; naranja EU de 2000 a 2010; amarillo de 2010 a 2018.

Las ventas del ejido de Chablekal empezaron desde los noventas, sin embargo se han ido intensificando. Así, de las casi 5 mil hectáreas con que contaba el ejido, actualmente únicamente quedan alrededor de mil, aunque como menciona Chulin, el comisario ejidal, “jurídicamente no queda nada”, lo cual entendimos que se refería

a que ya están “comprometidas” (Véase mapa 3.2 y 3.4). Dentro de estas mil hectáreas, se encuentra el polígono de Misné Balam (Véase mapa 3.3), que consta de menos de 300 hectáreas y que está en posesión de la Unión de Pobladoras y Pobladores, quienes al constituirse como Unión decidieron que había que ponerle un alto a los ejidatarios y a las ejidatarias quienes son sus papás, sus mamás, sus abuelos, sus abuelas, sus tíos y tías.

Cuando se iban a cumplir tres años de la lucha de la Unión, las y los compañeros me encargaron hacer un vídeo sobre su lucha⁹. Aunque muy brevemente, Chapis menciona algo que es clave para entender la lucha: “Los montes son de todos, los montes son del pueblo de Chablekal, tenemos tres años de lucha, la lucha comenzó porque teníamos que ponerle un alto a los 340 ejidatarios para que no sigan vendiendo las tierras, que se lo venden a grandes empresarios”.

Mapa 3.2 Ejido de Chablekal



Fuente: GeoComunes. Recuadro amarillo: tierras ejidales de Chablekal. Café: área parcelada, verde área no parcelada.

El polígono ubicado más al norte es Misné Balam.

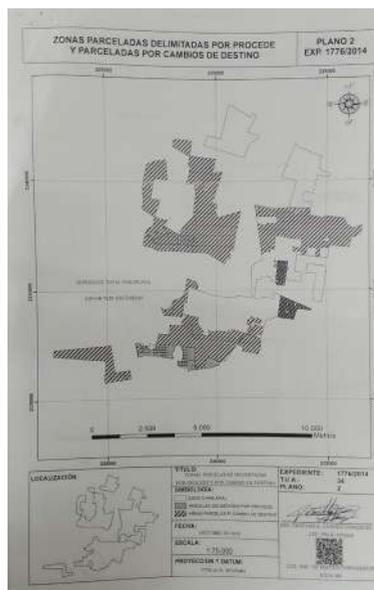
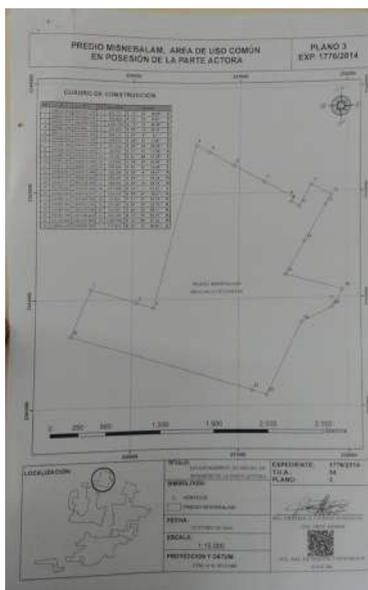
¿A qué se refiere cuando dice que los montes son de todos? Si bien la delimitación territorial de Chablekal está basada en el reparto agrario, el cual puso en manos de los ejidatarios (en aquel entonces hombres casados), las decisiones sobre los montes, la concepción que

⁹ El vídeo se encuentra disponible en: <https://vimeo.com/239384775>

había, hasta antes de que se “corrompiera” el ejido, como mencionan algunos compañeros y compañeras de la Unión, era que cualquiera podía trabajar en los montes, únicamente tenía que hacerle de su conocimiento al comisariado ejidal, quien después de conversarlo en asamblea y verificar que no había objeción al respecto, se le asignaba una parcela. La molestia de la Unión de Pobladoras y Pobladores inició con más fuerza cuando empezaron a vender las tierras que históricamente habían sido de “uso común”, es decir, que si bien estaban dentro del ejido, podían ser aprovechadas por cualquier poblador, que al final de cuentas los pobladores son hijos e hijas o nietos y nietas de ejidatarios, como tales pueden ir a leñar, a cazar e incluso trabajarlas.

Mapa 3.3 Monte de Misné Balam

Mapa 3.4 Zonas parceladas por cambio de destino en Chablekal



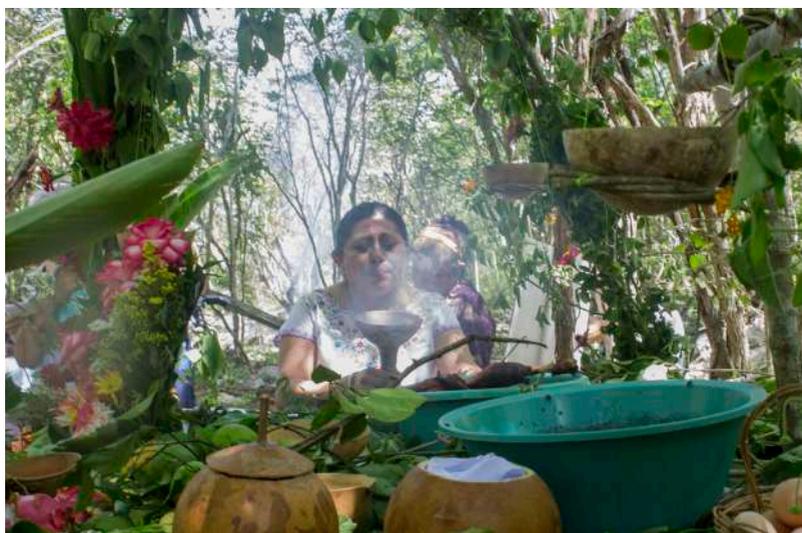
Fuente: Archivo Unión de Pobladores y Pobladoras.
Elaborado por: Cristián Chávez.

El descontento de las y los pobladores se agudizó cuando los ejidatarios vendieron un polígono de tierras en el que se encontraban

parcelas de pobladores, en tierras que eran de uso común. Esto dio pauta para que un grupo de 250 personas se conformaran como Unión de Pobladoras y Pobladores, tomaran posesión del polígono de Misné Balam y demandaran al ejido:

Cuando se dota al ejido de tierras, **se reparten tierras a los ejidatarios para sus parcelas, pero también se dejan tierras de uso común**, y siempre los pobladores que no eran ejidatarios las trabajaban, pero **cuando empiezan a vender las tierras, parcelan y sacan a todas las personas que estaban ahí**. Entonces solo unos cuantos empiezan a tomar decisiones sobre las tierras que en realidad pertenecen ancestralmente a todo el pueblo de Chablekal, porque el pueblo es mucho más antiguo, desde antes que llegaran los españoles ya existía, el ejido tiene muy pocos años. **Por eso nosotros decimos no se trata solo de que los ejidatarios decidan sobre lo que es de todo el pueblo (Bety).**

Fotografía 3.1 Bety durante la Ceremonia de Agradecimiento al pie del *múl* (montículo prehispánico) en Misné Balam



Tomar posesión fue la última medida, previamente las y los pobladores habían solicitado a distintos comisariados que pudieran

ser inscritos dentro del padrón ejidal pero ninguno lo aceptó, pese a que en diferentes momentos aseguraron que lo iban a proponer a la asamblea. Sin embargo, sí incorporaron alrededor de 50 empresarios meridianos como ejidatarios, este hecho se dio a conocer en la asamblea de la Unión de Pobladoras y Pobladores cuando los abogados de Indignación obtuvieron las actas de asamblea ejidal de Chablekal. Ante tal hecho, quienes participan en las asambleas decidieron que era necesario hacer del conocimiento público, es decir, había que denunciarlo.

El 22 de agosto de 2016 se cumplían dos años de lucha de la Unión y lo celebraron primero haciendo un *piibil pool k'éek'en* (cabeza de cochino cocinada en un horno de tierra o *piib*), en el monte de Misné Balam. Una semana después darían a conocer a través de una manifestación a las afueras del Tribunal Unitario Agrario (TUA), cómo se había incorporado alrededor de 50 empresarios meridianos al ejido, algunos renombrados por ser especuladores de tierras, tales como: Carlos Enrique Abraham Mafud¹⁰, Manuel Adonay Vargas Cuevas¹¹ y Helio Alejandro Monforte Jaimes, según actas de asamblea del ejido (febrero y octubre de 2007, febrero de 2008), en las cuales los empresarios meridianos fueron reconocidos primero como avecindados, para inmediatamente ser reconocidos también

10 Según información de *Proceso*, Carlos Abraham es socio de la empresa Juega y Juega: “una de las siete que recibió permiso de la Secretaría de Gobernación para operar 18 centros de apuestas y salas de juego”. Asimismo, es administrador de los bienes raíces de la familia Abraham que obtuvo proveniente de la reserva territorial de Mérida durante el período del entonces gobernador Víctor Cervera Pacheco. Información disponible en: <https://www.proceso.com.mx/194895/el-poder-de-abraham> Consultado el [14 de junio de 2018]. Por otro lado, en el portal e-mexicano.com.mx se menciona que también es accionista de la repetidora de TV Azteca, junto con su hermano Roberto Abraham Mafud. Información disponible en: <https://www.el-mexicano.com.mx/estatal/la-hipocresia/499337> Consultado el [14 de junio de 2018].

11 Presidente del Consejo de Administración de grupo SAIGSA (Sistemas Administrativos Integrales a Gasolineras) empresa promotora de estaciones de servicio de gasolina. Información disponible en: <https://www.proceso.com.mx/515509/en-naucalpan-primer-prototipo-del-nuevo-concepto-de-la-franquicia-pemex> Consultado el [14 de junio de 2018] y véase también <http://www.saigsa.com.mx/nosotros/>

como poseionarios y ejidatarios.

En dicha manifestación, se mencionó que en esas mismas actas se señala el pago de “452 mil, 658 pesos como contraprestación por sus aportes para ser reconocidos con la calidad agraria de ejidatarios [...] en abril de 2011 se otorgó el derecho de posesión a Helio Alejandro Monforte Jaimes y en el acta correspondiente se especifica que dicha persona ha estado trabajando desde hace varios años las parcelas 1 y 2. Sin embargo, estas corresponden a la ‘unidad agrícola de la mujer’ (UAIM), y a la ‘parcela escolar’ respectivamente”¹², las cuales por ley no pueden venderse y prácticamente dicho pago, más que por ser adscrito al ejido había sido por la compra de la UAIM. En dicha rueda de prensa, en voz de Bety y de Pepe se dieron a conocer los nombres de las personas que han sido incorporadas al Ejido¹³, entre las que se puede apreciar los apellidos de familias famosas en

12 Véase nota de prensa: <https://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/pueblos-indios/item/4748-pobladores-mayas-de-chablekal-en-defensa-del-territorio-contra-el-ejido>. Consultado el [14 de junio de 2018].

13 Manuel Adonay Vargas Cuevas; Eduardo Martín Hadad Ojeda; Vicente de Jesús Matos Castañeda; Fernando José Abraham Achach; José Agustín Creueras Espinoza; María Fernanda Cervera Casárez; Juan Francisco Villamil Rodríguez; Racid Alejandro Azar Herrera; Paulo Barcachano Herrero; Jorge Adolfo Bartarrachea Ortiz; Osvaldo Loret de Mola Coello; José Gerardo Loret de Mola Golden; Emilio Alberto Gamboa García; Ricardo Javier Gamboa García; Luis Augusto Gutiérrez Berzunza; Jorge Carlos Lujan Gamboa; Luis Alfonso Rivero Molina; Jorge Antonio Borge; Modesto Antonio Noemí Martínez; José Gabriel Medina Espinoza; Carlos Enrique Abraham Maffud; José Fernando Ferraez Martínez; Sergio Asis Abraham Maffud; Gerardo Abraham Goff; Alberto José Abraham Xacur; José Antonio Abraham Xacur; Jorge Carlos Montalvo Cobo; Graciela Rodríguez Borges; Felipe de Jesús Sosa Sosa; Cecilia Margarita Aguilar Carrillo; Aurea Elena Gómez Novelo; Luis Rafael Solís Almedia; Pedro Antonio Solís Almedia; Benjamín Solís Almedia; Jorge Eduardo Kuri Chapur; Omar Kuri Chapur; Eric Ramiro Matos Castañeda; Joaquín Rodríguez Borges; Daniel Saurí Contreras; Armin Antonio Saiden Cámara; Paola Casanova Pérez; José Jalil Xacur Centeya; Rubicel Zurita Cabrales; Marco Antonio Arreola Valenzuela; Patricia Guadalupe Galvez; María de Lourdes Vanesa Terrova Arrechavala; Salomón Toiver Geller; Felipe Salvador Cerón Aguilar; Antonino Almazán Artiaga; Luz Ignacio Solorsona; Guillermo Jaime Porte; Rodrigo Sajoul Espinoza; Santa Bartola Acuña; Roberto Edgardo De Jesús Cortéz Montero; Jorge Alberto Heredia Mejía; Carlos Heredia Trujillo.

Yucatán como Xacur¹⁴, Chapur¹⁵, Asaf, Gamboa¹⁶, Abraham¹⁷, y desde luego donde destacan los nombres de Carlos Abraham Maffud y de Antonino Almazán. En esa misma manifestación doña Fidelia de la Unión de Pobladoras y Pobladores, denunció la corrupción que existe al interior de las instituciones agrarias ya que permiten que se den todas estas irregularidades:

Buenas tardes compañeros y compañeras, yo soy una ciudadana más, vecina de Chablekal, es como dice Anastasio [don Pepe], por qué el Tribunal que está acá está haciendo las cosas muy mal. Su trabajo debe ser ayudar a la gente del pueblo, no a la gente rica, a la que tiene más le está dando más, así a nosotros nos está aplastando, **yo como hija de ejidatario, no nos quieren dar un pedazo de tierra, no nos quieren hacer un documento para legalizar un pedazo de tierra a nosotros como hijos de ejidatarios tanto el tribunal**

14 Alberto José Abraham Xacur está también emparentado con los Abraham quienes en conjunto tienen empresas en el ramo textil, supermercados y abarrotes, automotriz e industria de la construcción, Alberto José es presidente de la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación (Canacintra) y director general adjunto de Súper Aki <https://sipse.com/novedades-yucatan/entrevista-alberto-jose-abraham-xacur-empresario-yucatan-326441.html> Consultado el [14 de junio de 2018].

15 Jorge y Omar Kuri Chapur son los dueños de Vertical Knits, empresa de manufactura textil que cuenta con maquilas, entre otros lugares, en Baca y Tizimín. Esta empresa es proveedora de Nike, Reebok, Puma, Adidas y Converse. Información disponible en: <https://laviejaguardia.com.mx/noticias/yucatan-tiene-empresas-de-clase-mundial-destaca-ramirez-marin> Consultado el [14 de junio de 2018].

16 Emilio Alberto Gamboa García es uno de los dueños de Grupo Enerkon, una de las principales compañías gasolineras en México y de distribución de gas LP en la Península de Yucatán. Asimismo forma parte del ramo de la construcción e infraestructura. Entre las empresas que conforman este grupo se encuentran: Redkom (gasolineras), Delta Gas (distribuidora de Gas LP), APSA (transporte de combustible), Hino (distribuidora de camiones), Coreco (construcción), Enerjet (aviación ejecutiva) y Netkom (telemetría vehicular). Información disponible en: <https://www.capitalmexico.com.mx/nacional/quienes-son-los-duenos-mas-famosos-de-gasolineras-en-mexico/> y <http://enerkom.com.mx/#>

17 La familia Abraham Achach, entre los que se encuentra Fernando José son empresarios en la rama de destilados, asociados incluso a la Cervecería Yucateca. Información disponible en: <https://www.meridadeyucatan.com/destilados-abraham/> Consultado el [14 de junio de 2018] y para información de la familia Abraham Maffud (véase nota al pie 10 en este capítulo).

que es cómplice y corrupto, porque nosotros tenemos dos años en la lucha y no nos han dado respuesta de nada, entonces qué está pasando acá, cómo vamos a tomar las cosas si ese Tribunal es corrupto, entonces qué vamos a hacer, tomar las cosas con nuestras propias manos. El estar solapando a la gente rica, a **Carlos Abraham y tantos empresarios más, que les están dando la posibilidad de ser ejidatarios cuando no son**, lo mismo está solapando al comisariado ejidal que está en el pueblo, el comisario ejidal sólo está en el pueblo con el poder nada más, porque no está haciendo el trabajo que debe de hacer con los papeles, con la documentación, no quiere hacer ningún trabajo, entonces ¿para qué lo ponen para ayudar al pueblo si no lo está haciendo? Entonces quiere decir que hasta acá le están solapando todas sus fechorías y sus porquerías de eso, qué esperamos nosotros de toda esa gente que está acá sentado, cuánta gente de todos los pueblos está viniendo con lo mismo, el Tribunal será posible que no piense cuánto le cuesta a un ejidatario venir y trasladarse hasta acá y no solucionarle su problema como debe de ser, si no está capacitado para solucionar esos problemas qué hace sentado allá en esa silla, si no soluciona ningún tipo de problemas. Nosotros queremos soluciones señores, solución queremos, no nos vamos a dar por vencidos, seguiremos en esta lucha hasta que todo se nos resuelva en el pueblo de Chablekal y nosotros así vamos a seguir luchado hasta que nos hagan caso” (doña Fidelia).

La lucha de la Unión de Pobladoras y Pobladores sacudió en diferentes maneras al pueblo de Chablekal. Hubo ejidatarios que manifestaron su respeto por la lucha que están dando, mientras que hubo hasta quienes amenazaron a los pobladores y se burlaron de ellos diciendo que no iban a lograr nada. Dentro de los ejidatarios de Chablekal existen igual distintos grupos, ha habido más de un intento por luchar desde dentro del ejido. En su momento, dos abogados de Chablekal, Carlos y Lulú, acompañaron a un grupo de ejidatarios encabezados por don Lázaro para demandar al ejido. A este grupo se le proporcionó una copia del expediente de la Unión de Pobladoras y Pobladores, con el cual pudieron revisar las distintas actas ejidales y también denunciaron malos manejos que había realizado el comisariado ejidal incluyendo “asambleas fantasmas”, es decir asambleas que nunca se realizaron según los ejidatarios,

pero que sí existen las actas inscritas en el RAN, así como intentos para castigar a dicho grupo de ejidatarios que estaba demandando al comisariado ejidal, quienes ya habían sido amenazados de perder su derecho a voz y voto dentro de las asambleas ejidales.

En un comunicado emitido el 17 de enero de 2017 por el grupo de ejidatarios de Chablekal encabezados por don Laz acusaron a Antonio Almazán Arteaga, Emilio Gamboa García, Carlos Abraham Mafud de orquestar la “mafia agraria” en Chablekal desde 2004 a través de “actas y asambleas fantasmas” realizadas no conforme a los procedimientos que dicta la ley. En dicho comunicado se menciona a distintos empresarios y prestanombres a quienes se les asignó tierras (418 hectáreas), en el acta de la asamblea del 14 de enero del 2014, “según el informe del visitador Roger Armando Cetz Utrera quien acudió como representante de la PA, acta que, hasta la presente fecha, sigue desaparecida, toda vez que no obra inscrita en el RAN, y la PA aduce no tenerla en virtud de que el ejido no le proporcionó una copia”¹⁸. En dicha acta se asignaron tierras a las siguientes personas: Carlos Enrique Abraham Mafud, Juan Pastor Almazán Arteaga, Vicente de Jesús Matos Castañeda, Carlos Alberto Genova Gamboa, Fernando Sahagún Pérez, María de Lourdes Zentella Gonzalez.

Otra acta donde se asignaron 881 hectáreas a 30 empresarios y prestanombres es la del 31 de marzo del 2014. Esta acción fue denunciada por los ejidatarios a las afueras de la PA y en la que nuevamente se dio lectura de prestanombres, que en muchos casos coinciden con la lista denunciada por la Unión de Pobladoras y Pobladores seis meses antes¹⁹.

18 Puede leerse el comunicado en: <https://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/pueblos-indios/item/4772-mafia-agraria-en-chablekal> y en <http://reporteroshoy.mx/wp/ejidatarios-denuncian-mafia-agraria-chablekal.html>

19 Antonino Almazán Arteaga; Santa Bartolo Acuña; Rubisel Zurita Cabrales; Rodrigo Zahoul Espinoza; Marco Antonio Arriola Valenzuela; Paola Casanova Pérez del Toro; Patricia Guadalupe Galvez Lozano; María Lourdes Vanessa Terroba Arechavala; Salomón Toiver Geller; Felipe Salvador Cerón Aguilar; María de los Ángeles Solís; Cámara Jiménez Canet; Erik Ramiro Matos Castañeda; José Jalil Xacur Zentella; Jorge Carlos Montalvo Cobo; Jorge Carlos Luján Gamboa; José Fernando Ferraez Martínez; Sergio Asis Abraham Mafud; Eduardo José Abraham Xacur;

El colofón de la lucha de este grupo de ejidatarios terminó ganando la demanda con lo cual recibieron un mejor pago por la venta de tierras, más no la recuperación de las tierras. Sin embargo sí se les asignaron parcelas nuevas, la cual ha sido conflictiva ya que el ejido estratégicamente hace la asignación en el polígono de Misné Balam en el cual se encuentran posesionado la Unión de Pobladoras y Pobladores. Lo cual generó un descontento muy grande con dicho grupo de ejidatarios ya que aceptaron la parcelación que les dieron aun sabiendo que ahí está posesionada la Unión y que además había sido la Unión quien les facilitó la información para su demanda.

A mediados de 2018 surge un nuevo grupo de ejidatarios que se acercó a la Unión de Pobladoras y Pobladores para pedir información. Acto que fue discutido fuertemente dentro de la Unión ya que el grupo anterior de ejidatarios que había solicitado información, terminó intentando “posesionarse” en Misné Balam, situación que sigue siendo conflictiva. Sin embargo, se les terminó dando la información bajo el argumento de algunos pobladores de que la información es pública y no nos pertenece.

Dicho grupo de ejidatarios tenía tres objetivos: la remoción del comisariado ejidal, la recuperación de tierras y un cese a la venta de tierras. Este grupo estaba encabezado por Francisco Azueta (conocido como “camarón”), un ejidatario de unos cuarenta años, sin embargo poco tiempo después dejó el grupo cuando muchos de los ejidatarios empezaron a posicionarse en contra de él diciendo que lo habían visto hablando con personas cercanas al comisariado ejidal, de alguna manera, se deslegitimó su participación y habían surgido diferencias dentro del grupo. Así queda al frente de este grupo quedó Manuel Aban, conocido en el pueblo como “Chulin”.

En diciembre de 2018 logran la remoción del comisariado ejidal. Siguiendo con sus objetivos, empiezan a recuperar las tierras, así toman posesión de un polígono ubicado entre Temozón y Chablekal

Alberto José Abraham Xacur; José Antonio Abraham Xacur; Joaquín Rodríguez Borges; Jorge Eduardo Kuri Chapur; Omar Kuri Chapur; Daniel Sauri Contreras; Amin Antonio Saidén Caram; Luis Ignacio Solorzano Aizpuru; Guillermo Jaime Porter Matta; Cecilia Margarita Aguilar Carrillo; José Gabriel Medina Espinoza; Luis Alfonso Rivero Molina.

y empiezan un litigio contra el INAH, para recuperar tierras que pertenecen a la reserva del Parque Nacional de Dzibichaltún, pero que antes fueron del “ejido de Chablekal”. Algunos cuentan que el interés de posesionarse en esa franja es porque dos personas del grupo, Doña Telma Chalé y Humberto Cohuo (conocido como “King kong”), tenían parcelado ahí grandes extensiones de tierra. Sin embargo, al posesionarse ahí el ejido no respeta las tierras de King kong y le quitan sus partes dejándole lo correspondiente que le tocaría como ejidatario, aunque tampoco se sabe que ya hayan parcelado formalmente ese polígono.

El nuevo comisariado ejidal encabezado por Chulin, al asumir su cargo desconoce a la Unión de Pobladoras y Pobladores. A duras penas aceptaron reunirse con las y los pobladores y luego con los abogados de la Unión. La respuesta que dieron en dicha reunión es que no van a respetar nada que no esté contemplado dentro de la Ley Agraria, que es el único derecho que reconocen y “no esos derechos humanos que alegan los pobladores y sus abogados”, asimismo dicen desconocer las medidas cautelares con que cuentan las y los pobladores, las cuales dictan que las y los ejidatarios no pueden ni posesionarse ni vender dichas tierras que se encuentran en posesión de la Unión en tanto no se termine el juicio.

Antes esto, la Unión de Pobladoras y Pobladores pide una reunión con los ejidatarios mediada por la PA²⁰, para iniciar un proceso de negociación. Sin embargo, el interés central de la Unión era que la PA deje en claro que hay una posesión de la Unión y que cuentan con medidas cautelares dictadas por el TUA. Pese a que la reunión tuvo momentos de confrontación, al parecer al menos existe el interés común de no vender las tierras, aunque bajo lógicas distintas: los ejidatarios pensando en la lógica agraria y de propiedad privada, es decir, son tierras que les pertenecen al ejido frente a la lógica de la Unión de Pobladoras y Pobladores de que los montes son

20 Esta reunión fue posible ya que al cambiar el gobierno federal llegó un nuevo delegado, quien posteriormente sería nombrado como “enlace”, pero que se acerca tanto a la Unión como al Ejido para ayudar a resolver el conflicto, y como él mismo afirma: “tienen los mismos objetivos ahora, así que se puede hacer un diálogo fructífero entre ambos”.

del pueblo de Chablekal y que todos deberían poder opinar sobre el futuro de los montes, porque no es un “pedazo de tierra” o una “parcela” lo que están luchando. Es el monte del pueblo, porque no quieren convertirse en una colonia, ni quieren dejar de ser pueblo; quieren mantenerse como pueblo con su territorio.

Durante un momento de la reunión, los ejidatarios manifestaron un descontento ya que, si según están resguardando tierras, por qué estaban parcelando. La Unión de Pobladoras y Pobladores explicó que es un compañero que no está siguiendo las reglas, que ya hablaron con él y la Unión se comprometió a insistirle o de lo contrario ellos mismos quitarían los alambres, y así fue, un par de semanas después los pobladores acudieron para quitar los alambres. Este hecho es importante porque ha sido uno de los mecanismos por parte de las y los ejidatarios para posesionarse en un “pedazo” de tierra y posteriormente venderlo. Actualmente el litigio sigue y las “negociaciones” entre el ejido y los pobladores se encuentran paralizadas.

El caso de la Unión de Pobladoras y Pobladores refleja claramente cómo el ejido ha ido acabando con los montes que eran del pueblo de Chablekal a través de la venta inmesurada de tierras, al menos desde el sentir de quienes están en la Unión, como dice Japonés: “prácticamente están regalando las tierras y eso no está bien porque eran de todo el pueblo”. La lógica del “uso común” era que todo el pueblo podría aprovecharla, pero esta se fue cambiando por la idea de que las tierras son solo de los ejidatarios, por lo que se cuestiona por qué únicamente los ejidatarios deciden sobre los montes del pueblo, decisiones que afectan la vida de todo el pueblo. Argumentos similares se encuentran presentes en otro pueblo que está en la defensa de su tierra/monte/pueblo como es el caso de Chocholá.

3.3.2 *Chocholá*

Chocholá es un municipio ubicado en el camino real, el cual conecta a Yucatán con Campeche. La cabecera municipal es prácticamente el pueblo maya de Chocholá y en dicho poblado se encuentra el ejido

del mismo nombre. En 2016 Claudia Cob ganó las elecciones para presidir el comisariado ejidal tras una elección apretada entre tres contendientes. Al recibir la carpeta básica del ejido, Claudia junto con el resto del comisariado ejidal, encuentran que había tierras que se vendieron y que no eran del conocimiento de todas y todos los ejidatarios, incluso se habían otorgado permisos para que se instale la empresa Próser dedicada a la extracción de material pétreo. Grupo Próser es una empresa que forma parte de la industria de la construcción a través de proyectos de: “Edificación, Vías Terrestres, Construcción Hotelera, así como la producción de materiales” para este ramo²¹. Esta empresa inicia desde el año de 1990 y entre los proyectos de desarrollo que ha impulsado se encuentran: la Súper Carretera Mérida-Cancún, la Carretera Fronteriza del Sur (Chiapas), la primera tienda Sam’s Club en Quintana Roo, y el Walmart de la Avenida Miraflores en la Ciudad de México, desde entonces han construido más de cien obras para Grupo Walmart en diferentes partes de la República mexicana. En su rama de edificación también han elaborado en Yucatán: el palacio de la música, el parque eólico de Dzilam Bravo, diversos distribuidores viales y hoteles en Quintana Roo.

Ante dichas ventas y contratos, el comisariado ejidal encabezado por Claudia decide realizar una consulta popular ciudadana, como ellas y ellos la denominaron, con lo cual se convierten en el primer “ejido” en Yucatán que abre una decisión a consulta del pueblo bajo el supuesto de que afecta a todas y todos, no solo a los ejidatarios. En este sentido, parten del mismo principio por el que está luchando la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, que las decisiones que afectan a los montes del pueblo se realicen públicamente e incluyendo a todo el pueblo. Es decir que sea todo el pueblo quien decida sobre el territorio del Pueblo Maya de Chocholá y no únicamente las y los ejidatarios.

La consulta popular no fue la única acción que realizó el comisariado, sino que realizaron diversas demandas ante el Tribunal

21 Para más información véase: <http://proser.com.mx/assets/docs/Broshure%20Proser.pdf>

Unitario Agrario (TUA), al encontrar que se habían realizado asambleas con irregulares y fraudulentas que, incluso, implicaban la venta de tierras sin el aval de la asamblea ejidal. Ante esto empezó una serie de represalias impulsadas por los antiguos comisariados ejidales. Así, el 5 de enero de 2017 Claudia fue aprendida por la policía, sin embargo al demostrarse que las acusaciones eran falsas salió en libertad sin que hasta la fecha se castigue a nadie ante dicha detención, aunque siguen abiertas las averiguaciones en la Fiscalía General del estado de Yucatán con las carpetas: P3/3905/2016 y F6/00013/2017.

La represión no acabó ahí. A finales de febrero de 2017 el mismo grupo de excomisariados convocó a una nueva asamblea para remover del cargo al comisariado, pese a que meses antes había sido ratificada en asamblea. En esta ocasión dicho grupo se alió con quienes fueron los contrincantes de Claudia durante la elección del nuevo comisariado y empiezan una campaña de difamación²², diciendo que Claudia no quería dar apoyos y que estaba poniendo trabas en el ejido. Por tanto, este grupo disidente solicitó directamente en la PA una asamblea para la remoción del comisariado. Es cierto que

22 Según se ha constatado en diversos talleres de defensa territorial realizados conjuntamente con distintas organizaciones y a los que asistí como parte del equipo Indignación, la **difamación** en Yucatán es uno de los principales mecanismos de violencia que se realiza por quienes quieren imponerse al despojo, como una forma de dividir la opinión del pueblo. A manera de ejemplo, mencionaremos lo observado en Homún durante una autoconsulta que ellos realizaron para la defensa de los cenotes frente a una meggranja porcícola, asistieron un par de personas del mismo pueblo con pancartas durante los distintos días en que se realizó la consulta. Los guardianes de los cenotes (colectivo *Kanan ts'ono'òt*) nos mencionaron que esa señora es pagada por los empresarios, que a eso se dedica, por ejemplo cuando hay campaña electoral le pagan para salir a desprestigiar a algún candidato. En este caso, acusaba a los guardianes de los cenotes de que “ya se les dio el dinero, las firmas que piden es para que se beneficien ellos para eso están haciendo recaudación de firmas...” Sin embargo, justamente se sabe que son difamaciones ya que el día de la consulta, mucho menos en días previos, no se pidió ninguna firma, ni credencial, únicamente tenían que mostrarla para “acreditar” frente a los observadores, quienes fueron mayas de otros pueblos de la Península de Yucatán, que se trata de pobladores de Homún para poder votar. Asimismo, casi un año después, este grupo se acerca a los guardianes de los cenotes para decirles que sí les pagaban más se “viraban” en contra de los empresarios.

estaban en el derecho de solicitar dicha asamblea, sin embargo, la actuación de la PA mostró que existía cierta complicidad con el grupo de excomisariados como se pudo observar durante las dos asambleas para intentar dicha remoción, las cuales describiré a continuación²³.

Durante la mañana del 26 de febrero de 2017, desde temprano se colocó un templete en una explanada ubicada a un costado de la iglesia principal y frente a la casa ejidal. Este templete fue mandado a colocar por la PA, pese a que la Ley Agraria en el artículo 25 especifica que: “La asamblea deberá celebrarse dentro del ejido o en el lugar habitual, salvo causa justificada. Para ello, deberá expedirse convocatoria con no menos de ocho días de anticipación ni más de quince, por medio de cédulas fijadas en los lugares más visibles del ejido. En la cédula se expresarán los asuntos a tratar y el lugar y fecha de la reunión...” (Art. 25 Ley Agraria, 1992). En dicha convocatoria no se especificaba que sería en el templete. Asimismo fue llevada por visitantes agrarios de la PA, quienes en ese momento se justificaron diciendo:

Al llegar aquí fuimos a la comisaría ejidal en el lugar donde habitualmente se lleven las asambleas ejidales, como no se dieron las condiciones necesarias que garanticen nuestra seguridad, recibimos amenazas, intimidaciones, nos quisieron tirar la urna y nos empezaron a gritar fuera, dadas esta condición decidimos hacerla en esta lugar bajo la protección de la fuerza policial²⁴

23 Para más información también véase las dos notas que realice para *Regeneración Radio* en: <https://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/pueblos-indios/item/4778-continua-mafia-agraria-en-yucatan-intentan-destituir-comisaria-ejidal-por-defender-el-territorio> y <https://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/pueblos-indios/item/4780-mafia-agraria-en-yucatan-realiza-asamblea-ilegal-y-remueve-a-comisaria-ejidal-en-chochola>

24 El uso de la policía es recurrente como mecanismo de intimidación y amedrentamiento. Asimismo, los visitantes agrarios se basan en que les gritaron “fuera” como “amenaza” e “intimidación”, ya que en ningún momento fueron amenazados. Esto forma parte de las difamaciones como estrategia que “legítima” el uso de la fuerza pública, así como realizar una asamblea paralela que viole las leyes agrarias como la de realizar la asamblea dentro de la casa ejidal, al igual que sean los visitantes agrarios quienes lleven el orden del día de la asamblea y

La otra versión señalada simultáneamente en el micrófono por Rodolfo Macosay, abogado del comisariado ejidal fue que al llegar los visitadores agrarios se dirigieron a la casa ejidal, entregaron unos documentos y se retiraron de ahí para dirigirse al templete y fueron ellos quienes llevaron su propia asamblea, lo cual es otra violación ya que se indica que es el comisariado ejidal quien deberá llevar la asamblea. Asimismo se contó con una gran presencia de elementos de la policía municipal, estatal y estatal-coordinada: alrededor de 40 elementos que permanecieron acordonando el templete, principalmente en la entrada a éste y en el área cercada que da a la casa ejidal. Ahora bien, mientras que el visitador agrario señalaba “amenazas”, Claudia Cob recordaba a los ejidatarios que ella fue detenida ilegalmente por la policía: “Las mismas autoridades estatales que vinieron, son las mismas autoridades estatales que me detuvieron sin motivo, de hecho el comandante Zuñiga está allá, y él fue el que bajo engaños me llevó y fui detenida, por eso nosotros no vamos a caer en lo mismo compañeros”.

Durante el pase de lista se observaron otras dos inconsistencias. La primera fue que la PA no verificaba si quien decía presente era la persona mencionada, lo cual en el contexto en el que se realiza dicha asamblea es importante verificar la identidad de las personas, o al menos debería serlo. Lo segundo, es que ejidatarios y pobladores que apoyaban a Claudia se mantuvieron detrás del cerco que delimitaba el templete y llevaron registro del número de personas que decían presente, el cual no coincidió con el señalado por la PA,

no el comisariado ejidal. Sabemos también que se basa de la difamación ya que el “templete” se puso mucho antes que llegara la PA, es decir, ya estaba planeado, no fue la reacción ante un choque con los ejidatarios, sino una acción previamente pensada. Por otro lado, respecto al uso de la fuerza pública puede realizarse un punto de diferenciación con Kanxoc, comisaría de Valladolid, donde los visitadores agrarios llegan junto con la “policía coordinada” temiendo por su seguridad ya que han sido encarcelados (“metidos al calabozo”). Esto debido a que en Kanxoc se sigue actuando por usos y costumbres, de cierta manera persiste la autoridad del pueblo y han metido al calabazo al visitador agrario debido a que está perjudicando la resolución del conflicto. En cambio en Chocholá, únicamente señalan la corrupción de la que forma parte la PA. El visitador agrario Luis Pech es el mismo que acude a Kanxoc y a Chocholá.

dicha dependencia además contó con la “fe y legalidad” de la Notaria María del Carmen Baltazar Arceo de la Notaría Pública número 33.

Fotografía 3.2 Policía en templete resguardando a la PA.
Afuera el respaldo de mujeres a Claudia Cob



Algunas ejidatarias y ejidatarios mencionaron que esta fue una forma de provocar, de inhibir la participación al intimidar y amedrentar, ya que tanta policía era innecesaria. Entre dichos, gritos y reclamos, algunos ejidatarios aseguraban que se estuvo repartiendo la cantidad de \$1,500.00 para que los ejidatarios salieran a la asamblea convocada por la Procuraduría. De haber sido cierto, se estaría violando el derecho a la libre decisión de las y los ejidatarios²⁵. Desde luego, el acarreo es otro elemento recurrente, muchas de las y los asistentes

25 Si bien no se pudo constatar esto, en algunos lugares como Chablekal es una práctica recurrente cuando hay intereses de empresarios detrás, así cuando en alguna asamblea se tomarán decisiones importantes, los ejidatarios son “maiceados” días antes, por lo cual reciben un pago a cambio de su voto para respaldar los intereses del comisariado ejidal y de los empresarios. Un punto en común entre Chablekal y Chocholá es que además se enfrentan al mismo acaparador de tierras: Carlos Abraham Mafud.

eran adultos mayores, quienes permanecieron en el área acordonada durante todo el tiempo y se observaba como sus acompañantes, hijos y nietos principalmente, les iban diciendo que tenían que hacer. Esto se observó sobre todo durante la segunda asamblea realizada el día 12 de marzo, pues en la primera no se contó con el *quórum* necesario (la mitad + 1), para llevarse a cabo la asamblea ejidal. Por reglamento, la segunda convocatoria puede realizarse sin un mínimo establecido de ejidatarios.

Fotografía 3.3 Claudia durante la asamblea ejidal del 12 de marzo



Para la segunda asamblea, los visitadores agrarios: David López, José Gio y Luis Pech, se dirigieron directamente al templo y no a la casa ejidal, venían cargados con sus mamparas y urnas. Nuevamente se realizaron los mismos mecanismos y las mismas violaciones que en la asamblea pasada, lo cual lo convierte en sistemático, donde se observa reiteradamente los mismos patrones. En mi caso, era la primera vez que me tocaba ver cómo opera dicho proceso de despojo, sin embargo las y los compañeros de Indignación que se encontraban ahí de pronto me decían, “así igualito pasó en Chablekal

y en Ebulá”. Posteriormente me tocó ver como en Chablekal inclusive, la policía estatal se paró en la puerta de la casa ejidal y junto con el comisariado ejidal, o alguien nombrado por él, decidieron quién podía ingresar y quién no.

Fotografía 3.4 Policía resguardando y controlando la entrada de la casa ejidal de Chablekal



Las dos asambleas realizadas en paralelo a las del comisariado ejidal, y con presencia de la PA, fueron a todas luces “ilegales” pero “legítimas”. En medio de ellas la policía, defensores de Derechos Humanos del grupo Indignación y de la “Misión de observación”²⁶ así como pobladores de Chocholá, ya que muchas personas que no son ejidatarias o ejidatarios, respaldaron a Claudia pues consideraban que estaba defendiendo legítimamente la tierra y monte del pueblo. Esa mañana del 12 de marzo, mientras que en un lado se escuchaba el pase de lista, del otro lado Claudia Cob denunciaba la corrupción de la PA:

²⁶ Conformada principalmente por académicos cercanos a los temas de defensa y derechos del Pueblo Maya, y sobre todo acerca del tema de la consulta contra la soya transgénica-Monsanto en Hopelchén, Campeche.

La Procuraduría se creó para defender los derechos de los ejidatarios, no para proteger a los empresarios, a los que se dedican a robar y a explotar las tierras de nosotros los campesinos, los que sí lo trabajamos... ya es hora que nosotros como pueblo, como dueños de las tierras, nosotros la defendamos... sigamos nosotros luchando por nuestros derechos, vamos a exigirlo, vamos a exigirlo como lo estamos haciendo: demandando, actuando conforme la ley, por lo mismo que no nos estamos prestando a la corrupción es lo que está pasando, ahorita el grupo de ejidatarios que está a unos metros buscan destituirme por qué, porque están siendo presionados por los compradores de las tierras, los compradores dicen que ya cumplieron con el pago... nos están robando nuestros derechos y están abusando de la necesidad de la gente, porque es lo que están haciendo esas personas y la Procuraduría se está prestando para todo eso. Vamos a seguir luchando, si estamos unidos, el pueblo de Chocholá jamás será vencido.

La denuncia de las instituciones agrarias ha sido uno de los elementos característicos de la lucha por la defensa de la tierra/monte/pueblo en Chocholá. A raíz de las dos asambleas en las que intentaron la remoción de Claudia, se me encargó hacer un vídeo para entrevistar a Claudia y que ella pueda denunciar a través de las redes sociales el proceder de la PA, en dicho vídeo²⁷ ella menciona:

Mi nombre es Claudia Cob Durán, tengo 35 años, soy presidenta del comisariado ejidal de Chocholá, sobre todo soy mujer. Estamos teniendo un problema ahorita con Procuraduría [Agraria], yo lo relaciono directamente con Procuraduría porque ha estado incurriendo de manera imparcial, no de acuerdo a su reglamento interno o a sus estatutos, están siendo cómplices con los excomisariados y nos están presionando a nosotros, ahora a los nuevos representantes, porque al entrar al comisariado vamos descubriendo las ventas ilegales y lo vamos denunciando, vamos dando conocimiento de todo esto, de esa forma ellos nos empiezan a atacar y nos empiezan a pedir remoción.

27 Información disponible en: <https://vimeo.com/239388807>

Durante la asamblea del 12 de marzo, los ejidatarios que votaron estuvieron a favor de la remoción de Claudia. Estratégicamente el comisariado ejidal junto con los ejidatarios que los respaldaban no participaron de dicha votación ni de dicha asamblea, se mantuvieron en la casa ejidal realizando su propia asamblea sin la participación de la PA. Al día siguiente, 13 de marzo realizaron una protesta a las afueras del Palacio de Gobierno para exigir que el gobernador, en aquél entonces Rolando Zapata, interviniera. De ahí se dirigieron a la PA para impugnar el acta de asamblea. Durante dicha manifestación se aprecia a través de pancartas y consignas la denuncia que hacen ejidatarios y pobladores de Chocholá sobre el proceder de las instancias agrarias.

A continuación se agrupan las consignas, escritas en pancartas, durante las diversas manifestaciones que han realizado a las afueras de la PA, del TUA, del Palacio de Gobierno y desde luego cuando se realizaron las dos asambleas para remoción del comisariado ejidal:

- “El pueblo unido jamás será vencido. Fuera los corruptos y ladrones que vendieron nuestros montes”;
- “Gobernador del estado de Yucatán defensor de los acaparadores o mejor dicho ladrones de tierras”;
- “Se cumplen 25 años de la creación de la Procuraduría Agraria y hoy en día están vendidos a la mafia de los corruptos y están en contra de los que defienden las tierras. Feliz aniversario ladrones”;
- “¿Vas a permitir y apoyar la ilegalidad? El monte es de todos”;
- “La Procuraduría Agraria no es autoridad ante el ejido ni ante los ejidatarios. Sus funciones según la ley son: Institución de servicio social (no autoridad); dedicado únicamente a la defensa de los sujetos agrarios; Brindar servicios de asesoría legal, arbitraje agrario y representación legal; Promover la conciliación, la regularización de la propiedad rural y fortalecimiento de la seguridad jurídica en el campo; Fomentar la organización agraria básica para la producción y mejor aprovechamiento de sus tierras y recursos naturales; Buscar el desarrollo sustentable y bienestar social que se manifieste en una mejor calidad de vida

- en el campo mexicano”;
- “Procuraduría Agraria deja de favorecer intereses particulares ¡defiende a los campesinos!”;
 - “Chocholá exige justicia ¡Basta de corrupción!”;
 - “Procuraduría Agraria ladrón de tierras ejidales”;
 - “Ya basta de corrupción de los servidores públicos”;
 - “Chocholá exige justicia, basta de corrupción: RAN, Tribunal Agrario, Procuraduría Agraria”;
 - “La Procuraduría Agraria únicamente defiende los intereses de los ricos y grandes empresarios y no de los ejidatarios. Procuraduría ya no sigas acabando con las tierras de los ejidatarios”;
 - “En Chocholá no queremos corruptos y ladrones. Exigimos justicia”;

En estos letreros podemos apreciar la exigencia con que el pueblo y los ejidatarios de Chocholá denuncian a las instituciones agrarias por su corrupción, y que van en contra del sentido por el cual fueron creadas, es decir proteger la tierra de los ejidatarios, en vez de esto sirven a “los ricos y grandes empresarios” que son “acaparadores” y “ladrones” de tierras, instituciones “que sirven a la mafia de los corruptos”.

La denuncia que inició Claudia Cob fue la de hacer del conocimiento del pueblo todas las ventas que se habían realizado de 2011 a 2015, cuando los comisariados ejidales estaban a cargo de Arturo Gómez Romero y Natividad Quintal. Dichas tierras suman 2,273 hectáreas vendidas por una cantidad de \$52’060,000.00. Tomando en cuenta que el padrón ejidal es de 566 ejidatarios, le debió tocar a cada ejidatario \$91,978.00, cantidad que ningún ejidatario con los que se conversó, mencionó haber recibido y quienes señalaron que dichas tierras fueron vendidas a Carlos Abraham. Sin embargo, una de las voces más fuertes dentro del grupo de ejidatarias y ejidatarios que respaldaba a Claudia Cob fue que ni siquiera se trataba de lo que debió haber tocado, sino el hecho de que se hubieran vendido los montes, los cuales no fueron por acuerdo de la asamblea, sino bajo engaños. En este sentido es que se leía en una de las pancartas: “¡fuera los corruptos y ladrones

que vendieron nuestros montes!”.

¿Cómo pueden registrarse actas de asambleas que no tuvieron lugar y en las cuales se cuenta con firma de asistentes, mismos que apoyaron la venta de tierras? Esto es un patrón que desde Indignación, y otras organizaciones, se ha registrado. La manera de proceder es muchas veces bajo el engaño, es decir se intercambian firmas por parte del comisariado ejidal a cambio de decir que recibieron un apoyo que llegó del gobierno, entonces hacen firmar a los ejidatarios en hojas en blanco a cambio de recibir ese apoyo (esto se ha observado sobre todo en Chablekal), en otras ocasiones sí explicitan que es para la compra de un pedazo de tierra, pero no especifican ni la ubicación, ni la cantidad pagada, como veremos más adelante. Posteriormente se anexan hojas firmadas y selladas con el formato de asamblea, tanto por el comisariado ejidal como por la PA.

También puede apreciarse, al igual que en la mayoría de los ejidos, que la lucha refiere a ejidatarios, a los “sujetos agrarios” quienes poseen los “montes”, y en una menor medida se menciona el derecho del pueblo al monte. Es decir, Chocholá es también un caso emblemático porque abre la discusión al derecho indígena, pero a diferencia de Chablekal quienes lo hacen contra el ejido, aquí el reclamo viene desde una parte del ejido que denuncia las ilegalidades realizadas por antiguos comisariados ejidales en contubernio con las autoridades agrarias.

En un segundo grupo de pancartas podían leerse aquellas relacionadas directamente con el monte como patrimonio que debe de ser cuidado y como tal no puede tener precio. De alguna manera eran pensamientos que representaban más la visión y sentir como pueblo y ya no tanto como ejidatarias y ejidatarios:

- “Nuestra salud y la salud del monte está en riesgo si se permite la cementera”;
- “El monte es vida, el dinero no. ¡Basta de corrupción!;
- “El monte no tiene precio”;
- “Mi futuro no está en venta” (expuesta por un niño en la Plaza Grande en Mérida en una manifestación frente al Palacio de

Gobierno)

- “Solo después de que el último árbol sea cortado, sólo después de que el último río sea envenenado, sólo después de que el último pez sea atrapado. Solo entonces sabrás que el dinero no se puede comer”;
- “La tierra es un regalo de Dios, nosotros debemos cuidarla”

Un tercer grupo de pancartas eran las que manifestaban el respaldo a Claudia Cob, tanto por parte de ejidatarios como del pueblo, quienes llamaban a sumar fuerzas por la defensa del territorio:

- “Nuestra comisariada, primera mujer de Chocholá que ocupa un cargo ejidal”;
- “Apoyemos a la comisaria Claudia Cob y a los ejidatarios en defensa de sus tierras. La unión hace la fuerza”;
- “No permitan el robo de su tierra. Apoya a tu comisaria”;
- “Claudia te apoyamos porque haces lo correcto. Porque no se debe permitir corrupción ni ilegalidad”;
- “No necesitamos otro comisariado porque ya lo tenemos que fue elegido el 2 de octubre de 2016. Firmado y avalado por Procuraduría Agraria”;
- “Destituyes a Claudia: te dan otros \$2 mil pesos ¿te dan tus documentos? Luego: te obligan a vender por otros pesos, se instala la calera: destruyes el monte, los ricos se hacen más ricos”

La última consigna incorporaba los tres puntos señalados: la denuncia del despojo aunque no tanto de la ilegalidad y la corrupción, la advertencia sobre la importancia del cuidado del monte y el respaldo a la comisaria, el apoyo era mucho más notable entre las mujeres, quienes se identificaban con Claudia por ser mujer y quienes referían que por primera vez una mujer ocupaba ese cargo y eso les llenaba de alegría:

Compañeros ejidatarios y ejidatarias la comisariada ejidal está haciendo justicia a los ejidatarios, ella no nos ha engañado, no nos hace mal, ella no nos roba, ni una maldad nos ha hecho para que la gente proteste en contra de ella. Nosotros la defendemos porque es

la mejor mujer comisariada que tenemos aquí en Chocholá. Gracias compañeros, hay mucho más que darle a saber en contra de toda esta bola de mentirosos que con dinero de nuestras tierras están comprando autoridades y gentes de la población, eso es vergonzoso, están lastimando su corazón de toda la gente (ejidataria de Chocholá).

En este sentido la lucha iniciada por el comisariado ejidal de Chocholá representa un reconocimiento del papel que las mujeres, ejidatarias y no ejidatarias, están teniendo dentro de la lucha y que son quienes participan más enérgicamente en las manifestaciones, sobre todo mujeres jóvenes. Mujeres que son cada vez más conscientes de sus derechos y que se suman a la lucha, a la exigencia de cuidar y defender la tierra/monte/pueblo, en un contexto donde las asambleas ejidales han sido históricamente masculinas, ya que las mujeres que tienen derechos ejidales, lo han conseguido por sucesión del esposo fallecido, o en algunos casos como el de Claudia que lo heredan del padre por acuerdo familiar. En el Art. 12 de la Ley Agraria se menciona que las mujeres pueden ser ejidatarias si son titulares de derechos ejidales, al igual que los hombres. Sin embargo, durante la época del reparto agrario únicamente se daba derechos ejidales a los hombres. En el Art. 18 establece un orden de preferencia, en caso de quien posee el título del derecho ejidal no haya designado a un sucesor (Art. 17). Dicho orden es: I. Conyugue; II. Concubina o concubino; III. A uno de los hijos del ejidatario; IV. A uno de sus ascendientes; V. A cualquier otra persona de las que dependan económicamente de él. Así, las mujeres que hoy figuran como ejidatarias, lo han sido al heredar dicho título.

En el caso de Chocholá, quienes respaldaban a Claudia muchas veces señalaban que tenía que ser una mujer la que al presidir el Comisariado ejidal se diera cuenta de los malos manejos que estaban realizando los antiguos comisariados para informarle al pueblo, no solo a las y los ejidatarios. En este sentido, se abre también una veda para reflexionar sobre la participación de las mujeres en los puestos de representación para la defensa del territorio.

Según el RAN, hasta el 22 de junio de 2017, existían en Yucatán 162 núcleos agrarios con órganos de representación, los cuales

estaban integrados por 937 hombres y únicamente 28 mujeres: para el puesto de presidente del comisariado ejidal, existían hasta dicha fecha, 1 mujer presidente frente a 159 hombres que ocupan dicho cargo, esa mujer es Claudia Cob. Posteriormente en Yucatán se contó con otra mujer que presidió un comisariado ejidal: Luz del Alva Solís en Celestún, cargo que ocupó desde julio de 2017. Tsikbaleando con Claudia Cob, me conversaba que un día le preguntó Luz por qué no había asistido a una reunión en México sobre el tema ejidal, Claudia le contestó que las autoridades agrarias ya no le avisan ni la invitan a dichos eventos, ella mencionó que por la postura que tiene de defender las tierras frente a la corrupción de la PA²⁸. Según los mismos datos proporcionados por el RAN el cargo de secretario estaba ocupado por 6 mujeres y 152 hombres; cifras muy similares para el cargo de tesorero en proporción de 6 mujeres y 153 hombres; El segundo órgano que conforman los ejidos es el consejo de vigilancia, el cual estaba presidido hasta junio de 2017 por 160 hombres y nuevamente solamente 1 mujer; y estaba conformado por 154 hombres y 7 mujeres para el cargo de 1er secretario; 153 hombres y 7 mujeres para el 2do secretario (SIMCR-RAN, 2017).

En este sentido, la participación de las mujeres en los puestos de elección y autoridad dentro del ejido sigue estando rezagada. Por tanto, casos como Chocholá son de suma importancia para la defensa de la tierra/monte/pueblo justamente porque empiezan a ubicar a las mujeres hacia el centro de la lucha y a darle mayor participación y a incorporarlas dentro de los procesos de toma de decisión.

Para concluir este apartado, la lucha de Chocholá empezó a inclinar la balanza a su favor cuando el 9 de mayo el TUA otorgó la suspensión del acta emitida por la PA sobre la asamblea realizada el 12 de marzo en la que se realizó la remoción del comisariado ejidal. Desde eso se han mantenido en sus funciones y han ido ganando

28 En una entrevista que le realizó *El Universal* Luz menciona que: “tiene temor que sea removida por su postura de defender las tierras que le fueron heredadas. Exige que se le respete su trabajo como mujer y que no se obstruya su ejercicio en el cargo”. Véase: <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/sociedad/ser-lideresa-ejidal-en-tierra-de-hombres>

amparos, por ejemplo a través del amparo otorgado el 18 de mayo de 2018 por el Tribunal Colegiado en Materia Penal y Administrativa en el estado para distintos juicios que incluyen demandas hacia los delegados de la PA (Omar Corzo), y del RAN (Cástulo Ramírez), principalmente por violaciones a los derechos indígenas del Pueblo Maya de Chocholá (véase la queja 56/2017), así como las medidas cautelares dictadas por el TUA el 20 de abril de 2018 para la suspensión de la construcción de una calera de la empresa Prósper.

3.3.3 *¿Cómo están arrebatando el monte y la tierra de los pueblos mayas en Yucatán?*

Tanto el caso de Chablekal como el de Chocholá tienen elementos en común, aunque también tienen sus particularidades y diferencias. Un punto en común es que luchan contra el mismo “acaparador de tierras”: Carlos Abraham Maffud, quien incluso aparece como integrante de ambos ejidos. En una nota del Diario de Yucatán sobre disputas territoriales en Texan Palomeque, Hunucmá, ejidatarios denunciaron que se “incluyó a gente foránea en el ejido” entre los que se aprecia a Carlos Abraham Mafud, junto al exprocurador Rafael Acosta Solís, y al ex subdelegado de la PA de Quintana Roo Juan Carlos Briceño González²⁹. En el modo de operar, para el despojo, un elemento clave es incorporar a empresarios al ejido con el fin de asignarles diferentes parcelas y hacer el cambio de uso de suelo para tener el dominio pleno, lo cual implica que quien las posea ya puede disponer de ellas como quiera, incluyendo la venta.

Sin embargo no basta con incorporar a “personas ajenas” al ejido para poder hacerse de tantas tierras y sobre todo para conseguir las a precios tan bajos. En Chablekal se han pagado entre \$5 y \$11 el metro cuadrado. ¿Cómo es posible que los ejidatarios de Chocholá no se hubieran enterado de la venta de tierras que hicieron? Se debe a que los propios comisariados ejidales recurren a engaños para realizar las ventas de las tierras. La principal manera de engañar es

29 Véase: <http://elsoldelponiente.com/hunucma/denuncian-que-hasta-rafael-acosta-solis-es-ejidatario-en-texan/> Consultado el: [17 de junio de 2019].

haciendo firmar a los ejidatarios en hojas en blanco, muchas veces con base en mentiras.

En Chablekal por ejemplo, un mes después de que el grupo de ejidatarios encabezados por don Laz denuncian las irregularidades de las actas y asambleas de Chablekal, la Unión de Pobladoras y Pobladores publicó un comunicado³⁰ alertando sobre asambleas ejidales de tipo “informal”, por no decir ilegítima, ya que por reglamento la PA tendría que haber expedido una convocatoria previa y se tendría que haber contado con la presencia de un visitador agrario, lo cual no ocurrió. Dicha asamblea “informal” se realizó en las vísperas de la fiesta de la patrona del pueblo, Santa Úrsula, por lo que se le “pagó” a cada ejidatario (que quisiera recibirlo), \$5 mil pesos por concepto de adelanto de una compra-venta de tierras, para la cual ni se determinaron los polígonos, cantidad de hectáreas ni el costo de éstas:

Quienes conformamos la Unión de Pobladores hacemos esta alerta, puesto que el pasado miércoles 15 de febrero, en punto de las siete de la noche, **se realizó una asamblea totalmente informal en Chablekal**, ya que dicha reunión no contó con una convocatoria expedida por la Procuraduría Agraria. A dicha asamblea “informal”, realizada en el local de la comisaría ejidal, se presentaron personas allegadas al empresario **Carlos Abraham Mafud** para entregar la cantidad de **cinco mil pesos** a cada uno de los ejidatarios que asistieron para dicho pago (Comunicado de la Unión de Pobladoras y Pobladores).

En ese mismo comunicado, la Unión de Pobladoras y Pobladores alertó sobre el peligro que podría haber ya que los ejidatarios firmaron hojas en blanco a cambio de recibir dichos recursos:

Es claro que el señor Pedro Santana [Comisariado ejidal] aprovecha este tiempo en que está por empezar la fiesta tradicional del pueblo para que los ejidatarios reciban este pago anticipado sin ningún tipo

30 Puede leerse el comunicado completo en el sitio web de *Regeneración Radio*: [<https://regeneracionradio.org/archivos/4593>].

de información y **haciéndoles firmar hasta hojas en blanco**, que después podrían ser usadas hasta en contra de los propios ejidatarios. Uno de los agravios que enfrentamos los pueblos son precisamente estas malas prácticas y es un dolor para los pueblos que se use un espacio como la fiesta patronal para el despojo.

Estas malas prácticas que el ejido de Chablekal ha realizado en varias ocasiones ha sido uno de los medios para despojar al pueblo de casi todo su territorio. Llama mucho la atención que estas malas prácticas que el ejido realiza **suelen ser avaladas por las autoridades agrarias, ya que como es sabido después aparecen actas de asambleas certificadas y avaladas por la Procuraduría Agraria** (Comunicado de la Unión de Pobladoras y Pobladores).

Quienes conforman la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, como ya hemos dicho, son también hijos e hijas, nietos y nietas de ejidatarios. En este sentido, siempre que hay una asamblea las y los pobladores se encargan de recabar información a través de las personas cercanas, principalmente familiares, para saber qué pasó en la asamblea. Algunos logran entrar a las asambleas a veces acompañando a algún familiar mayor, sin embargo esto ocurre muy pocas veces ya que normalmente la policía se coloca en la entrada de la casa ejidal y junto con el comisariado ejidal restringen el paso a todos aquellos que no sean ejidatarios. Así, una vez que tienen cierta información, la cuentan a las y los demás compañeros de la Unión durante la asamblea de los lunes. En dicha ocasión, el hecho de que hicieron firmar a los ejidatarios en hojas en blanco causó mucho revuelo entre los pobladores porque justamente identificaban que así es como les han quitado tierras a los ejidatarios:

Chacho: Ni se dan cuenta, solo cuando vean ya vendieron otro monte

Doña Jesús: Además ni saben qué están firmando así, pero con tal de recibir el dinero, enseguida firman, luego estarán llorando.

Pepe: Pero se dan cuenta como son mañosos esos chingados empresarios, saben que ahorita viene la fiesta y no pierden el tiempo, aprovechan amarrar otra venta.

Durante la asamblea se acordó que era importante pronunciarse, en primer lugar para que los medios pudieran retomarla y hacer ruido, pero sobre todo para hacerle llegar esa carta/pronunciamiento al Tribunal y hacerle de su conocimiento el tipo de prácticas que el ejido está teniendo. El comunicado de la Unión era una manera de hacer pública la manera en que el comisariado ejidal procede o ha procedido para realizar venta de tierras, mismas que son denunciadas por la Unión como el medio para despojar al pueblo de sus montes.

En un *tsikbal* en Kanxoc se invitó a Pedro Uc quien, como ya hemos dicho, forma parte de la Asamblea de Defensores del Territorio Maya *Múuch' Xiimbal*, en dicho *tsikbal* él cuenta cómo en San José Tipceh, Muna, se hizo una asamblea por la cual se autorizó el arrendamiento de tierras para realizar un parque solar, sin embargo el empresario que acudió dijo que se trataba de un proyecto agrícola para sembrar cítricos, sin embargo las autoridades agrarias, incluyendo al comisariado ejidal ahí presente, nunca desmintieron:

Juntúul Xiib ku tsikbalte' ba'ax úuchte' te San José, nats' ti' Ticul, tumen tene' kaajakbal Ticul ya'ab k'iin desde 35 u ja'abilo'ob... le ayik'alo' ka taale' joo'cha'altaj beyo' te mayakche'a' kyayke' ta wu'uyke'ex e'esaj tak'iin yóolal te ejido, le tak'iin tia'ale'ex beora' wa k'aate'ex, pues maax mu' k'aat tak'iin masima', kyayke juntúul máak:

—jaach wáaj jaaj

—Pues jach jaaj, chen ba'axe' tin wa'aik te'exe', tene' k'aabet junxoot lu'ume' utia'al pak'ik limón, wa k'aate'exe', firmarte'exe' le juuna' tu'ux ka tsaik'e'ex ti' to'on junxoot lu'umo'.

—Bukaj u xoot lu'umo'?

—Pues ma' náachil ko'ox a'alik kex ka'ap'éeel wa óoxp'éeel hectárea

—Je'elo' ma'alob

Ku máano'ob máako'ob bukaj firmarlo. Yáaxe', ma' tu yo'olo' ba'ax ku firmarte'ex tumen saakúuntsabanti'ob. Mina'an jump'éeel tsiib te ju'uno'... beytúun yuucho', ts'o'okole' a wooje'ex bajun hectáreas ts'aaike'ex, 2 600. Le ka p'iil icho'ob ka ojelto'ob ba'ax túun tu firmarte'ex, ka a'alaj ti':

—Pues ma' te'ex firmarte'ex?

Leken túune' ba'ax ku taalo' k'iin tak túun walkila' bey u taalo' sáansama láalaj k'iin, tu'ux yaan lu'umo' túun taalo'ob tooko'on túun lu'um yaanto'on, tak tu máan yoojli... Táan u tookoto'one' le lu'umo'!

Un señor me platicó lo que ocurrió en San José, ahí cerca de Ticul, porque yo viví en Ticul por muchos años, 35 años... cuando llegó un empresario desparramó dinero sobre la mesa y dice, ya lo escucharon, es dinero para el ejido, es dinero para ustedes ahorita si lo quieren, ¡pues quién no va a querer dinero! Y dice una persona:

—¿Es verdad eso?

—Pues claro que es verdad, sólo que, les digo, yo necesito un pedazo de tierra para sembrar limón, si lo quieren, que firmen en este papel donde me entregan ese pedazo de tierra.

—¿Cuánto es ese pedazo de tierra?

—Pues no tanto, vamos a decir que dos o tres hectáreas.

—¡Está bien entonces!

Y pasaron los señores a firmarlo. Primero, ni sabían que están firmando porque está en blanco la hoja. No tienen ningún escrito esa hoja, y así pasó, finalmente cuando supieron cuántas hectáreas había agarrado, fueron 2600, abrieron los ojos pues ya sabían por cuánta tierra habían firmado y les dice (el empresario):

—¿Pues no ustedes firmaron?

Entonces así vienen, hasta ahora así siguen viniendo, todos los días, **donde hay tierras vienen entonces a arrebatarlos la tierra que tenemos, hasta que pasa se enteran... ¡nos están arrebatando la tierra!**

En efecto, como cuenta Pedro este ha sido el proceder en muchos lugares donde las firmas de los ejidatarios avalan la venta o arrendamiento, según sea el caso, para poner distintos megaproyectos. Sin embargo, asombra más el hecho de que dichas actas se hacen con el aval de la PA y a veces del RAN, en el cual se tienen que inscribir dichas actas.

Ante este panorama, en Yucatán diversos medios, sobre todo los impresos, han utilizado el concepto de “mafia agraria”. La primera vez que lo escuché fue platicando con Carlos y Lulú, los abogados de Chablekal que asesoran al grupo de don Laz en demandas contra el comisariado ejidal. Ellos me explicaban cómo han visto que funciona la mafia agraria. Panorama que poco a poco fui ampliando sobre todo a partir de las conversaciones con los abogados de Indignación, Jorge, Orvelín y Lulú, pero también con el equipo de procesos populares, principalmente con don Pepe, Bety y Cristina.

La primera vez que utilicé dicho concepto fue para encabezar notas en las que colaboré con *Regeneración Radio* sobre las asambleas en las que habían intentado la remoción de Claudia en Chocholá y me parecía importante nombrarlo así porque la misma gente estaba acusando de “corruptos”, “ladrones” y de “mafia de los corruptos” a la Procuraduría Agraria.

Respecto a esto, Gustavo Marín explica que “el término ‘mafia agraria’ comúnmente ha sido utilizado por periodistas de la Península de Yucatán, para hacer alusión a grupos de poder empresarial coludidos con funcionarios de gobierno y representantes de instituciones federales, que intentan apoderarse de tierras con fines especulativos” (2015: 93).

Estos “fines especulativos” varían dependiendo de la región, por ejemplo en la zona metropolitana de Yucatán forman parte de la “burbuja inmobiliaria” en la que la mayor parte de los pueblos circundantes han perdido sus montes/pueblos, quedando atrapados dentro del crecimiento urbano en donde las altas albarradas y las resplandecientes avenidas son las únicas demarcaciones territoriales entre las privadas residenciales y el pueblo; en la costa de Yucatán se vivió una “invasión” de tierras, como muchas veces la nombran los mayas de la costa, para la construcción de casas lujosas para extranjeros provenientes de diferentes países, entre los que se encuentran EE. UU, Canadá y Alemania.

Asimismo, la costa y pueblos ubicados cerca del litoral costero empiezan a ser despojados para la instauración de parques eólicos, el primero fue el de Dzilam Bravo, el cual ya se encuentra en operación. En el Caribe, los conflictos agrarios se dan por el desarrollo turístico, grandes hoteles y parques eco-turísticos, mismos que se extienden hasta el oriente de Yucatán, el cual de la mano con el eco-turismo se ha incrementado el tráfico de maderas que sirven para construcción, Kanxoc es uno de los pueblos que se está enfrentando a los tala montes; el sur del estado junto con la zona maya de Quintana Roo en Bacalar y los Chenes en Campeche se enfrentan a la soya transgénica de Monsanto. Para una visión general de los principales megaproyectos en Yucatán (sin contemplar el trazo del tren maya), véase mapa 3.5.

Mapa 3.5. Proyectos de desarrollo



Fuente: Geocomunes; Simbología: Cuadros de color oscuro: granjas avícolas; cuadros de color verde claro: granjas porcícolas; Círculos con cruz: proyectos eólicos [amarillos en operación, rojos en proyecto, grises cancelados o denegados]; Círculos amarillos con sol adentro: parques solares [café: en operación; amarillo: en proyecto; gris: suspendido]; Círculos verdes campos de golf; municipios sombreados: presencia de soya y sorgo (en algunos casos se montan).
Información disponible en:

<http://geocomunes.org/Visualizadores/PeninsulaYucatan/>

Referente a los “fines especulativos” de los dos casos abordados en este capítulo, se trata de especulación inmobiliaria para el caso de Chablekal y la instauración de una empresa de extracción de material pétreo (calera). A partir de estos dos casos, podemos ver que es dentro del ejido donde se abren los mecanismos para arrebatrar la tierra y los montes del pueblo. Es a través del ejido donde opera la “mafia agraria”. Marín entiende este término como:

...una compleja red de personas e instituciones: empresarios, políticos, funcionarios de gobierno, intermediarios y agentes de ventas, que disponen de grandes capitales, asesores, abogados, notarios, operadores, prestanombres y una serie de relaciones en todos los ámbitos (desde encumbrados políticos hasta comisarios ejidales), que sirven para dar cauce a trámites oficiales agrarios, catastrales, juicios, peritajes, compromisos, etc., todo esto orientado a obtener tierras de propiedad colectiva bajo y por cualquier medio legal o extralegal, para después concretar transacciones comerciales de gran utilidad en el

ramo de los bienes raíces (2015: 93).

Para ambos casos, Chablekal y Chocholá, hemos señalado la participación directa de Comisariados ejidales, de la PA en menor medida del RAN, pero también de notarios públicos (NP), como fue el caso de la NP 33 que dio fe y legalidad del actuar de la PA en Chocholá, e incluso del uso de la fuerza pública (policía municipal y estatal), como mecanismo de intimidación y amedrentamiento, así como prestanombres que se encuentran ya reconocidos dentro de los padrones ejidales. Era importante no quedarse en la definición únicamente presentada por Marín (2015), para dotar de contenido a dicha categoría, así en la medida de lo posible hemos tratado de apuntar en los apartados anteriores qué instituciones, quiénes empresarios, políticos y funcionarios, quiénes son los prestanombres, los notarios. Lo anterior, con el fin de conocer cuáles son los “mecanismos institucionales de despojo” (Marín, 2015: 91).

A partir de las experiencias de Chablekal y Chocholá hemos señalado cuál ha sido la manera de arrebatar los montes y la tierra en estos dos pueblos, modo que forma parte del proceder de eso que llaman por la prensa yucateca como “mafia agraria” o como “despojo del territorio” por académicas, académicos, defensoras y defensores de derechos humanos. Aquí hemos preferido referirlo como el arrebato de la tierra y los montes del pueblo, o mejor dicho: *táan u tookik tí' to'on le lu'umo', le k'áaxo'*.

En resumen, ésta opera a través de la complicidad entre las instituciones agrarias, principalmente entre el RAN, la PA y los empresarios, quienes negocian y apalabran las tierras con los comisariados ejidales. Estos últimos tienen la tarea de “convencer” a los ejidatarios de vender las tierras, o en su defecto de engañarlos. En algunos casos, primero es necesario enajenar las tierras para hacer cambios de uso de suelos, y posteriormente la parcelación y cambio de destino.

A través de engaños, los comisariados ejidales comprometen las tierras. Convocan a asambleas ejidales, algunas veces legales y otras no, donde hacen firmar a los ejidatarios en hojas en blanco a cambio de “recibir algún apoyo”. Sin embargo, como mencionó

Pedro Uc y cómo se aprecia en el comunicado de la Unión de Pobladoras y Pobladores, las hojas se encuentran en blanco y sirven como pase de lista de asambleas que, si bien se realizaron, no fueron conforme al orden del día y a los acuerdos que se incluyen dentro de dicha acta. Algunas ejidatarias y ejidatarios (al menos lo que he escuchado en Chablekal, Chocholá, Sierra Papacal, Dzitya) relatan como en sus ejidos los visitadores agrarios antes argumentaban que no había computadora ni impresora en los ejidos, entonces realizaban posteriormente el acta de asamblea y luego se la hacían llegar al comisariado ejidal. En otras ocasiones, cuando las asambleas son más “informales” simplemente se anexan las hojas en las que se menciona que se realizó la venta de tierras en favor de tal empresario y finalmente se sellaban tanto por la PA a través del visitador agrario como del comisariado ejidal. ¡Es aún más sorprendente que incluso, a veces el empresario llega en el mismo vehículo que el visitador agrario! O que a veces los asesores de los empresarios son exdelegados del RAN o la PA. Por ejemplo, en Chablekal durante una asamblea realizada a principios de 2018, se mencionó que el “negociador” de Carlos Abraham es precisamente Juan Carlos Briceño González³¹, el ex subdelegado de la Procuraduría Agraria de Quintana Roo.

Cuando hay un grupo de ejidatarios inconformes, se utiliza a la policía municipal y/o estatal para controlar el ingreso a la asamblea. En Chablekal por ejemplo, de un lado de la puerta se para algún elemento de la policía estatal y del otro lado el comisariado ejidal (o alguien cercano a este), y ellos van decidiendo quién entra y quién no. Si aún así la asamblea no va por donde ellos quieren, el comisariado ejidal cuando está al servicio de los empresarios suspende la asamblea argumentando que había escándalo (falta al orden), y que los iban a pegar (sin condiciones de seguridad adecuadas). Bajo estos mismos pretextos, también se “amenaza” a los ejidatarios diciendo que la policía se los va a llevar presos por faltar al orden, o en otras

31 Para más información sobre Juan Carlos Briceño González Véase: https://noticiaribe.com.mx/2010/06/18/indagan_presunta_corrupcion_de_ex_delegada_agraria_en_qr/

ocasiones, se convoca a una nueva asamblea donde se “castiga” a los inconformes, es decir, donde se les quita los derechos a voz y voto en las asambleas como ocurrió con el grupo de don Lázaro quienes al demandar al ejido “perdieron” su derecho a voz y voto durante una de las asambleas “informales” convocadas por el comisariado ejidal sin la participación de la PA. Otra forma de castigar, además de quitar el derecho a participar con voz y voto dentro de las asambleas ejidales es también quitar el derecho a recibir el pago por alguna venta de tierras, y en ocasiones más fuerte, incluso se les depura como ejidatarios. Es por esto que muchos ejidatarios prefieren mejor no decir nada y recibir el dinero. Randy de la Unión de Pobladoras y Pobladores explica que esa actitud es el “resultado de un pueblo que ya casi está perdiendo todo su territorio, que ve el monte como una mercancía” (Véase mapas 3.2 y 3.4).

3.4 Consideraciones finales

En este capítulo iniciamos abordando el concepto maya de *took* el cual es utilizado para referirnos a la acción de arrebatar o quitar algo a la fuerza. Así, iniciamos conversando brevemente sobre algunos de los arrebatos que enfrenta el Pueblo Maya de Yucatán, entre los cuales se encuentra el despojo de la tierra/monte/pueblo el cual es el tema central de este capítulo. Tanto en Chocholá como Chablekal vimos que la vía por la cual se arrebata a los pueblos de sus montes es el ejido a partir de la complicidad entre el comisariado ejidal, las instancias agrarias (principalmente la PA), y los empresarios.

La diferencia entre Chocholá y Chablekal, es que en Chocholá la defensa se está haciendo desde una facción del ejido encabezado por quien fuera la comisariada ejidal frente al mal uso realizado por los anteriores comisariados; en Chablekal en cambio, la lucha para que no se sigan arrebatando las tierras la están llevando pobladoras y pobladores, que son a su vez hijas e hijos, nietas y nietos de ejidatarias y ejidatarios, pero que se alejan de la idea de mercantilizar las tierras, por tanto, no están defendiendo un “pedazo de tierra” sino una visión más amplia, están por la defensa de los montes que quedan en Chablekal.

Ambos casos representan intentos por romper con la lógica ejidal para pensar en los derechos que tienen como pueblo indígena a defender los montes. En este sentido el reclamo que hacen las pobladoras y pobladores sobre por qué solo unos cuantos, las ejidatarias y los ejidatarios, deciden por todo el pueblo, es también la lucha que está dando Chocholá al abrir las decisiones sobre los montes a todo el pueblo, pero por la vía de la consulta popular ciudadana.

Palacios (2012: 202), menciona que la disputa territorial implica dos enfoques interrelacionados: “por un lado la tradición ancestral de lo comunitario que apela al uso y usufructo colectivo del territorio [...] por otra parte, la visión gubernamental y empresarial que desde una mirada de privatización, y respondiendo a los intereses del mercado, apelan al despojo de tierras en nombre de un desarrollismo neoliberal”. Estos dos enfoques son los mismos que observamos en los casos de Chablekal y Chocholá donde el derecho colectivo de los pueblos indígenas entra en discordia con el derecho ejidal a la propiedad, que si bien es social, en los casos arriba mencionados, poco a poco se ha ido mercantilizando por la vía del parcelamiento en el que confluyen intereses empresariales y gubernamentales en torno a discursos de progreso y desarrollo, particularmente desarrollo urbano.

La supuesta incompatibilidad es que, por un lado el ejido no es “tierra indígena” porque inició con la dotación, es decir no fue por la vía de la restitución, lo cual implicaba que se reconociera que eran tierras indígenas que se les habían despojado. Lo anterior pese a que en realidad “ocho de cada diez núcleos agrarios con población indígena son ejidos y sólo dos son comunidades agrarias” (López Bárcenas, 2017b: 52); pero por otro lado ni siquiera todas las comunidades agrarias son comunidades indígenas, ya que hay comunidades agrarias conformadas por mestizos (López Bárcenas, 2017b: 53).

De igual forma existe una incompatibilidad en el derecho ya que desde 1992 la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* reconoce en el Art. 27, fracción VII que “La ley protegerá las tierras de los grupos indígenas”, sin embargo no dice cómo, y al mismo

tiempo la *Ley Agraria* en el artículo 106³² remite nuevamente a la Constitución en aspectos que fueron derogados (López Bárcenas, 2017b: 48), por lo tanto existe un vacío legal para la protección de las “tierras de los grupos indígenas”.

Esta incompatibilidad, además es acentuada por intereses económicos ya que “se trata del efecto del modelo de desarrollo neoliberal, en el que se mercantiliza el territorio, los bienes comunes y la vida, y el cual genera víctimas excluidas del beneficio de los excedentes generados” (Guzmán López 2015: 117). En este sentido, la disputa por la tierra/monte/pueblo es enmarcada en términos económicos como disputa entre actores sociales (ejidatarios, campesinos, indígenas), y actores del capital (empresarios).

A partir de los dos casos revisados, vemos que incluso se generan conflictos intercomunitarios, en el caso de Chablekal se trata de pobladores que están demandando a los ejidatarios, es decir a sus mismos familiares (papás, mamás, abuelos, abuelas). En el caso de Chocholá ejidatarios que demandan a otro grupo de ejidatarios pero que lo hacen apoyándose en el respaldo del pueblo, reforzando la idea de tierra/monte/pueblo o lo que también nombran políticamente como “territorio”.

Diferentes autores recurren a una serie de conceptos que van en la misma tónica pero que no son definidos sino descritos etnográficamente, entre estos se encuentran “políticas del despojo y el extractivismo”, “políticas de privatización de las tierras” y “estrategias de despojo” (Aquino, 2017); “políticas de privatización y mercantilización del ejido” (Torres-Mazuera y Fernández, 2017); estos últimos enfatizan la reforma a la *Ley Agraria* la cual “abrió la posibilidad de cesión o enajenación de las parcelas ejidales certificadas a otros ejidatarios o vecindados del mismo núcleo poblacional. A fin de generar un mercado de tierras ejidales legal, se puso en marcha el programa Procede...” (Torres-Mazuera y Fernández, 2017: 171). En efecto, la reforma de 1992 al artículo

32 “las tierras que corresponden a los grupos indígenas deberán ser protegidas por las autoridades, en los términos de la ley que reglamenta el artículo 4º y el segundo párrafo de la fracción VII del artículo 27 constitucional”.

27 y la implementación de programas como Procede y Fanar, y recientemente la reforma energética, forman parte de esa “política” de despojo, privatización y mercantilización. Sin embargo, dichas leyes no bastan como mecanismos que permiten arrebatar los montes, por tanto, insistimos en que se han generado redes de corrupción entre comisariados ejidales, funcionarios de las instituciones agrarias como la PA, RAN, el TUA y empresarios, que a través de engaños se van realizando la compra de tierras, que han incluido también la creación de actas y asambleas fantasmas, lo que hace sospechar de la existencia de una “mafia agraria” como la menciona Marín (2015).

Por otro lado, a raíz de que empezamos a ver cómo nos están arrebatando los montes y la tierra del pueblo —que no deben ser vistos simplemente como tierra, como vimos en el capítulo 2 al referirnos al monte en realidad también estamos incluyendo cenotes, pozos y cavernas, árboles, animales, sitios sagrados como *múulo’ob* o montículos prehispánicos, vientos y seres sobrenaturales que son vistos como los protectores y dueños del monte—, empezamos a ver qué otras cosas nos tienen arrebatado y hacia dónde parece que vamos si seguimos así. Como reflexiona la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal: ¿Qué va a pasar cuando se hayan acabado todos los montes y ya no les quede nada a los ejidatarios para vender? ¿Qué va a pasar cuando nos convirtamos en una colonia y dejemos de ser un pueblo, como pasó con Chuburná, con Sodzil, como está pasando con Temozón? ¿Vamos a dejar de ser pueblos? ¿Será que quieren acabar con nosotros y por eso cada vez tenemos menos derechos como pueblo maya?

Táan u tookoto’on le lu’umo, le k’áaxo’, ba’ale táan k ilik xaan ka taak u xu’ulsko’on. Ba’ax kan u yúuchuj leken ku p’aataj mix u lu’umil, mix u k’áaxil way kaajale’. Nos están arrebatando la tierra, el monte, pero vemos que también quieren acabarnos, qué va a pasar cuando nos quedemos sin tierras, sin monte acá en el pueblo.

Capítulo 4

Taak u xu'ulsko'on.

Quieren acabar con nosotros

4.1 Introducción

Este capítulo parte de cuestionamientos colectivos relacionados con la identidad étnica: ¿Quién es maya? ¿Quién no lo es? ¿Quién decide quién es maya? Pero sobre todo, ¿quién decide qué pueblo es maya? ¿Por qué el Estado quiere definir qué pueblo es maya y cuál no lo es?

Desde el capítulo 2 revisamos el término *kaaj* o pueblo y señalamos que es a través del pueblo, como forma de organización social que hace referencia tanto al espacio geográfico como a la colectividad, que se da el principal referente de adscripción entre un “nosotros” y un “otros”, entre quién es del pueblo y quién no lo es. Esto es importante tenerlo en mente, porque será uno de los elementos a resaltar dentro de la cuestión de quién decide quién es maya y qué pueblo es maya, o dicho de otro modo, por qué dicen que mi pueblo (Chablekal, Homún, Copó, según los casos que revisaremos), no es un pueblo maya.

Este capítulo busca conjugar un enfoque antropológico respecto al tema de la identidad, en el sentido de la relación entre autoasignación y heterodesignación, entre el nosotros y los otros, junto con una perspectiva de los derechos humanos, en particular, desde el derecho de los pueblos originarios. Al abordar la cuestión de la identidad como una relación dicotómica entre el “nosotros” y los “otros”, es común enraizar a partir de elementos culturales y lingüísticos que se utilizan como marcadores identitarios, tales como: la lengua, la organización social, la vestimenta, las normas y formas de percibir y entender el mundo, etcétera. Pero, ¿qué pasa cuando las instituciones gubernamentales decretan si se trata

o no de un pueblo indígena? Esto, pese a que desde el derecho (constitucional y tratados internacionales), la autopercepción es el principal elemento que debe definir la identidad. En este sentido, ¿basta con decirse maya, para serlo? O como sugiere el enfoque antropológico, ¿es necesario que haya un grupo que respalde la pertenencia adscribiendo un nosotros en oposición a los “otros”? ¿Qué pasa cuando hay un nosotros fragmentado? ¿Qué criterios toman en cuenta las instituciones gubernamentales, tales como las agrarias o ambientales, a la hora de definir quién es maya y qué pueblo es indígena y cuáles no?

Desde el *Convenio 169* de la OIT un elemento importante para considerar si se trata o no de un pueblo indígena es que conserven sus estructuras políticas, económicas, sociales, sea todo o en partes. Incluso el Art. 7-Bis de la *Constitución Política del Estado de Yucatán* incorporó dicho criterio. En este sentido, en un juicio no basta con la “autoadscripción” y por tanto es importante retomar criterios políticos, culturales y sociales que respalden la autoadscripción, sin embargo, muchas veces para esto se requiere de un “peritaje antropológico”, y como reflexionan las pobladoras y pobladores de Chablekal, ¿por qué alguien que no es del pueblo, que ni siquiera es maya, va a venir a decirnos si nosotros somos o no mayas? Esto es importante además porque uno no tiene que nombrarse como “indígena” o como “maya” para serlo, pero además puede usar otras etiquetas como “chablekaleño” o “chablekalil” (en maya), “mayero”, “máasewal”, “de pueblo”, “óotsil”, entre otras formas, que obedecen a esa relación entre el “nosotros indígenas” y los “otros no indígenas”.

Debido a que las luchas por la defensa de la tierra/monte/pueblo se están dando en los tribunales ha surgido una necesidad de tener que nombrarse políticamente como “maya”, para enfatizar la pertenencia a un pueblo indígena, en vez de las otras “etiquetas”¹,

¹ Retomo la idea de “etiquetas” de Alberto Melucci (1991) en cuanto a “identidades etiquetadas” la cual se refiere a que, aunque son formas en que nos nombramos muchas veces son producto o han sido establecidas por los “otros”, más que el “nosotros”. Es decir son producto del *labeling social* (Giménez, 2005: 21) en la medida en que se interiorizan estigmas, o incluso se evitan conscientemente, por lo que se convierten en demarcadores de la identidad. Algunos de estos pueden ser las

con el fin de acceder a los derechos colectivos que están siendo violados, tales como la libre autodeterminación, autonomía, el territorio, lo cual genera que se empiecen a utilizar con más frecuencia dichos términos.

En Yucatán se está dando un surgimiento de la identidad étnica nombrada colectivamente como “Pueblo Maya”, en la mayoría de los casos obedece a una politización de lo étnico, de la identidad, sea por fines de revitalización lingüística, de defensa de la tierra/monte/pueblo o de la defensa como pueblo originario. Aunque ni el tema ni el cuestionamiento sobre la mayanidad son nuevos. Lo importante aquí es entender cómo están surgiendo en la península de Yucatán diversos colectivos que reclaman sus derechos como pueblo indígena, para lo cual tienen que nombrarse como “mayas”, cosa que hasta antes del siglo XXI era poco frecuente, y lo sigue siendo, con lo cual apelan a su derecho a la libre determinación y entran en interlocución con una serie de agentes del Estado, entre los que se encuentran: delegados y directivos de las dependencias de gobierno, diputados, jueces y magistrados.

¿Basta con sentirse y nombrarse indígena para serlo? ¿Qué pasa cuando uno se reconoce como indígena, pero el Estado desconoce y niega dicha adscripción? En los casos a los que aquí hemos referido para la defensa de la tierra/monte/pueblo, se recurre al derecho de los pueblos indígenas frente a diferentes conflictos por la tierra, el monte y el pueblo. Los derechos de los pueblos indígenas, parten del reconocimiento de que existe o existió una situación de dominación de un grupo (no indígenas), sobre otro (indígenas), que tuvo su origen en la conquista y siguió a través de la colonia y, pese a que se intentó borrar con la creación del Estado-nación, persistió una desigualdad que es necesario equilibrar a través de ciertos derechos especiales, en este caso derechos colectivos para proteger a los pueblos indígenas. Los derechos colectivos de los pueblos indígenas, son “derechos que protegen a las personas que vivimos organizadas

etiquetas de “indio” e “indígena”, frente a la visión de *máasewal* la cual, si bien refiere a indígena, es una forma de percibirla desde un “nosotros”. Lo mismo ocurre con la idea de *óotsiloòn* (somos pobres) o de *óotsil máakóòn* (somos personas pobres) la cual se construye en oposición a la idea de *t’suulóòb* (ricos, blancos).

en pueblos o comunidades y son para todos y todas [por lo tanto...] se tienen que exigir como PUEBLO” (Indignación, 2016: 12). Entre estos derechos se encuentran la libre determinación, la autonomía, el territorio. En este sentido cuando una institución no reconoce la existencia de un pueblo indígena, en este caso maya, está violando su derecho a la libre determinación, es decir a su autoafirmación y autodefinition, pero si además el desconocimiento como pueblo indígena afecta su modo de vida en el pueblo o su modo de organización, se está violando también su autonomía.

El Estado, a través de dependencias particulares como el TUA, la PA, la Seduma², entre otras, han negado dicho reconocimiento, incluso no solo negándolo a personas específicas, sino a pueblos en particular, es decir negando los derechos colectivos que tienen como pueblo indígena. Es decir, ya no se trata únicamente de reflexionar quién es y quién no es maya o si “nosotros” somos “mayas” y “ustedes no” (apartado 4.2), sino qué pueblo es maya y cuál no lo es (apartado 4.3).

En este capítulo se revisarán algunas de las etiquetas o formas en las que nos nombramos en términos de autoadscripción y de heteroasignación étnica, tanto de quienes nos consideramos mayas, pero también sobre la contraparte, que aquí en Yucatán llamamos “blancos”. En este camino de reflexionar colectivamente sobre qué pueblo es maya y cuál no, nos encontramos con distintos arrebatos que le tienen hecho al Pueblo Maya, de los cuales el arrebato de la tierra/monte/pueblo es el que permite reflexionar sobre otros despojos que estamos padeciendo en el Pueblo Maya de Yucatán, tales como la identidad, la lengua, la forma de hacer justicia en nuestros pueblos y de decidir cómo elegir a nuestras autoridades.

Todos estos arrebatos, aunados a la negación de distintas dependencias de gobierno, nos hacen pensar que “quieren acabar con nosotros”, en maya: *taak u xu’ulsiko’on* ¿Podemos pensar que la negación sistemática de que somos pueblos indígenas por parte de determinadas dependencias que conforman el aparato del Estado es en sí una forma de querer acabar con nosotros? Esta es la pregunta

2 Ahora Secretaría de Desarrollo Social (SDS)

que guía el apartado 4.4 y en la que tratamos de recuperar un concepto que fue clave durante la época de la antropología crítica al indigenismo: el “etnocidio”, el cual revisamos brevemente en el capítulo I en torno a la MIA del Tren Maya. El etnocidio se refiere a la exterminación de lo étnico, o como decimos en maya: *taak u xu’ulsko’on*, es decir que quieren acabar con nosotros, quieren que dejemos de ser mayas.

Esto no quiere decir que ya acabaron con nosotros. Al contrario, ante tales intentos de negación del Pueblo Maya, este se está articulando de muchas formas, una de esas es el proceso político iniciado en torno a las 13 notificaciones (véase capítulo 5), sin embargo esta no es la única experiencia. El Pueblo Maya de Yucatán está resistiendo e incluso reexistiendo, como ocurre con los pueblos afros desplazados en Manizales y Medellín, Colombia. Ramírez y Yáñez (2016: 139), mencionan que la resistencia es reexistencia ya que son formas de organización y lucha en un contexto de adaptación y reconstrucción de la vida frente a conflictos diversos, como es el desplazamiento interno forzado.

En la reexistencia, el cuerpo es entendido como “un territorio: el espacio, la subjetividad y la identidad” (Ramírez y Yáñez, 2016: 136). Montoya y García mencionan que para los afrodesterrados en Medellín, las prácticas de reexistencia constituyen una postura política ya que “buscan mantener las raíces étnicas” desde sus propias vivencias y en oposición a las ideas del grupo dominante, así los afrodesterrados “resisten reconfigurando sus memorias sociales y reconstruyendo proyectos de vida individuales y colectivos [...] se reivindicán los vínculos de filiación étnica, pero se entremezclan e hibridan” con los contextos urbanos donde reexisten y resisten (Montoya y García, 2010: 151).

El Pueblo Maya justamente está buscando mantener sus raíces étnicas al mismo tiempo en que las combina con elementos ajenos. Una muestra es el caso de Homún, quienes les niegan ser Pueblo Maya, pero no solo son mayas, sino que además son empresarios mayas que han ajustado la vida del pueblo al turismo. Algunos compañeros en este proceso, al enterarse que los mayas usaban un arete durante la guerra de castas como símbolo de rebeldía,

han empezado a ponerse el arete recuperando elementos de la memoria que se habían perdido para reafirmar su propio sentir, su propia autoadscripción como mayas, al mismo tiempo en que van construyendo nuevas instituciones y formas de organización como veremos en este capítulo y en el siguiente.

4. 2 *Máaxi' maaya, máaxi' ma' maayai', máax ku ya'alik máaxi' maaya. ¿Quién es maya, quién no es maya y quién decide quién es maya?*

En este apartado reflexionamos sobre quién es maya, quién no lo es, quién decide quién es maya, tema de discusión recurrente entre Pepe y yo, aunque en general es frecuente también en los tsikbales con los pueblos. Por tanto, en este apartado reflexionamos conjuntamente sobre este aspecto. En el capítulo posterior nos adentraremos al tema de la identidad étnica en relación con el Estado.

Una primera aproximación sobre quién es maya es desde la “autodefinición” la cual “se apoya a su vez en la pertenencia de un grupo, en la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones” (Melucci en Giménez, 2005: 20). Sin embargo, no basta únicamente con la pertenencia a un grupo. Desde la antropología la identidad es colectiva y por tanto se entiende como una relación entre la autoasignación y la heteroasignación, Maya Lorena Pérez menciona que:

Para los individuos implica, por tanto, autonombrarse y ser nombrado de cierta manera, reconocerse como parte [de] un colectivo y ser reconocidos por los demás miembros de éste, mediante complejos mecanismos de identificación y de exclusión, en los que intervienen relaciones de poder, al ponerse en juego la capacidad de algunos, y no de otros, para nombrar (la identidad y la otredad), para establecer las fronteras, y decidir la inclusión y la exclusión, y por tanto, la definición de quiénes son los nuestros y quienes los otros (Pérez, 2015: 84).

Además de la relación entre el nosotros y los otros, existen propuestas de analizar las identidades étnicas desde el vínculo de sangre, es decir desde el origen común: “definir el grupo étnico

como aquel grupo humano en el que la pertenencia se funda, en última instancia, en la representación subjetiva de un vínculo de parentesco” (D’Andrea, 2005: 62). Esto aplica sobre todo cuando decimos “nosotros somos los nietos de los mayas que estaban antes de la llegada de los españoles”, lo cual empieza a ser un discurso recurrente y reciente, ya que las investigaciones antropológicas arrojaban que la principal forma de autoidentificarse era como “mayero” (hablar maya), mientras que los “mayas” eran los que construyeron las pirámides, generando con esto una percepción de los antepasados como “otros” (Gutiérrez, 1992: 424). Una referencia desde la heteroasignación menciona que: mayas eran los del pasado, porque los de la actualidad son catalogados como indios flojos y borrachos (Bartolomé, 2001).

Lo alarmante que apunta Bartolomé es que varios colegas “devotos” de la antropología económica afirmaban que ya no había mayas en Yucatán: “Para tener derecho a una existencia social, los mayas debían renunciar a sí mismos como pueblo y asumirse exclusivamente como campesinos o proletarios rurales” (Bartolomé, 2001: 132), pese a dichos argumentos, Bartolomé menciona que los mayas posteriores a la Guerra de Castas lograron configurar un sujeto colectivo el de los *máasewal’ob* o *Kruuzo’ob* que configuró, en aquel entonces, una nueva idea del “nosotros” frente a los “otros”, pero que fue cayendo poco a poco en desuso justamente por la relación con el Estado (Bartolomé, 2001), volviendo cada vez más una relación de tutelaje y con menos autonomía, contrariamente hacia la cual se aspira llegar.

El tema de la identidad es en sí bastante áspero. Recuerdo una reunión de *Radio Yúuyum* en la cual la *xkaansaj* (maestra), Tere Pool, quien da clases de maya en la radio, me preguntó cómo me apellidaba: a lo que respondí que Velázquez Solís. En seguida me contestó: *Beytúuno’ óolik ts’uulech*, entonces eres medio *ts’uul* (blanco), mi respuesta fue: “*ma’, chéen in k’aaba’e’ ts’uul ba’ale’ in puks’ik’al yéetel in kiikele’ maaya*”, “no, solo mi nombre (apellido), es *ts’uul* pero mi corazón y mi sangre son mayas”. Entonces le expliqué que sí había apellidos mayas en la familia, que mis abuelos venían de pueblo y que, como suele pasar, se fue perdiendo ese vínculo con el pasado por la

discriminación. Entonces me contestó que claro que soy maya, que lo importante es que tengo el corazón y la sangre maya.

En Yucatán no existe una única identidad, la de lo maya, sino un complejo entramado de identidades étnicas: mayero o el que habla maya; *másawal* (masehual) o indígena; *wiiro* (huiro) que es una forma despectiva de referirse a lo indígena; indio; yucateco; maya. En algunos casos lo étnico se desplaza hacia lo económico, principalmente hacia el “trabajo en el campo” y las etiquetas son campesino, milpero, *óotsil* (pobre), ejidatario (aunque muchas veces los ejidatarios son los que menos trabajan el monte).

En este sentido, Pepe y yo pensamos que hace falta una lectura de la identidad en clave de derechos humanos, es decir una identidad pensada desde lo que está viviendo hoy día el Pueblo Maya en su relación con el Estado, partiendo de la autodefinición, la cual implica el reconocimiento de formas diversas de autonombrarse y autoperibirse, desde la lengua y de manera colectiva, así nos encontramos con etiquetas como: *maaya wiiniko’ob*, *maaya máako’ob*, *másawal máako’ob*, *másawalo’ob*, *maaya kaaj* (personas mayas, personas indígenas, indígenas, Pueblo Maya), pero también las formas particulares relacionadas con el *kaaj* o pueblo.

Si bien la identidad es un tema cada vez más recurrente en distintos espacios y tsikbales, es también cierto que la identidad maya se ha ido politizando, lo cual quiere decir que antes no nos asumíamos como mayas y de pronto lo empezamos a hacer. Las nuevas generaciones, sobre todo algunas profesionalizadas y vinculadas a espacios organizativos y de lucha, han ido reflexionando cada vez más la autoadscripción como mayas. Y no es que la identidad maya no haya estado antes, sino que se fue perdiendo esa forma de nombrarla debido a los procesos de discriminación de los no indígenas, de los no mayas.

Posterior al levantamiento zapatista de 1994, Indignación organizó en Yucatán mesas para reflexionar sobre los temas que se estaban abordando durante los acuerdos de San Andrés. Se realizaron cuatro mesas: 1) Derechos y cultura maya. Tierra y territorio; 2) Análisis de la ley de derechos indígenas y derechos de las mujeres; 3) Formas de gobierno y elecciones de autoridades

y sistemas normativos; 4) Autonomía y educación indígena maya y propuesta de reglamento de las comunidades mayas de Yucatán. Estas mesas se realizaron entre 2001 y 2002 y las reflexiones continuaron posteriormente en torno a la ley del Pueblo Maya. Durante las mesas se reflexionaba que:

También hemos visto que aquí en la Península de Yucatán la gran mayoría de los que somos indígenas mayas, hemos olvidado mucho de lo que nos dejaron nuestros abuelos, debido a la discriminación que sufrimos de parte de los que no son indígenas ya que nos llaman Huiros, indios, ignorantes, humildes, macehuales y otras formas discriminatorias de referirse a nosotros. Esto ha propiciado que muchos de nosotros no nos reconozcamos indígenas, o sea hemos perdido nuestra identidad (Indignación, 2001a: 1).

Todo giraba en torno a la misma pregunta: ¿Quién es maya? ¿Quién no es maya? Hablar de identidad, lo idéntico, es también hablar de la diferencia. Sin embargo, se reflexionaba que la mayoría de las formas de nombrar la identidad étnica en Yucatán eran formas peyorativas relacionadas con la pregunta ¿Cómo nos llaman? Es decir “etiquetas” asignadas desde los “otros”, los no indígenas que aquí serían los no mayas, desde una escala de valores que corresponden más con “estigmas” (Goffman, 1998), con formas discriminatorias producidas desde la heterodesignación: indios, que es una de las más discriminantes, cuando el gobierno la quiere “disfrazar” utiliza “indígena”; otra forma discriminatoria es: *wiiro* (huiró), que es una palabra utilizada sobre todo en Mérida para referirse a alguien de origen maya, de pueblo, ignorante y por tanto de modales “no educados”, un tanto similar a *naco*; *uiit*, la cual es una forma peyorativa con que se nombraba a los “mayas salvajes” que desconociendo al gobierno español huyeron a las montañas y únicamente usaban su “eex” (calzón), la forma de *uiit* dicen que viene de *u* (*y*)*iiit*, ya que únicamente cubrían “su culo”, hay quienes dicen que más bien puede ser de *wiiits* (montaña) por ser el lugar donde se refugiaron. También hay quienes piensan que *wiiro* es una forma españolizada de *u* (*y*)*iiit* o

de *wiinik* (persona)³.

Ante la pregunta realizada durante la mesa de identidad acerca de cómo nos gusta que nos llamen, hubo quienes estuvieron de acuerdo con decirse indígenas (que no indios), indígenas mayas. Sin embargo, otros se asumieron directamente como mayas, mayas peninsulares, mayas de Yucatán. Más allá del auto-reconocimiento se reflexionaba que se puede cambiar la cultura (lengua, vestimenta, costumbres, lugar de residencia) y no por eso uno deja de ser maya:

Russel: Lo que pasa es que conversamos que si una persona se pone pantalón de mezclilla ¿deja de ser maya? Y llegamos a la conclusión de que no.

...

Andrea: Yo sí me siento maya, porque lo llevamos en la sangre. Aunque yo no me reconozca, sigo siendo maya.

...

Pepe: Nosotros llegamos al acuerdo de que no se puede ser maya a medias. O eres maya o no eres maya. Yo soy hijo de mayas. Yo no puedo decir que a partir de ahorita dejo de ser maya. Puedo dejar de hacer todas esas cosas (Bailar jarana, comer pozole...), me puedo ir a Estados Unidos, pero no dejo de ser maya.

Un indígena maya ¿puede dejar de serlo?

Pedro: Nosotros concluimos que no.

...

Los de abajo: Nosotros dijimos que no, que hay cambios en la vida por los avances de la tecnología y no dejamos de ser lo que somos cuando entró la luz o el coche. Son cosas que pasan porque tienen que pasar. No se puede dejar de ser maya. Un chino no puede dejar de ser chino. Somos mayas hasta que muramos.

Cristina: ¿eso es sangre?

Pepe: Pues es la cultura

Cristina: No te haces, eres.

Pepe: El hecho de que tú no te reconozcas no quiere decir que no eres. Eso fue lo que nos quedó muy claro... (Indignación, 2001b: 5-7).

3 Para más información véase Güémez, Miguel (2013, agosto 27). "Sobre las voces huiro y naco" En *Sipse*. Recuperado de: <https://sipse.com/opinion/sobre-las-voces-huiro-y-naco-48496.html>

Aquí únicamente he retomado algunos elementos del *tsikbal* sobre identidad, pues sería demasiado extenso retomar todos. Sin embargo, en dicha reflexión se menciona: uno no puede dejar de ser maya ni se es maya a medias (¿mestizo?), lo maya se lleva en la sangre y no es tanto cultural, aunque sí se mencionó, pero no cuando lo cultural va asociado a la tecnología, el progreso o el desarrollo, uno puede incorporar dichos elementos (como la luz eléctrica, el coche y la tecnología), y perder otros (como comer pozole o bailar jarana), y no por eso dejar de ser maya.

Esto es importante pensarlo sobre todo cuando preguntamos: quién decide quién es maya. Por ejemplo, durante mucho tiempo el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), decidió que eran mayas los que hablaban maya. Esa fue la medida “oficial” para decir cuántos indígenas-mayas había en Yucatán y aunque en el censo de 2010 se modificó la pregunta retomando temas de autoadscripción, esta sigue siendo insuficiente. Dentro del Censo realizado en 2010, en el cuestionario básico⁴ únicamente se pregunta por la lengua: ¿Habla algún dialecto o lengua indígena? ¿Qué dialecto o lengua indígena habla? Mientras que en el cuestionario ampliado⁵ además de las dos preguntas anteriores, existen otras dos: ¿Entiende alguna lengua indígena? De acuerdo con la cultura de (nombre), ¿ella (él) se considera indígena? Para una respuesta de sí o no y que no permite captar la diversidad de formas de nombrar la etnicidad.

La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas⁶ (CDI, 2017), fue un poco más propositiva, sin embargo sigue dejando de lado el tema de la autoadscripción y lo que hace es ampliar el tema de la lengua a los hogares. En este sentido, no se trata únicamente de cuántos indígenas hay por condición de habla de lengua, sino por filiación a alguien que hable la lengua. Según esta lógica en una familia extensa donde únicamente el abuelo habla

4 Véase: http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/proyectos/ccpv/2010/doc/cpv2010_cuest_basico_d.pdf Consultado: [20 de marzo de 2018]

5 Véase: www.beta.inegi.org.mx/contenidos/proyectos/ccpv/2010/doc/cpv2010_cuest_ampliado_d.pdf Consultado: [20 de marzo de 2018]

6 Actualmente Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI).

maya, todos serán catalogados como mayas: la CDI “ha empleado una metodología que permite cuantificar a la población indígena con base en la definición del hogar indígena, que son definidos como aquéllos en donde el jefe y/o el cónyuge y/o padre o madre del jefe y/o suegro o suegra del jefe hablan lengua indígena” (CDI, 2017: 10). Y la finalidad de la CDI es sobre todo algo más riesgoso, clasificar qué pueblos son indígenas según el porcentaje de hogares con presencia de lengua indígena, así según su clasificación puede haber: A. Municipios indígenas (con 70% y más de población indígena; y con porcentaje entre 40 a 69%); B. Municipios con presencia indígena (menos del 40% pero más de 5000 indígenas de la población total); C. Municipios con presencia indígena dispersa (menos de 40% y de 5000 indígenas) (CDI, 2015: 8). Entonces, tanto el INEGI como la CDI relegan los criterios de quién es maya a la lengua, o a la relación lengua-hogar. Pese a esto, jurídicamente basta con considerarse o asumirse indígena para serlo, aunque como veremos, este criterio quizá no sea suficiente, e incluso jurídicamente la lengua no sería un elemento definitorio.

En el *Convenio 169* de la OIT se menciona que la “conciencia de su identidad indígena [...] deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (Art. I, I-b). Asimismo, el Art. 2 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* indica que “la conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”. Nuevamente es la conciencia, que la entendemos como la forma de nombrarse y sentirse parte de un pueblo indígena. Por otro lado en la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (DPI) se menciona que los pueblos indígenas “tienen derecho a no ser objeto de ningún tipo de discriminación en el ejercicio de sus derechos, en particular la fundada en su origen o identidad indígenas” (Art. 1), en este caso no reconocerles su identidad es una forma de discriminación por parte del mismo Estado.

En cambio desde la antropología existe un juego de relaciones entre el individuo y el colectivo, entre el colectivo de pertenencia y

el otro (o los otros), que también asignan identidades. A partir de un *tsikbal* realizado entre Pepe y yo para hacer un artículo en *K'iintsil*, el cual es la contraportada de *La Jornada Maya*⁷, conversábamos que desde las leyes del Estado mexicano basta con que uno se diga maya, para serlo (autoadscripción), sin embargo este elemento por sí solo no bastaría, dado que podría venir un *ts'uul* y por conveniencia decirse maya. Mientras conversábamos poníamos el ejemplo de que pasaría si viene Patricio Patrón⁸ o Carlos Abraham⁹ y dicen que son mayas, desde luego los mayas le vamos a decir que no lo son, como ocurrió en una ocasión cuando Cristina preguntó eso durante un *tsikbal*, y en seguida todos dijimos “no, tú no eres maya”.

Tampoco se trata de agarrar un conjunto de elementos culturales como los apellidos, la vestimenta, la lengua, la cosmovisión e incluso el pensamiento (pensar como maya), dado que estos son elementos que se pueden cambiar o incluso ser arrebatados o avasallados como ocurre con muchas lenguas indígenas, sin que uno deje de ser considerado maya. Aunque puede pasar que uno mismo se deje de adscribir indígena, o en algunas ocasiones, que también lo dejen de percibir como parte del pueblo, más que como un no indígena.

La identidad del individuo es producto de una representación social que es “intersubjetiva reconocida y ‘sancionada’ [...] que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepitable e incanjeable” (Giménez, 2005: 28). La identidad colectiva es, desde este punto de vista, parte de la identidad personal pero que se construye a partir de elementos compartidos, colectivos (elementos culturales como la vestimenta, la lengua, los símbolos, la cosmovisión, las formas de organización entre las que destacan las normas y valores, los códigos culturales, incluso lo que se considera el territorio, vienen a delimitar la identidad; es más, a partir de elementos que no son propiamente culturales como

7 Véase Velázquez y Euán (2017).

8 Exgobernador de Yucatán por el PAN, en los tiempos en que él gobernó se creó la campaña *weyaano'one'* (aquí estamos) y se creó el Instituto para el Desarrollo del Pueblo Maya (Indemaya).

9 Principal acaparador de tierras en Chablekal y otros pueblos de Yucatán. Véase capítulo 3.

puede ser la sangre o el ancestro común, origen común, mítico o real como sugiere D'Andrea [2005]). En este sentido, para que yo me autoadscriba como maya tiene que haber un grupo que respalde mi pertenencia al grupo, en este caso al Pueblo Maya, lo cual configura un “nosotros” frente a un “ellos”, frente a “los otros”.

Otro elemento durante nuestra discusión estuvo relacionado con el tema del mestizaje y también en cómo el Estado ha ido definiendo los criterios para determinar si una persona es o no indígena y esto ya es una violación porque el Estado no es Pueblo para avalar la pertenencia al grupo. Al respecto, Pepe comentó que tendríamos que hacer un ADN Maya para saber quiénes sí tenemos sangre maya:

Don Pepe: Tendríamos que hacer un **ADN** para saber si por la vía sanguínea, **sangre maya**, sangre autóctona.

Beto: Pero fíjate qué pasa en México, desde la antropología. Aquí hacemos peritajes culturales, porque la política en México, qué pasó, la política nacional, fue el **mestizaje**, [...] pero fíjate en EE. UU los peritajes son biológicos [ADN, sangre], es decir, yo digo que soy lakota, y está en un litigio y te hacen un peritaje biológico, allá según la visión de los antropólogos en EE. UU es con una gota de sangre indígena ya eres indígena¹⁰, acá con una gota de sangre no indígena ya eres mestizo.

Don Pepe: ¡Ya eres mestizo!

Beto: Exacto, porque el proyecto de nación fue el mestizaje, entonces ellos, la forma de blanquear a la nación era esa, entonces, pero está cabrón porque nuestra lógica es que seguimos pensando que para ser mayas, tenemos que ser *jach* mayas¹¹, tenemos que ser mayas puros¹².

10 En realidad no es una gota, sino poseer cuando menos el 25% de “sangre india”. Véase “La definición de indígena en el ámbito internacional”. Información disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/bibliot/publica/inveyana/polisoc/derindi/3ladefin.htm>

11 Una forma de referirse a los mayas puros o mayas de verdad, literalmente sería los que son muy mayas. Los *jach* mayas, al igual que la *jach maaya* (o la lengua maya auténtica), son parte de un imaginario de referencia que va cambiando, para los de la zona henequenera la *jach maaya* se encuentra en el oriente, para los de oriente en el sur, para los del sur son los de Quintana Roo.

12 Para una versión más detallada del *tsikbal* al que nos referimos véase Velázquez (2020a).

Lo que entendimos entonces fue que no basta con decirse maya, sin embargo los criterios que ha puesto el Estado a través de ciertas dependencias como el INEGI, la CDI y el Indemaya se relacionan principalmente con criterios lingüísticos. Como contaba Pedro Uc durante un *tsikbal* en Maní: “ellos deciden quién somos, ¿por qué ellos van a decidir quién somos? El criterio que ellos utilizan es si hablas maya, entonces cuando ves en el INEGI, hay tantos mayas, son hablantes de maya, si hablas maya entonces eres maya [pero...] Igual mucha gente dice “yo no soy maya” pero habla maya, sus costumbres son mayas, nada más le tienen sacado de su cabeza que son mayas”. Respecto a esto, Stavenhagen explica cuál ha sido el peso de la lengua en los procesos de identidad, así como la relación de ésta con la dominación y la resistencia:

La lengua vernácula, que ha sido considerada desde hace mucho tiempo como un indicador potente de pertenencia étnica y nacional. Los imperios coloniales conocieron bien el poder de la lengua como instrumento de dominación. De allí que las políticas lingüísticas desempeñan un papel importante en los procesos de cambio étnico y cultural. La defensa de la lengua es meta declarada de muchos movimientos étnicos en el mundo [...] Las lenguas vernáculas constituyen ejes integradores de la identidad étnica y marcadores de las diferencias étnicas. A mayor vitalidad lingüística corresponde también una mayor viabilidad étnica en lo político y lo social (Stavenhagen, 1992: 57).

Las políticas indigenistas de mediados del siglo XX buscaban castellanizar y alfabetizar, es decir el principal elemento a vencer era la lengua, y hasta hoy día la única lengua oficial en México sigue siendo el español. En Yucatán durante el 2017 se dieron mesas de discusión para analizar la importancia de oficializar/institucionalizar la lengua maya en Yucatán y todo lo que esto implica en términos de derechos¹³.

13 En febrero de 2022 la LXIII Legislatura aprobó declarar la Lengua Maya o *Maaya T'aan* como Patrimonio Cultural Intangible para el estado de Yucatán, sin embargo no se tocaron aquellos aspectos que se discutieron en 2017 sobre institucionalizar la lengua maya, es decir, que el Estado garantice educación en maya (no clases de

Por otro lado, algunos funcionarios se basan en indicadores de desarrollo para decir si uno es o no indígena, como ocurrió con el caso de don Ricardo Ucán, originario de Akil, Yucatán, quien fue detenido por haber asesinado (en defensa propia), a Chan Ek, cuando el día 5 de julio del 2000 don Ricardo encontró que se hallaban invadiendo sus tierras. Ante la discusión, Chan Ek amenazó con matar a don Ricardo. Chan Ek apuntó y presionó el gatillo pero el arma se atoró, entonces don Ricardo al ver que le dispararían accionó primero el arma de fuego. Fue juzgado por asesinato sin contar ni con un abogado ni con un intérprete-traductor. Cuando el grupo Indignación alegó esto, comentaron que don Ricardo no era maya porque ya había luz eléctrica en su pueblo¹⁴.

El caso se resolvió casi diez años después, cuando por fin lo dejaron en libertad e incluso fue atendido por Rodolfo Stavenhagen cuando este fue relator de la ONU en materia de derechos humanos de los pueblos indígenas. Entre los documentos donde se destaca que no es indígena maya, se encuentra el juicio de amparo 380/2003 del Primer Tribunal Colegiado de Circuito con sede en Mérida: "... cabe destacar que si bien es factible que hable el idioma maya por así inferirse del dicho denunciante Chay Ucán al mencionar en la diligencia de careos que en dicho idioma les indicó a su esposa e hijas

maya), acceso a la salud, a la justicia y a cualquier trámite que se requiera en maya.

14 Véase al respecto el informe sobre el caso realizado por Amnistía Internacional. También el grupo Indignación menciona en un comunicado: "El informe señala las violaciones cometidas contra don Ricardo, como no haberse reconocido su pertenencia al pueblo maya, no contar con intérprete a pesar de haber declarado que entiende poco el español y no haber contado con una defensa adecuada."

Así como el informe *Los Agravios* realizado por Indignación, al igual que diversos comunicados al respecto: http://indignacion.org.mx/publicaciones/main.php?g2_view=core.DownloadItem&g2_itemId=167, comunicados sobre organismos nacionales e internacionales que se pronunciaron al respecto: <http://indignacion.org.mx/relator-de-la-onu-sobre-pueblos-indigenas-llama-a-revisar-el-caso-de-don-ricardo-ucan/>, <http://indignacion.org.mx/don-ricardo-esta-en-libertad/>, <http://indignacion.org.mx/don-ricardo-ucan-en-el-informe-de-amnisti%C2%ACa-internacional-sobre-mexico/>, https://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=noticias&id=772&id_opcion=297&op=448, también puede verse la siguiente liga: <http://indignacion.org.mx/ricardo-ucan-2920-dias-ilegalmente-privado-de-su-libertad/>

que lo agredieran, de las constancias de autos no se advierte que pertenezca a una comunidad indígena con costumbres claramente especificadas y de allí lo infundado de su argumento” (Indignación, 2007:21,22). Ante esto, en el peritaje emitido por la CDI se menciona que don Ricardo es indígena maya, al igual que su familia y el resto de la comunidad de Akil que así se identifica (Indignación, 2007: 21)¹⁵.

Lo que quedó en evidencia durante el caso de don Ricardo es que incluso auto-identificándose como maya, distintas instancias del Estado, en este caso del sistema de justicia (Ministerio Público, tribunales, jueces), violan sistemáticamente el derecho a autoreconocerse, para lo cual, se necesita el punto de vista de un experto (perito antropólogo), que avale la pertenencia a dicha etnia.

Dentro de la reflexión que realizamos Pepe y yo, era justamente que el proyecto de nación estuvo basado en el mestizaje, tanto cultural como biológico, lo cual desembocó en lo que diversos antropólogos han denominado “etnocidio”, ya que al final se perdió la autoadscripción como “indígena” o “maya”, para ser sustituida en muchos casos por la de “mestizo”. Don Miguel de Halachó contaba hace poco como estaba conversando con otro señor de su pueblo y tocó el tema de lo maya. Don Miguel decía: “es que nosotros somos mayas”, el otro señor enseguida lo interrumpió y le dijo: “no, yo no soy maya, yo soy mestizo”. Don Miguel contestó irónicamente, “ah perdón tú ya te superaste”. En el *tsikbal* de Chablekal, Cristina comentó que una vez le preguntó a un señor si se consideraba maya:

Cristina: Un día le pregunté a un señor ¿usted es maya? —¿Yo? Mi abuelito era maya, yo no, ya me superé— (risas). Sí lo dicen, porque maya hasta ahorita es pendejo, flojo, borracho, estúpido, analfabeto, [Koyok: indio], tonto, o las mujeres, “me traes una mayita pero que tenga buena cara”, buena cara es que sea una pendeja y haga lo que quieras.

Pepe: O si es mestiza¹⁶ mejor, porque creen que las mujeres mestizas,

15 http://indignacion.org.mx/publicaciones/main.php?g2_view=core.DownloadItem&g2_itemId=167

16 En el contexto yucateco, una mujer mestiza se refiere a las mujeres que todavía visten de hipil. Se dice, que durante la época de la Guerra de Castas a los mayas

mayas que usan hipil, son más tontas entonces las puedes manejar a tu antojo y no van a decir nada.

En ambas anécdotas, la idea del mestizaje está más relacionada con criterios económicos, profesionales e incluso de salirse del pueblo. Uno no puede dejar de ser maya, aunque sí de sentirse como tal. Es en este contexto que entendemos que uno de los principales arrebatos que nos hicieron fue precisamente el de la identidad, es decir nos quitaron el orgullo de sentirnos y nombrarnos “mayas”. Aún es frecuente que los más abuelos se denominen “milperos”, “ejidatarios” o “campesinos”, pero no mayas. Dice un abuelo en Halachó que “la raíz del campesino, del yucateco, no muere”, y cuando está diciendo “campesino” y “yucateco” se está refiriendo a maya o a indígena, ya que estas forman parte del juego de identidades enmascaradas que ocultan lo étnico.

Paralelo a esto, se puede apreciar por ejemplo la identidad étnica en Guatemala. Bastos y Cumes (2003: 101), mencionan cómo se pasó de una identidad de campesinos remarcando el discurso de clase frente a los ricos, reivindicando sobre todo igualdad de derechos en los años sesenta, a una posterior reivindicación de la diferencia, primero asumiéndose como indígenas y posteriormente como mayas, esto en oposición a los ladinos (lo que para nosotros sería el *ts’uul*), así la “diferencia cultural se convierte en base de una serie de derechos políticos, por el hecho de ser diferentes [...] su propuesta política parte de comprenderse como un pueblo singular, Pueblo Maya”. Lo anterior se da dentro de un proceso de multiculturalismo (pensado más desde lo plurinacional que lo pluricultural), en la que el Pueblo Maya pugna por el reconocimiento y práctica de sus derechos políticos colectivos (Bastos y Cumes,

aliados se les concedió el título de mestizos, en algunos otros casos de Hidalgos, se cree que de ahí derivó que actualmente se siga refiriendo a “mestizas” para nombrar a las mujeres mayas que utilizan el hipil. Bárabas (1979) refiere a que en el siglo XVIII hubo toda una política (que bien cabe dentro de lo que han denominado el indigenismo de incorporación) en la que se obligó a muchos mayas de las ciudades y principales pueblos a modificar su vestimenta, sus prácticas, sus apellidos y su lengua a la usanza occidental.

2003: 104), tales como la autonomía y el territorio¹⁷.

Es más posible decirse pobre que indígena, *óotsil*, sobre todo porque nuestra identidad la construimos en oposición al *ts'uul*, al blanco, al rico, por eso antes cuando “dejabas” de ser maya, esto iba acompañado de otros despojos como la lengua, la vestimenta e incluso los apellidos. Españolizar apellidos como Caballero, Estrella, Verde, Cano o Peniche, son formas de convertir los apellidos en maya de Dzul, Ek, Yaax, Can, Pech. A estas personas se les decía antes “catrines”, o en maya incluso les decimos “*oolik ts'uulech*” es decir, que ya casi eres un *ts'uul*, o en otras palabras, que es mestizo¹⁸. Ahora les decimos “*pooch* fresas” (que tienen ganas de ser “fresas”¹⁹).

Bárabas identifica durante el siglo XVII procesos de “blanqueamiento” social y racial por parte de una élite mestiza a partir de uniones sanguíneas con “mestizos legítimos”, es decir, hijos de padre español y madre maya pero que sí fueron reconocidos por el padre, la mayoría de las veces se trataba de mestizos ilegítimos que prácticamente eran considerados “indios” (Bárabas, 1979: 123). Para finales del siglo XVIII empiezan a emerger identidades como “catrín” o “de vestido”, es decir que adoptaron la vestimenta de los blancos, o quienes imitando la forma de vida de estos, modificaron sus apellidos e incluso adoptaron el español como su lengua y se consideraron a sí mismos como “mestizos”.

Entre los “macehuales” o “indios” de esa época, estos eran llamados despectivamente como “indios subidos”, “mestizos blanqueados”, “*cuch* vestido” (la palabra *kuuch* se refiere a cargar, es decir que tienen que cargar con su vestido) y una forma aún

17 Para más información respecto al caso guatemalteco pueden verse los tres tomos de: *Mayanización y vida cotidiana* coordinados por Bastos y Cumes (2007); así como el texto de *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, compilación realizada por Bastos y Cumes (2008).

18 Una variante que también ya cayó en desuso es la de *kás ts'uul* o medio *ts'uul* (mestizo). En Yucatán mestizo también hace referencia a los hombres y mujeres que portan la ropa de gala para bailar jarana en las vaquerías. Las mujeres el terno y los hombres pantalón y camisa blanca.

19 Forma en que los jóvenes se refieren a las personas que tienen dinero, en algunos pueblos como Chablekal más que “fresas” se utiliza “*juniors*”, para referirse a los hijos de esas personas que tienen mucho dinero.

más peyorativa “*x-cuch* vestido”, dicha forma peyorativa obedece a asociación con lo femenino (la *x* es una forma de marcar lo femenino), pero también está referida con la palabra *xlaa*, por ejemplo *xlaa-chiquito* es equivalente a decir “rechingado chiquito”, “*xlaa* cosa” como esa “maldita cosa” o esa “cosa fregada”. En este sentido “*xkuuch* vestido” es como sugerir que “carga con su rechingada ropa”. En sí estas identidades constituyeron una “identidad alienada, colonizada, apoyada en la negación de sí y en la imitación del otro” (Bárabas, 1979: 130) y todavía quedan remanentes de ellos, entre quienes, como vimos arriba, mencionan que ya no son mayas, que ya se superaron.

Edgar Esquit, refiere que en el altiplano guatemalteco se dio un fenómeno de “indígenas superados” o la “superación del indígena”, para referirse a los mayas letrados, sin embargo más que una forma de negar lo étnico, como en el caso yucateco, este autor refiere a la superación de lo indígena como un mecanismo para cuestionar las políticas indigenistas a través de la profesionalización: “significaba desde la experiencia de aquellos frente a la pobreza (*meb’ail*), el sufrimiento (*poqonal*), la exclusión política, el racismo, las luchas por trascender y obtener poder para dirigir sus propias vidas, en los niveles político y económico” (Esquit, 2008: 129). En Yucatán en cambio el maya superado es el que niega su mayanidad pensando en que esta refiere a algo negativo y es mejor considerarse “no maya”, superarse e incluso dejar de ser del pueblo y migrar a la ciudad. El proyecto de nación fue fundado en la raza cósmica, en el mestizaje cultural y biológico, como una forma en efecto de superación de lo indígena, asumiendo, como afirma Bárabas, la colonización de la identidad (del ser), y agregaríamos, del pensamiento (del saber).

4.3 ¿Qué pueblo es maya y qué pueblo no es maya?

Después del caso de don Ricardo, a quien no solo se le negó ser maya sino tener acceso a resolver su situación en el sistema de justicia tradicional, la conversación nos llevaba a preguntarnos cómo el Estado quiere definir qué pueblo es maya y cuál no lo es:

Don Pepe: Me parece que igual en el caso de los pueblos, un pueblo originario tendría que tener, por lo menos todavía en práctica, algunos elementos socioculturales que estén vigentes, porque igual ahorita con los embates del Estado, muchos pueblos han perdido prácticas sociales, por ejemplo la **impartición de justicia**, en muchos pueblos se ha perdido porque el Estado mexicano ha implantado nuevas formas, leyes, pero aun así, todavía, vamos a hablar del caso de Chablekal.

Chablekal puede ser el modelo de lo que está sucediendo en las 46 comunidades mayas que pertenecen al municipio de Mérida, a la cabecera municipal de Mérida que además es la ciudad capital del estado. En Chablekal, la impartición de justicia que se daba en el juzgado de paz era una práctica considerada como la primera instancia que buscaba la gente del pueblo para la solución de sus problemas. No se pensaba en ir a denunciar al Ministerio Público porque en el entendimiento de la gente del pueblo, la autoridad representaba el juzgado de paz, no el comisario municipal, eran autoridades que representaban de alguna manera la legalidad que se pudiera tener cuando se ventilaba un caso para llegar a un acuerdo y lo que el Estado ahora ha hecho, fue dismantelar esas figuras jurídicas tradicionales o propios del Pueblo Maya, una vez alguien dijo “es que el juez de paz pues su nombre lo dice es juez de paz eso es totalmente español”, **a lo mejor la palabra, pero el modo y la forma son de raíces ancestrales que se quedó en esa figura de juzgado de paz**, y peor aún, el Estado ahora desapareció eso y crea la figura del juez maya que además solo puede haber un juez maya en una comunidad que esté remotamente lejos de un Ministerio Público.

Entonces Chablekal por ejemplo, aun así, hoy todavía sigue la gente acudiendo al Comisario porque no hay juez de paz y el Comisario es quien atiende las demandas de los ciudadanos cuando de repente pues se me perdió esto, o pues vi a alguien figoneando en mi solar, es, sigue siendo la autoridad inmediata a quien se le da parte de esto y muchas veces todavía se solucionan aquí sus problemas en el sentido de que te quejas y el Comisario manda a citar a esa persona y le dice “oye qué hacías tú mironeando en el solar del vecino” o fuiste a robar algo y delante de ambas personas se desahoga esa situación hasta llegar a un término de compromiso de decir bueno pues “que prometa ya no entrar a tu casa porque es sin permiso” o por equis razón que pudiera dar la persona.

[...también] todavía existen las **asambleas comunitarias** que ese es un elemento muy muy de los pueblos originarios, que si tú le

escarbas como historiador o como antropólogo vas a llegar al fondo, que la raíz de estas asambleas que todavía hoy persisten en los pueblos, vienen de aquellos concejos de ancianos o *chuun t'aano'ob* que había en las comunidades mayas de hace 200, 300 años. Eso también es un elemento propio de la cultura que sigue vigente de alguna manera, con algunos cambios, hoy ya no se llama *chuun t'aano'ob* hoy se llama asamblea comunitaria, que no es lo mismo una asamblea que hacen los ejidos y los ejidatarios a una asamblea que convoca la autoridad representativa de todo el pueblo que es el comisario municipal.

Al igual que con la identidad de las personas, que incorporan elementos ajenos y propios dentro de su repertorio cultural, también los pueblos se encuentran en constante cambio. Existen cambios que son introducidos a la fuerza, que no son ni consultados ni consensados con el pueblo en cuestión. Como menciona Pepe en su reflexión, el Estado ha ido desmantelando la forma de resolver los conflictos en el pueblo, eliminando desde las leyes secundarias las figuras relacionadas con la organización social del pueblo en cuanto a la resolución de conflictos. Ante estos cambios y, ante los ojos de distintos funcionarios, se asume entonces que no es un pueblo maya porque ya se han perdido muchas de sus “prácticas mayas”, sin embargo, al igual que la lengua, no es que se haya perdido, nos las han ido arrebatando. Esto podría parecer un tanto esencialista, pero como vimos en el caso de Don Ricardo, el argumento en aquel entonces era que su pueblo no era maya porque ya tenía luz eléctrica y carretera.

En una ocasión nos encontrábamos en el parque central de Valladolid esperando a una compañera para tomar una foto sobre las *Notificaciones Urgentes a todos los gobiernos* (véase capítulo 5). Mientras esperábamos hicimos la prueba de desenrollar las banderas mayas que llevábamos para que la policía se vaya acostumbrando a verlas. No pasó mucho tiempo y en seguida llegó una mujer policía y nos preguntó de qué era la bandera y le preguntamos que si no la conocía o no le significaba nada. Nos contestó tajantemente que no. Le dijimos entonces que esa era la bandera del Pueblo Maya. La mirada de extrañamiento con que nos vio fue de un asombro total. Enseguida nos preguntó: “¿sí? ¿De qué pueblo maya?”. Le

contestamos casi al unísono “de todo el Pueblo Maya” y en seguida le preguntamos “compañera ¿usted es maya?”. La respuesta fue: “no, yo no, por eso preguntaba de qué pueblo, porque aquí en Valladolid ya no es un pueblo, ya es ciudad”. Después de que se fue la policía, me miró Pepe y me dijo: “es increíble hasta donde ha llegado eso que nos han arrebatado la identidad, que aquí ya se superaron porque no son pueblo, son ciudad, ¡hazme el favor!”. Es común pensar que una ciudad deja de ser maya, aunque esté completamente habitada por mayas, solo por ser ciudad (es una pequeña urbe con mayoría maya y una minoría *ts'uul*, que muchas veces es la que mantiene el control político).

Por otro lado, los pueblos que están siendo devorados por el crecimiento de Mérida están en peligro de convertirse en una colonia más de la ciudad. Al respecto, Santa Gertrudis Copó es un ejemplo de la resistencia como pueblo. En Copó, que se encuentra apenas cruzando el periférico de Mérida en la zona norte (rumbo a Chablekal), empezó un descontento cuando llegaron a construir en el casco de la hacienda. Los dueños de la hacienda quisieron alinear su muro e intentar apoderarse de una franja de tierra del pueblo, esto aunado al desplazamiento de personas que vivían junto al casco de la hacienda, generó gran molestia entre los pobladores. Cuando frenaron a la constructora, una representante del IVEY le dijo a doña Leidy “es que ese es un problema, lo mejor que les puede pasar es que ya se conviertan en un fraccionamiento de Mérida, porque los pueblos son un problema, solo nos dan problemas, mejor que ya sean parte de Mérida, que se acaben”, contado así por Leidy.

Hay claramente un intento por “desaparecer” a Copó, convertirlo en una colonia más de Mérida, argumentos posteriores han sido “hasta un favor les van a hacer porque sus casas van a costar más”. Cuando estos brotes de resistencia se asumen como pueblo, los cuestionamientos que dan las autoridades son que no entienden por qué estamos en contra del desarrollo, por qué no lo queremos.

De no haber habido dicha resistencia, Copó ya sería parte de la ciudad al igual que muchos otros pueblos, como es el caso de Sodzil Norte que se encuentra del otro lado de Copó (antes de salir de periférico), y en el cual aún se alcanzaba a leer, hasta no hace mucho,

en el frente de una de las casonas “Comisaría Ejidal”. Al igual que en muchos otros pueblos que ya han sido absorbidos por Mérida como Xcumpich, Tanlum, Chenkú, Chuburná (ver mapa. 3.1 en el cual se aprecia en el color rojo cómo han sido absorbidos, por ejemplo el fraccionamiento “Las Américas” se asentó con tierras ejidales que eran principalmente de Komchén y Dzitya), en muchos de estos, aún se habla maya o se ve a viejitas vestidas de hipil, por lo que nos preguntamos, ¿será que se siguen considerando pueblos mayas?

Fotografía 4.1 Mujeres mayas de Copó en defensa del pueblo



Definirse como Pueblo Maya no es únicamente en oposición a la ciudad. La Unión de pobladoras y pobladores de Chablekal también se ha tenido que enfrentar con que les digan que tampoco son mayas, pero por las autoridades agrarias. En la contestación que realizó la Procuraduría Agraria (PA) sobre la demanda que realizó la Unión se lee:

Chablekal no es una comunidad indígena que haya contado con Títulos

primordiales y que luego, por Resolución Presidencial se les hayan Reconocido y Titulado sus Bienes Comunales, sino que se trata de un Ejido constituido en virtud de una Resolución Presidencial de dotación de tierras que es un procedimiento completamente distinto al reconocimiento de una comunidad agraria, y los actores únicamente se limitan a señalar una historia de cómo creen o idealizan que deben de ser algunas cosas, tergiversando la verdad jurídica (Exp. TUA34-1776/2014: 1176 [1,2]).

Existe una incapacidad por parte de la PA de conjugar el derecho agrario con el derecho de los pueblos indígenas, como explicamos en el capítulo anterior, en Yucatán no se otorgaron títulos primordiales lo cual no quiere decir que no haya habido la posesión de las tierras, sino que fue una estrategia del Estado para mostrarse como benefactor y mantener cierto control sobre los pueblos. En los argumentos de la PA, Chablekal inició con el reparto agrario, ya que no se contó con “Títulos primordiales”. Sin embargo en Yucatán a diferencia de otras partes de México no se dieron títulos primordiales. En este sentido, se tuvo que pedir un peritaje antropológico que sustente si se trata o no de una comunidad indígena. Al mismo tiempo, en que se realizó un *Amicus Curiae* por parte del equipo Indignación, y en el que participamos Koyoc, Pepe, Cristina y yo, en el cual se buscaba señalar la continuidad histórica que tiene Chablekal (véase Velázquez 2020a).

Más alarmante que la respuesta de la PA, fue la del ejido de Chablekal:

LOS QUEJOSOS NO SON INDÍGENAS

Es la **conciencia** y no la **conveniencia** lo [sic] da la pertenencia a un pueblo indígena; pues no basta decirse indígena para serlo, mucho menos cuando por conveniencia, pretende arroparse con vestimentas ancestrales y se dice ser indígena, para el logro de algún beneficio económico personal.

Lo que caracteriza a un pueblo o comunidad indígena es su identidad e integridad social, cultural, costumbres, tradiciones y sus instituciones; que, en el caso concreto, debe de ser la de un pueblo maya; que son distintas a las que corresponden a los de la población

mestiza que hoy puebla nuestro Estado (*sic*). En la población de Chablekal, ubicado en el municipio de Mérida **no existe un pueblo indígena maya** no existe asentado en la demarcación territorial en la que se ubica el EJIDO CHABLEKAL una comunidad que conserve su identidad y unidad social, económica y cultural y que cuenta con autoridades propias [...] (Informe Justificado Chablekal)

El informe anterior es firmado por el comisariado ejidal, desde luego todos con apellido maya: Leoncio Coot Kantun, Pedro Porfirio Can Martín, Rogelio Chalé Euán, Aurelio Canché Coot, Gutberto Can Euán y José Marcial Euán Chan. La mayoría de ellos hablantes de maya, y que por conveniencia, niegan su identidad maya, para asumirse como ejidatarios y decir que Chablekal (pueblo que también tiene su nombre en maya [topónimo], lo cual es ya un criterio para imaginarse su historicidad), no es un pueblo indígena.

Posteriormente dentro de la contestación se retoman distintas leyes destacando que una comunidad indígena se caracteriza por un territorio (o espacio territorial), una historia común, un idioma común, organización común, sistema de justicia. Lo anterior pese a que la historia de Chablekal se remonta mucho más atrás que el reparto agrario, sabemos que es un pueblo antiguo ya que dicho pueblo está relacionado con el linaje o familia (*ch'ʼibal*), de los Chablé, el cual se relaciona con la figura del *batab*²⁰ durante la república de indias, en la que Chablekal pasó a ser parte de la jurisdicción de la Arquidiócesis de Conkal. El apellido Chablé que sigue siendo el más

20 Para entender qué es el *batab* es necesario referir al "*cuchcabal*" [*kuuch kaabal*] el cual era la forma de administración político-geográfica de los mayas previa a la conquista de los españoles y que duró incluso hasta la república de indias. Quezada explica cómo se encontraba la organización política en aquel entonces: "En la estructura del *cuchcabal* o provincia se pueden distinguir tres niveles. El primero lo constituía el *cuchteel* o unidad básica. Estaba integrado por grupos de familias extensas. El segundo era el *batabil* y estaba compuesto por un conjunto de estas unidades sujetas a un *batab* o cacique. Y finalmente, el tercero era la capital y su área dependiente, o sea el *cuchcabal* propiamente dicho. El *halach uinic* o gran señor era el personaje que cohesionaba y daba sentido a esta entidad [...] la política española romperá esta estructura, pues logrará imponer el *batabil* como base para la formación de los pueblos coloniales" (Quezada, 1993: 38). Para ver más al respecto véase: Roys (1943; 1957); Okoshi (1985), Indignación (2017b).

frecuente dentro de Chablé-kal, es referido a través de los dos Ah Kin Chablé en el *Chilam Balam de Chumayel* justamente en el libro de los linajes: “A ah-Itz-tzim-thul chac reverenciaban en Ich-caan-sihó, los de Uayon Chchichch. Eran sacerdotes en Ich-caan-sihó, Canul, IxPop-ti Balam, los dos Ah Kin Chablé. Su rey era Cabal-Xiu” (2006: 42).

Fotografía 4.2 Entre la fajina y el convivio. Segundo Aniversario de la Unión de Pobladores y Pobladoras



El patronímico de Chablé también se puede ubicar cómo parte de las historias que cuentan los abuelos sobre el origen del nombre del pueblo de Chablekal. Dicen, que cuando llegaron los españoles el *baatab* del pueblo era parte del *ch'iibal* de los Chablé, muchos de los linajes referían a elementos de la naturaleza, en el caso de Chablé, viene de *chaab* u oso hormiguero. Dicho *Batab* se encontraba en Xlakaaj (pueblo antiguo), que es la forma en que se refieren los abuelos a Dzibichaltun. Entonces, cuando llegaron los españoles, los mayas que vivían en Xlakaaj pusieron resistencia, pese a esto, los españoles derrotaron y apresaron al gobernante Chablé, al

cual lo encerraron. Algunos cuentan que lo encerraron dentro del cenote de Dzibichaltun. Otros que se lo llevaron a lo que ahora es Chablekal ya que cuando fueron dominados se asentaron cerca de Dzibichaltun donde se concentró la reducción de indios, y del cual derivó su nombre: *Chable' – k'aal* (encierro), el lugar donde encerraron a Chablé. Otros abuelos cuentan que el *baatab* Chablé se pasó al lado de los españoles, entonces molestos los habitantes de Xlakaaj lo encerraron, en este sentido Chablekal se refiere a los que encerraron a Chablé y no tanto al lugar donde lo encerraron.

En el *Amicus Curiae* elaborado por Indignación (2017c), y en el cual participé, se menciona respecto al pueblo de Chablekal que: “Este núcleo de población recibió diversos nombres en los documentos coloniales escritos en lengua maya: *Chablé, Holtún Chablé, Lahun Chablé y Chablekal*” (Indignación, 2017c: 8). Este poblado sin embargo, se remonta a los alrededores de Xlakaaj o el pueblo antiguo, como vimos arriba, cenote que se encuentra dentro del sitio arqueológico de Dzibichaltún, mismo en el cual se cuenta cómo en dicho cenote se encontró la imagen de Santa Úrsula, que fue llevada a Chablekal, junto a sus dos hermanas: una de ellas la virgen de la inmaculada concepción o mamá linda que está en Izamal, la otra puede verse en el fondo del cenote, ya que cómo era muy vanidosa nunca pudo salir y está custodiada por la serpiente del cenote; otra versión cuenta que la tercera hermana se quedó a custodiar el cenote, el cual era la casa de las tres hermanas y cuando cayó la estrella del cielo, hundió la casa, por eso el cenote tiene forma de casa maya. Dicen que esta virgen está parada junto a un baúl y que alrededor tiene dos serpientes grandes que la custodian. Dicho poblado fue desplazado a 2 kilómetros de distancia durante las reducciones de pueblos o reducciones de indios (Góngora, 2015: 34) y que a pesar de dichas políticas podemos ubicar referencias sobre el peso del *batab* de Chablekal ya instaurada la república de indias.

Para la Unión de Pobladoras y Pobladores, quienes conocen bastante bien la historia sobre el origen del pueblo de Chablekal, es claro que Chablekal es un pueblo maya, no solo por el origen del pueblo, sino porque hasta hoy conserva muchas de sus manifestaciones culturales mayas. Recordemos que la Unión de

Pobladoras y Pobladores está conformada por hijas e hijos, nietas y nietos de ejidatarias y ejidatarios, muchos de ellas y ellos salen a las vaquerías en las fiestas del pueblo, vestidos de “mestizos”²¹, que no es otra cosa en Yucatán que la “ropa de gala” tradicional. Al conversar con la Unión para elaborar el *Amicus Curiae*, ellos reflexionaban que son mayas porque tienen apellidos mayas, hablan maya (aunque no todos), piensan como mayas y viven como mayas.

Esto nuevamente hace pensar en qué criterios son los que utilizamos para definir si alguien es indígena o no, pero sobre todo, para definir si un pueblo es una comunidad indígena. Conversando un día con Pepe, cuando íbamos cruzando la sierrita ahí en el sur por Santa Elena, recuerdo que le preguntaba:

Beto: ¿Pepe, y esos lugares de por aquí que son planteles pero que ya se convirtieron en pueblo, que empezaron con el plan Cháak, pienso por ejemplo aquí cerca en Sacalum que en los planteles ya hay hasta escuela, hay casas, pero que creo ellos sí empezaron con el ejido, o sea cuando se formó el plantel ¿son pueblo maya? Porque son mayas pero no sé si se puede considerar que es un pueblo maya ¿Siguen siendo ejido?

Pepe: Pues es que aunque hayan empezado con el ejido, se asentaron sobre un territorio que de por sí era maya, y ellos son mayas y ahora viven en lo que era el plantel, pero seguramente vienen de un pueblo al que pertenece el ejido. Porque además la historia seguro es más larga, inició el plantel, pero lo poblaron mayas en un espacio que de por sí ya era maya. Es que hay que romper con esa idea de que empezó todo con el ejido.

La respuesta fue bastante clara, aunque haya “iniciado” con el reparto agrario no tiene porque no ser considerado un pueblo maya, ya que lo poblaron mayas que se salieron de lo que llamamos la “cabecera

21 Recordemos que en el contexto yucateco, una mujer mestiza es aquella que porta el traje tradicional, es decir, la que utiliza hipil. Andar con guayabera y pantalón de manta en los hombres sería el equivalente de vestir como mestizo, aunque es menos frecuente. En una ocasión en Sanahcat, en un día cualquiera, por ahí del 2011, usando pantalón de mezclilla y guayabera me dijeron: “mare Beto hoy veniste (sic) de medio mestizo”.

municipal”, pero no es que hayan sido tierras nacionales y hayan llegado “colonos” de otros lugares como ocurrió en algunas partes de Quintana Roo y Campeche, sino que fueron mayas del mismo pueblo, que se asentaron sobre una parte de la tierra/monte/pueblo. En este sentido, la reflexión que hacemos es la de ver la continuidad histórica que seguramente se guarda en la memoria.

Regresando al caso de Chablekal sobre los criterios por los cuales no se considera una “comunidad indígena”, se cae en una idea romántica de ver lo maya como inamovible sin pensar en el impacto que las mismas leyes han tenido. Es decir, Chablekal no tiene un sistema de justicia porque las mismas leyes, que no fueron hechas por mayas, sino por los ts’uules, arrebataron el sistema tradicional de justicia. Aunque digan que el “juez de paz” no es una figura maya, la concepción y práctica de este sí es maya, incluso puede compararse con el papel que jugaba el “*batab*” dentro de los *kuuchkaabalo’ob*, o de las asambleas comunitarias como reminiscencias de lo que antes fueron los *chúun t’aano’ob*.

Pensemos por ejemplo en los procesos de elección, antes en Chablekal se escogía a las autoridades por recuento, es decir, se hacían filas en las que se decían aquí se ponen los que están de acuerdo en que fulanito sea el comisario municipal, aquí los de este otro y aquí los de aquel otro. Entonces una vez que los más antiguos decían que ya se iba a hacer el recuento, ya nadie se podía mover de sus filas y se contaba, así el que tenía más personas quedaba. Sin embargo, cuenta Pepe que cuando Ana Rosa Payán se convirtió en alcaldesa dismanteló esa forma de elección, según porque no era democrático, y entonces llegaron las urnas y las papeletas, pero también la compra del voto y el acarreo. Ahora dicen que no hay una forma de elección maya, pero fue porque la prohibieron, pero hay que ver cómo ciertas prácticas se van modificando por la “fuerza”, lo cual no quiere decir que un pueblo deje de ser maya, solamente significa que le obligaron a cambiar ciertas prácticas.

Un tercer ejemplo sobre cómo el Estado a través de sus instituciones niega el reconocimiento de un pueblo como maya, se aprecia en el caso de Homún, el cual está ubicado en el centro de Yucatán en la ex zona henequenera y que también forma parte de la

zona de recarga de la reserva geohidrológica de Yucatán denominada “Anillo de los Cenotes”, es decir, prácticamente ahí es donde “brota” el agua de Yucatán.

Hace poco más de diez años, cuando empezaron los conflictos entre los pueblos de Chunkanán y Cuzamá al romperse la organización que tenían para el turismo ecológico relacionado con los cenotes, algunos pobladores de Homún aprovecharon para abrir sus cenotes, ya no desde la lógica de cooperativas como en Cuzamá, sino a título personal, es decir “hay un cenote en mi terreno, en mi parcela, pues lo limpio y lo abro al turismo”, explica don Doro en uno de nuestros primeros encuentros, él actualmente es el presidente de *Kanan ts’ono’ot* (guardianes de los cenotes).

En menos de diez años la actividad económica de Homún cambió drásticamente y al menos dos terceras partes del poblado se dedica al turismo de cenotes, lo cual les ha permitido tener cierta “autonomía económica” como pueblo, frente a los programas de gobierno. Es decir, la gente se emplea como guía de turista (lleva en tricitaxis a los turistas), venta de comida (desde quienes venden mangos y chicharrones hasta quienes han puesto pequeñas loncherías en sus casas), renta de chalecos, baños, cuartos, cabañas, talleres dedicados a la reparación de los tricitaxis, entre otros.

Frente a este modo de vida en el que el pueblo ha generado su propia autosubsistencia²², a inicios de 2017 empiezan a ver amenazado dicho modo de vida con la llegada de una megagranja porcícola (ciclos de 45 mil cerdos cada 4 meses), pero no solo vieron peligrar su modo de vida y medio ambiente, sino que al organizarse y empezar a defenderse se dan cuenta que les habían negado el derecho a reconocerse como Pueblo Maya, a través de aprobar la MIA, realizada por la empresa Producción Alimentaria Porcícola (Papo), aparcera de Kekén (o Grupo Porcícola Mexicano, monopolio porcícola en Yucatán), la cual fue autorizada por el entonces titular

22 En un artículo para *El Varejón* (revista de Indignación) explico con más detalle cómo incluso se han tejido redes de apoyo, sobre todo en las temporadas altas, sin que surja la idea de competencia, sino que los beneficios del turismo sean para todos. Para más detalle ver Velázquez (2018: 12) disponible en: <http://indignacion.org.mx/el-varejon-157-los-derechos-laborales/>

de la Seduma, Eduardo Batllori. En dicha MIA puede leerse dentro del apartado sobre impacto social: “en el desarrollo del proyecto no se impactarán pueblos indígenas ya que no se encuentra ningún pueblo indígena en el área de la zona”, pese a que la granja se encuentra a 8 km de la “cabecera municipal” de Homún.

Lo anterior a reserva de que incluso, la CDI, el Indemaya y la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) realizaron conjuntamente un “catálogo” de pueblos indígenas²³, la cual no continuó debido a la falta de financiamiento. Sin embargo, en el tercer tomo se aprecia dentro de la ficha técnica de Homún que sí es un pueblo maya: “Homún se considera un pueblo maya porque sigue conservando sus tradiciones como vestiduras, milpas, hablar maya, comida como la tortilla a mano, los gremios de cada año al patrón del pueblo [santo], la vaquería, la albarrada, cenotes, grutas, el hanal pixan, la pedida de mano” y dentro de su autoadscripción figura *xhomoní* o homuneros (Quintal, 2016: 75)²⁴.

Lo sorprendente es que el mismo Batllori presentó dicho catálogo en noviembre de 2017, quien según una nota de *La Jornada Maya*, este declaró respecto a dicho catálogo, que representa “El proceso de autoadscripción para el primer paso del reconocimiento pleno” y en palabras no textuales posteriormente se menciona:

Con este proceso, dijo, se reconocen los derechos de las comunidades indígenas para ejercer su libre determinación y consultas, algo que en Yucatán la constitución local abre la posibilidad al señalar a los mayas como sujetos de derecho públicos, que es la configuración de la personalidad jurídica en materia de ejercer la autodeterminación y autonomía y elegir a sus autoridades para llevar a cabo a plenitud los derechos de desarrollo, educación, uso y disfrute de recursos

23 El título es: *Tercera etapa de la consulta para la identificación y el registro de las comunidades mayas en el estado de Yucatán*, aunque localmente se conoce como “catálogo de pueblos mayas”.

24 Recordemos que en el capítulo 2 analizamos cómo para Restall (1997: 13) el principal elemento de autoadscripción étnica es el lugar de origen, es decir el *kaaaj* o pueblo, por tanto no extraña que en las fichas de autoadscripción aparezca dicha identidad como el elemento central: homunense o *homuni'* (del pueblo de Homún).

naturales de las comunidades, herbolaria maya, vivienda²⁵.

El catálogo en sí mismo ya es un intento de legitimar qué pueblo sí es maya y cuál no, ya que incluso a los pueblos que acreditan ser mayas se les entrega la “cédula de identificación comunitaria”, y como hemos visto en el caso de Homún, pese a que se encuentra reconocido en dicho catálogo como pueblo maya, se ha negado sistemáticamente su derecho a la libre autodeterminación, e incluso a la consulta, ya que el mismo pueblo al organizarse como colectivo *Kanan ts’ono’ot* (Guardianes de los Cenotes), y asesorados por el equipo Indignación, realizaron una autoconsulta en la que masivamente el pueblo dijo que no quiere la granja²⁶ (772 habitantes dijeron no, 52 sí y 5 votos nulos).

Por su parte, la Seduma no solo no reconoció que Homún es un pueblo maya, sino que les negó ser un pueblo maya, al mismo tiempo en que ni la CDI, ni el Indemaya, impulsaron alguna consulta indígena, únicamente se realizó la consulta pública que se hace en internet, que no es propiamente una consulta indígena. Si uno lo piensa detenidamente, esta no se realizó porque dentro de la MIA se menciona que no existe ninguna localidad indígena cercana, para qué entonces tendría que hacerse una consulta indígena. Es por lo anterior que desde la Seduma se van negando una serie de derechos, a partir del no reconocimiento de Homún como pueblo maya.

25 Información disponible en: <https://www.lajornadamaya.mx/2017-11-22/208-comunidades-se-consideran-mayas-en-Yucatan> Consultado el [22-octubre-2018]. Asimismo según información de prensa de gobernación puede leerse que Batllori Sanpedro asistió en calidad del representante del Gobernador del Estado de Yucatán, Rolando Zapata. Véase: <https://www.gob.mx/cdi/prensa/yucatan-presentan-cdi-e-indemaya-los-resultados-de-las-tres-etapas-de-la-consulta-de-identificacion-de-comunidades-indigenas?idiom=es> Consultado el: [22-octubre-2018].

26 Para más información sobre el proceso de consulta véase: Velázquez (2017, octubre 10). “Pueblo Maya de Homún realiza autoconsulta frente a megaproyecto porcícola”. En: *Regeneración Radio*. Recuperado de: <https://regeneracionradio.org/index.php/autonomia/pueblos-indios/item/4844-pueblo-maya-de-homun-realiza-autoconsulta-frente-a-megaproyecto-porcicola?>

Fotografía 4.3 Autoconsulta en Homún sobre la instalación de la megagranja porcícola de la empresa Papo



Vale la pena regresar a cómo fue el proceso de elaboración de dicho catálogo, ya que según el apartado metodológico, se contó con una guía bilingüe y se supone que las preguntas fueron realizadas en diferentes fases, primero con acercamiento a las autoridades locales, luego en asambleas comunitarias y “mesas de consulta indígena” (Quintal, 2016: 24). Asimismo, se presume se contó con personas de las tres instituciones CDI, Indemaya y UADY, y con intérpretes-traductores.

Dentro de la guía que se realizó, resalta que existen dos apartados identitarios: el primero sobre “adscripción” en donde se les preguntó si hay alguna manera en que se conoce al lugar y a la gente de dicha comunidad (esto puede ser útil sobre todo en ciudades como Valladolid o Mérida que tienen su propio nombre en maya: Saki’ y Jo’ respectivamente); ¿hay alguna manera en qué se identifican a sí mismos? ¿De qué forma quieren ser reconocidos por las instancias gubernamentales? [*bix u k’áat k’aj óolta’ako’ob tu táan le jala’cho’obo*] que traducido sería algo así: “cómo les gustaría que sean

conocidos por los gobernantes”, que en sí mismo me parece no es la mejor manera de preguntar sobre la adscripción (Quintal, 2016: 29).

Un segundo aparatado es sobre autoadscripción, donde les preguntan si dicha localidad se considera indígena [*Le káaj ku k'áat chi'talo ku yu'ubikubáaj máasewáali*], es decir, el pueblo al que se le está preguntando se siente indígena; a qué grupo étnico pertenece, que la pregunta en maya refiere al “*úuchben ch'i'ibalil*” o “linaje/familia antiguo”, sin embargo mientras que la pregunta en español brinda algunas opciones: maya, mayero, indígena, macehual u otro, en maya solo se menciona: “indígena”, “*máasewáalo'ob wa uláak'*” es decir, indígena (escrito en español), indígena (escrito en maya), u otro (Quintal, 2016: 37). En este sentido, las mismas preguntas son, a mi parecer, un poco confusas y pensadas desde el español y posteriormente traducidas.

Posteriormente se pregunta qué elementos culturales avalan su “autoadscripción”. En este sentido, pareciera que el autoreconocimiento no es suficiente, y que uno tiene que identificar “elementos culturales” para una pertenencia a algo “biológico”, por tanto, no es de extrañar que se utilicen criterios “culturales” a veces incluso tecnológicos o de “desarrollo” para decir si un pueblo es o no maya.

Otro elemento en el que el Estado oficialmente reconoce, incluso qué tan indígena es un pueblo, es a través de los *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México* (CDI, 2017), al cual ya hemos referido arriba y que en realidad es producto de una combinación entre criterios lingüísticos con el hogar, es decir no se limita a censar cuántas personas hablan maya para equiparar la pertenencia étnica con la condición lingüística, como hace el INEGI, sino que basta con que un miembro de la familia hable maya para considerar a todas las personas que viven dentro del mismo hogar como mayas, aunque desde luego el criterio principal sigue siendo la lengua.

A partir del porcentaje de personas identificadas como indígenas, según este modelo que combina criterios de lengua-hogar-localidad, se clasifica a los municipios indígenas, municipios con presencia indígena, municipios con presencia indígena dispersa, municipios sin

población indígena.

De esta manera, por ejemplo, el “Municipio”²⁷ de Homún tiene una población de 7,670 habitantes, de los cuales 6,624 fueron considerados indígenas, es decir el equivalente al 86.4% de la población, lo cual lo clasifica como un pueblo maya de tipo A, es decir el criterio más alto que utiliza la CDI para decir que es un “municipio indígena” (CDI, 2017: 121). Pese a esto, recordemos, la MIA autorizada por la Seduma manifiesta que no se encuentra localidad indígena cercana. Asimismo, durante la mesa de “negociación” convocada por una comisión de la cámara de diputados para atender el “problema de Homún”, se comentó que no se trata de un problema para atender a los indígenas, sino convocada para resolver cuestiones del agua.

En una entrevista realizada por *Yucatán al minuto*²⁸ a la diputada Silvia López Escoffié, quien preside dicha comisión, manifestó que Homún no es un pueblo maya “La zona de Homún no es una zona considerada indígena, la zona indígena del estado está alrededor, cerca, del oriente por Chankom, Chemax, Chikindzonot”. Por cierto, que dicha diputada durante la comparecencia en el Congreso del estado, interrumpió a don Doro, presidente del comité *Kanan ts’ono’ot* (Guardianes de los Cenotes), para decirle que no le estaban entendiendo debido a que estaba hablando en maya, así que por favor le solicitó que diga todo en español porque no tenían traductor. Esto, a pesar de que la ley señala que debería haber un traductor-intérprete. Lo cual es sumamente alarmante ya que no se trata de la opinión de un simple funcionario público, sino de quienes tienen a su cargo la tarea de hacer y revisar las leyes, que aparentemente ellos

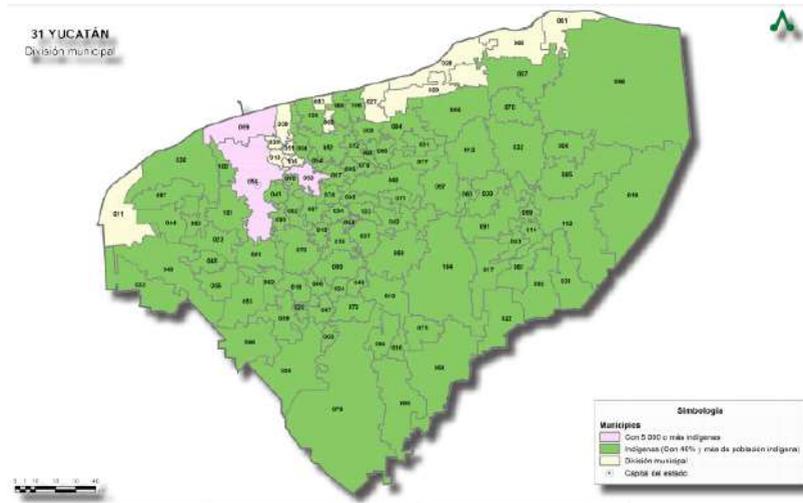
27 Para la CDI hay más preocupación en nombrar municipios indígenas, más que pueblos indígenas. Lo cual puede resultar de una forma neutral para no caer en asociar pueblo a ruralidad, ya que como hemos visto, en algunos casos ser pueblo es visto como algo negativo. Aunque por otro lado, puede simplemente obedecer a un criterio más práctico para la administración de recursos de los diversos programas de “desarrollo” promovidos por la CDI y por tanto a una cuestión de municipalismo más que de autonomía.

28 Disponible en: <https://www.facebook.com/yucatan.alminuto/videos/803300796728227/>. “¡Acusan al Congreso de solapar el funcionamiento ilegal de la mega granja!”. En: *Yucatán al minuto*, minutos 1:16- 1:27, 7 nov. 2018.

mismos desconocen y violan.

Para terminar este apartado, desde la clasificación que realiza la CDI, Yucatán es el estado con mayor presencia de “municipios indígenas” o “municipios con presencia indígena” (Véase mapa 4.1), incluso es importante señalar que no figura ningún municipio catalogado como Tipo F (sin población indígena), únicamente una franja costera es clasificada como Tipo E (población indígena dispersa), y 3 municipios aparecen como tipo C (con presencia indígena) (CDI, 2017: 120-123, 640).

Mapa 4.1 Municipios indígenas en Yucatán.

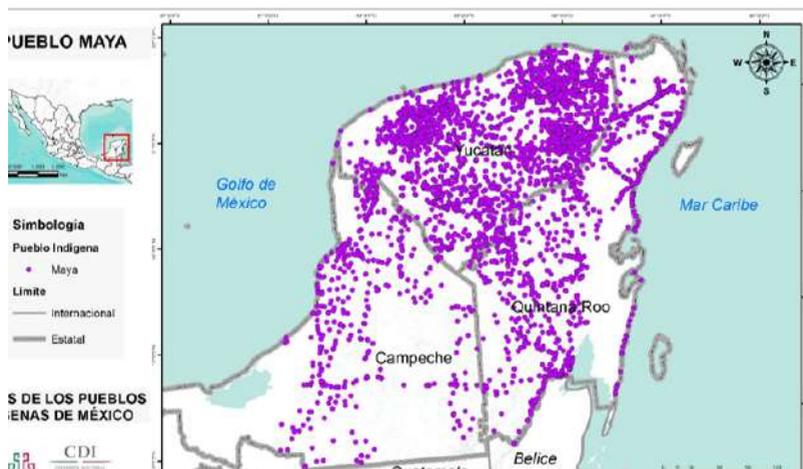


Fuente: CDI (2015: 640). *Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*

Sin embargo esto puede ser un engaño, ya que la costa yucateca, sobre todo en la franja litoral, ha sido “invadida” con extranjeros que residen ahí y que al ser censados, la población maya representa una minoría en comparación con la gente de fuera que radica dentro de dichos municipios: Celestún, Chicxulub Pueblo, Telchac Puerto y Telchac Pueblo, Dzidzantún, Dzilam de Bravo y Dzilam González,

Río Lagartos, San Felipe. Sobre sale también que aparezca con esta misma clasificación Conkal, Mocochoá y Yaxkukul, 3 pueblos que siendo municipios están recibiendo población de otros estados a Yucatán y que están en el área norte de influencia y crecimiento urbano de Mérida.

Mapa 4.2 Pueblos indígenas en Yucatán



Elaborado por: CDI (2018). *Atlas de los pueblos indígenas de México*

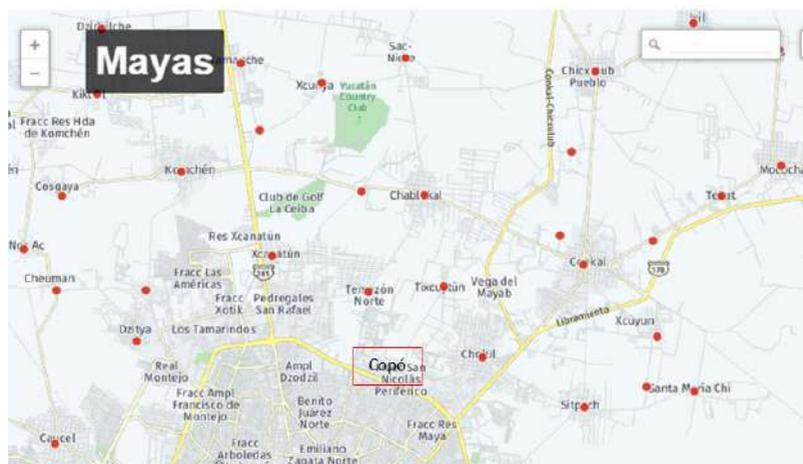
Por otra parte Tixkokob, junto con Mérida y Progreso aparecen como tipo C (Municipios con menos del 40% de Población Indígena y más de 5 000 indígenas en números absolutos). El caso de Mérida ameritaría toda una investigación ya que aún dentro de la cabecera municipal existen mayas que habitan principalmente en el sur de la capital, al mismo tiempo en que todas sus comisarías son pueblos mayas, algunos de las cuales ya han sido absorbidas por la urbe como es el caso de Sodzil Norte, Xcumpich y Opichén, mientras que otras están a punto de ser absorbidas por la metrópoli como son: Santa Gertrudis Copó, Dzityá, Candel, Cholul, Chichí Suárez y Temozón Norte.

Al mismo tiempo, en que pueblos como Chablekal se ven cercados por la influencia de Mérida, lo cual implica un despojo

acelerado de diferentes elementos como sus sistemas de justicia, sus formas de organización como pueblo indígena e incluso en las decisiones como comunidad para celebrar las fiestas tradicionales.

Desafortunadamente los criterios de dichos indicadores son municipales, por lo cual no puede desagregarse para ver los porcentajes equivalente en cada una de las comisarías de Mérida, entre las que se encuentran Chablekal y Copó. Aunque, según el *Atlas de los Pueblos Indígenas de México* realizado en 2018, en vísperas del año internacional de las lenguas indígenas, con el cual puede apreciarse con más detalle que ahí sí se incluye a Chablekal como pueblo indígena (mapa 4.2), dicho Atlas no maneja porcentajes ni criterios de selección; Y en ese documento, Santa Gertrudis Copó ya no aparece considerado como pueblo maya (ver mapa 4.3).

Mapa 4.3 Pueblos mayas al norte de Mérida. Se incluyó a Santa Gertrudis Copó



Fuente: CDI (2018). *Atlas de los pueblos indígenas de México* (Interactivo)

Mientras que para la CDI, sea a través del *Atlas de pueblos indígenas* o de los indicadores, prácticamente todos los pueblos de Yucatán son mayas (salvo los que ya han sido absorbidos por la periferia urbana de Mérida), en cambio para diversas instituciones y funcionarios, los

pueblos yucatecos no son mayas y para demostrar que sí lo son, tienen que buscar sus propios medios de acreditarlo, por ejemplo a través de peritajes antropológicos como ocurrió con la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, por consiguiente tampoco sorprende que se pasen por alto criterios como la “consulta indígena” frente a megaproyectos, la cual según la ley debería de ser previa, libre, informada y de buena fe.

Los peritajes antropológicos son una vía recurrente en los juzgados y tribunales como mecanismo de acreditación para poder exigir el derecho indígena. Un ejemplo que contrasta con los peritajes, ocurrió a finales de 2019 en la comunidad indígena agraria de Capulálpam, Oaxaca, a quienes se les reconoció, por parte del Juzgado de Distrito Tercero, el reconocimiento de su ancestralidad como comunidad indígena y por consiguiente su territorialidad, por tanto se revocó las concesiones de explotación minera en su territorio otorgadas a la compañía canadiense *Continuum Resources LTD*. Dicha medida representa un avance en el reconocimiento de la personalidad jurídica de los pueblos indígenas, además de que: “La Sentencia también hace justicia a las comunidades y pueblos indígenas de Oaxaca quienes históricamente han padecido discriminación y racismo en la impartición de justicia” (Comunicado Comisariado de Bienes Comunales, Capulálpam de Méndez, Ixtlán de Juárez, Oaxaca, 11 de febrero de 2020).

4.4 *Taak u xu'ulsko'on*: Quieren acabar con nosotros

Taak u xu'ulsko'on o *taak u xu'ulsako'on* es una frase en maya que se usa para referir al hecho de que los ricos, léase empresarios que impulsan los megaproyectos, junto con los gobernantes (funcionarios de distintas dependencias), “tienen planes de acabarnos y desaparecernos”, esto puede implicar que dejemos de ser mayas, o cuando menos, que nos vayan quitando los elementos que nos caracterizan como pueblo: los montes/pueblos, la lengua, el orgullo de sentir que pertenecemos a un pueblo (identidad), la forma de resolver los problemas cotidianos (sistema de justicia), el modo de decidir cómo queremos elegir a nuestras autoridades y

cómo queremos organizarnos para decidir la vida dentro del pueblo, es decir, el *ki'ki' kuxtal* o una vida digna (en otros lugares a esto le llaman “buen vivir”).

La palabra *ki'* se refiere a algo que es sabroso, que está bueno, o que es rico (en términos de gusto y no de acumulación); *kuxtal* se refiere a la vida, entonces decir *ki'ki' kuxtal*, significa una vida muy rica (*ki'* en reiteración es una forma de aumentar o ampliar la idea). Pensamos que cada vez es más difícil tener un *ki'ki' kuxtal* y que nos duele lo que está pasando en nuestros pueblos porque no es fácil vivir bien, así lo explicaba en maya don Gaspar del Colectivo Maya de los Chenes durante un *tsikbal* en Maní.

Don Gil nos *tsikbaleaba* en Halachó que “cada pueblo indígena tiene su propio territorio, que no es fácil invadir, pero ellos [los empresarios junto con los funcionarios públicos] tienen la Ley, como dicen ‘vamos a terminar con todos estos campesinos para enterrarlos vivos’”. Es recurrente, como dijimos arriba, que muchas veces la identidad indígena se camuflaje detrás de las etiquetas de “ejidatario”, “campesino” o “milpero”.

Cuando don Gil dice que quieren acabar con los campesinos, está pensando en los indígenas que aún hoy trabajan la tierra, no solo que son ejidatarios sino que en efecto tienen milpa y hacen su parcela. Terminar con los campesinos es quitarles su tierra, su modo de vida, pero sobre todo hay que entender que la idea de “enterrarlos vivos”, se refiere a que como mayas no puedan hacer nada, que pierdan lo que les da la fuerza, en este caso la tierra, el monte y los derechos colectivos, para dejar de ser pueblo. En palabras de don Pepe:

Tumen juntúul kaaj leken p'aatik mina'an u lu'umil, mina'an u k'áaxe' ku taal u ch'e'ejex xaan, ku taal u xu'ulul xaan tumen le kaaje' k'aabet u k'áax tumen wa mina'an u k'áax, le lu'uma', mina'an u kaajil, kan u suut ti' juntúul colonia, juntúul barrio, pero kada kaaje' k'aabet u k'áaxe'.

Porque un pueblo cuando se queda sin tierra, sin ningún monte, viene su exterminio, llega su fin también, porque el Pueblo necesita del monte, porque si no tiene monte, si no tiene tierra, no hay pueblo, se convierte en una colonia o en un barrio, pero cada pueblo necesita de su monte.

En el contexto de Chablekal, el pueblo se convierte en parte de la ciudad, sea una colonia o un fraccionamiento, pero qué pasa con los pueblos que están lejos de la ciudad y pierden su tierra/monte/pueblo, sobre todo en pueblos donde la actividad agrícola sigue siendo importante, entonces perder la tierra/monte/pueblo es una forma de enterrarlos vivos. Sin embargo, la tierra/monte/pueblo no es lo único de lo que está siendo arrebatado el Pueblo Maya. Durante un *tsikbal* en Chablekal, Randy contaba que:

Durante muchos años las comunidades prácticamente habían perdido desde su manera de ir a sembrar, no habían valorado mucho su propia historia, su cosmovisión, no considerábamos importante estas ceremonias como decía don Pepe, de pedirle permiso a la tierra antes de sembrar, nada. Hoy en día pues estamos prácticamente olvidados de lo que realmente tenemos y esto es lo que constantemente estamos en la lucha. Que nosotros nos apropiemos nuestra propia historia, lo compartamos también, no lo olvidemos.

“Estamos prácticamente olvidados de lo que realmente tenemos”, es decir, no solo hemos perdido distintas prácticas, sino que además no valoramos lo que seguimos haciendo, incluso a veces no sabemos por qué lo hacemos o no sabemos cómo se hacía antes. En este sentido también nos han arrebatado la memoria. En el mismo *tsikbal* don Pepe comentaba: “Esto que ya se nos olvidó, no se nos olvidó por casualidad. Planearon otras personas para que se nos olvide”.

Han existido prácticas que han sido violentas y agresivas contra los pueblos indígenas entre las que se encuentran las políticas indigenistas que buscaban construir ese México Imaginario, como lo llamase Bonfil Batalla, y que de alguna manera fue atenuando al México profundo, el México de los indígenas. Por ejemplo, vemos que la lengua “se perdió” cuando llegaron las escuelas que solamente enseñaban en español, pero que además prohibían que se hable en maya. La política de alfabetización fue parte de las políticas indigenistas, pero también lo han sido, el resto de prácticas políticas que buscaban “integrar al indio” (así se decía en aquel entonces), al México próspero. Hoy día se habla en cambio de llevar el desarrollo

a los pueblos para que ya no sigan atrasados, y cuando hay resistencia a los megaproyectos asociados al desarrollo, casi casi nos tildan de ignorantes por estar en contra del desarrollo. Y este panorama no ha cambiado mucho desde los tiempos de la crítica al indigenismo en los que, Bonfil Batalla mencionaba:

La presencia del indio en la conciencia mexicana reviste formas diversas y contradictorias. En el discurso oficial va de pasado glorioso a presente redimible. Según los sectores sociales que lo juzgan es obstáculo a la modernización, recurso turístico, sinónimo de incapacidades múltiples, objeto de compasión o burla, masa manipulable, amenaza de subversión, lastre, vergüenza, curiosidad y, siempre, alteridad. En el futuro previsto el indio no tiene cabida: su recuperación significa su desaparición, el tránsito definitivo al pasado (Bonfil, 1979: 97).

El “obstáculo a la modernización” es particularmente observable en el caso de Homún, ya que quienes se han pronunciado a favor de la granja lo hacen bajo criterios del desarrollo y la modernización, que promete una granja que no contaminará porque utilizará tecnología de punta, a la vez que generará empleos (no más de 40), pero que sí puede afectar el modo de vida de todo un pueblo²⁹. Por ejemplo durante los 4 meses que la granja estuvo en funcionamiento, algunos

29 Retomo esta idea de las declaraciones que nos hicieron los dueños de la granja, principalmente Ricardo Díaz, cuando nos reunimos con ellos y con los guardianes de los cenotes.

A través de la prensa puede rastrearse algunas de estas ideas. Sobre todo la idea de que la granja no contaminará porque será única en su tipo: <https://www.porcicultura.com/destacado/Granja-Papo%2C-la-primera-explotaci%C3%B3n-porc%C3%ADcola-especializada-en-Yucat%C3%A1n>, sobre difamaciones y amenazas, así como los supuestos beneficios que traerá la granja a la comunidad véase: <https://sipse.com/milenio/como-opera-granja-papo-porcicola-homun-314208.html>

En cuanto a la creación de empleos puede verse incluso las declaraciones del entonces presidente municipal Enrique Echeverría Chan: “el objetivo inicial era crear fuentes de empleo, definitivamente la idea no fue bien recibida, a través de Cabildo se revocó ese permiso pero definitivamente el objetivo inicial es ese, crear fuentes de empleo” Véase: *Indignación* (2019, septiembre 21) “Lucha del pueblo maya de Homún por la defensa de sus cenotes, del agua y su derecho a decidir”. Recuperado de: [Vimeo.com/361523693](https://www.youtube.com/watch?v=361523693)

guías de turista y pobladores cuentan cómo ya se sentía el olor fétido que llegaba al cabo del pueblo.

Como ya dijimos, muchos de los arrebatos que le han hecho al Pueblo Maya iniciaron con el indigenismo, entendido aquí en términos históricos como lo hace Villoro (2014), esto es, un proceso, que va desde la conquista y la colonia hasta el indigenismo contemporáneo, en el que los no indígenas (español, criollo, mestizo según la época), construyen sus propias concepciones sobre los indígenas y sobre cuál debería de ser su lugar y papel dentro de la sociedad:

Un proceso histórico en la *conciencia*, en el cual el indígena es *comprendido y juzgado* (“revelado”) por el no indígena (“la instancia revelante”). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la *realidad social*, en el cual el indígena es *dominado y explotado* por el no indígena [...] Podríamos definir a éste como aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos conciencales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena (2014: 8-9, 13).

Aquí nos interesamos sobre todo por el indigenismo contemporáneo, que comúnmente se conoce como indigenismo, el cual es definido por Díaz-Polanco como una “*categoría política* que se refiere a un enfoque y una práctica de agentes de poder para finiquitar el “problema” indígena. El indigenismo se traduce en una *política de Estado*” (Díaz-Polanco, 2015: 47). Es decir, como comentó don Pepe: “planearon otras personas para que se nos olvide” todo esto que ya se nos olvidó, como la historia y la memoria, la lengua, la forma de hacer justicia, incluso la forma en que el Pueblo Maya siempre ha resistido. Como dijera Aguirre Beltrán, “El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas [...] Todo el sistema educativo del pasado siglo y el que le siguió, bien avanzado el presente, estuvo basado en la idea de desarraigar al indio de su medio físico y cultural” (Aguirre, 1992 [1976]: 24-26).

Estas políticas indigenistas, bien caben en lo que se ha denominado “etnocidio”, que nos parece, guardan el mismo sentido de la idea

del *taak u xu'ulsko'on*, quieren acabar con nosotros [los mayas, los indígenas]. Las distintas definiciones del etnocidio lo describen como: negación, superación, transformación del indígena que constituye al otro oprimido (Clastres, 1996: 57). Arturo Warman menciona como el proyecto nacionalista o de “forja de una nación” (como lo nombraría Gamio) fue llamado años más tarde como “etnocida” ya que buscaba paulatinamente la eliminación de la cultura del indio, la cual era necesario combatirla y sustituirla por la vía del mestizaje cultural (Warman, 2003: 81). En este sentido “incorporar”, “asimilar”, “aculturar”, “integrar” son sinónimos de “etnocidio” ya que buscaron remplazar la cultura indígena por los elementos del México moderno, nacionalista, mestizo, e incluso blanqueado en términos políticos:

Surgió así la asimilación forzada y artificial entre lengua e identidad indígena [...] la mayor parte de las culturas indígenas, tanto en su aspecto material como de conocimiento, era considerada atrasada, resistente y enemiga del progreso [...] Esa parte de la cultura estaba condenada por las leyes de la evolución y era necesario combatirla, sustituirla [...] Después se diría que la incorporación proponía desindianizar al indio; más tarde y con maña se dijo que era una propuesta etnocida, palabra que suena cercana a genocida (Warman, 2003: 81).

Aunque el etnocidio no se concretó en todos los casos, sí se realizó el arrebato o despojo de diversos elementos culturales, incluyendo en muchos casos la identidad o “la progresiva desaparición de las identidades y lealtades étnicas” (Stavenhagen, 1992: 71): el maya superado, el mestizo, el catrín, el yucateco, el campesino, son aristas identitarias que esconden la mayanidad. Pero el etnocidio es mucho más agudo que la pérdida de la identidad, es “...la destrucción de un grupo étnico como resultado de políticas de gobierno (económicas, culturales), tiene como contraparte el etnodesarrollo, la política de desarrollo de una etnia basada en sus necesidades, potencialidades y autodeterminación” (Stavenhagen, 1992: 76)³⁰. El etnocidio es:

30 Sobre el debate entre etnocidio y etnodesarrollo véase capítulo 1 referente a la

...el proceso mediante el cual pueblos culturalmente distintos al que detenta la conducción de los aparatos del Estado, pierden su identidad como resultado de políticas públicas sistemáticas encaminadas a minar su territorio y la base de sus recursos, el uso de su lengua, de sus instituciones políticas y sociales, de sus tradiciones, formas de expresión artística, prácticas religiosas y valores culturales (Bailón, 2016: 131).

El etnocidio no ha sido tanto la extinción biológica (aunque en algunos casos sí), sino la asimilación o integración cultural, acabando con la autoidentificación y con los elementos culturales que le dan fuerza a dicha autoidentificación (Vasco Uribe, 1988). Pero entonces a qué nos referimos con etnocidio ¿A la pérdida de la identidad? ¿A la eliminación inducida de las instituciones culturales de los pueblos indígenas? ¿A la sustitución de elementos culturales? ¿A la folclorización? ¿A la destrucción de los montes/pueblos indígenas y al agotamiento de sus recursos? En sí, según Carlos Camacho todos éstos serían indicadores del etnocidio:

El etnocidio es una categoría conceptual de alta complejidad que no puede medirse con total objetividad. Conjuga variables cuantitativas como la cantidad de población o la superficie territorial con variables cualitativas como la pérdida de la cosmogonía, de los sistemas de organización social y las estructuras de poder local. Se trata de una categoría específica de los procesos de cambio social porque refiere a situaciones forzadas y de grandes asimetrías, caracterizadas por la agresión y la falta de control del cambio por culturas que no poseen mecanismos para resistir las transformaciones que enfrentan. La decisión de asumir cambios culturales no está en manos del pueblo que sufre el fenómeno. Este le es impuesto por una sociedad que posee más fuerza desde todos los puntos de vista (Camacho, 2010: 12).

Los ejemplos sobre los distintos arrebatos son muchos. En Kanxoc, a finales de los ochentas se creó un segundo núcleo ejidal, producto

MIA que realizó Fonatur sobre el proyecto del Tren Maya.

de la solicitud de ampliación del ejido para incorporar un polígono que ancestralmente había sido utilizado por ellos y que estaba catalogado como tierras nacionales, el cual además se les había reconocido. La respuesta de las instancias agrarias fue crear un segundo núcleo ejidal, sin embargo, a la larga esto generó división dentro del pueblo. Hace cinco años aproximadamente, utilizando el modo de justicia tradicional de Kanxoc, ambos ejidos realizaron una asamblea (asesorados por el equipo Indignación), en la cual se acordó unificar ambos ejidos. Sin embargo la Procuraduría Agraria dijo que esa asamblea no era válida porque no fue convocada por ellos. Pese a que se encontraban en acuerdo y se hizo con el aval del comisario municipal. Hasta el día de hoy, la PA no ha querido convocar a dicha asamblea para unificar y el conflicto se agudiza, ya que hay un polígono en el que se montan ambos ejidos, el cual está siendo afectado por la tala ilegal bajo la justificación de que los ejidatarios de Kanxoc II son los dueños legítimos. Aún que se ha apelado a la justicia tradicional y al derecho indígena, la respuesta es que la Ley Agraria no contempla esos mecanismos de resolución de conflictos.

En un *tsikbal* en Chablekal, Cristina mencionaba:

Cristina: Hemos perdido las tierras, pero también en formas por ejemplo, ya no se puede hacer justicia en los pueblos. Ahora todo se tiene que ir al Ministerio Público, ya el comisario ya no manda en el pueblo, le dicen qué es lo que tiene que hacer. Y así un montón de cosas

Pepe: De hecho el mismo pueblo aunque se organice le dicen “no vale lo que tú estás haciendo [...] Cuando el comisario Pablo dice vas a Mérida y no te hacen caso no lo está diciendo literalmente, te está diciendo, el trámite es tan engorroso, vas a tener que dar vueltas, vas a tener que ir al Ministerio Público, vas a tener que pagar abogado...

Hace menos de quince años, cuando había algún conflicto comunitario, éste se resolvía en el pueblo, a través del juez de paz o el comisario, sin embargo el juez de paz ya no existe en las comisarías (únicamente en algunas cabeceras municipales), y los comisarios municipales figuran como autoridades auxiliares municipales a

pesar de que en la *Ley Orgánica de los Municipios* se establece que los auxiliares “tendrán las atribuciones que sean necesarias para mantener, en términos de esta Ley, la tranquilidad, la seguridad y el orden público” (Art. 53), en la práctica esto se ha traducido como avisar a la policía estatal para que intervenga frente a algún problema comunitario, o turnarlo al Ministerio Público correspondiente.

Bety durante un *tsikbal* puso un ejemplo sobre la justicia tradicional, digamos que el perro del vecino se robó mi gallina, pues iban a ver al juez de paz o con el comisario y este llamaba a las partes y acordaban cómo se iba a resolver. Ya sea que le devuelvan una gallina, o que pida disculpas y se comprometa a que no vuelva a pasar, pero no, ahora vas con la autoridad y prácticamente te dice que él no puede resolverlo: “eso era muy importante para los del pueblo, se resolvía diciendo, citamos a tal persona, si hubo el robo, cómo va a devolverlo pero hay un acta donde se compromete. Entonces eso era muy importante en el pueblo... ahora ya nos quitaron nuestro modo”. Es decir, ya nos quitaron las autoridades y la forma de hacer justicia dentro del pueblo y como dice Eka “luego van a decir que ya no somos mayas porque no tenemos autoridades tradicionales, pero sí ellos mismos nos obligaron a quitarlas”.

Toda esta serie de arrebatos, que empezamos a revisar en el capítulo anterior, han sido sutiles, como menciona Pepe “no nos dimos cuenta a qué hora pasó todo esto”. Actualmente el Estado reconoce el derecho de los pueblos indígenas a través de la ratificación del *Convenio 169* de la OIT, de la firma de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas*, del Art. 2 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* y el Art. 7-Bis de la *Constitución Política de Yucatán*, entre los cuales se reconocen la autonomía y la libre determinación. En el caso del 7-Bis “Se reconoce el derecho a la libre determinación del pueblo maya, bajo un marco autonómico en armonía con la Unidad Estatal” y en su fracción V menciona que: “Los integrantes del pueblo maya serán considerados como sujetos de derecho público” (Art. 7-Bis, V).

Fotografía 4.4 Don Julio de Kanxoc



A pesar de todas estas leyes, las distintas dependencias de gobierno violan sistemáticamente este derecho al querer demarcar qué pueblo es maya y cuál no, pero también a través de las leyes secundarias³¹ (códigos, reglamentos, disposiciones administrativas), o *u chichan leey* (leyes chicas), que parecieran estar en los hechos por encima de las leyes primarias o *u nojoch leey* (leyes grandes). *U chichan leey* y *u nojoch leey* fueron la forma en que don Julio en Kanxoc explicó esta diferencia, desde entonces también en Indignación referimos a leyes chicas y grandes. Es decir, mientras que la Constitución reconoce la libre determinación de los pueblos, la Seduma autorizó una MIA que dice que no existe ninguna localidad indígena cercana a la granja de la empresa Papo, cuando que ahí se encuentra el pueblo de Homún, al cual, entre otras cosas, también se le violó el derecho a una consulta indígena argumentando que se hizo una consulta ciudadana; al pueblo de Kanxoc le contestaron que la asamblea para unificar los

31 Para una referencia sobre el sistema jurídico mexicano y su relación con los pueblos y territorios indígenas véase López Bárcenas (2017b).

ejidos no es válida según la Ley Agraria, que desconoce el derecho de los pueblos originarios a resolver sus problemas internos según los modos que se acostumbran en el pueblo; en Chablekal las instituciones agrarias afirman que este no es un pueblo maya porque inició con el reparto agrario y, por tanto, no hay mayas en Chablekal.

En este contexto, Cristina de Indignación comenta que “acabar con los pueblos indígenas” es achicar su capacidad de movimiento, de respuesta frente al Estado, frente a tantos despojos, es hacer más chico el derecho que tienen, cuando que en realidad es un derecho más grande, pero que lo invisibilizan.

Héctor Díaz-Polanco menciona que se pasó de una política etnocida a una época de etnofagia, es decir, la acción del Estado no es tan directa como en los tiempos del indigenismo alfabetizador, aculturalista, asimilacionista e integracionista, sino que ahora se enmascara, de tal manera que las identidades étnicas, junto con sus elementos culturales, son devoradas para ser digeridas:

Apetito de diversidad, digerir o asimilar lo comunitario, engullir o devorar lo “otro”, etcétera. Frente a las acciones brutales del pasado (genocidio, etnocidio) ahora la *etnofagia* tomaba cuerpo como un conjunto de “sutiles fuerzas disolventes” del sistema [...], esto es, el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminadas a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema. No era el abandono de la meta integrante, sino su *promoción por otros medios*. La *etnofagia* [...] expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones ‘nacionales’ ejercen sobre las comunidades étnicas (Díaz-Polanco, 2015: 46, 47).

En otras palabras, pasamos de una era indigenista, es decir de una política nacional que busca regir el destino de los pueblos indígenas, a una política nacional “multicultural” que reconoce la diversidad y la “autonomía” de los pueblos originarios, pero que al mismo tiempo busca suprimir dicha diversidad, es decir acabar con los pueblos

indígenas, o cuando menos excluirlos de la política nacional, para mantenerlos subordinados al poder (Díaz-Polanco, 2015: 115).

Como veremos en el siguiente capítulo, parte de este juego de reconocimientos y negaciones se aprecia en Yucatán, ya que la *Ley de protección de los derechos del Pueblo Maya* derivó en la protección de derechos culturales y lingüísticos. Es decir, pese a que procede de la creación del Artículo 7-Bis de la *Constitución Política del estado de Yucatán* en el que se reconoce al Pueblo Maya como “sujetos de derecho” y por tanto, se deberían de modificar también las leyes chicas (principalmente reglas de operación de las dependencias estatales), para que al menos puedan armonizarse con las leyes grandes. Sin embargo, cómo hacerlo en un contexto donde algunos diputados, como fue el caso de la diputada Silvia López Escoffié, niegan el derecho a un traductor a un integrante del Pueblo Maya, pero más drásticamente les niega, desde su opinión como figura de poder, el reconocimiento como Pueblo Maya.

Como menciona Díaz-Polanco, no se trata de buscar cuál es el “buen indigenismo”, como ocurrió en México con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) a la presidencia que marcó el inicio de la política neoindigenista³² o el actual neoindigenismo disfrazado de populismo con Morena. La cuestión aquí es que el “indigenismo no es la solución a los problemas; es parte de los problemas a encarar” (Díaz-Polanco, 2015: 116). La solución propuesta por este autor es que frente al proyecto de nación (indigenismos), se requieren proyectos étnicos (autonomías). Más allá de dichos proyectos étnicos, las formas de resistencia y reexistencia, están generando discursos y posiciones que se cuestionan y se oponen a los discursos del Estado que configuran a un tipo de mayas, los permitidos, los que se ajustan a los proyectos de gobierno-empresariales junto con los discursos de desarrollo, trabajo y modernización.

Las formas de resistencia y reexistencia están proponiendo

32 “proyecto político e ideológico hegemónico defendido por el régimen que amparado en una retórica legal de la diversidad, apunta a fortalecer un proyecto de nación excluyente, de minorías y acciones afirmativas y no fundado en el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus autonomías” (Hernández, Paz y Sierra, 2004: 18).

alternativas disidentes a dichos proyectos. En Chablekal se está disputando la tierra/monte/pueblo cuestionando las posiciones agraristas del Estado, incluyendo las percepciones sobre el origen de su pueblo argumentando que no inició con el reparto agrario sino que tiene fundación mucho antes, para esto se niegan a dejar de ser mayas, pese a que tengan que probarle a las instancias agrarias que sí lo son dado que no basta con decirse mayas.

En Copó, se están gestando nuevas formas de control de los pocos espacios o “áreas verdes” que quedan en el pueblo y marcando una alianza con los que son de fuera y se han establecido en los linderos del pueblo, fijando además una posición como pueblo que se resiste a ser parte de Mérida, para seguir siendo un pueblo maya.

En Homún, la defensa del agua y de los cenotes, que va junto con la defensa de la tierra/monte/pueblo, cuestiona por qué las autoridades ambientales dicen que Homún no es un pueblo maya, frente a lo cual han organizado su propia consulta autónoma después de haberse organizado como pueblo en *Kanan ts'ono'ot*, generando así nuevas instituciones y formas de organización y decisión colectiva.

Algo que atraviesa las distintas luchas es que se realizan en torno a asambleas colectivas, las cuales se distinguen de las asambleas comunitarias y ejidales. Se trata del modo asambleario pero realizado específicamente por los colectivos, como son *Kanan ts'ono'ot* y la Unión de Pobladoras y Pobladores en las que, quienes participan toman el acuerdo colectivo. En algunos casos, realizando espacios de información pública para que todo el pueblo pueda enterarse de lo que están logrando. Al igual que en Santa Gertrudis Copó, en la que el pueblo que hoy se nombra como maya inició organizándose como vecinos originales para defenderse como pueblo, y en ese proceso empezaron a nombrarse como mayas, frente a los que no son vecinos originales pero que los han aceptado. La diferencia es que ahora les exigen que tienen que respetar las reglas del pueblo. Los nuevos vecinos las han aceptado y han construido un nuevo proyecto denominado “Paseo Copó” generando alianzas, pero manteniendo y dejando una posición como Pueblo Maya.

En el siguiente capítulo abordaremos cómo una pequeña facción del Pueblo Maya Yucateco, entre los que se encuentran Chablekal,

Chocholá, Kanxoc, Homún y Copó, junto con Indignación, están gestando un movimiento étnico-político que reconfigure la relación entre el Estado y el Pueblo Maya, para pasar de una relación de tutelaje a una de reconocimiento efectivo de la autonomía.

4.5 Consideraciones finales

En este capítulo hemos reflexionado en torno a la identidad maya vista desde una perspectiva de los derechos humanos, esto nos obliga a ver la autoadscripción no en términos cotidianos, del día a día, entre el nosotros y los otros, sino en la relación desigual que existe entre el Pueblo Maya y algunas dependencias de gobierno donde se ha negado sistemáticamente, y en diferentes circunstancias, la autoadscripción, sea a nivel individual o colectiva, e incluso como en el caso de Homún, negando que todo un pueblo sea considerado como maya.

Desde luego, la identidad maya en estos contextos es una identidad politizada, es decir, es utilizada estratégicamente con una intención de generar cambios políticos que permiten, por un lado visibilizar los procesos de discriminación y menosprecio por parte de agentes del Estado, pero al mismo tiempo ir construyendo una nueva relación con el Estado que deje de ser discriminatoria y de tutelaje, para que sea una que sí reconozca en la práctica, y no solo en el papel, los derechos que tiene el Pueblo Maya de Yucatán.

Nombrarse como Pueblo Maya empieza a configurar un sujeto colectivo que exige, ya no el reconocimiento, sino la aplicación de los derechos que tiene reconocidos. Esta politización se está realizando entre quienes están defendiendo su tierra/monte/pueblo, sus medios de subsistencia, se autodefinen colectivamente como Pueblo Maya, y que de alguna manera, empieza a configurar un movimiento étnico-político que deja en evidencia que, mientras en el papel (constituciones y tratados internacionales), se reconoce la libre autodeterminación, en la práctica este reconocimiento es desconocido por distintas dependencias de gobierno, muchas veces utilizando criterios ligados a ideas de “desarrollo” y “progreso”.

Es decir, las políticas indigenistas y neo-indigenistas han generado

una serie de despojos entre los que se encuentran: la pérdida del sistema de justicia, los modos de elección de autoridades y el reconocimiento efectivo de las autoridades del pueblo, el orgullo de sentirse y nombrarse como mayas (la identidad), y la lengua. Elementos que, de alguna manera, se convierten en criterios para que, desde la óptica del aparato de Estado, se diga que dichos pueblos no son mayas.

Para ser maya o ser indígena ya no basta con decirlo, uno tiene que demostrarlo. Los intereses políticos y empresariales son tan fuertes, que las mismas instituciones de gobierno se contradicen. Autorizar una MIA por la Seduma donde dice que no hay ninguna localidad indígena cercana a la granja Papo es violar el trabajo que el Indemaya realizó. Tener que demostrar que se es indígena, es una violación al derecho a la libre determinación, el cual como efecto domino, empuja hacia abajo otros derechos, por ejemplo, que no haya habido una consulta indígena, que no se respetara el derecho a la autonomía y al territorio. Frente a esto, se empiezan a conformar colectivos que empujan el reconocimiento de sus derechos. *Kanan ts'ono'ot* no es simplemente un grupo de “cenoteros”, aunque trabajan en torno al turismo de los cenotes, pero en este camino han ido reapropiándose y reconfigurando la relación con los cenotes, reafirmando su mayanidad y revitalizando la relación con lo sagrado. Frente a un Estado que busca invisibilizar o negar lo maya, o al menos a los mayas que no les permiten desarrollar sus proyectos empresariales, se empieza a resistir reexistiendo.

Taak u xu'ulsko'on, quieren acabar con nosotros, se refiere justamente al hecho de ir arrebatando, despojando y quitando a la fuerza, los distintos elementos que conforman el modo de vida, el *ki'ki' kuxtal* del Pueblo Maya, como vimos arriba, este se refiere a una vida buena, una vida rica en el sentido de sabroso —no de acumulación de dinero. El *ki'ki' kuxtal* está relacionado con el modo de vida del pueblo y con la autonomía, en el sentido de que forma parte de su modo de organización. Homún y Copó son dos pueblos que están luchando por mantener ese *ki'ki' kuxtal*. En el caso de Homún, han construido su propia forma de subsistencia a partir del turismo del cenote, ajustando su ser maya al turismo pero pugnando

por el reconocimiento de sus derechos como Pueblo Maya a decidir qué tipo de proyectos quieren para el pueblo. En este sentido han sido claros al decir que le apuestan a los cenotes, mientras que el Estado y los empresarios han sido omisos para respetar su derecho a mantener esa vida digna.

Reflexiones que van surgiendo a partir de la defensa de la tierra/monte/pueblo. Es decir, arrebatar la tierra/monte/pueblo no es el primer tipo de despojo, sin embargo es a partir de este, de ir conversando cómo se va a evitar que nos arrebaten la tierra/monte/pueblo —y por tanto cómo vamos a defender la tierra, el monte, los cenotes, el aire, al pueblo—, que empezamos a nombrar y a darnos cuenta de otros tipos de arrebatos que, como dijera don Gil, equivalen a “enterrarnos vivos” o a “acabar con nosotros”, “que dejemos de ser pueblo”, “que dejemos de ser mayas”. Prácticamente hemos tejido este capítulo tomando como pretexto la identidad, para mostrar cómo existe un despojo que no es pronunciado como tal, pero que es denunciado como la violación a los derechos colectivos del Pueblo Maya.

En el fondo, más allá de la identidad, lo que está en juego es el reconocimiento y aplicación de dichos derechos, debido a que son el marco que nos protege para que no nos sigan arrebatando más cosas, sin embargo ante la violación sistemática por distintas dependencias (municipales, estatales, federales), se configura en términos generales el despojo del reconocimiento a los derechos que de por sí tenemos por ser un pueblo indígena, por ser Pueblo Maya. En el capítulo siguiente analizaremos cómo los pueblos mayas nos estamos organizando para que nuestra voz sea escuchada, para no dejar que acaben con nosotros.

Este capítulo buscó mostrar cómo se está reconfigurando la autoadscripción étnica, reafirmando así el “nosotros somos mayas” frente a un Estado que desconoce en la práctica al Pueblo Maya. Incluso, desconoce los propios criterios que el mismo Estado ha utilizado para decir qué pueblo es maya y cuál no.

Aquí intentamos reflexionar cómo en las leyes el principal criterio es la autoadscripción en el sentido de la conciencia de pertenecer a un pueblo, no obstante para reclamar los derechos

de pueblo indígena es necesario: 1) iniciar un litigio en juzgados y tribunales 2) aportar pruebas, muchas veces peritajes antropológicos para que los jueces y magistrados determinen si se trata o no de indígenas y por consiguiente de un pueblo indígena; 3) que en el litigio se reconozcan los derechos colectivos que tienen los pueblos indígenas: derecho al consentimiento, a la libre determinación, a la autonomía, al territorio; 4) pese a que la Constitución y los Tratados Internacionales tienen reconocido dichos derechos, muchas veces no son respetados porque las leyes secundarias o *u chichan leey* tales como reglamentos y leyes generales contradicen lo que en la *nojoch leey* está escrito.

Ante esto, es necesario, como dice una de las notificaciones que veremos en el siguiente capítulo, reacomodar las leyes secundarias para que estén acordes con lo que dicen la Constitución, es decir, es necesario armonizar las leyes para que en la práctica realmente se respeten. Este sería un paso que se tendría que dar entre los muchos otros que se están dando, entre ellos, la forma en la que algunos colectivos y pueblos empiezan a nombrarse como mayas, dejando atrás viejas formas de autoperibirse como *mayeros*, *óotsil máak*, campesinos, para empezar a nombrarse no solo como mayas, sino como Pueblo Maya. La relación entre el “nosotros” y los “otros” ya no es únicamente entre *óotsilo'on* (nosotros los pobres) y *ts'uulo'ob* (los blancos/ricos), sino que es de un Pueblo Maya frente a un Estado, y frente a su filial empresas/megaproyectos; Pueblo Maya que está resistiendo al mismo tiempo que reexistiendo. En este proceso se están construyendo diversos proyectos políticos de resistencia frente a uno más amplio de modificar la relación entre el Pueblo Maya y el Estado neoliberal-capitalista, para que este deje de ser discriminatoria, tutelar, racista y colonial.

Ante la pregunta, quién decide quién es maya y quién no es maya, nosotros decimos que somos nosotros los mayas quienes ya sabemos quién sí es y quién no. Del mismo modo, podríamos pensar que la mayor parte de los pueblos de Yucatán son mayas, y si no lo son, tienen una fuerte presencia maya, como es el caso de Mérida. La respuesta a quién decide qué pueblo es maya, en teoría y por derecho, son los mismos mayas. En este capítulo hemos visto que el Estado

es quien quiere definir cuál sí y cuál no, usando sus propios criterios que institucionalmente son criterios culturales, incluso mayormente lingüísticos, pero que en muchos casos no solo los define sino que los invisibiliza, los margina y los discrimina, es decir, no los toma en cuenta para sus propios fines, desconociéndolos y por lo tanto violando distintas leyes. Frente a los intentos por desaparecernos, en el capítulo siguiente abordaremos cómo se está configurando un sujeto colectivo Pueblo Maya, que justamente pugna por construir esta nueva relación entre el Estado-Pueblo Maya.

Capítulo 5

To'one' Maaya Kaaj.

Nosotros somos Pueblo Maya

5.1 Introducción

To'one' Maaya Kaaj. Nosotros somos Pueblos Maya, busca mostrar cómo las distintas luchas, que están en la defensa de la tierra y el monte de su pueblo y que están siendo acompañadas por el equipo Indignación, se empiezan a “articular” para una exigencia de sus “derechos colectivos”, los cuales de por sí ya tienen reconocidos en las *nojoch* leyes o leyes grandes (constituciones y tratados internacionales), pero que en muchos casos las *chichan* leyes o leyes chicas (las leyes del ejido, los municipios, reglamentos de operación de las dependencias de gobierno, entre otros), dificultan en la práctica que se respete y aplique lo que dicen las *nojoch* leyes. En este apartado se narran diferentes momentos en torno a la exigencia colectiva de los derechos como pueblo originario, es decir, se describe cómo se está construyendo un sujeto colectivo o sujeto de derecho colectivo que exija el cumplimiento de dichas leyes.

Antes de iniciar conviene diferenciar entre pueblo indígena y pueblo originario, ya que si bien refieren a la misma idea, existe una diferencia que los distingue. El primero se refiere al lugar de origen, por su etimología *inde* (de allí¹), y *genos* (originario o nacido). Sin embargo, la idea de indígena, se asocia con indio² y ambas conllevan

1 Información disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblos_originarios#cite_note-8

2 Recordemos que la confusión inició cuando Colón llegó a lo que ahora nombramos como América pensando que se trataba de la India. Por tanto se utiliza el término “indio” para hacer referencia a dicho país, aunque hay quienes mencionan que lo correcto debió ser hindú y no indio, sin embargo ésta se refiere a una doctrina religiosa practicada en la India. Para más información véase: <https://www.prensacomunitaria.>

cierta carga peyorativa, discriminatoria. Arturo Warman refiere a que:

El concepto de indígena [...] es una construcción colonial. El término fue empleado por los conquistadores para agrupar a todos los seres humanos que encontraron en el Nuevo Mundo, a los que se llamó inicialmente “naturales”. Fue una simplificación brutal que ignoró las enormes diferencias que presentaban los pobladores de América entre sí para destacar un solo hecho: su origen geográfico. En esos momentos confusos [...] se aplicó la palabra indio a los americanos como resultado de un error que hizo pensar que se había establecido contacto con la India... (Warman, 2003: 21, 22)³.

La idea de pueblos originarios hace referencia a los grupos étnicos que estuvieron antes de que hubiera un proceso de invasión o colonización, en el caso mexicano se refiere al pueblo que ya estaba ahí antes de la llegada de los españoles. Sin embargo, la idea de pueblo originario evita así la carga peyorativa asociada a indígenas y produce que se tenga que nombrar el genérico o especificar de qué pueblo se trata. En este sentido, decir que los mayas son un pueblo originario evita la carga racista que puede haber respecto a lo indígena, sobre todo lo asociado con estigmas como atrasados, flojos, borrachos, tontos, sucios asociados a los estereotipos de lo indígena (Semo, 2017).

En México, Semo (2017), sugiere que el uso de pueblo originario se popularizó en los noventa, mientras que Pérez y Rivera (2011), mencionan que fue a raíz de la reforma constitucional de 2001 para referir a la “población de origen étnico” (Pérez y Rivera, 2011: 20). Adicionalmente con el uso de pueblos originarios, también se está evitando las concepciones etnocéntricas y coloniales como: indio, indígena, aborigen, autóctono, entre otras. En Indignación (2016:

org/cultura-cual-es-la-diferencia-entre-indio-indigena-aborigen-y-pueblo-originario/

3 Es importante destacar que “durante la guerra de castas en Yucatán en el siglo XIX se aplicó el término indígena a los mayas pacíficos para distinguirlos de los indios bravos, de los alzados” (Warman, 2003: 15). Pese a esta idea, ambos conceptos han sido utilizados indistintamente y con cierta carga peyorativa.

10), se prefiere hablar de pueblos originales, pues fueron los que originalmente estaban antes de la llegada de los colonizadores.

Respecto a la noción de sujeto de derecho, en Yucatán esta se utilizó posterior a la reforma al Art. 2 constitucional en 2001, la cual dejaba a las entidades federativas la tarea de legislar sobre los pueblos indígenas. Así, cuando en Yucatán se inician las discusiones sobre la llamada Ley Indígena, la cual derivó en la adición del Art. 7-Bis se agregó la categoría de “sujeto de derecho”.

Esto no fue por simple voluntad de los diputados. Hubo una movilización impulsada a finales de 2005 por Indignación, la cual describiremos más adelante, que bajo la consigna de “No en nuestro nombre” buscaba primero frenar que se haga una ley a nombre del Pueblo Maya por los no mayas, al mismo tiempo en que no se permita una ley estatal en materia indígena hasta que no se reconozcan los Acuerdos de San Andrés. Debido a dichas presiones, los diputados incluyeron dentro del Art. 7 Bis el reconocimiento “a la libre determinación del pueblo maya bajo un marco autonómico en armonía con la unidad Estatal” (Art. 7 Bis), y en la Fracción V se reconoció que “los integrantes del pueblo maya serán considerados como sujetos de derecho público, tendrán acceso pleno a la jurisdicción del Estado, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, por lo que se deberán tomar en cuenta sus prácticas jurídicas y especificidades culturales”.

A partir de entonces Indignación ha acompañado ya no únicamente casos individuales como el de don Ricardo Ucán, sino también aquellos en los que se han ido posicionando los derechos colectivos del Pueblo Maya, entre los que se encuentra un acercamiento con el pueblo de Caucel frente a los arrebatos, con fines de especulación inmobiliaria, de *u lu’umil u k’áaxil u kaajal Caucel*, la tierra/monte/pueblo de Caucel en 2006.

En 2007 se acompañó al pueblo de Kimbilá cuando se les violó el derecho de elegir su autoridad, a través de la elección del comisario municipal, violación realizada por el entonces Presidente Municipal de Izamal, el gobierno estatal a través del secretario de gobernación y del encargado de municipios en dicha administración, así como de la falta de respuesta de diputados para coadyuvar en

mesas de negociación. Cuando el pueblo convocó a elecciones eligiendo autónomamente a su representante, el presidente de Izamal, Roberto Rodríguez Assaf convoca a nuevas elecciones, invalidando el mandato del pueblo. Indignados ante esto, el pueblo convoca a la instauración de un Consejo, quienes logran que las elecciones para la comisaría sean realizadas por el Instituto de Procedimientos Electorales y Participación Ciudadana del estado de Yucatán (IPEPAC, ahora IEPAC). Esta lucha fue emblemática porque fueron las mujeres quienes respaldaron a la comisaria electa, doña Feliciano Mex, quien no fue reconocida por el Presidente Municipal como Comisaria Municipal. Las mujeres tomaron las instalaciones de la comisaría, incluso, mandaron a traer sus máquinas de costura, pues desde entonces el pueblo de Kimbilá ya se caracterizaba por la confección de blusas e hipiles bordadas.

En 2008 inició el acercamiento al pueblo de Hopelchén en Campeche contra Monsanto, el caso llegó a la Suprema Corte de Justicia de la Nación y en 2015 fue dictado que se iniciaría un proceso de consulta, el cual hasta hoy, sigue sin concluir frente a todo tipo de violaciones. En tanto se resuelve, se tiene retiradas las concesiones para la siembra de soya transgénica.

En 2014, se conformó la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, quienes tomaron posesión de uno de los últimos montes de su pueblo para evitar que las y los ejidatarios siguieran vendiendo las tierras y evitar así, convertirse en una colonia más de la ciudad. Ese mismo año, las autoridades de Kanxoc promovieron un juicio de amparo para que se les reconociera el proceso de conciliación comunitaria realizado entre los ejidos de Kanxoc y Kanxoc II para conformar un solo núcleo ejidal ante la negativa de la Procuraduría Agraria de reconocer dicha unificación alegando que no estuvo presente durante dicha asamblea.

En 2016 se acompañaron procesos jurídicos en Chocholá, sobre todo tras las asambleas para la remoción del comisariado ejidal presidido por Claudia Cob, quien dio a conocer las ventas ilegales que se habían realizado en el ejido, y que también convocó a una consulta para la instauración de una calera, en la consulta no participó Indignación ya que el caso fue acompañado en épocas

posteriores, tras la solicitud del comisariado ejidal.

En 2017 inició el acompañamiento en Homún en la defensa de los cenotes frente a una megagranja porcícola, así como de Santa Gertrudis Copó en el asesoramiento para defender las áreas verdes que estaban siendo invadidas por los dueños del casco de la Hacienda. En todos estos casos, se ha posicionado la exigencia de los derechos como Pueblo Maya, es decir apelando a que son sujetos de derecho colectivo que están exigiendo el respeto a sus derechos a la libre determinación, autonomía, justicia y a las formas de elección de autoridades, al territorio, entre otros. No necesariamente todos exigen lo mismo, sino que lo central es que todos lo hacen apelando a su derecho como Pueblo Maya.

Un elemento crucial es que, antes de acompañar algún caso, primero se tiene que conversar con el pueblo sobre qué es un pueblo originario. Se conversa cómo al ser mayas, que vivimos en un pueblo que tiene su origen mucho antes de la Reforma Agraria, de la llegada de los españoles y de la instauración de las haciendas, ese simple hecho, nos otorga derechos que no tienen los no mayas.

La idea del “Pueblo Maya” en Yucatán es reciente, pero cada vez son más comunes los colectivos que empiezan a pronunciarse políticamente como Pueblo Maya, lo cual no es del todo armónico ya que incluso hay quienes lo hacen como una manera de hacerle el juego político al Estado o incluso como un mecanismo para legitimarlo, me refiero sobre todo a la Gubernatura Indígena Maya (GIM), la cual forma parte de la Gubernatura Indígena Nacional (GIN), misma que está asociada con las estructuras del Partido Revolucionario Institucional (PRI), en lo que fue una estrategia posterior a los Consejos Supremos creados por la Confederación Nacional Campesina (CNC)⁴, y que tiene sus bases en 2014 cuando Hipólito Arriaga fue nombrado Presidente Nacional Indígena a partir

4 Información realizada con base en las siguientes ligas: <https://piedepagina.mx/nombran-gobernadores-mayas-acusados-de-no-tener-representatividad/>, <https://www.servindi.org/actualidad-noticias/10/10/2017/la-gubernatura-indigena-pantomima-del-pri>, <https://mayapolitikon.com/gobernadora-indigena/>, <https://www.porestonet.net/2019/05/06/como-surge-la-gubernatura-indigena-nacional-y-su-impacto-en-yucatan/>

de un acta, que fue notariada y firmada por representantes indígenas con base en la fracción III del artículo 2° Constitucional, alegando el derecho a elegir según normas y procedimientos tradicionales a sus propias autoridades, con lo que crearon en enero 2016 la Asociación Civil del mismo nombre, y cuya acta notarial fue signada en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

En un giro inesperado, la GIN legitimó la elección de Andrés Manuel López Obrador como presidente. El entonces Gobernador Maya fue quien, a nombre de la GIN, entregó el bastón de mando a Andrés Manuel. Como sabemos, a partir de entonces el INPI ha utilizado el logo del bastón de mando como parte de su membrete, el cual se puede encontrar en los letreros de los Centros Coordinadores en Yucatán. En Chichén Itzá fue también la GIM quien realizó una ceremonia de petición de permiso a la madre tierra para el proyecto del Tren Maya.

A raíz de un colectivo conformado a propósito del Tren Maya y en oposición a las afirmaciones que realizó la GIM acerca de querer dicho proyecto a nombre de los pueblos, nos enteramos a través de una grabación que la GIM estaba reuniendo firmas en Yucatán para consolidarse como partido político y participar formalmente en las próximas elecciones gubernamentales. A inicios de 2019 en Yucatán asumió la GIM Margarita Torres en un acto en el que hubo manifestaciones en contra de dicha “representación”.

Días antes habíamos realizado una rueda de prensa quienes conformamos un colectivo en contra del Tren Maya, ahí manifestamos también que la GIN no nos representa. Margarita Torres respondió el día en que se le entregó su bastón de mando que: “Ellos son mayas oficialistas, yo soy maya real, no tengo un sueldo, no ando buscando un cargo público como ellos, a ellos los conocen en otros países por los libros que venden, la poesía, la difusión que ellos hacen sobre el tema indígena”⁵. A la entrega de bastón de mando de la nueva gobernadora maya, asistió personal de la Comisión de

5 Canul, Robin (2019, abril 28). “Acusan simulación en nombramiento de gobernadores mayas”. En: *Pie de Página*, recuperado de: <https://piedepagina.mx/nombran-gobernadores-mayas-acusados-de-no-tener-representatividad/>

Derechos Humanos del estado de Yucatán y del Indemaya. Tanto la ceremonia de Chichén como la de Mérida fueron realizadas por Tiburcio Can May quien se autodenomina como Sacerdote Maya, aunque es conocido en Yucatán entre los intelectuales mayas por el hecho de hacer “ceremonias mayas que no son mayas”. En este sentido, existen organizaciones que están utilizando también los derechos de los pueblos originarios para legitimar los proyectos del gobierno asegurando tener una representatividad que los faculta para hablar por el Pueblo Maya.

Este capítulo inicia con un apartado denominado *Tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan* el cual se refiere a que “en mi pueblo manda el Pueblo”, idea relacionada con la autonomía, es decir, con la posibilidad de decidir cómo queremos que sea la vida en el pueblo. Para esto retomamos diferentes momentos políticos de quienes están en la defensa de la tierra/monte/pueblo frente a diversos arrebatos como Pueblo Maya. Pese a que pronunciarnos como “Pueblo Maya” empieza a ser frecuente, es importante mencionar que no es la única manera en que nos nombramos políticamente. Por esto, es importante el apartado 5.3: *Maaya'on, máasewalo'on*. Somos mayas, somos indígenas, la cual describe diferentes formas de nombrarnos, entre las cuales se encuentran: *maaya máako'ob, maaya wiiniko'ob, máasewalo'on, maaya'on, máasewal kaaj y maaya kaaj*.

Este apartado se subdivide en dos secciones más. La primera es una revisión teórica sobre el concepto de sujeto colectivo, con el fin de apuntar por qué es importante hablar del *maaya kaaj* como sujeto colectivo, sobre todo al considerar que los litigios, los juicios, los tribunales, los amparos, las denuncias y demandas se están convirtiendo en la principal trinchera frente a los arrebatos que hoy viven quienes defienden *u k'áaxil, u lu'umil u kaajal* o su tierra/monte/pueblo y que además empiezan a hacerlo conjuntamente como *maaya kaaj* o Pueblo Maya.

Que la principal trinchera sea en los tribunales no significa que es la única, ya que existen simultáneamente movilizaciones y protestas como forma de acompañar dicho reclamo. La vía por los tribunales es también el resultado de que, “frente a la casi nula aplicación del catálogo de derechos indígenas, éstos pasan a ser usados entonces

como recursos defensivos. El instrumental de derechos sirve más para defenderse y para distanciarse de los Estados que para regular la relación” (Burguette, 2008: 32).

Por otro lado, Leyva y Speed (2001: 87), mencionan como “Para muchos indígenas que apoyan o simpatizan con el EZLN el discurso de los derechos humanos se ha vuelto una forma de adquisición de poder (empoderamiento)”, pero sobre todo como una forma de defensa frente al gobierno (Leyva y Speed, 2001: 88). Es importante señalar que siguiendo a estas autoras, los derechos humanos evocan diferentes ideas, dependiendo del contexto, pero son utilizados como mecanismos de legitimación con lo cual se muestran los límites de la neutralidad y universalidad de los derechos, ya que, pueden ser utilizados tanto por pueblos indígenas para fortalecer sus demandas, como por el gobierno y grupos de poder para desmeritar las luchas indígenas, es decir para cooptar el discurso de los derechos humanos (Leyva y Speed, 2001: 96-97), frente a esto, los juzgadores del Estado tienen que ponderar qué derecho humano, de los distintos a disposición, utilizan con mayor validez, lo cual puede ser perjudicial contra lo que están defendiendo los pueblos indígenas, en este caso el Pueblo Maya.

El ejemplo más recurrente, es cuando se pondera la creación de “empleos” y del “desarrollo” por encima del derecho del Pueblo Maya a decidir sobre su tierra, sus montes y lo que ahí se encuentra como fundamental para la supervivencia como pueblo, por ejemplo el agua y los cenotes como ocurre en Homún, quienes han logrado ganar adeptos al ser una demanda que va más allá de su territorio, es decir, “mientras que las demandas de estos indígenas politizados compartan un *locus* cimentado en una gramática moral universal como la de los derechos humanos, más simpatizantes encontrarán en el mundo y más impacto extralocal tendrán sus demandas; es decir, a mayores posibilidades de articular sus denuncias de represión en términos universales de violación de los derechos humanos más presión podrán ejercer sobre gobiernos[...]” (Leyva y Speed, 2001: 97).

El segundo sub-apartado relata como hace trece años Indignación empujó un *p’uuj* o “batida” frente a la Ley Indígena, que además del 7

Bis se desprendió la Ley de Protección del Pueblo Maya (LPPM). Bajo la consigna de “no en nuestro nombre” se logró el reconocimiento del Pueblo Maya como sujeto de derecho dentro de la Constitución Política del estado de Yucatán.

No obstante, dicho reconocimiento se ha limitado a la afirmación de derechos lingüísticos y culturales, y en un segundo rango derechos que de por sí deberían tenerse contemplados como derecho a la educación o a la salud. Por ejemplo, en el Art. 11 de la LPPM se menciona que los principios rectores de dicha Ley son: “I. Preservación de la Cultura Maya; II No discriminación; III. Igualdad; IV. Solidaridad; V. Armonía Social” y en el Art. 12 se describen los efectos esperados de dichos principios, sin que se nombren los derechos políticos (autonomía, libre determinación, consentimiento, territorio, sistemas normativos), salvo lo que pueda estar considerado como “usos, costumbres” que no necesariamente puede estarse refiriendo a lo mismo dado que va presidido de tradiciones y seguido de lengua maya. Es decir el contexto en el que está enunciado lo asocia más con elementos culturales, más no necesariamente políticos:

- I.- Asegurar la permanencia y enriquecimiento de las características, tradiciones, usos, costumbres y la Lengua Maya de las comunidades;
- II. Fomentar la adquisición y práctica cotidiana de valores propios de una sociedad incluyente, plural, tolerante y respetuosa de la diferencia, así como el diálogo intercultural
- III. Eliminar cualquier obstáculo cultural que significa la distinción en el Estado por razón de origen étnico, social, o cualquier otra condición;
- IV. Propiciar los más amplios mecanismos de cooperación apoyo técnico a las comunidades mayas, que contribuyan a procurar su desarrollo integral y sustentable; y
- V. Establecer reglas que garanticen el acceso de las comunidades mayas, a los servicios básicos y programas necesarios para el sano desarrollo de sus habitantes.

El último apartado, *ki' u'uy a wu'uye'ex* (óiganlo muy bien), describe tres tsikbales que fueron los primeros pasos promovidos por Indignación para la articulación como *maaya kaaj*. El resultado final de los *tsikbalo'ob* fueron trece notificaciones urgentes a todos los

gobiernos, las cuales fueron entregadas con una manifestación en Jo' (ciudad de Mérida), a finales de 2018 y las cuales fijan un posicionamiento como Pueblo Maya en defensa de su dignidad, pero sobre todo en la apuesta por construir un sujeto colectivo que exija su derecho como pueblo originario, como Pueblo Maya, a mandar como pueblo indígena y según las leyes que le tienen conferido este derecho.

5.2 *Tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan*. En mi pueblo manda el Pueblo

Decir que “en el pueblo manda el Pueblo” o “*way kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan*”, equivale a pensar en la autonomía y libre determinación. Esta oración se menciona generalmente dentro de discusiones relacionadas con la llegada de megaproyectos a los pueblos, como una forma de decir que es el pueblo quién tiene que decidir si quiere o no dicho proyecto. Es el *maaya kaaj* (Pueblo Maya), quien tiene la palabra definitiva y quien decide qué se va a hacer dentro de su tierra/monte/pueblo.

No obstante, las empresas y el gobierno con frecuencia piensan que si una asamblea ejidal ya otorgó la tierra en la que se planea realizar algún megaproyecto (megagránja, parques fotovoltaicos o eólicos, desarrollos inmobiliarios, bancos de extracción de material pétreo, monocultivos de soya transgénica, Tren Maya, etc.), también se tiene el visto bueno del pueblo para realizar tal megaproyecto. Sin embargo, las leyes dejan claro que tiene que ser el pueblo quien decida y no únicamente un grupo de personas dentro del pueblo, como ocurre cuando los ejidatarios “aprueban” rentar o vender tierras para realizar dichos proyectos, que además, como ya hemos revisado, muchas veces están basados en engaños a partir de actas y asambleas ejidales fantasmas en complicidad con las autoridades agrarias.

Una forma de obtener el consentimiento del pueblo es a través del mecanismo de consulta indígena, la cual debe de ser previa, libre, culturalmente adecuada, informada y de buena fe. El derecho a la consulta debe aplicarse en casos donde el Estado adopte leyes o

medidas administrativas que afecten o puedan afectar a los pueblos indígenas (Convenio 169 Art. 6.1; DPI-ONU, Art. 19⁶), antes de la implementación de cualquier proyecto, sobre todo si es de desarrollo y explotación de recursos naturales (DPI-ONU Art. 32.2; Convenio 169 Art. 15.2).

El derecho al consentimiento aplica cuando “se trate de la ejecución de planes de desarrollo o de inversión a gran escala, que generen un impacto mayor en el territorio de un pueblo indígena” (Galvis y Ramírez, s/a: 17), lo anterior con base en el caso de Saramaka, lo cual desde el fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Coidh), en 2009 se convirtió en parte de la jurisprudencia internacional de los países miembros, en dicho fallo se menciona: “[...] cuando se trate de planes de desarrollo o de inversión a gran escala que tendrán un mayor impacto dentro del territorio de Saramaka, el Estado tiene la obligación, no sólo de consultar a los Saramakas, sino también debe obtener el consentimiento libre, informado y previo de éstos, según sus costumbres y tradiciones” (Coidh, OEA/Ser.L/V/II.Doc.56/09.30 de diciembre de 2009, párr. 334).

En este apartado retomaré principalmente las reflexiones colectivas realizadas durante un *tsikbal* que tuvo lugar en Jo’ (Mérida), en febrero de 2018⁷ denominado *U t’aanil k’áax* (La palabra del monte), en este *tsikbal* don Pepe empezó explicando que la idea de reunirnos era para reflexionar sobre la relación que hay entre lo que está pasando en nuestros pueblos y cómo podemos defendernos:

Los problemas que tenemos en cada uno de nuestros pueblos, en Komchén, en Chablekal, en Santa María [Yaxché], Kanxoc, Xcunya, Buctzotz, Maní, Kimbilá, todo tiene que ver con la tierra, con nuestros montes; y nosotros hemos estado escuchando, el grito de los pueblos; todos los que estamos diciendo esto nos pasa [...] el monte, nuestros montes, nuestro territorio, nuestra tierra, ya poco a poco, está pasando

6 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

7 Los asistentes a dicho *tsikbal* provienen de los siguientes pueblos: Chablekal, Xcunya, Yaxché, Dzitya, Homún, Sanahcat, Kimbilá, Kanxoc, Maní, Canicab, Hopelchén (Campeche), Bacalar (Quintana Roo), Ebtún, Buctzotz, Ticul, así como un grupo de invitados especiales, compañeros zapatistas de Ocosingo, Chiapas.

a manos de gente que no es maya, o sea estamos en un territorio maya, nuestros pueblos mayas están asentados sobre sus territorios y desafortunadamente muchos de **esos pueblos ya casi no tienen su territorio, esos territorios ya están en manos de gente que no son del pueblo** [...] nos está pasando esas cosas porque vamos viendo el problema como un problema que solo le interesa a un grupo de personas y no a todo el pueblo, lo vemos como algo que es solo ejidal, nosotros decimos que es algo más grande, que es de todo el pueblo, y por eso también se tiene que involucrar a todo el pueblo, qué se puede hacer, eso es lo que vamos a ir conversando ahorita.

Don Pepe empieza hablando de tierra y monte, pero luego, poco a poco, lo sustituye por la idea de territorio para adentrarse en el lenguaje jurídico y hacer la reflexión entre tierra/monte/pueblo territorio/Pueblo Maya y quién manda o quién decide (respecto a *lu'umil, u k'áaxil k kaajal*).

Lo que cuenta don Pepe es bastante sutil, ya que cuando él menciona que “esos territorios ya están en manos de gente que no son del pueblo” justamente está reflexionando también cómo el pueblo está perdiendo su derecho a decidir y a mandar, es decir, no es únicamente que nos arrebaten la tierra, el monte, el territorio, sino que dentro de las cosas que nos están arrebatando está también nuestro derecho a decidir como pueblo, y por eso tenemos que involucrarnos todos como pueblo, no solo un grupo como son los ejidatarios, en su mayoría hombres. Durante el mismo *tsikbal* Bety mencionaba, cómo la participación de las mujeres es necesaria dentro de las decisiones como pueblo:

También como mujeres, vemos la invisibilidad de las mujeres, podemos estar participando unas mujeres, unas cuantas mujeres en nuestras comunidades, **pero dónde estamos en la justicia, en el ejido, en las decisiones que tomamos en nuestros pueblos**, dónde están las participaciones en lo que está pasando respecto a nuestros pueblos. En nuestros pueblos las decisiones las están tomando unas cuantas personas que deciden la vida de todo un pueblo [...] **Hoy las decisiones de los gobiernos nos están afectando a nosotros como pueblos. En qué momento cambió nuestro pensamiento en dejar que decidan por nosotros, cuando nosotros tenemos**

que decidir qué es lo que queremos, cómo queremos que pasen las cosas, por qué necesitamos o queremos que pasen las cosas. Hoy en el pueblo podemos ver despojos, o sea que nos están quitando de una forma muy educada, muy bonita, pero nos están arrebataando, nos están haciendo un despojo quitándonos las tierras por inmobiliarias que se ponen para que hagan casas, donde muchas veces ni siquiera vamos a ir a vivir porque cuestan mucho dinero, pero que finalmente nos va a afectar a nuestra vida diaria, a nuestra vida como pueblo, ya ni siquiera vamos a poder habitar el pueblo como lo hacíamos, porque ni vas a poder hacer la fiesta del pueblo, ni siquiera los gremios, vamos a quedar como colonias y poco a poco nos están privando de las cosas que tenemos [...] tenemos que saber qué es lo que nos toca y como mujeres que también participemos, **no solo es decir, sino decidir cómo lo queremos y qué queremos** [...] Como mujeres también tenemos que ir cambiando lo que quieren hacer los gobiernos (Bety)

Por un lado, Bety, nos menciona cómo los proyectos inmobiliarios van acercando el pueblo a la ciudad, modificando el modo de vivir del pueblo y disminuyendo la posibilidad de decidir (o mandar), como Pueblo Maya. Por otro lado, enfatiza cómo dentro de las decisiones que aún se toman como pueblo, tienen que estar presentes las ideas y pensamientos de las mujeres.

Si las decisiones fueran tomadas exclusivamente por los ejidatarios, las mujeres quedarían completamente marginadas de las decisiones. Según el IX Censo Ejidal realizado en 2009 (y actualizado en 2017), existen 722 ejidos en Yucatán con un total 128 865 personas reconocidas como ejidatarias, de las cuales 123,111 eran hombres y únicamente 5,754 mujeres, es decir solo el 4.46% son mujeres frente al 95.54 que son hombres. Peor aún, de los 128,865 ejidatarios, quienes tienen parcela son 64,466 hombres y tan solo 1,610 son mujeres (INEGI, 2009).

A diferencia de estas cifras tan polarizadas, la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal cuenta casi con el mismo número de hombres y mujeres, para el 2015 el padrón que habían levantado constaba de 107 mujeres y 136 hombres, haciendo un total de 247 Pobladores y Pobladoras.

Otro ejemplo de la importancia de las mujeres dentro de las

luchas como Pueblo Maya ocurrió en Kimbilá en 2007, donde las mujeres fueron quienes defendieron a una candidata para Comisaría Municipal, en aquel entonces el alcalde de Izamal, Roberto Rodríguez Assaf, no la quiso reconocer pese a que había ganado las elecciones. Las mujeres se organizaron y tomaron la comisaría municipal durante varios días, a tal punto que ahí trasladaron sus máquinas de bordar. En Kimbilá el bordado y confección de hipiles, blusas y guayaberas es la principal actividad productiva, lo que les ha permitido ser autosuficientes económicamente. Al final, obligaron a las autoridades a hacer nuevas elecciones y a que se reconozca a doña Addy como ganadora. Así, la voz de las mujeres fue que en el pueblo manda el Pueblo, sin embargo fueron principalmente las mujeres quienes sostuvieron la decisión y el respaldo.

Si bien existen casos como el de Kimbilá, la reflexión colectiva apunta a que, detrás del arrebato del monte y la tierra, vienen otras afectaciones. En palabras de Bety: se afecta el modo en que vivimos en el pueblo; a lo que Yamili agrega: después que nos quitan la tierra, nos van quitando otros derechos:

Te'elo', tin kaajal nats' ti' Homun, te'elo', ts'o'ok taj k ilik tu yúuchul te kaajaso'ob beyxan nats' tin kaajal, ti' Hocaba'o' yaan jump'éeel xaan, juntúul máak te kaajal beyxan yaan juntúul máak ku manik le lu'umo' uti'al ts'aik jump'éeel granja, entonces tene' kin wilik jujump'iiti' jujump'iiti' le ba'alo' ku taalo'ob ku jóok'o'ob te'elo'. Entonces yaantech ba'a' yéetel le lu'umo' ku taal pajak yéetel le salud, le tooj óolal, wa mina'an, wa taak paakik, tene' kin woojel doon toop meet le koolo', ba'ale k'áabet seguir meente' le koolo', kex jump'iit, ba'ale' k'áabet meentike'. Wa le paalalo'ob ku liik'skuba'o', ma' u yoojel meyaj, yaan u taal uláak máak ku beytal u took, chéen ch'a'abil u tookol le lu'umo', entonces tene' kin wilik jump'éeel problema yéetel le tojol, yéetel máako'obo' ku ya'alo'ob pues le meyaja' jump'éeel granja jach ma'alob, pues ma'in woojli' wa jaaj u t'aan, pero tene' kin wa'alik ma'tumen jujump'iit ku taal u luk'so'ob uláak ba'al je beey le táan k p'aatik le koolo', wa jump'iitil ku tookol le derecho'so'obo'⁸.

Entonces yo veo que todo está junto con la tierra que, como dice don

8 En esta referencia Yamili explica primero en maya y luego se auto-traduce al español. He dejado la primera parte sin traducción para no ser redundante. Sin embargo la versión en maya es mucho más específica.

Manuel, si nos quitan la tierra poco a poco hay otros problemas y así, yo vivo cerca de Homún y también he visto que en toda esa parte están llegando las granjas, también cerca de Sanahcat un señor vendió el monte, entonces todo tiene que ver con la tierra, y si los jóvenes no aprendemos a querer la tierra, a ver que nos puede servir, **entonces si no queremos a la tierra es más fácil que lo demos, porque lo que vienen a decirnos las granjas es que va a haber más trabajo, más desarrollo**, decimos puede ser, pero nos va a quitar poco a poco, uno de los golpes más fuertes que nos han dado es con la tierra, porque poco a poco **sin que nos demos cuenta nos van quitando los derechos y así vamos perdiendo las milpas, las semillas, primero con la tierra y sin que nos demos cuenta nos van quitando todo** (Yámili).

Como menciona Yámili, joven que fue elegida como Concejal del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), del Congreso Nacional Indígena (CNI), detrás del arrebato del monte, de la tierra, también nos van quitando otros derechos, e incluso nos van haciendo creer que los megaproyectos, como las granjas, son necesarios en el pueblo y van transformando la vida en el pueblo, así también nos van quitando las milpas, las semillas, los derechos, entre los que se encuentra justamente el de mandar en el pueblo, el de decidir si nos conviene o no un proyecto.

Fotografía 5.1 Tsikbal de Jo' (Mérida)



La reflexión que comparte Yamili es sumamente importante porque justamente refiere a una visión larga, desde cómo las y los jóvenes ya no saben cómo hacer la milpa, y por tanto van perdiendo el valor que tiene la tierra y el monte, entonces cuando llega un empresario les resulta fácil vender la idea de que un proyecto va a mejorar la vida del pueblo. Sin embargo, existen pueblos como Homún donde han obtenido cierto grado de “autonomía” económica debido a que al menos dos terceras partes del pueblo viven del turismo de cenotes. A diferencia de Hocabá, donde se instaló una granja de pollos sin mucha resistencia del pueblo y que afecta al pueblo vecino de donde es Yamili (Sanahcat), en Homún se conformó un colectivo que defiende el derecho que tienen como Pueblo Maya a elegir su modo de vida frente a los megaproyectos:

Todos tenemos un problema en nuestro pueblo. Homún es un pueblo que se encuentra en un área protegida decretada por el gobierno, como “anillo de los cenotes” [ver mapa 5.1]. Allí en Homún la gente vive en su mayor parte del ecoturismo, la gente aprovecha los cenotes. Entonces vimos que ahorita en nuestra comunidad llega un empresario a construir una megagranja porcícola y por primera vez Homún reacciona, y dice que no lo vamos a permitir, **nos manifestamos contra el alcalde y le dijimos que está mal lo que está haciendo porque Homún vive del turismo.** Nos conformamos en un movimiento que se llama *Kanan ts’ono’ot* (guardianes de los cenotes) y en este movimiento estamos luchando para que esta granja no abra. **Un pueblo que ya tiene una forma de vivir, una autonomía como tal, viene una mega empresa a querer destruir este pueblo,** por eso estamos luchando, a nosotros **nunca nos preguntaron si estamos o no de acuerdo con esta megagranja** (don José).

La reserva estatal geohidrológica “Anillo de los Cenotes” fue establecida en 2013 y publicada en el Diario Oficial 28 de octubre del mismo año, mediante el Decreto 117 en el que se establecieron tres zonas (recarga, tránsito y descarga), en un total de 53 municipios. En la zona de recarga, es decir donde brota el agua, está dividida en dos subzonas, en la primera se encuentran: Seyé, Acanceh, Timucuy,

En dicho decreto se manifiesta que el Pueblo Maya es custodio del patrimonio biocultural de dicha zona, por lo tanto, deben de ser considerados frente a los megaproyectos que puedan afectar su monte/tierra/pueblo.

Don José menciona cómo Homún es un pueblo que ya posee cierta autonomía, sobre todo económica. Para el 2015 en el municipio había un total de 3,078 personas ocupadas, de las cuales 42.92% lo hacían como comerciante y trabajadores en servicios diversos, posteriormente el 37.56% lo hace en la industria (esto se explica debido a la presencia de maquiladoras en Homún y Acanceh); el 9.06% realiza trabajos agropecuarios y el 10.33% como funcionarios, profesionistas y técnico administrativo (INEGI, 2015); para el 2017 según el *Anuario estadístico y geográfico de Yucatán* en comercio se ocupaba el 10.75% y en servicios el 32.23%, lo que sumados conforman el sector terciario, 42.98%, el cual es probable que esté relacionado con: guías de transporte a través del servicio de mototaxis que llevan a los cenotes, trabajadores en los cenotes, trabajadores en restaurantes asociados a los cenotes, renta de chalecos, comercio informal (fruta, chicharrones, helados, tortas), talleres de reparación y armado de mototaxis, entre otros que están, directa o indirectamente, relacionados con el turismo de los cenotes: frente al 12.18% del sector primario y el 39.47% del secundario.

El pueblo de Homún ha conformado su propia forma de vivir a través de la actividad turística, la cual sería afectada con la instalación de la meggranja porcícola y pone de manifiesto cómo, al ser un pueblo indígena, tienen derecho a ser consultados para dar o negar su consentimiento. Sin embargo nunca les preguntaron. El Presidente municipal otorgó el permiso para la granja sin consultar ni siquiera a su cabildo. Ante la manifestación de los guardianes de los cenotes, dicho permiso es revocado por el cabildo.

La exigencia de don José, a fin de cuentas, es una expresión más del *tin kaajale'*, *kaaj ku ts'o'okol t'aan*, en mi pueblo manda el Pueblo. Esta misma idea también la mencionó don Manuel, quien vive en Blanca Flor, Bacalar, Quintana Roo, él forma parte del Consejo Maya de Bacalar, quienes luchan frente a la siembra de soya transgénica de Monsanto, la cual afecta uno de los principales modos de vida de

dicha zona, la apicultura:

Para mí el mayor derecho que nos están violando, es que **no dejan que nosotros tomemos nuestras decisiones como pueblo**, por qué, porque ellos si ponen lo que ellos quieren, y **es uno de nuestros derechos, según, nosotros tenemos derecho a usos y costumbres**, ni eso nos quieren reconocer que nos están chingando, nos están fregando [...] porque si lo hubiesen hecho, lo respeten, el pueblo sería otra cosa, **no el gobierno debe de mandar sino el pueblo debe mandar**, como dijo el compañero, **deberían de preguntarnos cómo queremos las cosas en nuestros pueblos, cómo lo queremos, cuándo lo queremos, la consulta, la autodeterminación que debemos de tener**, cómo debemos de querer las cosas y creo que eso es lo grave para nosotros, cuándo nos preguntaron si nos beneficiaba el artículo 27, que esa fue la base para el despojo del territorio. Yo creo que en esa situación, un compañero decía, es que cuando se cambió el artículo 27 ahí empezó todo, sí es cierto, por eso el pueblo de Chablekal si ya les robaron todo fue por los artículos que se modernizó, que se cambió [...]. (Manuel Uc)

Don Manuel ha caminado desde hace tiempo con el CNI. Desde la lucha que tienen contra Monsanto como Pueblo Maya (acompañados jurídicamente por EDUCE A. C.), defienden que sea el pueblo el que debiera de mandar y no el gobierno, este únicamente debe de preguntar “cómo queremos las cosas en nuestros pueblos”.

Ellos [Estado/Empresas] miran en la tierra producción, mecanizados, dinero y riqueza a costa de desaparición de los sagrados montes y de las sagradas semillas. En cambio nosotros, como indígenas que somos miramos en la tierra a nuestra madre, también la sentimos y convivimos con ella y por eso nos han llamado ignorantes, indios, analfabetas y sin embargo, nos parece aún más extraño estos calificativos cuando hemos desarrollado un lenguaje profundo para dialogar con nuestra madre.

Al día de hoy, el proyecto agroindustrial de la empresa Monsanto que contempla el cultivo de 60 mil hectáreas de soya transgénica sólo en la Península de Yucatán (incluye los tres estados: Yucatán, Campeche y Quintana Roo), y ante su aprobación ilegal, varios pobladores

organizados de estas comunidades indígenas interpusimos una demandas para evidenciar los vicios del sistema que facilitaron todas las condiciones para otorgar permiso de siembra de soya transgénica por tiempo indefinido, es decir, hasta que la empresa acabe en su totalidad con la vida de la tierra y contamine toda nuestra sagrada agua.

Todos estos hecho que les compartimos, hacen evidente un ejercicio sistemático de despojo contra nuestras comunidades, éste ha sido pensado y ejecutado por el propio Estado (Comunicado del Consejo Regional Indígena Maya de Bacalar⁹).

Las reflexiones durante el *tsikbal* en Mérida poco a poco iban conjugándose en la idea de que en el pueblo manda el Pueblo, la cual es la forma en que los mayas están entendiendo qué es la autonomía. Mandar en el pueblo representa poder decir y decidir cómo queremos que sea la vida dentro del pueblo, pero las decisiones no afectan únicamente a una comunidad, como pasó con la granja de Hocabá, que geográficamente se encuentra más cerca de la “cabecera municipal” de Sanahcat que de Hocabá. Las decisiones que a veces se toman como pueblo afectan también a otros.

En Kinchil la instalación de una megagranja porcícola ha generado en fechas recientes que distintos pueblos se organicen como el Concejo Maya del Poniente *Chik'iin ja'* (agua del poniente). Asimismo en los chenes en Campeche, la lucha contra Monsanto y la soya transgénica fue impulsada por unas cuantas comunidades del municipio de Hopelchén, a la que se han ido sumando otras comunidades que tuvieron que reconocerse dentro del fallo de la Suprema Corte de Justicia de la Nación para ser consultadas por la soya transgénica. Don Félix de Ic-chek, Hopelchén, menciona también cómo uno de los derechos que más les han violado como pueblo indígena es poder decidir:

El principal derecho que a nosotros nos violaron es la imposición, nos

⁹ Información disponible en: <https://educe.org.mx/?p=465>. Consultado: [23 de junio de 2017]. Para ver más información al respecto puede verse la entrevista en vídeo que le realizan a Manuel en: <https://www.youtube.com/watch?v=xnvO-yK8s9U>

imponen no tomar la decisión del pueblo indígena. Nosotros debemos hacernos autónomos, hasta ahorita no hemos logrado eso, pero con el tiempo creo que sí lo vamos a lograr.

Como menciona don Félix, los pueblos mayas no han logrado ser autónomos, pese a que tienen reconocido dicho derecho. Antes de la “ley indígena” en Yucatán no existían jurídicamente los mayas, sino que la *Constitución Política del estado de Yucatán* hablaba únicamente de “yucatecos” para lo cual basta con haber “nacido dentro o fuera del territorio del estado, de padres yucatecos” (Art. 5, I), o haber residido seis meses en el estado (Art. 5, II); y “ciudadanos yucatecos” quienes han cumplido la mayoría de edad y tengan un modo honesto de vivir (Art. 6). Es hasta el 2006 que “jurídicamente” se reconoce la existencia del “Pueblo Maya” (Art. 7 Bis) y dentro del artículo 2 (I-III) de la *Ley para la protección de los derechos de la comunidad maya del estado de Yucatán*, refiere a:

I.- Maayáaj kaaj: múuch’ máasewal’ob ku múul oksaj óoltiko’ob u tuukulo’ob, u bixil u kuxtalo’ob yéetel ba’axo’ob suuk u beetiko’ob ichil u Maayáaj Meyajtsilo’ob.

I.- Comunidad Maya: el conjunto de indígenas que comparten las tradiciones, usos y costumbres propias de la Cultura Maya

II.- Maayáaj Meyajtsil: U ye’espajalilo’ob, u tuukulo’ob, u bixil yéetel u suukil u kuxtalo’ob yéetel tuláakal bix u ye’esikubáaj Maayáaj ch’ilankabilo’.

II.- Cultura Maya: las manifestaciones, tradiciones, usos, costumbres y demás expresiones de la etnia maya;

III.- Maayáaj Máasewal: Máax kajakbal ichil u kaajilo’ob u Péetlu’umil Yucatán wáa sijnáal ti’ Máayaj kaaj, yéetel tu kuxtal yaan tuláakal wáa kex junjaats, u bixil Maayáaj ch’ilamkabil, u bixil u kuxtal, u t’aan yéetel u kajtalil u kajtalil Maayáaj Meyajtsil.

III.- Indígena Maya: la persona que habita en poblaciones del estado de Yucatán o descienda del pueblo maya, y conserva en todo o en partes rasgos étnicos, culturales, lingüísticos y sociales de la Cultura Maya [original sin cursivas];

Puede apreciarse en la ley como en maya se refieren a *maayáaj kaaj* al cual hemos referido como Pueblo Maya, pero la misma Ley

en español señala “Comunidad maya” y se refiere al conjunto de indígenas o *múuch’ máasewalo’ob*, asimismo se refiere a *maayáaj máasewal* o indígena maya. Sin embargo a qué nos referimos con Pueblo Maya y cómo es entendido por los mayas. A continuación reflexionaremos sobre eso.

5.3 *Maaya’on, máasewalo’on. Somos mayas, somos indígenas*

En la península existen diferentes formas de nombrarnos como pueblo indígena, algunas incluso son formas indirectas, sobre todo cuando hablamos en español. Por ejemplo cuando alguien dice “lo que pasa en mi comunidad”, en realidad se está refiriendo a lo que pasa “en mi pueblo” “*tin kaajal*”, sin embargo hay quienes ya han incorporado la idea de “comunidad”, probablemente por el discurso de las instituciones de gobierno que hablan de “comunidades” y no de “pueblos”. Sin embargo, hablar de “mi pueblo” no equivale exactamente a un reconocimiento como pueblo indígena. Dentro de los diversos colectivos que están en la defensa de su tierra/monte/pueblo, es decir de *u lu’umil, u k’áaxil u kaajal*, cada vez se escucha más que se diga en maya “*to’one’ maaya’on, máasewalo’on*¹⁰”, “nosotros somos mayas, somos indígenas”. Se ha pasado de nombrarnos como “campesinos”, “milperos”, “ejidatarios” “humildes”, “pobres”, “yucatecos”, “gente de comunidad” y “gente del campo” a autonombrarnos como mayas, indígenas mayas e incluso personas mayas.

En un *tsikbal* realizado en 2018 con Pedro Uc hacía referencia a *maaya wíiniko’ob*:

Pedro Uc: *Le maaya wíiniko’obo’ máako’ob ku meyajo’ob k’áax,*

10 *Máasewal* o *macehual* (como la escribían antes) es una palabra de origen náhuatl que se refiere a indígenas y que fue una categoría para autonombrarse por los mayas rebeldes que durante la guerra de castas se dirigieron a lo que ahora es Quintana Roo, particularmente a Noh Cah Chan Santa Cruz Noh Balam, hoy Felipe Carrillo Puerto y que fueron adoradores de la cruz parlante, por lo que también se conocían como *cruzo’ob*. Actualmente la palabra *máasewal* es utilizada en la Península de Yucatán para referirse a indígenas (Lizama, 2000).

máako'ob ku meyajo'ob kool, máako'ob ku meyajo'ob ti'al u kuxtaló'ob ti'al u ts'eentik u paalalo'ob...

Las personas mayas, son personas que trabajan el monte, personas que trabajan la milpa, personas que trabajan para vivir, para levantar a sus hijos...

Pedro Uc refiere a *maaya wiinko'ob*, es decir, a “personas mayas”, sin embargo utiliza una de las dos formas existentes para nombrar “persona”, es decir a *wiinik* que dicen viene de cuerpo “*winkilil*”. Posteriormente nos enfatiza “son personas que trabajan el monte”, pero ahora utilizando la segunda forma de nombrar “persona”, o sea “*máak*”. Más adelante en su *tsikbal* él mencionaba a los *sak máakob*, es decir a las “personas blancas”, a esos que llegaron hace quinientos años durante la conquista. Hasta hoy, *sak máak* junto con *ts'uul* y en menor medida *ch'eel* (rubio), siguen siendo las formas con que designamos a los no indígenas. Sin embargo, como se puede apreciar también los nombramos como personas, esto tiene que ver con que no son solo los hombres o las mujeres, o los ancianos o los niños, sino que se está incluyendo a todo el conjunto.

Dentro de la concepción de persona hay que distinguir los diferentes elementos desde la concepción maya la cual incluye *winkil* o cuerpo, *na'at/tuukul* o entendimiento, *pixa'an* o alma, *ól* o ánimo/energía vital, *k'i'ik'el* o sangre, *iik'* o viento y otros elementos (Quintal, Quiñones, Rejón y Gómez, 2013), tener esos elementos significa que se está hablando con alguien que está completo. Entonces dentro del conjunto genérico personas, especificamos a los *máasewalo'ob* a los que son como nosotros, indígenas, y más específicamente a los *maaya máasewalo'ob* a los indígenas mayas. Algo a destacar, es que Pedro Uc está dibujando una única forma de ser maya, el “maya milpero”, sin embargo existen en la actualidad diversas formas que no se ajustan exclusivamente al maya milpero, y que constituyen también parte del *maaya kaaj*.

Don Pepe en el *tsikbal* realizado en Mérida, en la iglesia de San Cristóbal, explicaba que las personas mayas tienen derecho a decidir cómo quieren la vida en su pueblo, al hacerlo se refirió a *maaya máako'ob*, es decir a las “personas mayas”:

Don Pepe: *To'on, tuláakal máako'ob, maaya máako'ob je bix kooel, tuláakal maaya kaajo'ob wa máasewal kaajo'ob yaanto'on paajtalil, yaanto'on derechos'ob uti'al ka pachak, to'on, ichil to'on, tuklike' bix k'áat kuxtal ichil kaaj. Leti tu ya'ala ich español derecho a la libre auto-determinación, k'áat u ya'ala', yaanto'on paajtalile' uti'al ka pachak tsikbaltik, ilik, bix k'áat kuxtal, bix k'áat u kaaj kuxtal, u kuxtalil le' kaajo'...*

Nosotros, todas las personas, personas mayas, incluyendo a las mujeres, todos los pueblos mayas o pueblos indígenas tenemos derechos, tenemos derechos para que nosotros, entre nosotros, pensemos cómo queremos la vida dentro del pueblo. Eso le dicen en español derecho a la libre auto-determinación, quiere decir que nosotros tenemos el derecho para conversar, para ver, cómo queremos la vida, cómo queremos la vida del pueblo...

En el contexto en que don Pepe está hablando en maya incluso podría pensarse que está redundando pero en realidad está enfatizando qué tanto incluye eso de “*maaya máako'ob*” (personas mayas), como son las mujeres, porque a veces con la palabra *wiinik* se piensa que solo incluye a los hombres, pero don Pepe cuidando eso, utiliza “*maaya máak*” y además enfatiza que también las mujeres. En otras ocasiones, Bety ha sido aún más enfática y menciona además de las mujeres, a los abuelos, a los jóvenes, a los niños. Por otro lado la reiteración es un recurso recurrente al hablar maya, lo cual puede verse en como primero menciona *yaanto'on paajtalil*, lo cual se refiere a que tenemos derecho y luego refiere a *yanto'on derechos'ob* utilizando la palabra en español como una forma de asegurar que se entienda a qué se está refiriendo dado que *paajatalil* se refiere literalmente a lo que se puede hacer, pero que es utilizada como derecho. La reiteración sirve aquí para enfatizar que las personas mayas, tenemos derechos porque pertenecemos al Pueblo Maya, es decir a un pueblo indígena.

Después de nombrar a las “personas mayas”, don Pepe menciona “*tuláakal maaya kaajo'ob*”, es decir a todos los pueblos mayas. Por tanto, está diciendo que no es solo cosa que atañe a las personas mayas, sino al Pueblo Maya, pero en seguida nos vuelve a enfatizar “*wa máasewal kaajo'ob*” “o pueblos indígenas”.

Cuando estábamos haciendo el video de *Tin kaajale' kaaj ku*

ts'óokol t'aan (En mi pueblo manda el Pueblo), Don Pepe nuevamente mencionaba: “*Tuláakal máasewal kaaje' yaan derechos uti'al ka pachak leti mismo u yilik bix u k'áatik u kuxtal*” (todos los pueblos indígenas tienen derechos para que puedan ellos mismos ver cómo quieren su vida). Dependiendo del contexto, a veces nos referimos a *maaya máako'ob* o *maaya wiiniko'ob*, pero otras veces elevamos el discurso para darle más fuerza y nos referimos a *máasewal kaajo'ob* o *maaya kaajo'ob*, es decir pasamos de las personas mayas a los pueblos indígenas o pueblos mayas, en otras ocasiones nos referimos ya no en plural, sino en singular: Pueblo Maya, y en otras, nos referimos a población maya (en el sentido de poblado):

Leidy Cocom: Nosotros venimos de la **población maya de Santa Gertrudis Copó** que, desafortunadamente los gobiernos nos han nombrado ni siquiera una comisaría, **sub-comisaría**, algo más chiquitito, *chichan* como diríamos, donde no hemos sido tomados en cuenta en la cuestión de la libre determinación y la consulta, en donde hemos visto cómo están llegando estos megaproyectos, imagínense Sta. Gertrudis está en el filón de oro, en donde se han vendido las tierras al por mayor y pago al menor precio...

Como menciona Leidy, “población maya” sería otra forma de referirnos a “pueblo maya”, pero no a la categoría grande de El Pueblo Maya que podría incluir a todos los mayas de Yucatán, sino a los mayas quienes están viviendo en Copó, es el *maaya kaajal*, el pueblo maya pensado como asentamiento geográfico, como cuando decimos “me voy a mi pueblo” o “el pueblo maya de Chablekal”, “el pueblo maya de Homún”. Doña Leidy refiere además a otra problemática que ya hemos mencionado, nosotros nos referimos como “pueblo” al lugar donde vivimos, pero administrativamente el gobierno distingue nuestros pueblos entre “municipio”, “comisaría” y “sub-comisaría”, así mientras más chico sea, más dificultades existen para poder validar cómo queremos la vida en el pueblo.

Hay que tomar en cuenta que en algunos pueblos ya existe la fragmentación como es el caso de Chablekal, donde dicha pugna se debe a que un grupo, con poder de decisión, ha marginado a otro grupo. Cuando pensamos que, como pueblo tenemos que

decidir cómo queremos la vida, estamos pensando que es necesario recuperar esa forma de organización social en la que se convocaba a asamblea comunitaria para tomar acuerdo sobre los asuntos importantes del pueblo, lo cual compete a todos y no a un grupo nada más. Incluso, cuando es algo muy importante es probable que no se saque acuerdo en un día, sino que se va a tener que conversar varias veces. La última asamblea comunitaria en Chablekal fue hace más de 5 años, cuando la entonces comisaria Sandra convocó para ver qué se iba a hacer, si se podía ampliar el cementerio. Cómo los ejidatarios no quisieron dar un pedazo de tierra para ampliarlo, se acordó que no se iba a aumentar el cementerio porque no hubo acuerdo porque las y los ejidatarios no quisieron ceder la tierra.

En un *tsikbal* en Kanxoc conversábamos justamente sobre los montes del pueblo y la identidad maya, recordemos que el problema en Kanxoc es que se conformó un nuevo ejido (Kanxoc II), sobre tierras que ya habían sido dotadas a Kanxoc. Dicho polígono en conflicto muchas veces sigue siendo nombrado como “terrenos nacionales”. En esa ocasión, se me acercó un compañero que ya lo había entendido y me dijo: “*beytúuno’ te’ela’ mu’* “terrenos nacionales”, *te’ela’ u lu’umil maaya máako’on*” (entonces aquí no son “terrenos nacionales”, aquí es la tierra de las personas que somos mayas). Entonces nuevamente tenemos que, una forma de referirnos a nosotros como mayas es usando la palabra *máak* (persona).

En otra ocasión, nos encontrábamos a las afueras del Palacio de Gobierno de Yucatán ubicado en Mérida con los compañeros de Homún que habían venido para manifestarse y entregarle los resultados de la auto-consulta que habían organizado en el pueblo de Homún frente a la meggranja porcícola. En ese momento mencionaba don José: “¡Nosotros, los mayas de Homún, no queremos la granja!”. Los mayas de Homún, es decir, los mayas del pueblo de Homún, esto es un “nosotros-mayas”. Poco después cuando se enteraron de que la MIA para la instalación de la meggranja decía que no se encuentra ninguna comunidad indígena cercana a la granja, don Doro en seguida preguntó “¿Y el pueblo de Homún qué? ¿Si mi pueblo es maya, nosotros somos máasewales, somos mayas, por qué dicen eso?”.

A partir de eso, el reclamo como Pueblo Maya fue todavía más fuerte. Así, cuando los guardianes de los cenotes se fueron a manifestar a las afueras de Seduma y de la empresa Kekén (Grupo Porcícola Mexicano), gritaban al pie del monumento a la patria:

Chilib: No somos rusos, somos mayas.

Caro: El Pueblo Maya ya no se deja.

Alejandro: Ahorita es otra época, donde nosotros los mayas mandamos igual.

Decir “no somos rusos, somos mayas” fue una forma de burlarse de algo que los indignó muchísimo y que, como ya vimos en el capítulo anterior, forma parte de un imaginario en el que, para ser maya tienes que vivir en una comunidad alejada de la capital yucateca, donde prácticamente no haya nada, ni señal para celulares, ni coches, ni carreteras, ni luz eléctrica. En este contexto, Homún no solo es un pueblo maya, sino que también ha logrado ser autónomo económicamente a través del ecoturismo, es decir, son en muchos sentidos empresarios, y por tanto rompen con el imaginario que se tiene del indígena como “pobre”, que además vive exclusivamente de la milpa y por tanto fácilmente lo pueden comprar. Desde ese contexto es que dicen “somos mayas” somos “Pueblo Maya”.

En el *tsikbal* de San Cristóbal, Randy compartió brevemente lo que está pasando en su pueblo, Chablekal:

Randy: Nos están invadiendo con diversos megaproyectos. Cada vez se nos está metiendo más gente y **el Pueblo Maya nos estamos quedando sin decidir lo que queremos que pase**, nos estamos quedando sin territorio. **Tenemos que hacer algo como Pueblo Maya, no solo como Chablekal.**

En este sentido empieza a haber una necesidad de convocarnos como mayas y de nombrarnos como “Pueblo Maya” en el sentido grande que dice Randy, ya no solo como mayas de Chablekal. Una idea similar la escuché cuando apenas iniciaba el “trabajo de campo” en ese primer *tsikbal* en Maní:

Koyoc: Una forma de empezar como dijo Leidy [Pech], sería **nosotros los que estamos aquí**, porque también **hay otros hermanos mayas** que sí quieren la soya, que sí quieren los eólicos, que sí quieren la energía solar y aquí estamos los mayas que no queremos, **este pequeño grupo de mayas que no quiere ese modelo de desarrollo tiene que tener una voz más unificada**. No solo los mayas de Campeche o de Bacalar contra la soya, no solo los mayas de Halachó o de Ticul contra las nuevas energías, sino que **todos como mayas nos tienen que consultar qué van a hacer**.

En realidad “este pequeño grupo de mayas” ya se refiere a una idea más grande que la de decir los mayas del pueblo de Halachó, como él mismo dice, sino que ya se van juntando los mayas de distintos pueblos para tener una voz. Sin embargo, no hemos dejado de decir: “*to’one’ chéen junjatso’on*”, “nosotros solo somos unos cuantos”. La última vez que lo escuché fue dentro del Colectivo Maya *úuchben ch’i’ibal tumben t’aan* (familia antigüa, palabra nueva), que se está organizando contra el Tren Maya y contra la Gubernatura Indígena Nacional. Aunque, después del nosotros somos unos cuantos, viene la frase: *k’áabet múuch’ikbáaj* que sería algo así como “necesitamos juntarnos más”, que va en el mismo sentido de lo que decía Koyoc, “este pequeño grupo de mayas tenemos que tener una voz más articulada”.

En el *tsikbal* de Chablekal, el cual fue intermedio entre el de Maní y el de Jo’ (Mérida), Pedro Uc mencionaba algo similar, que era “darle cuerpo” a este grupo, y me parece que lo hizo, ya que en 2018 convoca a una reunión de la cual derivó la Asamblea de Defensores del Territorio Maya *Múuch’ Xiimbal* (caminar conjunto):

Pedro Uc: *Tene’in tuklike’ ma’jach náach’ti’le ba’ax ku tuklikto’on yéetel u tséela’le kan tu betaj yóolal jump’éel Congreso. In wa’alike’ miin je u paajta’ u nuup’ yéetele’, tumen ti’al ku patak a’alik ti’ tuláako’ob máaxo’on, maaya’on xaan. K’áabet jump’éel k’aaba’, jump’éel wiinkil. Wa mina’an jump’éel k’aaba’, jump’éel wiinkile’ máax tuubu ti’le t’aan... u ma’alobi’ túune’ ka patak yaantal jump’éel u wiinkil maaya wiinko’obe’ ch’aik u paajtalo’ob u jel maaya wiinko’ob, wa ka paataj káajak yéetel le ba’atelo’ob...*

Yo pienso que no estamos tan lejos de lo que estamos pensando sobre hacer un Congreso [maya]. Yo digo que sí se puede que **nos**

vayamos juntando para que digamos a todos quiénes somos, quiénes somos mayas. Necesitamos un nombre, un cuerpo, porque si no tenemos un nombre, un cuerpo, hay quien pierde la palabra... lo bueno entonces es que hay un cuerpo maya que se apropie los derechos de las **personas mayas**, que abra el cuerpo maya para que se pueda empezar con las luchas...

Darle nombre y cuerpo a un grupo de mayas es irlos personificando, no individualmente sino como grupo, es justamente también a lo que se referían don Pepe, Koyoc, Randy, Bety, Caro, Leidy, es ir construyendo eso que jurídicamente llaman “sujeto colectivo”, que revisaremos a continuación.

5.3.1 *¿Hacia un sujeto colectivo Pueblo Maya?*

En esta sección se revisará brevemente qué es un sujeto colectivo o un sujeto de derecho colectivo. Para entender esto, es importante partir del debate que estuvo presente previo a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, promulgada en 1948 tras la segunda guerra mundial. Desde ese entonces, se disputaban dos sistemas económicos que empezaban a considerarse como vías planetarias: el capitalismo y el comunismo. Al promulgarse la declaración persistió la lógica de los derechos individuales pensada desde el liberalismo que, entre otras cosas, plantea la idea de propiedad privada; el otro frente, proponía considerar también a los derechos colectivos desde el pensamiento marxista, basado entonces en el comunismo y considerando a la propiedad colectiva (Cf. Molina, 2011: 54-57).

Desde que se dieron en la ONU los primeros pasos para la redacción de la Declaración Universal hubo quienes pidieron atención especial para los grupos minoritarios culturalmente diferenciados. Algunos delegados de Europa oriental (entonces bajo el régimen comunista) propusieron que la Declaración, y luego los Pactos incluyeran dispositivos para la protección de los Derechos Humanos de las minorías étnicas (Stavenhagen, 2000: 48).

Estas dos lógicas derivaron en la firma posterior del *Pacto Internacional*

de *Derechos Civiles y Políticos* en 1976, del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* en 1981, así como la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*¹¹ apenas aprobada en 2007.

Aunado a la lógica individualista frente a una más colectiva, Rafael del Águila menciona que el problema está entre dos lógicas opuestas: el universalismo frente al relativismo cultural, así “los derechos humanos se entendieron de manera evolucionista, es decir, se consideraba a las sociedades humanas como un conjunto coherente y unitario que debían atravesar fases idénticas en su evolución y dirigirse hacia un modelo de corte occidental definido por ciertos rasgos socio-políticos-culturales muy concretos” (2001: 21). Esto se basaba en la suposición de que existía una “unidad esencial de todos los seres humanos y consideran las diferencias entre ellos como algo superficial o accidental que, en todo caso, puede ser superado mediante la actitud racional adecuada” (Del Águila, 2001: 22), esto es, incorporarlos dentro de la lógica occidental, universal, eliminando, invisibilizando u homogeneizando sus diferencias.

La lógica de los derechos indígenas está basada en el bien común y no en el individualismo: “los derechos y deberes en aquellas sociedades [tradicionales indígenas] no se refieren directamente a los individuos, sino a la forma en que estos se engarzan con la comunidad” (Del Águila, 2001: 23), pensando no en el bien individual sino en la supervivencia del grupo, de la comunidad. Por poner un ejemplo, el sistema normativo maya busca muchas veces la reparación

11 Para más información al respecto véase: Stavenhagen (2000); Albarracín (2011), este autor resulta interesante al considerar declaraciones que toman en cuenta el etnocidio, como la Declaración de San José, la cual contempla al etnocidio como violación a los derechos humanos respecto a la identidad cultural (étnica), y la declaración de Barbados al no reconocerse las formas de autogobierno, así como los proyectos políticos y económicos propios de cada grupo étnico. Aunque ya hemos revisado el concepto de “etnocidio” en el capítulo anterior, Albarracín nos propone otra definición a considerar: “proceso mediante el cual se estigmatizan las culturas indígenas y se sustituye su universo simbólico, sus relaciones sociales y su economía a través de sistemas impuestos por los sectores social y culturalmente dominantes de la sociedad” (Albarracín, 2011: 75). La imposición que se le hace a los pueblos indígenas para implementar un modelo de desarrollo que termina en reconfigurar parte de su universo simbólico, político y económico es, en este sentido, un etnocidio.

del daño, la cual puede ser considerada también como el daño a la comunidad, sobre todo cuando el Estado es el agresor. La reparación del daño implica, además de resarcir el agravio, pedir una disculpa pública y un compromiso, incluyendo al Estado cuando este resulta implicado, de no reincidencia.

Los derechos colectivos de los pueblos indígenas toman un giro en particular a partir del *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo* (OIT), en 1989 (y ratificación en 1990). En México el tema cobra discusión a partir del levantamiento zapatista en 1994 y de la lucha por el reconocimiento de los *Acuerdos de San Andrés*, de los cuales derivó la modificación al Art. 2 Constitucional; sin embargo no se reconoció a los pueblos indígenas como sujetos de derecho, sino como sujetos de interés público, dejando al Estado la tutela de los pueblos: “Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público” (Art. 2, A, VIII, CPEUM¹²).

El reconocimiento como “sujetos de derecho” hubiera implicado que, en efecto, se asegura que los pueblos tienen la facultad para conducirse plenamente según sus usos y costumbres, sin embargo, la reforma constitucional acota el reconocimiento de la autonomía a las entidades. Al considerar a los pueblos indígenas como sujetos de interés públicos reafirma el carácter tutelar y paternalista del Estado “relegándolas [a las comunidades indígenas] con ello al papel de objetos receptores de las políticas públicas [...] despojándolas así de su derecho a ser parte integrante y activa en lo político, lo jurídico y lo administrativo del Estado” (López y Rivas, 2004: 52). La influencia de lo paternalista puede verse sobre todo en el apartado B, la cual no formaba parte inicial de la propuesta realizada por la Cocopa (Comisión de Concordancia y Pacificación). Así el resultado final de la “contrareforma”, como la define Magdalena Gómez, fue una propuesta que mutilaba lo central de los acuerdos de San

¹² *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.*

Andrés (el reconocimiento de la autonomía y la libre determinación en su sentido más amplio), añadía nuevos elementos (apartado B) e interpretaba otros que no correspondían al espíritu original (Gómez, 2013: 51-52).

No obstante, la *Constitución Política del estado de Yucatán* sí reconoce al Pueblo Maya como sujeto de derecho, pero entonces, ¿qué es propiamente un derecho colectivo? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de derecho colectivo y de sujeto colectivo? Una forma práctica sería pensar en los derechos de los pueblos indígenas como derechos colectivos: Los pueblos indígenas se reconocen parte de la población de un Estado nacional, solo que por sus características históricas y culturales específicas son titulares, colectivamente, de ciertos derechos que el resto de la población no posee, sin los cuales no pueden ejercer plenamente los derechos individuales reconocidos al resto de la población del Estado que forman parte (López Bárcenas, 2017a: 38).

Mientras que todos los ciudadanos tenemos una igualdad de derechos (individuales), reconocidos en las leyes estatales, nacionales e internacionales, existen derechos que contemplan a grupos, y no a individuos, tal sería el caso de un sindicato que protege los derechos de un grupo de trabajadores. Sin embargo, existen otros grupos o colectivos que por su condición histórica requieren que se les reconozcan sus derechos como sujetos colectivos. Tal es el caso de los pueblos indígenas, los cuales estaban en estas tierras antes de la Conquista, y del posterior surgimiento de los llamados “Estado-Nación”¹³ que precisamente buscaban homogenizar (lo

13 El Estado-nación mexicano tiene sus orígenes a partir de la Constitución de 1824, posterior al imperio de Agustín de Iturbide, aunque en años previos ya puede leerse en la prensa mexicana cómo se empezaba a discutir dicho espíritu liberal (Rojas, Toledano y Lama, 2011). En cuanto a la relación con lo indígena, éstos habían mantenido ciertas alianzas con los grupos de blancos y mestizos, sobre todo en el norte manteniendo cierta estructura militar, religión, gobierno tradicional y territorio, lo cual “era a los ojos de la *gente de razón* el elemento que hacía de las etnias un obstáculo para el progreso, para el establecimiento de un Estado-Nación que bajo los preceptos del liberalismo buscaba consolidarse a través de la homogenización, y la puesta del individuo en el centro de los ámbitos social, político y económico”, lo cual se intensificó en el desmantelamiento de la concepción corporativa de la tierra

cual es el trasfondo de la idea de Nación), las diferencias étnicas y culturales que ya existían, y aún persisten, pese a los esfuerzos homogeneizadores del Estado, es decir, frente a la construcción cultural de eso que llaman Nación, y su sentido de pertenencia o identidad (nacionalismo):

Entre los grupos que reivindican estos derechos se encuentran los derechos de los pueblos indígenas, que pretenden conseguir, además del respeto a los derechos de las personas que las integran, el reconocimiento y la protección del derecho a su existencia y del derecho a su propia identidad. Estos derechos colectivos hoy forman parte de una nueva “política de la diferencia y de la pluralidad” y que implican un importante cambio en las nociones de soberanía y de autodeterminación, a diferencia de las políticas integracionistas y homogenizadoras que pretendían generar una sola identidad nacional, a costa de la eliminación de las diferencias socioculturales (Molina, 2011: 56, 57).

Sin embargo, nos encontramos rápidamente con un problema cuando pensamos en derechos colectivos: la titularidad, es decir, pensar si “un derecho es colectivo sólo si su titularidad es colectiva, si se adscribe al grupo como tal y no a cada uno de sus miembros individuales” o si por el contrario puede ser a título individual, personal (Torbisco, 2001: 27). Esta cuestión ha sido duramente debatida, ya que surgen diferentes disyuntivas: ¿Qué pasa cuando existen intereses contrapuestos dentro de un mismo grupo? ¿Quién representa al colectivo? ¿Quién puede reclamar dichos derechos? Y sobre todo, ¿cuáles son los criterios de adscripción al grupo y quién los legitima? Estas son algunas de las cuestiones relacionadas con el tema de la titularidad¹⁴ del derecho colectivo, que, en un sentido práctico pueden ser respondidas a través del “interés colectivo”:

con las leyes de desamortización y de nacionalización de bienes comunales, 1856 y 1869 respectivamente (Trejo: 2011: 112).

14 Para un mayor debate sobre este tema véase: Torbisco, 2001; Pérez-Sauquillo, 2012.

Los derechos colectivos serían [...] derechos que se conceden a un sujeto colectivo para la defensa de un interés colectivo, entendiendo por tal un interés que no puede salvaguardarse y satisfacerse más que a través de esta forma. En consecuencia, el dato definitivo de lo que puedan llegar a ser los derechos colectivos consiste en que se concede a determinados sujetos colectivos el instrumento del derecho fundamental, con todo lo que ello supone en el mundo de las relaciones jurídicas, para la defensa de una serie de intereses que, de otra forma, no podrían defenderse (De Lucas, 2001: 171).

En este sentido, lo primero que hay que preguntar es: ¿de qué sujeto colectivo se trata? En el caso de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal son en sí un colectivo, pobladores y pobladoras de Chablekal, pero no necesariamente los convierte en un “sujeto colectivo” por ser simplemente pobladoras y pobladores, ya que no se trata de una colonia o fraccionamiento, sino que la titularidad se basa en que Chablekal es un pueblo indígena con continuidad histórica, con una identidad arraigada, en este sentido se trata de un grupo de mayas que se organiza colectivamente y se define como “pobladoras y pobladores del pueblo maya de Chablekal”, es decir, el “sujeto colectivo” es precisamente un grupo de pobladores y pobladoras del pueblo maya de Chablekal; ahora bien, ¿cuál es su interés colectivo? Nuevamente el nombre de este grupo nos da la respuesta: el derecho por la tenencia de la tierra, el territorio y los recursos naturales, es decir, la defensa del monte de su pueblo: “Los derechos colectivos de los pueblos indígenas incluyen el reconocimiento de sus historias, lenguas, identidades y culturas distintas, pero también de su derecho colectivo a las tierras, los territorios y los recursos naturales que tradicionalmente han ocupado y usado, así como el derecho a su conocimiento tradicional, poseído colectivamente” (Albarracín, 2011: 82).

El caso de Chablekal es de suma importancia en cuanto a que muestra un pueblo fragmentado por intereses, así podría argumentarse que igual las y los ejidatarios podrían apelar a sus derechos colectivos frente a las y los pobladores. Sin embargo, existen en ese caso varios elementos a considerar. Por ejemplo, que las y los ejidatarios ya son un sujeto colectivo reconocido, recordemos

que la asamblea de ejidatarios es el máximo organismo de decisión y el comisariado ejidal únicamente funge como representantes de dicha organización, en este sentido son un sujeto colectivo, aunque no necesariamente como pueblo indígena, sino como ejido, con sus propias leyes.

Ahora bien, si adicionalmente alegaran su derecho como pueblo indígena, está el interés legítimo, en ese sentido como ejidatarias y ejidatarios de Chablekal ya poseen interés jurídico reconocido, pero el contexto es el que tendrá que determinar el interés legítimo respecto al fondo del asunto: conservar los montes para seguir siendo pueblo o mercantilizarlos hasta quedarse sin tierras. Aún más complicado es el hecho de que al interior del ejido también existen divisiones y disputas, las cuales apuntamos en el capítulo 3. Intentar la negociación entre el actual comisariado ejidal y las pobladoras y pobladores tenía en el fondo el mismo interés, preservar los montes, a diferencia de los comisariados ejidales anteriores que se dedicaron a privatizar y mercantilizar las tierras. Por otro lado, está el hecho de la lógica detrás de lo que se puede alegar e impugnar, hasta el momento las ejidatarias y ejidatarios alegan que son los dueños de la tierra por ser eso, ejidatarias y ejidatarios, y que únicamente reconocerán el derecho agrario. Incluso, previo a los intentos de negociación, ese fue el discurso que el comisariado ejidal manejó, que no les interesaba saber nada de los derechos humanos, que a ellos solo les interesaba lo que dice la Ley Agraria.

Desde luego no hay que pasar por alto que, para el caso de Chablekal, el juicio se está llevando en un Tribunal Agrario. Esto implicó, como vimos en el capítulo 3, que en primera instancia les negaran el interés y la personalidad jurídica, por lo cual tuvieron que ampararse ante un Juez Federal quien en su fallo obligó al Magistrado Agrario a reconocerlos dentro del juicio, afirmando que justamente es lo que estaban solicitando, es decir, que se les reconozca su derecho como pueblo indígena y la negativa fue que no tenían interés legítimo porque no se trataba de ejidatarios. Igual pudo haber pasado que el Poder Judicial de la Federación no reconozca el interés jurídico de los pobladores y hubiese desechado el amparo, con lo cual se tendría que haber apelado la decisión o

haberse buscado otros canales dentro de la lucha, lo cual hubiera mostrado los límites que existen sobre el marco jurídico y sobre la forma en que operan las instituciones jurídicas del Estado mexicano.

Ahora bien, todo se complica cuando pensamos ya no en el monte de mi pueblo, sino en todos los montes de todos los pueblos mayas que están en Yucatán ¿Puede existir un sujeto colectivo con interés colectivo y legítimo sobre dichos montes (jurídicamente diríamos territorio)? ¿O qué pasa por ejemplo con esos otros arrebatos y despojos que se le han hecho a las y los mayas, tales como: el sistema de justicia maya, las autoridades tradicionales y las formas de elegirlos, la lengua, la identidad, entre otras?

Mientras que la defensa del monte se hace desde grupos políticos al interior de cada pueblo, en el caso de otros elementos que forman parte del derecho colectivo, como la justicia maya, ¿cómo tendrían que reclamarse: en cada pueblo o como ente colectivo abstracto, es decir como Pueblo Maya? Regresando entonces a esa necesidad de personificar, de darle cuerpo y nombre a un grupo de mayas, es en sí ir construyendo un sujeto colectivo que rebase los límites comunitarios.

El tema de la justicia es de suma importancia, no solo porque ya se ha “desmantelado”, como dice Pepe, el sistema de justicia a través de las “leyes chicas” (leyes secundarias), sino porque además afectan directamente a la población maya, como vimos en el capítulo anterior, un ejemplo es la dificultad de poder resolver los problemas, es decir de hacer justicia en el pueblo sin tener que pedir la intervención de los Ministerios Públicos, lo cual es ya una forma de violación al derecho a la autonomía y libre determinación de los pueblos mayas de Yucatán, en la cual se sigue remarcando un papel tutelar del Estado.

Es como si dijeran “esos indios que no saben resolver sus problemas, tenemos que decirles nosotros como resolverlos”, esta es una frase que usamos reiteradamente cuando tsikbaleamos en los pueblos, con un tono de sarcasmo y vacile para animar a que sigamos juntándonos para defendernos como mayas, sobre todo cuando empezábamos a promover las trece notificaciones a todos los gobiernos, que denominamos *ki' u'uy a wu'uye'ex* (óiganlo muy bien), antes de pasar a este tema, es importante hacer un breve

recorrido, cuando trece años antes (2006), se empezó a promover la ley indígena o ley maya.

5.3.2 Hace 13 años, el primer p'uuj (batida): ¡No en nuestro nombre!

A raíz de la “contrareforma” (Gómez, 2013), al artículo 2 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* delegó a cada entidad federativa establecer los mecanismos, instituciones y situaciones que reconozcan el derecho de los pueblos indígenas a la autonomía y a la libre determinación. En este sentido en 2005 el estado de Yucatán inició los preparativos para una “ley indígena”. En aquel entonces, eran los tiempos de Patricio Patrón, por lo que se daba una transición en la gubernatura hacia el PAN, era también la época del nacimiento del Indemaya, el cual había sido creado en el 2000 poco antes de que acabe el sexenio de Victor Cervera. En 2005 apareció el *wey yaano'one'* (aquí estamos), como proyecto de revaloración de la cultura y la lengua maya promovido por la titular del Indemaya, Diana Canto, como una forma de reivindicar que los mayas “no murieron ni desaparecieron, sino que están muy vivos y presentes” (*La crónica*, 2007)¹⁵, esto incluyó toda una campaña mediática, creación de juegos de mesa en lengua maya, comerciales en radio y televisión, concursos de canción en lengua maya, así como publicidad a través de tazas y camisetas.

En ese mismo año, en Yucatán se realizaron foros consultivos para preparar la iniciativa de reforma en materia indígena y el Indemaya era el organismo encargado de realizarlos, de ellos derivó, entre otras cosas, la exigencia de oficializar la lengua maya. En dichos foros, participaron 60 (de los 106 municipios), que incluyeron más de 300 pueblos (*Proceso*, 2005)¹⁶.

Ese era el contexto en el que se empezó a promover una ley indígena, una ley para los mayas que, desde luego, no contemplaba la

15 Información disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2007/310753.html> Consultado el: 17 de mayo de 2018

16 Información disponible en: <https://www.proceso.com.mx/226326/demandan-en-yucatan-oficializar-la-lengua-maya> Consultado el: 17 de mayo de 2018

opinión de los mayas, ya que desde entonces como hasta el día de hoy, las “consultas” no tocaban el fondo del asunto:

Nuestra memoria y nuestro corazón maya afirman que no morirá la flor de nuestra palabra. Sabemos que el gobierno de Yucatán, por medio del “Instituto para el desarrollo de la cultura maya” (Indemaya), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, (CDI) así como el Congreso del estado, realizan actividades orientadas a la creación de una ley indígena para los que somos mayas en este territorio; han hecho reuniones a las que llaman “consultas” en algunos municipios de Yucatán en las que han preguntado si los indígenas queremos una vivienda, una buena alimentación, una buena atención a la salud, etc. Nosotras y nosotros pensamos que esos aspectos están contemplados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 en sus primeros 29 artículos que nos rigen hasta el día de hoy... (Indignación, 2005)¹⁷.

Bajo el grito de “no en nuestro nombre”, más de mil mayas firmaron dicho pronunciamiento para que se reconozcan también derechos políticos a los mayas, pero sobre todo para que se modifique la relación de tutelaje con el gobierno, ya que la propuesta de ley proponía en su iniciativa que los pueblos mayas sean vistos como “entidades de interés público” en vez de “sujetos de derecho”:

Este gobierno quiere poner a los pueblos indígenas al mismo nivel de un partido político o una agrupación lucrativa por medio de una ley que nos convertiría en “entidades de interés público” y no quiere reconocernos como sujetos de derecho público; pero decimos que nuestra raíz sigue viva y fuerte a pesar del golpe que se nos dio como pueblo indígena por el congreso de la Unión en 2001 al eliminar una parte importante en la Ley de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) y los acuerdos de San Andrés.

17 Indignación (2005, agosto 17) “¡No en nuestro nombre!”. En aquel entonces firmaban: José Anastasio Euán Romero (don Pepe), Pedro Uc, Rusell Pebá, Baltazar Xool, Randy Soberanis, Margarita Carvajal, Próspero Serrano, Ángel Ku, Álvaro Mena, Edilberto Argáez, Lorena Zapata, Concepción Pérez, Cecilia Uh y 1,006 firmas más hasta agosto de 2005. Recuperado de: <http://indignacion.org.mx/no-en-nuestro-nombre/>

¡No en nuestro nombre!
(Indignación, 2005).

Desde luego no era suficiente con hacer un pronunciamiento en el que un grupo de mayas fijara una postura respecto a la ley indígena, a la que se adhirieron otros mayas y que también fue respaldada por no mayas, principalmente académicos. Las y los mayas que promovieron dicha postura, que en aquel entonces caminaban ya con Indignación, decidieron hacer un *p'uuj*, o lo que en castilla llamamos “batida”, la cual es la manera en que los mayas de Yucatán hacemos la cacería del venado, en el que se va cercando al venado, en sí es toda una ceremonia y por si fuera poco requiere de mucha organización, pues de lo contrario puede haber heridos. Esta batida entonces no se le iba a hacer a los venados sino a la ley que estaba proponiendo el gobierno.

Durante el *tsikbal* de Jo' (Mérida), don Pepe explicó como hace once años se realizó ese primer *p'uuj*.

Hace once años el gobierno de Yucatán reconoció que en Yucatán hay mayas. Antes la Constitución de Yucatán decía que acá viven yucatecos, mexicanos; no decía que había mayas aquí. Todos somos yucatecos, mayas no. Fue hasta 2006, hace poquito, que el gobierno de Yucatán modifica la *Constitución Política del Estado de Yucatán*, es decir la ley grande del estado, y dice: aquí en Yucatán sí hay mayas -y son esos que ya leímos el 7 bis-, lo tuvo que hacer porque ya se había reconocido en México, en la ley grande, pero antes que en 2006 lo reconozca el gobierno que sí existimos mayas iban a hacer una ley, ellos, para el Pueblo Maya, pero una ley como lo hacen: a su modo.

Entonces cuando escuchamos que van a hacer una ley para el Pueblo Maya sin que estén presentes los mayas empezamos a juntarnos, muchos, diez de Maní, diez de Teabo, diez de Kimbilá, diez de Valladolid, diez de Chablekal y juntamos como 3 mil personas que firmamos y le dijimos al gobierno, al Congreso, porque los diputados son los que hacen la ley. Les dijimos: nosotros los 3 mil no queremos que hagas una ley si no lo has conversado primero con nosotros, porque vas a hacer una ley en mi nombre y ni siquiera sé qué vas a hacer. Por eso en la ley aparece un poco fuerte, porque dicen que nosotros estamos reconocidos que sí somos mayas, que tenemos

derecho a organizarnos, a tener nuestras autoridades tradicionales, a tener nuestra justicia tradicional con los jueces, ¡todo eso dice! ¡Aunque no se respete pero ya lo escribieron! Creemos que es el resultado de esos 3 mil mayas que le dijimos al gobierno no lo hagas sin nuestro consentimiento [...]

Aunque en el papel dice una cosa y en la vida dice otra cosa, estamos otra vez pensando si volvemos a hacer así como hicimos el *p'uj*, por qué le llamamos *p'uj*, porque espantamos esa ley, fuimos a la batida para espantar esa ley que querían hacer y lo espantamos un rato. Después lo hicieron pero lo hicieron tomando en cuenta algunas cosas del pueblo.

Sin embargo, aunque en la ley dice que sí tenemos derecho de tener nuestra propia justicia, en el pueblo no hay Jueces de Paz, los desaparecieron. Luego en esa ley grande dice que sí tenemos derecho de tenerlo, pero en otra ley chica que es la *Ley Orgánica del Municipio* allá dice que no puede haber. Entonces el mismo problema, no podemos tener justicia en el pueblo porque dicen que la justicia del Juez Maya no vale, tienes que ir al Ministerio Público a demandar, dice, el comisario municipal no tiene ninguna autoridad, él sólo representa al Presidente Municipal, y se lo creyeron los comisarios, en mi pueblo le dices comisario, y te dice “yo sólo soy auxiliar”.

El *p'uj* salió el 7 de septiembre de 2005 de Cisteil, pueblo que fue el corazón de la rebelión organizada por Jacinto Can Ek y que los *ts'ulo'ob* destruyeron por completo en 1761: le echaron sal para que no vuelva a ser habitado. Sin embargo, la rebeldía maya lo volvió a poblar. La caravana de mayas llegó a Maní al anochecer, pueblo en que Fray Diego de Landa realizó su auto de fe “donde quemaron muchos documentos nuestros; donde intentaron borrar nuestra historia, nuestros conocimientos, nuestra identidad” (Indignación, 2005)¹⁸. El ocho de septiembre, la batida llegó hasta Tecoh, donde dicen fue el último punto en el cual llegaron los mayas rebeldes durante la guerra de castas. Finalmente el viernes 9 de septiembre llegaron a la ciudad de Mérida, empezaba a caer la noche, pero no

18 Indignación (2005, agosto 31). “Comunicado de compañeros mayas: Con un *p'uj* llevaremos nuestra palabra”. Recuperado de: <http://indignacion.org.mx/comunicado-de-companeros-mayas-con-un-puj-llevaremos-nuestra-palabra/>

fue impedimento para que mayas que venían de diferentes pueblos entregaran el manifiesto “No en nuestro nombre” junto con más de mil firmas que se habían recolectado.

El 10 de mayo de 2006, nuevamente pronunciaron su palabra los mayas que rechazaban la ley indígena en tanto no se respetara los acuerdos de San Andrés, en dicho comunicado mencionaban que:

En el P'uj nos dimos cuenta que el “Wayano’one” del gobierno a través del Indemaya es mentiroso y calla muchas cosas: No dice que los mayas estamos aquí pero con los peores empleos, los más mal pagados; no dice que aquí estamos los mayas víctimas de un sistema de justicia que no entiende nuestra cultura y ni siquiera nuestra lengua; que lejos de garantizar nuestro derecho a defendernos solamente nos perjudica. No dice que los mayas estamos aquí sin hospitales dignos para curarnos, que no está garantizada la educación superior para los estudiantes mayas, que el gobierno nos despoja de nuestra tierra aprovechando la situación de pobreza que padecen los pueblos [...] Que no en nuestro nombre se haga una ley para los mayas que venga de los intereses de un gobierno que no es indígena que no conoce y no entiende al pueblo (Indignación, 2006)¹⁹.

El 10 de abril de 2007, se aprobó la Ley indígena agregando en la Constitución el artículo 7-Bis, la cual derivó como una de las leyes indígenas más fuertes, en este caso para el “Pueblo Maya”, ya que reconoció “el derecho a la libre determinación del pueblo maya, bajo un marco autonómico” y sobre todo en la fracción V, se reconoce que: “los integrantes del pueblo maya serán considerados como sujetos de derecho”.

Sin embargo, en la práctica dichos derechos no se aplican, la misma constitución tiene otros derechos donde invalida la forma de hacer justicia, el cual fue el ejemplo que mencionó don Pepe. En este sentido, uno de los problemas para el reconocimiento pleno de los derechos indígenas es el de la titularidad; como vimos en el capítulo 4, y contraviniendo a lo que la propia ley dice, no basta con decirse

19 Indignación (2006, mayo 10). “La flor de nuestra palabra sigue viva”. Recuperado de: <http://indignacion.org.mx/la-flor-de-nuestra-palabra-sigue-viva/>

indígena, en Yucatán uno tiene que probar que es maya, e incluso que su pueblo es maya.

Lejos de reconocer los derechos políticos del Pueblo Maya, únicamente se han concedido derechos culturales y lingüísticos, es decir, políticas públicas encaminadas a la revaloración y revitalización cultural y lingüística del Pueblo Maya. El Indemaya, organismo encargado de preservar la cultura, así como de contribuir al desarrollo económico, político y social (según lo que menciona su misión), en realidad únicamente se dedica a ser un órgano de consulta y asesoría sobre lo relacionado con “nuestra etnia”, realizar acciones de revaloración de la lengua maya, vincular al Pueblo Maya con dependencias y organizaciones, así como generar la “interlocución para motivar su participación activa en los distintos ámbitos del desarrollo, a partir de la autovaloración de su cultura y lengua materna, así como la promoción de sus expresiones artísticas y el acceso a mejores niveles de bienestar, salud y educación”²⁰, como puede apreciarse el eje central está en la lengua y la cultura, cuando que, según la *Ley para la protección de los derechos de la comunidad maya del estado de Yucatán* son atribuciones de dicho Instituto: “Garantizar el acceso a las medidas de protección de los derechos de la Comunidad Maya [...] Diseñar mecanismos e instrumentos de consulta y vigilancia de las políticas públicas encaminadas a impulsar el desarrollo de las Comunidades Mayas en el Estado” (Art. 18, III, VII). El caso de Homún es prueba de que dicho Instituto ha sido omiso al no impulsar ninguna consulta. Esta ley quedó invalidada desde 2018 por la Suprema Corte de Justicia de la Nación al no haber sido consultada y discutida con el Pueblo Maya²¹.

Incluso, derechos lingüísticos básicos han sido violados, como la ausencia de traductor para mesas de negociación y reuniones políticas, como le ocurrió a don Doro (véase capítulo 4). Está aún

20 Información disponible en: <http://indemaya.yucatan.gob.mx/public/secciones/ver/?alias=mision> y <http://indemaya.yucatan.gob.mx/public/secciones/ver/?alias=que-hacemos> Consultado el [28 de junio de 2018].

21 <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2018/06/28/invalida-corte-sistema-de-justicia-maya-de-yucatan-8439.html> Consultado el [28 de junio de 2018].

más lejos el derecho a recibir educación, atención médica y asesoría jurídica en lengua maya. En algunos casos ya se cuenta con intérpretes, sin embargo siguen siendo una minoría los espacios donde se utilizan.

En 2018 se promovieron fuertemente dentro de la Feria Internacional de la Lectura del Estado de Yucatán (FILEY), mesas para debatir sobre la institucionalización de la lengua maya, la cual hasta ahora no ha tenido eco entre los diputados. La respuesta a la “oficialización” de la lengua ha consistido en poner letreros en maya en las dependencias. Pero la “institucionalización” implica no solo que la lengua maya se considere lengua oficial, hasta la fecha el 7 Bis únicamente contempla “promover y enriquecer la lengua maya” y el artículo 2 señala solamente que Yucatán es pluricultural y que conserva, entre otras cosas, su idioma.

Institucionalizar la lengua maya significa garantizar, cuando menos, el derecho de recibir atención en lengua maya. Esto es, a recibir educación en lengua maya, no a que enseñen la lengua maya; atención médica, asesoría jurídica, proporcionar orientación e información en las distintas dependencias en lengua maya. No basta con poner letreros cuando la mayoría de la población maya es analfabeta del maya, sino que se tiene que garantizar que la atención sea en maya, o cuando menos tener intérprete-traductor.

En Yucatán no existe una “paridad jerárquica” (cf. Molina, 2011), en cuanto a los sistemas normativos, y por ende hacia un reconocimiento pleno de la autonomía indígena. En este sentido hace falta transitar hacia un modelo que en realidad reconozca el “pluralismo jurídico”. En el siguiente apartado retomaré este aspecto.

Para esto, incluso es importante empezar a reconocer la diversidad que se encuentra dentro de los pueblos mayas. Es decir, no existe una sola forma de resolver conflictos, aunque en muchos sentidos son similares, sin embargo, este tema en realidad ameritaría una investigación aparte y forma parte de los elementos que quedarán pendientes para futuras investigaciones.

5.4 *Ki' u'uy a wu'uye'ex*. Óiganlo muy bien, 13 notificaciones urgentes

A partir del trabajo que se realizó en los *tsikbalob* de Maní, Chablekal y Jo' recuperamos la necesidad de notificar a las autoridades sobre cómo las leyes están violando los derechos colectivos del Pueblo Maya. La notificación es una práctica presente en el sistema de justicia maya. Cuando hay un conflicto, una de las partes manifiesta su problema, ya sea al juez de paz o al comisario municipal, quienes notifican a la otra parte, es decir que advertirle a la persona acusada que se requiere su presencia o, de lo contrario, se le aplicará una sanción.

Cuando llegaba la fecha y la persona no se presentaba, pese a estar avisada, se le iba a buscar por parte de la policía del pueblo (que ni siquiera portaban armas, únicamente un tolete). La policía era designada en asamblea o por el comandante, cuando este compitió en las elecciones. Cuando había el cambio de comisario, quien quedaba en segundo lugar era nombrado secretario y si había un tercero, este ocupaba el cargo de comandante.

La policía acudía al domicilio del acusado y lo llevaba ante la autoridad y, dependiendo del problema, también mandaban a buscar a alguien más de la familia (esposa o papás), que respondían por el acusado. También se iba a buscar a algún familiar del agredido. Entonces la autoridad, muchas veces el juez de paz, únicamente era alguien que propiciaba que pudiera haber una forma en que se resuelva el problema.

Tomando en cuenta esta forma de hacer justicia, se acordó que el mensaje para las autoridades tenía que ser la notificación (y no una declaratoria, posicionamiento o solicitud). Para esto, utilizamos como ejemplo los *Acuerdos de Tzucacab* durante la guerra de castas. Esta influencia puede apreciarse en el final de la notificación 3: “Acuérdense lo dijo el Chilam Balam, todas esas cosas tienen que cambiar si queremos seguir viviendo juntos aquí”.

Fotografía 5.2 *Tsikbal* de Maní



El número trece es un número cabalístico, su influencia más grande se ubica en el *óoxlajun ti' ku'* que ubica a los 13 niveles del cielo. Habíamos estado pensando en que tenía que ser un número de esta naturaleza. Primero intentamos con nueve, pero nos pasamos, así que buscamos la manera de ajustarlo hasta que quedó en trece notificaciones. Usamos también los documentos del primer *p'uuj* como base para denunciar qué tanto ha pasado en todo este tiempo. Fue ahí cuando Cristina se dio cuenta que ya habían pasado trece años. Entonces pensamos que quedaba bien la idea de decir que era una notificación por año.

Pasaron entonces trece años desde que inició el primer *p'uuj*, la primera batida a las leyes que estaban haciendo los *ts'uulo'ob*. En esos trece años vemos que la relación entre el Estado y el Pueblo Maya de Yucatán no cambió mucho y aunque se reconoció el derecho a la autonomía y el derecho a la libre determinación, la relación sigue siendo la misma: de tutelaje o sumisión frente al Estado.

En estos trece años muchos pueblos han estado “abriendo

sus ojos”, desde luego no son ni todos los pueblos, ni todas las personas mayas de los pueblos, pero cada vez existen más esfuerzos por conjuntarnos, organizarnos, hacer *múuch’* decimos. En 2015 los mayas de Indignación, en conjunto con los abogados y demás integrantes del equipo, empezaron a organizar *tsikbal* en los que pudiera reflexionarse qué más se podía hacer colectivamente. El primer encuentro se realizó en Maní en mayo de 2016, aquí participaron mayas de diferentes pueblos y colectivos, entre los que se encontraban: Hopelchén (Campeche), Chablekal, Halachó, Buctzotz, Maní (Yucatán) y Ocosingo (Chiapas). La idea en este *tsikbal* derivó en hacer una declaratoria, como la del primer *p’uuj*, y al mismo tiempo en iniciar un parlamento o congreso maya, que estuviera impulsado por las luchas y movimientos mayas en la península.

Después de Maní, algunos pensamos que todavía había que conversarlo más, que dos días habían sido muy poco para pensar en ese parlamento o congreso (como el de los diputados). Entonces decidimos volver a convocarnos y se hizo un segundo *tsikbal* en Chablekal en 2017, pero era necesario que acudieran más compañeros, así que esa vez llegaron viejos amigos que estuvieron en ese primer *p’uuj*: Chacsinkín y Kimbilá.

En la conversada de Chablekal se acordó que era necesario personificar la lucha, es decir, darle nombre y cuerpo para ir construyendo un sujeto colectivo que pueda reclamar, o empujar, los derechos que, aunque ya tenemos reconocidos, en la práctica no se cumplen. En eso estábamos cuando nos enteramos que en Homún querían poner una meggranja y que había un grupo de mayas que estaba intentando defender los cenotes, su modo de vida y la dignidad de su pueblo. Recomendados por el entonces párroco de Homún, llegaron a Indignación y empezamos juntos a organizar una consulta autónoma o auto-consulta.

En la fase informativa de la auto-consulta, realizaron una mesa donde participaron pueblos mayas que ya habían realizado antes sus propias consultas: Kimbilá y Chablekal. Asimismo, en la fase deliberativa, acudieron como observadores personas mayas de los pueblos de Hopelchén, Chablekal, Chocholá y los dos concejales mayas del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), del Congreso

Nacional Indígena (Sanahcat y Halachó). Muchos entendimos que el Pueblo Maya ya estaba empezando a organizarse políticamente en torno a una exigencia común. Como dijo don Félix de Hopelchén “así debimos hacer nosotros, no debimos permitir la consulta del Gobierno, debimos hacer la nuestra, y así, como hicieron aquí, con el apoyo de otros pueblos”.

Fotografía 5.3 Observadores mayas durante la autoconsulta de Homún:
Yamili de Sanahcat, don Félix de Hopelchén, Koyoc de Halachó, don Doro de Homún, Samuel de Chocholá



Además de la consulta de Homún como proceso de articulación del Pueblo Maya, en esos días ya habían empezado a caminar en conjunto otros pueblos. La lucha de Chocholá se estaba acercando a Chablekal y Halachó. Al mismo tiempo, don Pedro Quijano empezaba a organizar una Unión de Ejidos, entre los que se encontraban: Acanceh, Hunucmá, Chocholá, la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, Conkal, Halachó, y otros pueblos. Poco después apareció la Asamblea de Defensores del Territorio Maya *Múuch' Xiimbal* encabezada por Pedro Uc, en la que se encuentran muchos de los pueblos arriba mencionados y otros.

Ese era el escenario cuando a principios de 2018 realizamos un tercer *tsikbal*, ahora en Jo' (Mérida), esta vez acudieron hermanos mayas de Maní, Sanahcat, Tabi, Homún, Kanxoc, Kimbilá, Hopelchén, Buctzotz, Chablekal, Xcunya, Yaxché, Chuburná, Dzitya, Halachó, Jo', Chocholá, Canicab y Blanca Flor (Quintana Roo). Ahí recordamos el primer *p'uuj* y acordamos que era tiempo de hacer una nueva batida, pero había que hacerlo igual que hace trece años: yendo desde los diferentes pueblos a la ciudad de Mérida para entregar las notificaciones. El objetivo iba a ser fijar una postura (defensa del pueblo y de su dignidad), por este grupo de mayas organizados (sujeto colectivo), para que se nos reconozca que el Pueblo Maya puede hacer sus propias leyes y el Estado tiene que respetarlas. Esto quedó plasmado así dentro de las trece notificaciones:

9. Cuando por fin entiendan todo esto, y como ustedes sólo creen en lo que está escrito en los papeles, queremos que lo escriban para que lo firmemos ustedes y nosotros. En nuestros pueblos creemos en la palabra todavía, pero ya se han cambiado las cosas y dicen que sólo los papeles hablan [...] nosotros antes con la sola palabra confiábamos entre nosotros, pero ustedes quieren papeles nuevos. Cuando ustedes entiendan lo que estamos diciendo ¡Escribanlo! para que ese papel nuevo sea el que valga, pero nosotros también lo tenemos que firmar. Así creeremos que van a empezar a cambiar las cosas. ***Ki' u'uy a wu'uye'ex!*** (óiganlo muy bien).

Antes y después del *tsikbal* de Jo' los mayas de Indignación trabajamos muy duro para ir madurando, entre todos, la reflexión de cómo organizarnos para hacer dicho sujeto colectivo. Pensamos que era necesario un grito de batalla, en el primer *p'uuj* este había sido “no en nuestro nombre”, ahora nos faltaba uno. Así fue que salió primero el *u'uy a wu'uye'ex* (óiganlo), que después se convirtió en *ki' u'uy a wu'uye'ex*²² (óiganlo muy bien, o escúchenlo con mucha atención), el

22 Llevábamos varios días buscando cuál podría ser esa frase. De pronto Cristina preguntó ¿cómo se diría “escucha”? Como cuando vas a la batida, ahí dijimos *escucha* sería *u'uye'*, escuchen sería *u'uye'ex*. A raíz de eso recordé a don Gustavo durante la presentación del protocolo de consulta de Hopelchén, el cual había sido un desastre debido a la excesiva presencia de menonitas. Don Gustavo indignado ante el criterio

tono en maya es prácticamente un regaño, razón por la cual animó mucho en los pueblos donde lo compartíamos, y sigue animando. De ahí, entonces empezamos a escribir nuestras notificaciones a los gobiernos.

La primera fue muy clara y tenía que ver con una posición de no hablar a nombre de todo el Pueblo Maya, sino que se trataba de un grupo de mayas de diferentes pueblos que se está organizando. Estábamos ya frente a un sujeto colectivo que exigía el reconocimiento en la práctica de sus derechos como Pueblo Maya. A continuación se incluyen algunas de las notificaciones, junto con su respectiva descripción²³.

I. Sabemos que no somos muchos los que estamos pensando lo que les vamos a decir. Primero, porque dicen que ya no existimos, que los mayas ya nos acabamos y que sólo estamos en los museos y en las zonas arqueológicas. También nos han dicho que las cosas están como están, porque de por sí así es, que unos mandan y otros obedecen, y que nada puede cambiar. Aquí estamos los hombres y mujeres, abuelos y abuelas, los que fuimos a la escuela, los que sabemos leer, los que no sabemos leer, algunos estamos enfermos, otros estudiamos para cuidar a los enfermos, los que nos gustan los hombres, los que nos gustan las mujeres [...] Todos somos mayas de ahorita. Les recordamos que el pueblo maya está aquí muchos siglos antes que esto lo llamaran México y que nuestro territorio lo llamaran estado de Yucatán, que después lo dividieron y lo llamaron repúblicas de indios, encomienda, barrios, villas, y partidos. Ahora nos llaman municipios, comisarías, subcomisarías, fraccionamientos, y colonias. Queremos que quede claro, que aquí estamos, aquí seguimos, y aquí queremos seguir, no nos vamos a ir.

exclamó con fuerza: *u'uy a wu'uye'ex*, el cual es una expresión de advertir que hay que escuchar. Entonces, Pepe dijo, sí y aquí en el pueblo incluso se decía *ki' u'uy a wu'uye'ex* para referirse a que escuchen con mucha atención. Así decidimos que el grito tendría que ser ese.

23 Para más información sobre las notificaciones urgente a todos los gobiernos, puede consultarse el micro-sitio de Indignación: <http://www.oiganlomuybien.indignacion.org.mx/>.

El Pueblo Maya de Yucatán no es homogéneo, como dicen las notificaciones somos muy variados, pero entre nosotros sabemos quiénes somos mayas. A diferencia de los diversos agentes de gobierno (diputados, visitantes, jueces, magistrados, directores, delegados, secretarios), que muchas veces tienen la idea de que “ser maya” es vivir en el pasado, ser campesino o, si se es mujer, usar hipil; pero además sabemos que no somos muchos los que estamos pensando esto, las notificaciones únicamente fueron firmadas en 46 pueblos (con puño y letra), y Yucatán tiene más de 500 comunidades, tan solo en Mérida hay 46 poblados que pertenecen a la Capital; el número de firmante se duplicó a través de la página en internet.

En este sentido, ¿se trata de un sujeto colectivo? ¿Podemos jurídicamente nombrarlo así? Si recordamos, una característica importante es la del interés colectivo, en este caso dicho interés era: el reconocimiento de la dignidad del Pueblo Maya y de su modo de hacer justicia y leyes, es decir que se reconozca y se aplique el sistema normativo indígena (maya); y también la defensa del monte, que es también la defensa como Pueblo:

3. Cada pueblo tiene su corazón, su historia y sus ganas de vivir; sabemos que esos son nuestros derechos. Desde hace mucho tiempo nos han lastimado tratando de acabarnos como pueblo. **No reconocen a nuestras autoridades y menos nuestro modo de hacer justicia** y, como siempre, **quieren despojarnos de nuestro territorio**. Ahora no quieren que seamos nosotros los que cuidemos los montes, el aire, el sol, los animales, las plantas. Acuérdense lo dijo el Chilam Balam, todas esas cosas tienen que cambiar si queremos seguir viviendo juntos aquí.

6. Sabemos que **tenemos el derecho de mandar en nuestro pueblo** y que los gobiernos tienen que respetarlo. Desde siempre lo hemos hecho así.

7. Se necesita que acomoden nuestros derechos de pueblo original, en las leyes; ya hasta los nojoch [grandes] jueces se los dijeron. **Esas sus leyes que hicieron, según su conveniencia, nos han dividido: las del ejido, las de los municipios, las de la justicia y de cómo se gobierna**. Mucho tiempo ni siquiera decían que existimos, ahora lo dicen y nos quieren obligar a hacer las cosas a su modo, hasta cómo sacar acuerdo diciendo que nos consultan. Todas las leyes que

nos perjudican las hicieron sin nosotros, conocemos que tenemos el derecho de decirlo. [...]

11. Exigimos, como dicen nuestros derechos, **que dejen de despreciarnos. Que nos respeten y nos traten con dignidad.** Así entenderemos que quieren que las cosas cambien y van a empezar a sanar las heridas de la historia de todo el pueblo.

El reclamo principal era denunciar cómo existe una relación subordinada o de tutelaje del Pueblo Maya con el Estado, es decir, de las personas mayas con los agentes de gobierno, las leyes, las instituciones y los programas de gobierno, pero también incluso de los hermanos mayas que forman parte de ese sistema que aplasta los derechos colectivos del Pueblo Maya.

Pensemos en cómo las leyes occidentales nos dicen cómo debemos resolver un pleito de violencia de género. Para esto, se le pide a las mujeres mayas que salgan de su pueblo y se vayan al Ministerio Público a poner una denuncia, donde muchas veces no solo no les atienden en maya por los agentes, psicólogos, médicos y abogados, sino que incluso muchas veces las menosprecian y discriminan, además de que se inicia un procedimiento que casi siempre lleva mucho tiempo en resolverse y que no necesariamente logra resarcir el daño, sino que se basa en formas de castigo a los culpables.

La vergüenza pública es uno de los principales elementos que los antiguos, las y los abuelos, buscaban evitar en caso de algún problema, por tanto, se resolvía muchas veces con la intervención de los padres llegando a un arreglo que satisfaga a las partes; otras veces cuando no había arreglo, el juez de paz tenía que poner una sanción, la cual no era precisamente monetaria, sino que buscaba reparar el daño, además se levantaba un acta donde el agresor se comprometía a no volverlo a ser²⁴.

24 Para entender el sistema normativo maya, en el equipo de procesos populares de indignación conversamos con compañeros de otros pueblos que son o han sido autoridad en Homún, Chacsinkin, Kanxoc, Kimbilá, bajo la batuta de don Pepe, quien fue juez de paz en Chablekal. Asimismo, se estudiaron las actas del Juzgado de Paz de Chablekal.

Fotografía 5.4 Desde Kanxoc: óiganlo muy bien



Las notificaciones están denunciando entonces la necesidad de pasar de un monismo jurídico a un pluralismo jurídico. En Yucatán, como diría Santos (2018: 34), existe un “sistema jurídico dominante” y un “sistema dominado”. El primero, desde nuestro punto de vista, está representado por las leyes de los ts’uules y el segundo por los modos de los pueblos mayas de resolver los pleitos y de hacer justicia, que también podría considerarse como “sistema normativo maya”, pero que no es validado ni reconocido por las leyes de los ts’uules, quienes solo contemplan como válido el “sistema jurídico occidental”; como ya dijimos es necesario transitar hacia una paridad jerárquica de ambos sistemas normativos, es decir, hacia un pluralismo jurídico. Ahora bien ¿qué implicaciones puede tener esto?

Hay que tener cuidado ya que el Pueblo Maya de Yucatán es muy diverso, aunque hay aspectos en común, en realidad puede variar de un pueblo a otro dentro de una misma región. Es por eso que no se trata de escribir o normar una forma de modelo normativo, sino de que las *nojoch* leyes junto con las *chichan* leyes, permitan que en cada pueblo sea posible resolver los conflictos internos. Esto implica

regresar la justicia a los pueblos, más allá de si es a través del juez de paz, juez maya, comisario municipal o alcalde, consejo maya.

La idea es que se permita resolver los conflictos dentro del pueblo, desde luego en un marco de derechos humanos, esto implica que no puede haber sanciones corporales. Sobre todo porque podría pensarse en la “limpia” (es decir azotar a alguien), como una forma de castigo, sin embargo, hasta donde hemos conversado, en los pueblos esta no es una práctica común, pero sí existen formas de castigo que podrían ser pensadas como violatorias de derechos humanos como la fajina, es decir, tener que hacer trabajo comunitario como forma de escarmiento, lo cual incluye a jóvenes que, en algunos casos, culturalmente ya podrían ser considerados como adultos.

Además hay que contemplar que el sistema de justicia maya es circunstancial, es decir, depende del contexto, de la voluntad de las partes para resolver el conflicto, del tipo de delito (los principales son pleito, robo, daño en propiedad, maltrato en el caso de violencia intrafamiliar y, en menor medida pero sí presente, violación). Desde luego, este tema por sí mismo ameritaría todo un estudio, aquí únicamente he presentado algunas de las cosas que se han conversado y que motivaron el sentido de las notificaciones en torno al reconocimiento del sistema de justicia maya.

En síntesis, el pluralismo legal tiene que tener dos aspectos centrales: el reconocimiento a la “jurisdicción especial indígena”, es decir que se reconozcan sus autoridades, la validez de la resolución del conflicto y el derecho mismo, pero al mismo tiempo se tiene que armonizar con los derechos ya establecidos en constituciones y tratados internacionales, es decir se tiene que construir conjuntamente, “ellos” y “nosotros”, desde un marco intercultural que garantice el respeto a los derechos humanos (Yrigoyen, 2004), esto es, el respeto a los “mínimos fundamentales: el derecho a la vida (no matar), integridad física (no torturar), libertad (no esclavizar) y la previsibilidad de la sanción como principio de debido proceso” (Yrigoyen, 2004: 188). El pluralismo jurídico implica necesariamente que los pueblos indígenas, en este caso el Pueblo Maya, no sean espectadores pasivos frente al ejercicio de poder jurisdiccional. Esto puede implicar hasta la reformulación de los tribunales, es decir

“podrían crearse tribunales con participación equitativa tanto de la jurisdicción federal (nacional estatal), como de dichos pueblos indígenas o minorías” (Yrigoyen, 2004: 189).

Respecto a los tribunales puede verse el caso de Bolivia y la conformación del Tribunal Constitucional Plurinacional y los cuerpos de coordinación entre el Derecho Estatal y el Derecho indígena (Díaz, 2018: 367). En el cono sur latinoamericano, principalmente en los países andinos existen dos momentos históricos que han permitido ir transitando hacia dicho reconocimiento. El primero entre 1982 y 1988 que reconoció el multiculturalismo y la diversidad cultural sin reconocer otros sistemas jurídicos dentro del Estado; el segundo momento se dio entre 1989 y 2005 con el reconocimiento del Estado como pluricultural, pero acompañado del reconocimiento de las autoridades y jurisdicciones indígenas. Transitar hacia el “Pluralismo jurídico puede tener como meta, prácticas normativas autónomas y auténticas generadas por diferentes fuerzas sociales, o manifestaciones legales plurales y complementarias reconocidas, incorporadas o controladas por el Estado” (Díaz, 2018: 379).

De alguna manera eso buscaban las trece notificaciones: empezar a transitar hacia la exigencia de un pluralismo jurídico, o al menos ponerlo en el debate político, que se reconozca la capacidad del Pueblo Maya de poseer su propio sistema de justicia, rompiendo con la tutela y jurisdicción del Estado para que pueda realizar sus prácticas normativas autónomas. Las trece notificaciones fueron entregadas a los diferentes gobiernos (municipios, estado y federación) de manera física y también simbólicamente en octubre de 2018 con una manifestación que vino desde los cuatro rumbos.

El 19 de noviembre de 2018, aproximadamente 500 personas mayas, junto con otros no mayas, provenientes de diferentes pueblos, entre los que se encuentran: Santa Gertrudis Copó, Chablekal, Xcunyá, Yáxché, Dzitya, Homún, Sanahcat, Kanxoc, Kimbilá, Xanabá, Tabi, Chocholá, Halachó, Acanceh, Conkal, Maní, Peto, Dzonot Carretero, tomaron simbólicamente el centro de la capital yucateca, justo después del Festival que conmemora la revolución.

A las 11:00 hrs., una vez ya reunidos en cuatro parques (al oriente en Mejorada, al Norte en Santa Lucía, al poniente en

Santiago y al Sur en San Juan), simultáneamente salimos de los cuatro rumbos, cada pueblo buscó el parque que representaba su rumbo según su ubicación respecto a la plaza grande en Mérida. Como si fuera una fiesta que celebra la dignidad del Pueblo Maya, cada rumbo estuvo acompañado de una charanga, banderas mayas, pancartas y camisetas negras con la leyenda *ki' u'uy a wu'uye'ex*, óiganlo muy bien. En el camino, hubo quienes leyeron las notificaciones, otros gritaban consignas en defensa de la tierra/monte/pueblo.

Abrimos un breve paréntesis para señalar que la bandera maya fue una propuesta que realizamos en Indignación para generar un símbolo de representación como Pueblo Maya. Desde el primer momento que las empezamos a utilizar generó bastante identificación entre quienes están en la defensa de *u lu'umil, u k'áxil u kaajal*. Antes de utilizarla, en cada pueblo se conversó su significado: los cuatro rumbos, las cuatro ceibas, los cuatro maíces, cada uno con su color.

Fotografía 5.5 Desde el rumbo del oriente, entrega de las 13 notificaciones



Don Doro de Homún nos expresó en seguida “al fin encontré mi bandera. La voy a colgar en mi cenote”; Eka de Chablekal mencionó

“ahora sí tenemos nuestra bandera”. Para diseñarla tuvimos varias discusiones: primero fue acordar una propuesta de qué elementos tendría, lo cual era fácil, los cuatro rumbos o *u kan tits' ka'an* (las cuatro esquinas del cielo, véase apartado 3. 2). Asimismo decidimos los cuatro rumbos para no inclinarnos sobre algún elemento en particular como la tierra o el monte, el maíz, que también son elementos importantes, pero que buscábamos algo que juntara en una manera visual práctica y que sea fácil de entender por el Pueblo Maya mismo. Cuando sacábamos la bandera en un *tsikbal*, primero preguntábamos, ¿qué es esto, saben qué significa esto? Cuando había una respuesta siempre la asociaban con los cuatro rumbos. Cuando no, y les decíamos que era una bandera que representaba *u kan tit's ka'an* en seguida nos iban señalando que rumbo era cada color y con qué estaba asociado. Para el diseño final de la bandera nos ayudamos de una imagen de uno de los códices mayas, finalmente quedó el diseño de utilizar cuatro cuadros con cada uno de los colores, así se estaría remarcando que lo importante son las esquinas. Después Cristina le añadió unas líneas negras intercaladas que representan cómo se están juntando los vientos (una metáfora para señalar los caminos de los cuatro rumbos y la articulación del sujeto colectivo como Pueblo Maya).

Retomamos la descripción de la manifestación que realizamos para entregar las trece notificaciones. Como en la fiesta del pueblo, al llegar a la Plaza de Armas, mejor conocida como Plaza Grande, cada charanga tocaba las “Dianas”, mientras esperaba que lleguen los demás rumbos, escribían con gises las siluetas de sus cuerpos, sus manos, sus pies como una forma simbólica de “dejar huella”, de escribir su nombre, su pueblo. Una vez reunidos los cuatro vientos, cada rumbo tocó una vez más las dianas, acompañadas de hileras de petardos.

Desde que fuimos llegando al centro de la “Plaza Grande” se podía apreciar en el centro a unas cuantas personas que se encontraban paradas sobre de pequeñas tarimas, vestían ropajes con los colores de cada rumbo: rojo, blanco, negro y amarillo. Una vez que estaban todos presentes, se empezó a escuchar un audio en maya y español con las trece notificaciones y el grito de *ki' u'uy a wu'uye'ex*. Un grito

que fue apropiado fuertemente por quienes se sentían identificados con las trece notificaciones. Un grito que te estremecía la piel, un grito en maya que le decía al gobierno escúchanos, ya es hora.

Fotografía 5.6 Entrega de las 13 notificaciones desde el rumbo del poniente



Mientras se escuchaba el audio con las notificaciones, desde el centro y las tarimas, se fue realizando un performance, parecía como si los vientos se estuvieran juntando, o se estuvieran hablando, hasta convertirse en uno solo, en un *moson iik'* (remolino). Al centro del círculo se encontraba Sebastián, quien casi llegando al final de las notificaciones, extendió la bandera maya que atravesó a todos los reunidos en forma de círculo, justo cuando el audio terminaba y el grito de *ki' u'uy a wu'uye'ex* se hacía más sonoro. Después llegaron algunas palabras de quienes tomaron el micrófono para decir ya basta, óiganlo, aquí estamos, estamos vivos y seguimos luchando.

Cerramos este apartado con un sentir particular durante el *p'uuj* para la entrega de las notificaciones. Al conversar sobre lo vivido días después, coincidimos en que, en más de una ocasión estuvimos al borde de las lágrimas, conmovidos por un pueblo que salió a luchar.

Ver a mujeres, hombres, abuelas, abuelos, niñas y niños gritando *ki'i u'uy a wu'uye'ex*, ondeando las banderas mayas, abrazándonos. Fue más que lindo ver a tantas hermanas y hermanos mayas defendiendo nuestra dignidad como pueblo originario. Sin embargo, hasta la fecha las notificaciones aún no tienen respuesta de ninguno de los gobiernos, pero que permitieron conjuntar los vientos y a los pueblos, que nos seguimos organizando como sujeto colectivo para seguir reclamando nuestros derechos de pueblo original.

5.5 Consideraciones finales

En este capítulo partimos de la idea de *tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan* (En mi pueblo manda el Pueblo), la cual es una frase recurrente entre quienes estamos en la defensa de la tierra/monte/pueblo, sobre todo para decir como Pueblo Maya frente a los diversos proyectos de despojo (desarrollo), que normalmente se realizan sin obtener el permiso y consentimiento del pueblo.

Tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan representa un proceso por el cual cada pueblo que conforma la nación Maya (es decir el pueblo de Chablekal, de Kanxoc, de Homún, etc.), van conformando un discurso de que se tiene que respetar la decisión del pueblo, pero también las formas de decidir e incluso de resolver el problema en cuestión. Es importante verlo como un proceso, en el cual, se va reafirmando la identidad colectiva como Pueblo Maya y se va politizando a través del uso de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, con lo cual se llega finalmente a la reflexión sobre cómo ir uniendo las diferentes luchas frente a los arrebatos que pasan en nuestros pueblos.

Pensar que “en el pueblo manda el Pueblo” implica partir de ese reconocimiento étnico como lo vivimos los mayas de Yucatán, soy indígena/maya porque pertenezco a Chablekal que es un pueblo indígena/maya, pero también podemos irnos juntando para hacer más fuerza con otros pueblos que están en ese mismo reclamo. Es por esto, que pensamos que decir *tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan* es el primer paso para caminar hacia la autonomía, pensada esta como una forma de ejercicio de (auto) gobierno y de justicia (Esteva 2016:

41), pero, ¿qué pasa en Yucatán donde las formas de gobierno son las del propio Estado? ¿Se tendrían que crear nuevas instituciones, recuperar formas antiguas? ¿O más bien reconocer, en los hechos, la manera en que se decide al margen de dichas instituciones?

Nos referimos a que, como hemos dicho, a pesar de que no se conservan las instituciones de gobierno propias del Pueblo Maya en cuanto a su nomenclatura (*chuun t'aan*, *batab*, *batabil*, *kuuchkaabal*, *kuuch teel*), las instituciones de gobierno del Estado como el comisario municipal o el alcalde pueden responder al autogobierno, en el sentido de retomar los modos, que hasta no hace mucho, aún prevalecían en pueblos como Chablekal, y que en aún prevalecen en poblados como Kanxoc.

Si se han transformado es porque no ha habido un pueblo con suficiente fuerza que se oponga a dichos cambios legislativos. Así, las asambleas comunitarias, como organismos de decisión, tienen que ser recuperados y responder a los intereses del pueblo. Que en Homún haya sido el alcalde quién autorizó los permisos sobre el uso de suelo para la granja porcícola Papo, sin consultarle al Cabildo, mucho menos al pueblo, es ir en contra del derecho que tiene el Pueblo Maya a decidir cómo quieren la vida en el pueblo y qué tipo de proyecto político-económico-social desean.

De esta manera, *tin kaajale' kaaj ku ts'o'okol t'aan* (en mi pueblo manda el Pueblo), representa un transitar hacia esa forma de autonomía descrita por Esteva como una “postura [que] desafía la noción hegeliana que ha dominado la teoría y práctica políticas de los últimos 200 años: que los pueblos no pueden gobernarse a sí mismos. Supone lo contrario: que la gente puede gobernarse en sus propios ámbitos, sin delegar el “poder” a gobernantes que se “autonomizan” de los gobernados por el período de su mandato” (Esteva, 2016: 41).

“Gobernarse a sí mismos” como Pueblo Maya implica que se reconozca legítimamente la “autoconsulta” que realizó *Kanan ts'ono'ot* en Homún en la que el pueblo libremente expresó el rechazo a la granja; que se reconozcan las formas tradicionales de resolver los conflictos, tomando como base el acuerdo entre partes, como fue la asamblea de unificación de ejidos en Kanxoc en 2015, de ser así,

se solucionaría un problema que lleva más de treinta años, el cual inició por irregularidades de las instituciones y autoridades agrarias al crear un segundo ejido sobre tierras de posesión ancestral de todo un pueblo; implica también que se reconozca que no solo los ejidatarios tienen derecho a opinar y disfrutar del monte, sino que es un derecho que tenemos por ser pueblo (indígena), por vivir en el pueblo, como era antes de que empezaran la mercantilización de la tierra en Chablekal, y como aún hoy sigue siendo en Kanxoc; significa que los que están viniendo a vivir al pueblo, y no son del pueblo, tengan que respetar nuestros modos de vivir y nuestros espacios colectivos como están exigiendo en Santa Gertrudis Copó.

Todas estas son prácticas que buscan caminar hacia la autonomía bajo la idea de que tiene que ser el pueblo quien decida y a quien se le respete. Algunas de estas prácticas están siendo realizadas desde las instituciones del Estado (comisariados ejidales y comisarios municipales) pero también a través de nuevas formas de organización o colectivos, que podrían derivar en instituciones de participación colectiva como la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal o los guardianes de los cenotes en Homún.

Estas prácticas se encuentran dentro de contextos de arrebatos: de las tierras/montes, de la justicia y de la dignidad maya; pero también frente a un reconocimiento de personas y colectivos mayas que política, y estratégicamente, nos autonombramos como Pueblo Maya, lo cual empieza a configurar ya un sujeto colectivo que pugna por el reconocimiento de un pluralismo jurídico, y de otra relación entre Estado y Pueblo Maya.

El Pueblo Maya no solo no es homogéneo, sino que apenas empieza a construirse políticamente como tal. Existen diferentes formas de nombrarnos colectivamente: *maaya máako'ob* y *maaya wiiniko'ob* que se refieren a personas mayas; *maaya'on* o somos mayas; *máasewalo'on* o somos indígenas; *junjats' maaya'on*, un grupo de los que somos mayas; *máasewal kaaj* o pueblo indígena y el *maaya kaaj*, el Pueblo Maya.

La historia aquí contada es la de un grupo de mayas únicamente, ya que hay muchos, algunos quienes están defendiendo igual sus montes/pueblos, otros quienes buscan su propio beneficio, un caso

ha sido por ejemplo la Gubernatura Indígena Nacional quienes han querido hablar a nombre del Pueblo Maya diciendo que sí queremos el “Tren Maya”, haciendo ceremonias de petición de permiso a la madre naturaleza, las cuales están muy lejos de ser como las hacen los *jmeeno’ob* (médicos/sacerdotes mayas) en los pueblos. Incluso han hecho sus entregas de bastones de mando, los cuales no existen entre los mayas de Yucatán.

Desde la reflexión de Indignación decimos que se trata de un grupo de mayas que está hablando a nombre de su organización, o partido (porque ya tienen el interés de convertirse en partido político para las próximas elecciones), pero que muchas veces han querido hablar a nombre de todo el Pueblo Maya, diciendo que sí están de acuerdo con los megaproyectos de desarrollo.

Este es justamente el debate en torno a la titularidad de un sujeto colectivo Pueblo Maya. Actualmente no existe una representación de mayas, desde diferentes ángulos están tratando de construirse, sin embargo se están dando movimientos en distintas direcciones, algunos pugnando contra los megaproyectos y otros afirmándolos. Aquí contamos únicamente la versión de los mayas que estamos en la defensa de los montes/pueblos, en conjunto con el equipo Indignación, y quienes ampliamos la exigencia para el reconocimiento de un sistema jurídico plural, el cual respete los sistemas normativos mayas y las formas tradicionales de hacer justicia.

Desde luego, este tema es mucho más amplio y ameritaría una investigación aparte, sin embargo es importante mencionarlo ya que va de la mano con la cuestión del sujeto colectivo que reclama sus derechos como *maaya kaaj*, que en este caso, está conformado por diferentes colectivos mayas, pertenecientes a distintos pueblos que ya están en la defensa de su tierra/monte/pueblo, que han reflexionado sobre los distintos arrebatos que viven como Pueblo Maya: la identidad, el sistema de justicia, la lengua, la manera de elegir autoridades propias en cada pueblo, y que además, se enfrentan jurídicamente contra algún megaproyecto de desarrollo que amenaza a su tierra/monte/pueblo.

Capítulo 6

Antropología, Activismo y Academia

6.1 Introducción

Aquí abordamos el camino particular que se fue trazando para realizar esta investigación, que en sí, es un cruce entre el activismo y la academia. Cruce que, durante muchos años, consideré como actividades propias de mi quehacer antropológico, pero separadas. Por un lado la investigación académica y por el otro el activismo, en aquel entonces más ligado a la revitalización cultural y lingüística, pero que hoy está también encaminado con la exigencia de los derechos políticos del Pueblo Maya.

Combinar ambos espacios, academia y activismo, no fue tarea fácil dado que significó construir un camino propio, pero a partir de las reflexiones y los modos particulares de hacer investigación de otras y otros investigadores, tales como: la antropología colaborativa, la investigación de co-labor y la antropología del nosotros, entre otros, los cuales me permitieron construir mi propio camino, el cual implicó: girar hacia la lengua maya y romper con conceptos académicos como territorio y defensa del territorio, para posicionar las propias formas de enunciación realizadas por sus protagonistas, tanto en maya como español.

Para esto, retomé el *tsikbal* como metodología, la cual es una palabra en maya que se refiere a conversar, pero también a historia, a relato y a todo lo que se narra. Junto a este camino, desde mi proceso de colaboración con Indignación se me pidió documentar todo de manera audiovisual, sin darme cuenta del lugar privilegiado que esta acción implica, y que se convertiría en parte también de la metodología. Un tercer elemento que formó parte de la metodología

fue la participación directa e indirecta dentro de peritajes antropológicos y de un *Amicus Curiae* (amigo de la corte), con lo cual pude ser parte de reflexiones y diálogos con otras antropólogas, que también influyeron en la mirada hacia mi propia investigación. Estos tres elementos además deben de ser leídos desde una posición particular que es la de autodefinirme como maya urbano, lo cual marcó un cruce entre el activismo y la academia. El resultado final puede ser leído como la sistematización de las luchas políticas de los pueblos que están siendo acompañados por Indignación y que se defienden frente a diversos proyectos extractivistas y colonialistas.

Es importante señalar que, después de la licenciatura, consideraba que la academia y el activismo eran dos mundos separados. Incluso llegué a descalificar propuestas que iban en esta dirección, como el texto del *Principio Potosí Reverso* de Silvia Rivera Cusicanqui (et al. 2010), en aquel entonces me refería a este como “arte y no ciencia” o como “activismo disfrazado de academia”. Sin entender del todo el planteamiento crítico del sur como planetario, el sur como el reverso del mundo hegemónico. Texto que, al igual que muchos otros de los que apuntan hacia este cruce, conocí a través de las clases de metodología a cargo de Xochitl Leyva cuando recién iniciaba la maestría en el CIESAS Sureste.

Ahí empieza a hacer eco en mí la necesidad de descolonizar el pensamiento académico-occidental-patriarcal, en busca de abonar a un conocimiento otro, mucho más político, en el sentido de un compromiso social y crítico en la investigación. Camino que ya ha sido ampliamente realizado desde diferentes lugares y modos. Un ejemplo de esto son las propuestas surgidas en los tres tomos de *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Leyva et al. 2015) que representan “modos otros” de investigación, o “antropologías de otro modo” como también las han denominado algunos autores (Restrepo y Escobar, 2005; Krotz, 2011). Dentro de estas *prácticas otras*, figuran la investigación-acción revitalizadora (Flores, 2015), antropología colaborativa (Mora, 2015), de co-labor (Leyva y Speed, 2008), las antropologías alternas y el investigar obedeciendo (Bertely, 2015), la etnografía doblemente reflexiva (Dietz y Mateos, 2015), las epistemologías de frontera (Masson, 2015), la antropología

socialmente comprometida, dialógica y feminista (Hernández, 2015), investigación activista críticamente comprometida (Speed, 2015), la antropología comprometida y activista (Hale, 2015), entre otras, que en América Latina se venían a sumar a las propuestas de la pedagogía popular de Freire (1970) y la Investigación-Acción participativa de Fals-Borda (1986, 1987), las cuales son imprescindibles al momento de hablar sobre el compromiso social de la investigación. Cuestión que incluso fue debatida por Marx (1845) en la XI Tesis sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”¹.

La idea no es hacer un recuento histórico de las experiencias de este cruce entre la academia y el activismo. Aquí únicamente retomo aquellos textos que me sirvieron como “espejo”, retomando la idea zapatista, aquellos con los cuales reflejo un camino propio, un modo propio de investigar que implica, entre otras cosas, un doble esfuerzo para abrir camino en la academia como activista, y reivindicar la academia dentro del activismo:

[...] hay quienes, desde la academia (ojo, no estoy diciendo que sea el caso de “todos los académicos”), califican a las investigaciones activistas como “parciales, superficiales, subjetivas, imprecisas, tendenciosas, falsas”. Por su parte, hay activistas que lanzan fuertes críticas a las investigaciones académicas por ser “extractivistas”, por ser producidas para un petit comité (o sea, por ser “elitistas”), “poco oportunas” e incluso “inútiles para la gente que estudian” (Leyva, 2015c: 203).

Por otro lado, “la *antropología activista* trae a colación, inevitablemente, una serie de contradicciones que complican la apuesta en cuanto a la utilidad y lo novedoso del conocimiento generado” (Hale, 2015: 300). Junto con las contradicciones, hay también tensiones y negociaciones que, muchas veces, terminan convirtiéndose en parte de la investigación que se realiza (Hale, 2015: 303). Una de las tensiones y complicaciones en esta investigación fue no caer en

¹ Para consultar la Tesis sobre Feuerbach véase: <http://www.ehu.es/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>

realizar una investigación “extractivista”, para buscar una que sí tenga “utilidad” práctica para los compañeros y compañeras con quienes se colabora, en este caso, quienes están en la defensa de su tierra/ monte/pueblo.

Sin embargo, dicha utilidad práctica no debe confundirse con reproducir acríticamente lo que se dice, sino que hace falta cotejar esa información, esto fue algo que en las primeras versiones de este manuscrito no quedaba claro, es decir, habían datos que parecían imprecisos, para ir así más allá de lo que se dice, y a su vez, poder contrastar, cuestionar y problematizar dicha información. Desde luego, el activismo lleva consigo un posicionamiento que impide muchas veces, como fue en mi caso, recuperar todas las voces implicadas, pero hay mecanismos por los cuales se puede problematizar dicha cuestión, en vez de simplemente reproducir lo que se dice. Para sanar esto, hubo que contrastar con otros datos a disposición que permitan el debate al interior del texto mismo. Desde luego, existen otros problemas que iré señalando a lo largo del capítulo.

6.2 De la investigación de co-labor al *tsikbal*

Si bien existen diversas *prácticas otras de conocimientos* (Leyva, 2015b), la antropología colaborativa (Rappaport, 2015; Lassiter, 2005) y la investigación de co-labor (Leyva y Speed, 2008) fueron dos modos, distintos entre sí, pero que ambos buscan hacer investigación conjunta entre el investigador y con quien se colabora, ambas formas fueron el punto de partida en esta búsqueda por construir un modo particular.

La investigación colaborativa tiene su base en la “etnografía colaborativa” propuesta por Erick Lasitter y como él mismo menciona no es que antes no lo haya sido, ya que de algún modo la antropología ha sido colaborativa², pero él menciona que el proceso

2 Algunos antropólogos han apuntado que hay que tener cuidado con la idea de “colaboración” ya que la antropología ha sido de algún modo una “colaboración entre investigador y sujeto” (Hale, 2008: 217), incluso respecto a la política indigenista, esta tuvo el respaldo de antropólogos como Charles Wagley y Marvin Harris, sin

de colaboración debe estar presente en toda la investigación, incluyendo la escritura:

la realización de un proceso etnográfico de colaboración más deliberado y explícito implica volver a situar la práctica de colaboración en todas las etapas del proceso etnográfico, desde el trabajo de campo, la escritura y devolución [...la etnografía colaborativa es] Un enfoque de la etnografía que enfatiza deliberada y explícitamente la colaboración en cada punto del proceso etnográfico, sin ocultarlo, desde la conceptualización del proyecto hasta el trabajo de campo y, especialmente a través del proceso de escritura (Lassiter, 2005: 15, 16)³.

Rappaport menciona que el proceso de co-teorización representa una vía alternativa para la práctica etnográfica que permite moverse entre una esfera práctica y otra analítica, para repensar las categorías que se utilizan tanto en el activismo como en la academia (Rappaport, 2008: 21), y, al mismo tiempo, tomar conciencia de la distancia cultural que existe entre quienes colaboran: “la colaboración necesariamente implica una apertura hacia diferentes formas de pensar, de formular preguntas de investigación y de análisis político” (Rappaport y Ramos, 2005: 61).

Por su parte la antropología de co-labor surge como un proyecto colectivo-internacional en el que participaron académicos no-indígenas, académicos indígenas e intelectuales indígenas pertenecientes a diferentes organizaciones en cinco países de América Latina que, entre otras cosas, buscaban “construir relaciones de equidad que modificaran jerarquías y desconfianzas históricas reproducidas por las relaciones coloniales dadas entre investigación científica académica y los pueblos indígenas”

embargo operaban desde un marco ideológico mestizo-céntrico (Hale, 2008: 223).

3 Traducción personal. Original en inglés: “*realizing a more deliberate and explicit collaborative ethnographic process implies resituating collaborative practice at every stage of the ethnographic process, from fieldwork to writing and back again [collaborative ethnographic as] an approach to ethnography that deliberately and explicitly emphasizes collaboration at every point in the ethnographic process, without veiling it –from project conceptualization, to fieldwork, and, specially, through the writing process*”.

(Leyva y Speed, 2008: 79, 80). Esto implicaba dejar de ver a los pueblos indígenas, a los intelectuales indígenas y a los integrantes de movimientos indígenas como fuente testimonial o simples informantes, sino como productores de conocimiento que, junto con los académicos (no) indígenas, puedan ser parte de un “proceso colectivo reflexivo y crítico” que sea de utilidad para el movimiento mismo (Leyva y Speed, 2008: 81, 86).

Para lograr esto, se conformaron equipos entre un académico-mestizo/extranjero y su respectiva contraparte, “actor/sujeto” o “investigador indígena” quien es nombrado de diferentes maneras en las distintas experiencias: “investigador dirigente” (Sánchez y Martínez, 2008: 231) conjuntando el doble papel de participar en la investigación al mismo tiempo en que se es líder de una organización; “investigador indígena” (Tibán y García, 2008: 272; Burguete y Gómez, 2008: 344; Aguilar y Velásquez, 2008: 395); o “co-investigador” (Speed y Moreno, 2008: 434). En todos los casos, se buscaba presentar a la “contraparte indígena como portadora de conocimientos y saberes” (Leyva y Speed, 2008: 81) y que deberían participar en todo el proceso de investigación.

La investigación de co-labor busca “modificar las relaciones de poder e inequidad intrínsecas a la investigación social en nuestro propio equipo de trabajo y explorar nuevos caminos que nos permitan trabajar y sistematizar los saberes indígenas como contribuciones teóricas y prácticas al campo del ejercicio de gobierno” (Leyva y Speed, 2008: 77).

Cuando empecé la investigación empezaron a aparecer diferentes retos: ¿Cómo construir un proceso de co-labor en el marco de una investigación doctoral? ¿Hasta qué punto los compañeros con los que trabajaría formarían parte en los diferentes procesos de investigación? ¿Quién y cómo definiríamos el proyecto y qué papel jugarían los compañeros que están defendiendo su monte/pueblo dentro de la elaboración del proyecto? En un primer momento, incluso, me costaba diferenciar entre quién sería la contraparte ¿indignación, los colectivos que estaban defendiendo su monte/pueblo, ambos? Para ubicar mejor este debate, contaré un poco sobre el inicio del proceso de colaboración con Indignación.

Conocí a las y los compas de indignación años atrás cuando empecé a caminar en el Congreso Nacional Indígena (CNI). Incluso, fue en una asamblea del CNI peninsular celebrada en Canicab (Acanseh, Yucatán) cuando solicité si podría realizar la investigación en colaboración con el CNI, en aquel entonces vinculando la idea de Autonomía y Territorio. En aquella asamblea hubo dos ideas que mostraban la tensión de hacer academia y activismo al mismo tiempo: “es difícil ser parte de lo que se investiga” y “sabemos que no eres un académico como tal, no te vemos dentro de la academia, dura, pero es complicado en este espacio...”. Yo mismo no estaba seguro de lo que había solicitado y recuerdo que solo señalaba con énfasis: “es que será una investigación colaborativa en la que la propia asamblea definiría el qué y el cómo”.

Ante la incertidumbre de respuesta por parte de la asamblea del CNI, compañeras y compañeros de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal (quienes también forman parte del CNI e Indignación) me invitaron a realizar la investigación en Chablekal, hubo otras propuestas de acompañar otras experiencias como la de Canicab, pero me sentí en ese momento más cercano a la Unión, así que les tomé la palabra y agendamos una reunión en el *Wáay ja'* ahí en Chablekal.

Al llegar a la oficina de indignación conversé con el equipo de procesos populares, donde precisamente trabajan tres integrantes de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal. Conversando sobre el interés de la investigación, las y los compañeros propusieron hacer una investigación retomando las experiencias que en ese momento acompañaban: Chablekal, Kanxoc y Halachó, para generar un debate entre la autonomía, el territorio, el pueblo y al ejido. La única solicitud por parte de indignación era colaborar llevando un registro audiovisual de los casos, que luego pudiera sistematizarse. Esta investigación fue parte de dicha sistematización, mientras que el registro se tradujo en la producción de diversos materiales audiovisuales.

Indignación me había proporcionado los conceptos y los lugares, me habían dicho incluso cómo sería mi forma concreta de retribución, pero dejaban a mi cargo la estructura del proyecto

y de la investigación. Con lo cual parecía no alejarme mucho de una investigación convencional en el sentido de ser el investigador quien define todo y que únicamente obtiene la información que necesita para darle cuerpo a lo que ya venía pensando. Eso me hizo cuestionarme ¿Si en realidad no se trataba de una “investigación extractivista⁴ (neo)colonial” (Speed y Leyva, 2008: 80)? Hasta ese momento la diferencia radicaba en que la investigación había sido delineada por Indignación, más no por los protagonistas directamente, sujetando la investigación a una organización, más no a las luchas, dejando directamente fuera del proceso de investigación a la contraparte, y cambiando el papel de observador participante por el de una especie de reportero-comunicador.

Ante este escenario, y a partir de los comentarios durante los seminarios de investigación, empezamos a explorar otras posibilidades. Así, el diseño de la investigación fue dando paso a la antropología nativa, con el fin de retomar mi propia autoidentificación como antropólogo maya urbano. Sin embargo, la antropología nativa tampoco resultaba muy atractiva ya que ha recibido fuertes críticas, sobre todo debido a que existen antropólogos nativos, pero pocas veces hacían antropología nativa⁵. Pensé entonces en conjugar la propuesta colaborativa con la antropología decolonial, sin embargo eso implicaba también mover los conceptos que me habían propuesto en indignación y pensar en una propuesta desde la lengua maya. En aquel momento no tenía un bagaje concreto para levantar tal investigación, aunque finalmente el giro lingüístico fue un elemento que apareció en la investigación, ya que si bien durante

4 Al respecto de las críticas a la investigación de corte extractivista véase: Leyva y Speed, 2008; Hale, 2015; Marimán en Leyva, 2015; Bastian y Berrío, 2015; Masson, 2015: 69.

5 “Hay antropólogos nativos [dice Jones] pero no hay antropología nativa. Lo que quiero decir es que hay poca teoría en antropología que se haya formulado desde el punto de vista de grupos tribales, campesinos o minorías. Es decir que el valor principal del investigador ‘interior’ no es que sus datos o sus intuiciones sobre la situación social sean mejores –sino que son diferentes. (...) [Y concluye] La emergencia de una antropología nativa es parte de una descolonización esencial del conocimiento antropológico y requiere cambios drásticos en el reclutamiento y formación de los antropólogos” (Jones en Narotzky, 2011: 32).

el trabajo de campo muchas de las conversaciones fueron en maya, seguía pensando en los cuatro conceptos propuestos por indignación como articuladores de la investigación.

Buscando nuevamente cómo levantar eso que llamamos metodología, Xochitl Leyva me presentó con María Patricia Pérez, una compañera tseltal que había hecho su investigación de maestría desde la antropología del nosotros en conjunto con la antropología de co-labor, quien proponía:

...construir formas otras de hacer investigación, de pensarnos y de corazonarnos [...] siendo ahora nosotros los “otros” de ese entonces, quienes estudiamos nuestra propia cultura, es necesario pensar y buscar una forma alterna de acercarnos — teórica y metodológicamente— a nuestra cultura, porque no podemos sentirnos diferentes y ajenos a esa realidad de donde provenimos como cuando los que nos estudiaban sí eran otros y diferentes a nosotros (Pérez, 2014: 18, 33).

La investigación de Patricia Pérez partió entonces de la “antropología del nosotros”, que a su vez la retoma de Degregori y Sandoval (2007) dos investigadores del Perú. Pérez Moreno pone el énfasis en la concepción maya del *o'tan-ot'anil* (corazón) desde la lengua y desde el cuestionarse cómo podría ser un modo otro de construcción conjunta del conocimiento. Para esto, propone realizar 3 talleres (con maestros bilingües, mujeres y jóvenes) en respuesta a esa búsqueda por:

...imaginar formas otras de acercamiento y diálogo con la gente de nuestra propia cultura. No busqué sólo los “datos”, sino vivir un proceso diferente con la gente a fin de que ellos conocieran esta propuesta y participaran en ella aportando y reflexionando sobre el corazón, la lengua y otros temas. Es un intento de hacer que la investigación sea parte de la vida de las personas y de reflexionar en conjunto sobre un aspecto de nuestra cultura (Pérez, 2014: 123).

La propuesta de Pérez me resultó interesante en cuanto a que

buscaba hacer que la investigación sea parte de la vida de las personas, a tal punto de convertirla en un “nosotros”, en algo que pudiera surgir y servir al propio movimiento. A la vez en que no implicaba elementos como la co-autoría o tener que definir conjuntamente con la contraparte todos y cada uno de los momentos de la investigación. Sin embargo, faltaba ese elemento aglutinador que atravesara la investigación, que en el caso de Pérez era el *o’tan-ot’anil* (corazón). Hasta ese momento, lo más que alcanzaba a delinear era la posibilidad de hablar de una epistemología maya activista, es decir, por un interés de retomar los saberes propios de quienes están en una lucha activista, la de defensa del territorio, que combinaba con mi propia trayectoria de recuperación cultural y lingüística.

Estaba en este caminar cuando formamos un espacio de Reflexión y Acción Colectiva denominado Prácticas y Luchas Otras⁶, en un texto que escribí durante este espacio apareció el *tsikbal* como parte de algo más amplio que yo denominaba Epistemología Maya Activista (EMA). Fue a partir de los comentarios de Junia Lima, quien me hizo notar que el *tsikbal* ya era por sí mismo una metodología y que dejara de forzar tanto la idea de una EMA. Además, los compañeros de indignación también habían retomado el *tsikbal* como parte de su metodología de trabajo popular.

Como mencioné en la introducción a este libro, el *tsikbal* se refiere a conversar, a desmenuzar las cosas, es ir analizando cada parte, pero hacemos esto desde el modo que tenemos como mayas de conversar y de abordar un problema, es la manera también de transmitir las enseñanzas de los abuelos e incluso, el ambiente que ponemos al conversar. También reflexionábamos que otros dicen que

6 Este espacio surgió dentro del curso “Optativa Metodológica”, coordinado por Xochitl Leyva Solano en el CIESAS-Sureste durante septiembre a diciembre de 2016. En dicho curso participaron varios investigadores que comparten propuestas metodológicas similares (Joanne Rapaport, Mariana Mora y Axel Köhler). El grupo estaba conformado por tres estudiantes mexicanos del doctorado en el CIESAS-Sureste (Teresa Villalobos, Carlos Ogaz y yo) y dos estudiantes huéspedes: una argentina (Josefina Garzillo) y una brasileña (Junia Lima). Así, de esta asignatura conformamos un proceso de diálogo de más largo aliento y decidimos nombrarlo como prácticas y luchas otras pues conjugaba dos textos que habían marcado nuestros diálogos: *Prácticas otras de conocimiento(s)* y *Luchas “muy otras”*.

viene de la acción de saludar con mucho respeto, de esta manera es que cuando tsikbaleamos en general siempre lo hacemos con mucho respeto, en un ambiente de confianza.

Desde las investigaciones impulsadas por la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo, aparece igual como un método de investigación que permite mayor empatía pues se trata de una charla armónica en un ambiente de confianza (Ek, 2014), en la que ambas partes preguntan y responden, es decir, no es una entrevista ni un cuestionario, sino una conversación (Ek, 2014) que involucra “conocimientos, anécdotas e historias” (Tuz, 2015: 12), ideas, sentimientos, acciones, remembranzas y recuerdos que además pueden ser en maya o en español, pero que lo importante es el ambiente y la confianza con la que se realiza (Cetina, 2013; Vázquez, 2015; Ek, 2014).

Después de aquel seminario metodológico pensé que ya tendría resuelto el cómo, aunque aún no me quedaba del todo claro qué implicaba proponer el *tsikbal* como metodología, al mismo tiempo en que Xochitl seguía invitándome a pensar como maya. Sin embargo, los primeros esfuerzos derivaron en una simple sustitución en el papel, por nombrarlo de una manera simple y graciosa, pase de decir que haría talleres y entrevistas a sugerir que haría *tsikbalo’ob*. Dentro de mi cronograma de trabajo podía leerse lo que planeaba hacer en Chablekal, Kanxoc y Halachó: proceso de acercamiento, *tsikbal* y observación participante, taller de fotografía y *múuch’ tsikbal* (conversación conjunta), taller de cartografía y *múuch’ tsikbal* sobre territorio, *tsikbalo’ob* y realizar un artículo de co-autoría (ya que seguía sin desprenderme del todo precisamente de la idea de colaborar, la cual también implica investigar y escribir con la contraparte).

De todo lo anterior, irónicamente lo único que se pudo concretar fue: escribir un texto en maya con don Pepe para *La Jornada Maya* en el cual conjugamos las discusiones antropológicas con la perspectiva de derechos humanos acerca de las preguntas: ¿Quién es maya y quién no es maya? ¿Qué pueblo es maya y quién decide qué pueblo es maya? (Velázquez y Euán, 2017).

El proceso de escritura de dicho artículo incluyó largas discusiones con las que fuimos punteando que diríamos,

posteriormente, una vez que acordamos los elementos centrales, él me dejó la tarea de escribir la primera versión, que luego revisamos y modificamos para que se entendiera qué queríamos decir, para incluir las miradas y los comentarios de otros compañeros como Bety, Randy, Koyoc, Cristina. Luego hubo que traducirlo y ajustarlo nuevamente. Es decir, haber escrito un artículo en la contraportada en maya de un periódico local, implicó un proceso de construcción colectiva, pero más allá de esto, fue el primer pie para pensar en todo un capítulo de la investigación (cap. 4 *Taak u xu'ulsko'on*).

Me parece que ese es el mejor ejemplo que se pudo lograr respecto a que: “la colaboración es más que una “buena etnografía”, porque retira el control del proceso investigativo de las manos del antropólogo y lo coloca en una esfera colectiva, en la que éste trabaja de igual a igual con los investigadores de la comunidad” (Rappaport, 2015: 328), en este caso el trabajo de igual a igual fue con don Pepe, no solo porque nos sentamos a discutir, sino porque intentamos conjugar esas dos miradas. Lamentablemente fue el único momento dentro de la investigación que se realizó de ese modo; sin embargo, la lectura puntual de Pepe, Randy, Cristina, Bety, Koyoc, Mau, Conchi ha estado presente en los diferentes borradores de cada capítulo y de la investigación en general. Asimismo, constantemente conversé con distintos compañeros de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal y de *Kanan ts'ono'ot* en Homún sobre algunas cosas de las que aparecen en la investigación para que nuevamente me dieran su punto de vista sobre lo que estaba diciendo respecto a lo que ellos mismos han reflexionado.

¿Por qué no se pudo concretar lo planteado? Por un lado, lo anterior había sido planteado desde el *tsikbal*, sin tener muy en claro cómo sería hacer una investigación desde conversadas, esto es sin guías ni preguntas preestablecidas, y por tanto se buscaba combinar el *tsikbal* con otras técnicas como la idea de hacer talleres desde la fotografía y desde la cartografía. Pese a lo anterior, la investigación poco a poco fue agarrando forma, en la medida en que también me convertía en un compañero más dentro del proceso. Por ejemplo, dentro de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, el *tsikbal* significaba participar en las conversaciones que se realizaban

los lunes durante las asambleas nocturnas de la Unión, en las fajinas (trabajo colectivo) para ir los domingos por la mañanas al monte, y por lo tanto conversar con los compañeros en los trayectos, durante los descansos y en el tiempo de trabajo. Incluso tsikbalear también representó conversar mientras se recorre el monte para acompañar los peritajes topográficos. Al mismo tiempo, significó poder registrar audiovisualmente manifestaciones, protestas, encuentros, y todo tipo de actos políticos y públicos, pero también los espacios más íntimos y privados.

Esta parte del proceso permitió tener una mirada particular sobre cada una de las luchas, mientras que los tsikbales que realizaba indignación me permitían tener la fotografía amplia sobre las distintas luchas y sobre cómo se van tejiendo, ya que dentro de la conversada que hace indignación, siempre hay un momento en el que se comparte qué más nos han contado en otros pueblos.

Las conversaciones cercanas con don Pepe y Bety, para profundizar sobre el significado filosófico, de lo que iba escuchando en maya, permitieron darle un giro a la investigación, es decir, poner en el centro el pensamiento y la lengua maya a partir de las reflexiones colectivas y empezar a estructurar la investigación a partir de los elementos comunes dentro de las luchas. Es decir, si bien el diseño de la investigación no contó con la participación de los compañeros, sí estuvo sujeta a sus propios intereses y a sus *chich naak'o'ob* o descontentos/molestias que iban viviendo desde sus propias luchas. Por poner algunos ejemplos, el capítulo 4 *Taak u xu'ulsko'on*. Quieren acabar con nosotros, fue pensado a partir del enojo e indignación que le causó a los compañeros de *Kanan ts'ono'ot* de Homún que les digan que no son mayas y que su pueblo no es maya, al igual que se lo habían dicho a la Unión de Pobladoras y Pobladores en Chablekal, y también a las y los compañeras de Santa Gertrudis Copó. Eso mismo que la Unión de Pobladores estaba reflexionando y viviendo, se trasladó a otros pueblos, y se convirtió en un reclamo colectivo.

Por otro lado, el capítulo 3 *Táan u tookik ti' to'on le lu'umo', le k'áaxo'*, fue el resultado de cómo se encontraron Chablekal y Chocholá quienes tenían varios elementos en común sin conocerse,

pero que estaban proponiendo ideas similares: integrar al pueblo en las decisiones ejidales, con lo cual se pasa de un discurso de “tierra” a otro de “territorio”, pero al mismo tiempo, se pasó de pensar en la tierra y el territorio, para empezar a nombrarse en maya como la tierra/monte de mi pueblo o *u lu’umil u k’áaxil in kaajal*, para esto, se puso en contraste cómo se estaba nombrando la tierra o el monte en los diferentes pueblos, pero también en los diferentes contextos. Estas ideas abonaron para hacer la investigación de otra manera; en vez de nombrarlo como una “Geopolítica del Despojo en Yucatán”, el resultado fue nombrarlo en maya como “nos están arrebatando la tierra, el monte” y para esto hubo que reconstruir todo el sentido colectivo del entramado entre *lu’um/kaab/k’áax/kaaj/kaajal* o tierra/monte/pueblo.

La investigación buscó tejer la palabra colectiva a partir de sistematizar la defensa del territorio desde el *tsikbal*, desde el compromiso político y desde la colaboración en indignación. Como menciona Sabine Masson respecto a su trabajo de co-labor:

No fue desde el diálogo y la colectividad que se pensaron inicialmente las preguntas y los temas de investigación, aunque se fueron precisando en el proceso de diálogo restituído en el texto. La co-autoría intenta, *a posteriori*, tomar esa dirección [...] la etapa más completa de co-labor fue el proceso polivocal de devolución del libro [...] donde las mujeres dialogaron conmigo, con otras investigadoras y activistas, para presentar y analizar este trabajo (Masson, 2015: 71).

En mi caso particular, aunque no pudo construirse colectivamente el proyecto y la investigación, siempre estuvo apegada a lo que se mencionaba dentro de las luchas y a los intereses comunes que se fueron dando durante el mismo proceso de hacer la investigación. Un enfoque cercano a estas discusiones, se da en la antropología colaborativa. Uno de los trabajos al respecto que más me llamaban la atención fue el de Mariana Mora en la comunidad zapatista 17 de Noviembre, el cual me ayudó a reflexionar sobre las tensiones y dificultades que puede haber en torno al trabajo de colaboración, ya que tras solicitarle a la Junta de Buen Gobierno del Caracol IV sobre

el interés de definir conjuntamente las preguntas, para que hombres y mujeres de dicha comunidad participaran en la recopilación de la información, la respuesta fue que “no era necesario solicitar un grupo de ‘asistentes locales’” (Mora, 2011: 91), al final el resultado fue “sujetar” la investigación a las prácticas autonómicas zapatistas, es decir al “mandar obedeciendo”: “En vez de rechazar o censurar el estudio, se incorporó a las prácticas de la autonomía. La investigación se convirtió en uno de los elementos que a la vez se pretendía estudiar (Mora, 2011: 93).

En la experiencia colaborativa de Mora se pugna por una forma de democratizar la investigación como ejercicio que permita generar maneras de descolonización del conocimiento, pero que además invitan a reflexionar en el proceso mismo, es decir en la metodología, como parte de lo que se investiga.

Como ya mencionamos, una de las contradicciones fue que el diseño del proyecto corrió únicamente a cargo mío. Incluso, durante el primer período de campo, no se realizaron las actividades planteadas relacionadas con un taller fotográfico y un *tsikbal* para realizar una cartografía. Sin embargo, una de las razones por las que no se realizó obedece a que la investigación formó parte de los *tsikbales* que de por sí se estaban dando. Únicamente en un caso se inició la cartografía, aunque con poco éxito. Sin embargo sigue como una tarea pendiente.

Como se mencionó en la introducción, una de las razones por las que no pude realizar dichas actividades fue al conocer más sobre cómo indignación hacía sus propios *tsikbalo’ob*. Más allá de dicho interés, existieron otras limitaciones: tanto el taller de fotografía como el de la cartografía fueron planeados como un interés personal y sin conocer a profundidad qué estaba pasando en los lugares donde haría la investigación. Para una investigación que buscaba ser de co-labor esto es gravísimo ya que estaba planteando el interés sin considerar las necesidades e inquietudes de los compañeros con quienes trabajaría.

Más que un taller de fotografía, uno de las peticiones específicas fue la de apoyar en la difusión de lo que estaba pasando en cada uno de los pueblos. Fue así como la producción audiovisual fue

teniendo lugar, al mismo tiempo que la difusión a través de artículos periodísticos publicados en *Regeneración Radio* y en *El Varejón*. A pesar de esto, no reflexioné sobre la importancia de lo audiovisual, sino hasta entrado en la redacción de la investigación y debido al llamado de atención de mi directora de tesis.

6.3 Tsikbal, registro audiovisual y *Amicus Curiae*/peritajes

El vídeo y la fotografía permitieron registrar audiovisualmente los distintos tsikbales, sea para dar cuenta de las reflexiones colectivas de quienes defienden la tierra/monte/pueblo y convertir al mismo tiempo dichos testimonios como denuncia pública, o para difundir los propios tsikbales realizados por Indignación, por ejemplo el de Neocolonialismo Urbano y Derechos del Pueblo Maya⁷ o transmitiendo las ruedas de prensa⁸. Con esto, el registro se convierte en memoria visual de lo que acontece, es decir “La imagen como memoria colectiva” (López, 2010: 320).

Tanto el vídeo como la fotografía pueden considerarse parte del modo otro de hacer investigación, y no es que la fotografía, por ejemplo, sea algo nuevo en las investigaciones antropológicas. Los antropólogos han recurrido a esta desde que se instituyó el trabajo de campo en tiempos de Malinowski, sin embargo el uso de fondo era distinto: en Malinowski había una forma de legitimar una metodología que demostrara la convivencia con la alteridad, es decir de validar la observación participante, por tanto son la prueba visual de lo que se está describiendo (Schmidt Campos, 2009: 29). En Marcel Mauss la fotografía aparece como una herramienta para obtener conjuntos de información (Schmidt Campos, 2009: 31).

En mi caso el interés era otro, ya que si bien se utilizó el vídeo y la fotografía como formas de registro, no fue con fines de legitimar la investigación ni de extraer/obtener información del campo, sino de realizar un registro visual que le sirva a sus propios protagonistas, ya que “no sólo vale la información escrita sino que tiene mucha fuerza

7 Véase: <https://vimeo.com/296125683>

8 Véase: <https://vimeo.com/303798984>

y valor lo audiovisual porque nos permite analizar una situación e interpretarla a la luz de lo que estamos viendo y escuchando” (Icó, 2010: 329), tanto, que dicho registro puede convertirse en prueba jurídica: Durante las dos asambleas ilegítimas en Chocholá (ver capítulo 3) que buscaban remover a Claudia Cob como comisaria ejidal, fueron proporcionados los videos y fotografías capturados como pruebas ante el Tribunal Unitario Agrario (TUA); otro ejemplo sería un video grabado en el monte de Kanxoc en la que el ejido de Kanxoc 2 realizó una medida que no existía, con el fin de hacer una “trama” para decir que a ellos se les dotó dicha tierra. Ese video se aportó como prueba a la Profepa.

Más allá de lo jurídico, el registro audiovisual es una forma de difusión entre los pueblos que resulta más atractiva que el texto, sobre todo cuando se parte de la mirada como indígena para dar a conocer lo que está sucediendo en el pueblo:

...los videos indígenas, hechos por indígenas y no por mestizos, no son más profesionales, pero sí son más originales [...y creativos] Lo que dicen mis videos, son los sentires de mi organización, son las voces de los pueblos organizados [...que representan la] palabra verdadera [...] mis videos tratan de ofrecer ese espacio para decir nuestras verdades y para demostrar el espíritu de servicio al pueblo (Jiménez, 2010: 311).

Una experiencia que me ayudó a entender la importancia de otros medios, adicionales al texto, dentro de los procesos colectivos, fue *Sjalel kibeltik*⁹, el cual fue un espacio que se fue transformando en una apuesta colectiva, entre indígenas y no indígenas, artistas, comunicadores y antropólogos que generaron un audiolibro, el cual no se conformó con la palabra escrita sino que incorporó la necesidad de otros formatos visuales como el audio, el video, las

9 *Sjalel kibeltik* fue inspiración para que dentro del trabajo que venía realizando, principalmente con niñas y niños, al interior de distintas organizaciones en la promoción de la cosmovisión y cultura maya en Sanahcat y Motul, animaran el proceso y creación del libro *In lu'umkabil, in kaajal, in kuxtal*. Mi tierra, mi pueblo, mi vida (Niños de Komchén Martínez, 2014) en la que los niños cuentan pequeñas historias sobre su vida cotidiana, sobre plantas medicinales así como historias que ellos mismos crearon, como una forma de fortalecer su identidad maya.

imágenes, conjugando lo visual y lo escrito en 4 lenguas (tseltal, tsotsil tojolabal y español), y cuyo principal objetivo era fortalecer a los pueblos, organizaciones y colectivos de los participantes. Y es importante la reflexión sobre por qué un audiolibro:

No quedarnos sólo con la palabra escrita sino incluir lo visual y lo oral, nos condujo a darle un merecido lugar a estas otras formas alternativas de saber. Es más que sabido que la imagen visual y la oralidad están subvalorados en los “templos del saber científico-académico”, pues se les considera como elementos meramente informativos y simples herramientas adicionales para entender la realidad, y no formas distintas e igualmente válidas de conocer el mundo (Köhler et. al 2010: 256).

Adicionalmente a estos cuestionamientos epistémicos y políticos, está la propia apuesta sobre un modo propio y colectivo que, a partir de diálogos, generó formas novedosas de construir y tejer dichos saberes: “parejas creativas” que permitieron “diálogos creativos” entre artistas/comunicadores y antropólogos, entre indígenas y no indígenas, y al mismo tiempo “desnudarse” o “presentarnos a nosotros mismos” (“autorrepresentarnos”), personal-colectivamente, lo cual rompe con la práctica acerca de que hay un experto que es el que habla sobre los otros (Köhler et al., 2010: 258), para trabajar desde las “raíces”. En opinión de Axel Köhler: “el diálogo continuo y la creciente apertura recíproca fue lo más valioso del proceso. Efectivamente, el diálogo entre seres humanos y no entre “antropólogos” y “sujetos” se volvió la herramienta fundamental de nuestro trabajo, cuya premisa era la *co-razón* y la *co-autoría*” (Köhler, 2015: 406).

Mi trabajo en la producción de vídeo permitió simultáneamente dar respuesta a las necesidades de difusión de las luchas, es decir, generar un material que permita contar sus luchas, al mismo tiempo en que genera medios más didácticos de informar a un público más amplio lo que está pasando. Sin embargo, en la práctica esto significó que había que doblar esfuerzos, al mismo tiempo en que se investigaba se tenían que generar dichos materiales, lo cual implicó reafirmar el compromiso con las luchas. En el caso del vídeo de

Tin kaajale, kaaj ku ts'o'okol t'aan (En mi pueblo manda el pueblo), partió de un proceso que significaba ir más allá de personas dando su testimonio, a contar una idea que siguiera como guía un material de texto base denominado de *En mi pueblo manda el pueblo*.

Este video lo realicé con Marina, una antropóloga española que en esos días hacía voluntariado en Indignación, para el cual elaboramos un guion a partir de dicho texto y, junto con Bety y Randy, hicimos tomas de lo que queríamos usar de trasfondo (aspectos), de tal manera que fuera lo más didáctico posible y apegado al lenguaje visual del Pueblo Maya.

A diferencia de ese vídeo, los demás elaborados fueron incluso menos colectivos. Entre los que se encuentra una entrevista a Claudia Cob¹⁰, un vídeo para celebrar el tercer aniversario de la Unión de Pobladores y otro sobre cómo se celebró el cuarto aniversario¹¹, uno más sobre la lucha del pueblo de Santa Gertrudis Copó¹², otro sobre la fase informativa de la autoconsulta de Homún¹³ y uno donde se hacía un recuento histórico de dicha lucha¹⁴. De todos esos, solo tres obedecieron a criterios colectivos. El primer fue el vídeo de preparación al tercer aniversario de la Unión, en una asamblea conversé el interés por elaborar un vídeo y en conjunto con la asamblea acordamos grabarlo en el monte para que se muestre que ellos tienen la posesión, para esto, se aprovecharía los domingos que hay fajina para ir a grabar justamente cómo están limpiando el espacio donde se realizaría la celebración del aniversario.

Cuando pregunté si había alguien que quisiera ser “entrevistado” (en realidad no había preguntas más allá de que contarán en qué consiste la lucha que están dando), me dijeron que mejor lo viéramos el domingo. Al ir al monte en dicho día, les recordé que había que hacer unas entrevistas y ellos mismos sugirieron a quién debería de entrevistar. Por cuestiones de tiempo ya no pudo ser revisada previo

10 <https://vimeo.com/239388807>

11 <https://vimeo.com/239384775> y <https://vimeo.com/288452140>

12 <https://vimeo.com/268882008>

13 <https://vimeo.com/237223550>

14 <https://vimeo.com/361523693>

a la celebración, la cual se hizo en el monte y únicamente pudimos verla desde mi computadora usando un micrófono y una bocina. La eficacia del vídeo fue sobre todo porque se apreciaba un letrado que la Unión puso donde decía que se había dado una medida cautelar que evitaba que el ejido rente, venda o ponga en usufructo dicho polígono, letrado que no duró mucho porque los ejidatarios lo descolgaron, pero que en el vídeo quedó fijado, a tal punto de que varios ejidatarios seguían acercándose a las pobladoras y pobladores para saber si era o no cierto que existía dicha medida cautelar.

Otro vídeo que resultó colectivo, fue el de la celebración de la Unión del siguiente año. En esa ocasión se habían planeado dos posibilidades: 1) una ceremonia de agradecimiento al monte, a sus dueños y a Dios por la lucha; 2) que cada quien contará lo que tiene que decir respecto a la lucha. Cuando conversé con los compañeros sobre cómo querían el vídeo, me dijeron que mejor sea solamente la ceremonia, pues si no sería muy similar al vídeo del año anterior, era mejor darle otro giro mostrando la posesión de otra manera. El vídeo tuvo un alcance increíble sobre todo al interior del pueblo. Cuentan los pobladores que antes se metían mucho los cazadores en esa parte de Misné Balam. Ahora ya no van por allá porque saben que ese “terreno” (así dicen) ya está curado, ya está protegido por los dueños del monte (*yuumtsilo’ob*). Es decir ya se le hizo su ceremonia. La cruz de madera verde, junto con el altar que se elaboró se quedó ahí todo un año, hasta el siguiente aniversario donde la Unión volvió a agradecer por la lucha.

Durante la investigación el video sirvió como una herramienta de registro, sobre cómo se concibe la lucha por sus protagonistas, al mismo tiempo en que generó un impacto hacia fuera, hacia los ejidatarios o hacia el resto del pueblo, con lo cual se cumplió uno de los pilares de la co-labor, que la investigación tenga “utilidad” (Speed y Leyva, 2008: 86) para el pueblo, lucha o movimiento: “el trabajo del antropólogo o del abogado indígena debe tener sentido para los pueblos, ponerse al servicio de las comunidades y su gente, más si se trata de conocimientos útiles para defender y proteger la integridad comunitaria (Ortiz y Velásquez, 2008: 394). De esta forma existe un ir y venir entre la co-labor, el *tsikbal* y el registro audiovisual,

en la que estos diferentes modos de hacer investigación se fueron entrelazando y construyeron una propia ruta.

Fue hasta la elaboración del vídeo de Homún que me di cuenta del lugar privilegiado en el que había estado debido a que contaba con un registro visual de los diferentes momentos de la lucha, la cual incluyen testimonios a través de lo que se dice en las manifestaciones, en las ruedas de prensa, en las protestas. Como reflexiona Mariana Mora la investigación comprometida va más allá de lo descriptivo y clasificatorio (Mora, 2011: 109), y en este caso, el uso de medios audiovisuales remarca una posición de activismo comprometida con las luchas: “el acto de fotografiar no implica una pasividad sobre los acontecimientos, el interés del fotoperiodista es de motivar eventos, ser cómplice con lo que quiere que se convierta en un tema interesante y digno de fotografiar”¹⁵ (Schmidt Campos, 2009: 22). Esto desde luego tiene implicaciones en la investigación, la cual obedece a una posición particular que es marcada y que a la vez permite tener más empatía con quienes se colabora. También implica remarcar la distancia respecto a otros elementos que serían importantes, por ejemplo, no poder entrevistar a funcionarios de las dependencias implicadas, a las personas del mismo pueblo contra quienes se está en oposición, por lo tanto, hay también a partir del registro audiovisual un reforzamiento de la mirada parcial, posicionada y anclada a quienes están defendiendo la tierra y el monte.

El feminismo crítico-decolonial y la antropología dialógica (Hernández, 2015), particularmente a través del libro *Bajo la sombra del Guamúchil* (2010), me permitió reflexionar: cómo poner las herramientas de la investigación social al servicio de las personas con las que se realiza la investigación. En dicha experiencia se narran talleres donde mujeres presas-mestizas aprendieron a hacer historias de vida y se las aplicaron a sus compañeras presas-indígenas, con lo cual se abrió un espacio de diálogo y reflexión: “Mi intención en el

15 Original en portugués: “ato de fotografar não implica uma passividade sobre os eventos, o interesse do fotojornalista é de motivar eventos, ser cúmplice com o que quer que se torne um tema interessante e digno de se fotografar”.

trabajo de este taller fue facilitar los diálogos interculturales entre indígenas y no indígenas y promover la reflexión crítica en torno a las cadenas de desigualdades étnicas, genéricas y de clase que posibilitaron su reclusión. Las participantes empezaron a elaborar sus propias teorizaciones y reflexiones que han integrado a las narrativas biográficas...” (Hernández, 2010: 13).

A partir de dicha experiencia, pensé en la posibilidad de hacer algo similar en el trabajo que estaba realizando. Así, cuando se me encargó hacer un trabajo de avanzada para el peritaje de Homún, conversé con Pepe y Bety para que ellos me acompañen. Cuando me preguntaban qué íbamos a hacer, yo les decía que había que ir a conversar con los compañeros para contestar las preguntas que habíamos planteado previamente en conjunto con los abogados de Indignación.

En aquél entonces yo les comentaba que no sabía si íbamos a *tsikbalear* o si iría como antropólogo a hacer preguntas. Pensamos que tendría que ser una especie de combinación entre ambos modos, ya que solo ir a conversar nos podría llevar mucho tiempo. Pepe y Bety me decían ¿Y cómo vamos a preguntar? Tratando de hacerlo colectivo, yo les platiqué cómo preguntaba cuando hacía investigación antropológica, dejando en claro que lo primero era presentarnos diciendo a qué habíamos ido y preguntando si nos regalaban un ratito para conversar y entonces empezar con preguntas muy generales, cómo era Homún hace 10 años, cómo lo ven ahora con los cenotes, qué ha cambiado y cómo lo ven ahora con lo de la granja y si creen que algo esté cambiando. Para después empezar a preguntar cosas cada vez más puntuales, por ejemplo, si aún se hacen ceremonias en los cenotes, si conocen cuántos cenotes hay en Homún, si han ido a esos que no están abiertos al público, qué les contaban sus abuelos de los cenotes, si han oído cosas sobre los aluxes en los cenotes o sobre sus dueños.

Insistí en que eso sería lo que yo haría, lo cual es diferente a cómo hacemos *tsikbal* en el cual no se hacen preguntas sino que se conversa, se cuentan y se comparten cosas sin un cuestionario que guíe la plática. Tanto Pepe como Bety se dieron cuenta que, a lo que íbamos, era “algo muy antropológico”, era “ir a hacer preguntas”. Pepe

insistía diciendo “claro se supone que va a servir para un peritaje antropológico, entonces está bien que preguntemos”. Discutimos entonces cómo podríamos preguntar sobre las autoridades, sobre la identidad, sobre cómo es la vida en el pueblo, sobre la relación que tienen con los cenotes sin que propiamente parezcan preguntas.

Acordamos que era bueno hacer preguntas abiertas, pero que íbamos a tratar de asemejarlo lo más posible al *tsikbal*. Cómo lograríamos eso, pues no solo preguntando, sino comentando también cómo es en el pueblo de dónde somos. En vez de preguntar sobre si han oído algo sobre los dueños de los cenotes, aprovechábamos que mencionaban algo sobre los cenotes y entonces introducíamos una anécdota sobre los cenotes de Chablekal, muchas veces sobre el cenote de Dzibichaltún. Así fue que nos contaban ellos historias sobre los cenotes. Otras veces teníamos que preguntarles directamente ¿aquí no hay historias así? Nos dimos cuenta que, cuando ellos solos no nos contaban algo sobre ese aspecto es que no sabían dichas historias, aunque afirmaban que sí hay, que sí saben de gente que cuenta esas cosas, pero que él o ella no las sabía. A veces aprovechábamos para contarles lo que otros compañeros nos habían contado (ahí es donde nos dábamos cuenta que ya estábamos tsikbaleando).

Trabajar con Pepe y Bety en Homún fue algo similar a la experiencia de Hernández (2010), pensando que hubo dos compañeros mayas no profesionistas, que además son dos intelectuales mayas defensores de derechos humanos, que participaron directamente en un primer borrador del peritaje. La escritura de una primera versión quedó a mi cargo, aunque para esto constantemente había que tsikbalear con Pepe y Bety sobre lo que habíamos escuchado. Mi ingreso formal a Indignación impidió que yo haga el peritaje, por lo que le pasamos lo avanzado a Ella F. Quintal (investigadora del INAH-Yucatán), para que ella pueda seguir y presentar el peritaje. Pese a esto, continuamos yendo a campo con ella durante varias ocasiones, e incluso, en el camino le conversábamos cómo lo habíamos hecho, incluyendo el hecho de que a veces preguntábamos en maya, otras en español, a veces preguntaba yo y otras Pepe o Bety.

Retomar el *tsikbal* como un modo particular de hacer antropología, implica justamente pensar en cómo hacer una investigación otra que rompa con la idea de la “autoridad etnográfica” y de la relación del antropólogo como autor, para pensar en un hacer colectivo. No dejo de pensar que, de haber seguido yo con el peritaje, me hubiera gustado presentarlo y firmarlo junto con Pepe y Bety, pero cómo hacer esto en el Tribunal cuando se requiere una cédula que acredite la experiencia profesional y el papel de experto, en este caso en materia indígena, para hacer una estimación que, irónicamente, muchas veces suplanta la propia voz del pueblo. Como reflexionamos con la Unión de Pobladores de Chablekal: ¿por qué va a venir un investigador que no solo no es del pueblo, sino que ni siquiera es maya, y que muchas veces ni siquiera es de Yucatán, a decir si somos o no mayas?

El problema con el uso de peritajes es que “se crean nuevos expertos sobre los pueblos indígenas que no son los propios pueblos indígenas. Se requiere desde el peritaje un experto que pueda traducir e interpretar, y eso tiene implicaciones para la autorepresentación y la acción política de los mismos pueblos” (Lachenal, 2015: 94). Speed (2006) apunta como precisamente los peritajes funcionan como entes que recolonizan al legitimar el discurso del Estado sobre la necesidad de un experto que tenga el conocimiento válido para realizar dicha estimación:

Una de las preocupaciones de una investigación “descolonizada” es la valorización desigual del conocimiento antropológico o “científico” sobre el conocimiento producido por los “sujetos” en sí. Cuando el antropólogo está llamado para ser el perito que declara que, en tal pueblo, la cultura indígena existe —el cual fue mi papel, hasta cierto punto, en el caso de la queja de Nicolás Ruiz ante la OIT—, estas jerarquías de conocimiento se fortalecen. A los miembros de las “culturas” no se les reconoce autoridad para hablar por sí mismos o para definir sus culturas e identidades; sólo los especialistas antropólogos pueden hacerlo (Speed, 2006: 82).

Esta crítica también es apuntada por Francisco Ballón quien menciona cómo el papel de mediador cultural está encubierto de

una atmósfera de “experto cultural” que le confiere un saber-poder en un contexto de Estado que en sus prácticas sigue siendo colonial (con los pueblos indígenas) y por tanto entra en pugna con discursos pluralistas ya reconocidos dentro de las propias leyes:

...si se tratara de un indígena, el juez peruano estaría muchísimo más dispuesto a pedir opinión antropológica, que a acudir a un especialista del propio pueblo para escuchar su versión. [...] Para el indígena es requerido un “especialista” (alguien en posición de un “poder” ajeno a los indígenas) que “diga” la costumbre indígena. La cultura indígena es despojada de sus propios especialistas. En rigor, el despojo es a la capacidad de los pueblos indígenas a hacer valer, explicar y difundir sus modos culturales sin intermediarios (Ballón, 2002: 78).

Ante esto Korsbeak y Mercado (2015) proponen que es necesario reconocer el papel de autoridades tradicionales como expertos culturales para incorporarlos también como peritos culturales: “otro factor que debe ser considerado en el peritaje cultural es la posibilidad de consultar a ‘los peritos prácticos del pueblo indígena en cuestión’ [...] para que las autoridades tradicionales, u otra autoridad moral comunitaria, haga valer su palabra y su razón en un proceso judicial” (Korsbeak y Mercado, 2015: 123).

Por su parte, Armando Guevara propone que una forma de dar solución a estas cuestiones es recurrir a los antropólogos nativos/ antropólogos indígenas para realizar los peritajes, posición que en realidad no me parece muy atinada ya que sigue siendo un tanto violenta hacia los propios pueblos indígenas, ya que no reconoce a los expertos no profesionales del propio pueblo en cuestión. Sin embargo, propone una segunda alternativa que me parece mejor, basada en la posibilidad de nombrar dos peritos: el antropólogo y el indígena a través de la figura del *Amicus Curiae* (Guevara, 2015: 174). Sin embargo el *Amicus Curiae* no tiene la misma carga en un proceso jurídico, ya que no es considerado por el juez como una prueba, sino únicamente como un elemento u opinión para tener en cuenta.

Haber participado directamente en un *Amicus* para el caso de Chablekal junto con otras cinco personas, la mayoría mayas (incluyendo dos seminaristas, un defensor de derechos humanos, un

historiador), viene a generar un espacio que justamente cuestione eso que se reclama en los Tribunales: la *expertis* reconocida en términos científicos frente a la posibilidad de que sea el propio pueblo quien dé su voz. Aprovecho esa experiencia para reflexionar sobre la autoridad etnográfica, planteada muchas veces como: “yo lo vi”, “yo estuve allí”, “esto me ocurrió a mí” e incluso “no sólo estuve allí, sino que fui uno de ellos, y hablé con su voz” (Geertz, 1989: 32), lo cual conlleva a una relación jerárquica en la que el antropólogo habla a nombre de otros, a la vez en que “firma” a nombre de otros, de “sus informantes”.

Aquí se realizó un esfuerzo por enmarcar la investigación dentro de un proceso doctoral, del cual derivaron distintos productos (tesis, *Amicus Curiae*, peritajes, vídeos), que partieron de reflexiones colectivas, en este sentido no son mías, y aun cuando algunos de estos productos tienen que ir firmados, en otros ni siquiera figuro, precisamente en el afán de ser el pueblo o colectivo el que tenga la voz protagónica.

Los conceptos iniciales obedecían a un interés específico para contribuir a sistematizar cómo se está realizando los arrebatos, las luchas y defensas de cada uno de los casos que acompaña indignación, pero que, el proceso implicó no generar un guion de preguntas, sino que muchas veces era registrar lo que estaba aconteciendo, participar como alguien externo al pueblo y que forma parte del equipo indignación, por lo cual, implica sentirse parte, o al menos acompañante, de quienes están en la lucha. Todo lo anterior, en conjunto, fue redefiniendo el proyecto hacia las situaciones similares que iban aconteciendo entre los diferentes casos y poniendo cada vez más al centro el *maaya t'aan* y el *maaya tuukul* (véase introducción). Esto implicó caminar en un sentido contrario al “Estás allí... porque yo estuve allí” (Clifford, 2008: 142), y pensar quizá en la inversa “estoy allí... porque ellos ya estaban allí”.

También sigue prevaleciendo el reto de no caer en la construcción de un “sujeto absoluto”, una totalidad de sujetos representados como parte de una sociedad específica: “se tiene que inventar un ‘autor’ generalizado para dar cuenta del mundo o del contexto dentro del cual se han representado ficcionalmente los

textos. Este autor generalizado recibe una variedad de nombres: el punto de vista de los nativos, “los trobiandeses”, “los nuer”, “los dogon” u otras expresiones similares que aparecen en las etnografías” (Clifford, 2008: 157, 158). En este sentido, no he podido escapar a este problema, la diferencia está en que esos sujetos absolutos ya existen políticamente, son: la Unión de pobladoras y pobladores de Chablekal, los guardianes de los cenotes de Homún, las y los ejidatarios de Kanxoc y de Chocholá, las y los pobladoras de Santa Gertrudis Copó. Aquí es donde recalco que se trata de un problema de la antropología para tener que legitimar el mito de campo y de la autoridad etnográfica, tener que especificar quién dijo qué, para después construir la visión que tiene ese sujeto absoluto. Uno de los cuestionamientos más grandes que he recibido por parte de mis compañeros mayas, es que no entienden esa necesidad de tener que especificar quién dijo qué, porque en el *tsikbal* lo que importa es contar lo que se ha dicho, lo importante es la idea que despierta y anima a la reflexión.

Cuando los compañeros y compañeras de la Unión de Pobladoras y Pobladores, de las y los guardianes de los cenotes son invitados a participar en algún evento para contar su experiencia, ellos primero preguntan ¿y qué vamos a decir? Lo conversan primero en colectivo, discuten qué es lo central y qué quieren decir (por ejemplo porque están luchando y cómo inició, qué significa para ellos), qué es lo que no pueden decir (por ejemplo adelantar alguna acción que aún no ha sido consensada o que no conviene anunciarla para alertar al gobierno o a los empresarios). Es decir, se van dando diferentes ideas entre los presentes, las cuales se van a retomar por los dos o tres compañeros que participarán en el acto al cual fueron invitados. Es así como se construye una voz colectiva.

La reestructuración de la tesis como se platicó arriba, siguió un camino similar bajo la idea de “eso que les está pasando a ustedes, también está pasando en mi pueblo”. De alguna manera el interés se fue girando hacia las cosas comunes, hacia la experiencia compartida. Y no es que todos los casos aquí analizados lo hayan compartido, pero si eso está pasando en dos lugares, ya es razón suficiente para que se diga, para que se converse.

Siguiendo con esa misma lógica, otro elemento a destacar es que se ha incorporado la manera en qué se pronuncian las cosas, sea en maya o en español, sea una palabra o un enunciado, pero que de alguna manera se han convertido ya en reflexiones que son compartidas por las diferentes personas de cada movimiento, por ejemplo “un pueblo sin tierra, sin monte deja de ser pueblo”, “los cenotes tienen su propio dueño, como quien dice, a nosotros nos lo tienen prestado para que lo trabajemos”, “hay leyes grandes que nos dice que está bien lo que pensamos, pero ya vimos que las leyes chicas no nos dejan hacer lo que dicen las leyes grandes”, “vemos que cada vez más nos estamos quedando sin monte, sin tierra, nos están arrinconando”. ¿Importa tanto especificar quién lo dijo? ¿Qué lo hayan dicho implica que ellos lo pensaron o se los dijeron? Más allá de dichas cuestiones, lo cierto es que no son ideas mías, son cosas que las escuché en diferentes momentos por diferentes personas, no precisamente del mismo modo, pero fueron enunciadas y son las ideas que aquí fueron delineando la investigación.

Este estudio si bien no fue diseñado y realizado conjuntamente, fue posible gracias a que fue rediseñado a partir de esos *chich naak'o'ob*, de esas molestias/descontentos que se fueron compartiendo en ruedas de prensa, tsikbales chicos y grandes, manifestaciones, encuentros, foros, y no tanto a una “vigilancia editorial” escondida detrás de la intención de “dejar ‘que ellos hablen’” en una relación compleja entre el “etnógrafo que escribe y el nativo que habla” (Marcus y Cushman, 2008: 181, 190).

La vigilancia editorial no obedece a una selección que yo hago sobre lo que me dijeron, sino muchas veces va en el sentido de la repetición. Aquí entonces se presenta una colección de ideas, las más frecuentes dentro de los diversos *tsikbal'o'ob*, ya que en realidad un relato fue contado más de una vez por la misma persona o por otras personas. Entonces no es una idea que le pertenece a alguien sino algo que se va construyendo conversación tras conversación. Es decir, es una palabra que en sí misma ya implica un proceso reflexivo previo, y sí yo lo escribo es porque en ese momento, mi papel era justamente el de registrar para sistematizar y luego difundir, ya sea a modo de vídeo, de artículo periodístico, de un *Amicus* para la corte,

de fotografía que acompañe algún comunicado o que sea evidencia en un juicio, de texto académico. En este sentido, ha sido de suma importancia que la investigación también haya seguido un camino relacionado con el registro audiovisual encaminado a elaborar vídeos. Como todo lo anterior, el registro audiovisual también tiene sus límites, sobre todo desde una mirada situada/parcial que combina el activismo y la academia y que, a veces, implica poner el cuerpo y evitar que pueda haber un conflicto mayor:

Desde meses atrás habíamos estado planeado la clausura simbólica de la granja de la empresa Producción Alimentaria Porcícola (Papo) y estábamos esperando el momento indicado. Ya había la resolución de una Juez federal de que debían de sacar a los cerdos. Las autoridades municipales, estatales y federales implicadas habían hecho caso omiso de dicha resolución. Así que acordamos, entre los guardianes de los cenotes de Homún y el equipo Indignación, la “clausura simbólica” de la meggranja porcícola.

Ese día, desde temprano, los tricitaxistas y guías de turistas ya se encontraban con pancartas y banderas mayas, habían decidido colectivamente que no iban a trabajar para salir a defender su fuente de empleo, su vida y su dignidad: los cenotes de su pueblo, del Pueblo Maya de Homún.

En caravana, salimos del pueblo hacia la meggranja que se encuentra aproximadamente a 5 km. Recuerdo que en ese momento me encontraba molesto porque quería sacar mi cámara y documentar, pero me había tocado estar al frente, abrir paso le dicen. Al llegar a la meggranja y ver cómo los cenoteros pusieron frente a una reja un sello, simbólico desde luego, de clausurado y escuchar las palabras con que reclaman sus derechos, me sentí más que conmovido. Poco nos duró la alegría. Estábamos en eso cuando nos avisaron que la Profepa [Procuraduría Federal de Protección al Ambiente] había clausurado uno de los cenotes de *Kanan ts'ono'ot* (guardianes de los cenotes).

Enseguida levantamos todo y nos dirigimos para allá. Mientras nos desplazábamos hacia allá, otros compañeros de *Kanan ts'ono'ot* al ver la camioneta de la Profepa y que habían puesto un sello de clausura, retuvieron a los funcionarios. Cuando nosotros llegamos, así en “manada” por un corredor que no tiene salida más que adentrándose en el monte, tratamos de tranquilizar a todos y de pedir la documentación que avale los sellos. Ningún empleado pudo

dar explicación ni documentación que lo avale, ni a los guardianes, ni a los abogados de indignación, ni a la prensa que ahí se encontraba cubriendo todo. Únicamente decían que habían ido por una denuncia pública, anónima, y que por eso habían ido a clausurar.

Fotografía 6.1 Cenoteros, periodistas y abogados acompañan a empleados de la Profepa para retirar sellos de clausura



Ante la falta de argumentos claros, se les pidió que retirarían los sellos de clausura. Lo más difícil fue calmar a los guardianes de los cenotes. Todos se encontraban molestísimos, el enojo era tal que podrían haberlos linchado, pero el pueblo maya de Homún se comportó con la dignidad que tiene y únicamente se limitaron a interrogarlos con una fuerza que podría intimidar a cualquiera, y esto se notaba en la cara de los funcionarios.

En tanto, la policía estatal se encontraba afuera del circuito de cenotes, a punto de entrar, seguramente para “golpear” bajo cualquier pretexto, pero esta fue neutralizada por parte del equipo de Indignación quien se comprometió a entregar a los funcionarios íntegros ya que aquí no estaba pasando nada. Así fue. Después de que quitaron los sellos se les subió en mototaxis, para llevarlos a que quiten los sellos

de los cenotes que están dentro del pueblo, previa verificación de los comandantes de la policía de que no habían sido lastimados. Así, la policía ya no pudo hacer más. Incluso nos felicitó por evitar que escale la violencia. Le dijimos que a quien tenía que felicitar era al pueblo.

Casualidad o coincidencia, únicamente clausuraron los cinco cenotes de la directiva de *Kanan ts'ono'ot*, cuando en Homún hay otros ocho cenotes. La Profepa amenazó con que iba a demandar a los “cenoteros” por detención ilegal, secuestro, obstaculización, y varios otros delitos federales. Al día siguiente fuimos a clausurar simbólicamente la Profepa y “darnos presos”. Un día después se rumoraba que el delegado de la Profepa había sido destituido, lo cual no fue así, pero el caso ya había sido turnado a la Ciudad de México.

Mi trabajo en esos momentos no fue solo documentar con mi cámara, fue también contener la molestia, decirles en español y en maya a los guardianes de los cenotes que no vayan a golpear a los funcionarios porque eso estaban buscando, que la policía estaba esperando un pretexto para entrar a golpear y entonces la lucha iba a ser para sacarlos de la cárcel y ya no para sacar a los cochinos de Homún. Muchas veces cuando los gritos subían de tono, abrazábamos a los compañeros para alejarlos y que se calmen, es decir, poníamos el cuerpo entre los *Kanan ts'ono'oto'ob* y los empleados de la Profepa.

¿Por qué cuento esto? que pasó en un tiempo en que ya no estaba en “trabajo de campo”, Homún ni siquiera había entrado originalmente entre los “casos” de la “investigación”. Sin embargo, la realidad es que no hubo un período de tiempo determinado, seccionado, para el trabajo de campo, porque no se trata de hacer “trabajo de campo”. Al menos no con la metáfora malinowskiana del antropólogo que se va un año al campo y se aísla del mundo. Primero porque ya no hay modo de aislarse, al menos no en Yucatán. Segundo porque me parece que esa es una diferencia sustancial entre la investigación netamente académica con la activista. No puedo irme y desaparecer, hay trabajos que entregar (vídeos, dossiers de prensa, *amicus*, peritajes, fotografías, notas periodísticas, informes) que ya están acordados con los compañeros que están defendiendo su monte/pueblo, ese es parte del compromiso que uno adquiere al estar dentro del activismo. Al mismo tiempo en que se viven cosas en las que uno no es “observador participante”, al contrario, tiene

una posición claramente identificada en todos los sentidos. En el momento de la riña, los guardianes de los cenotes no reaccionaban ante mí por ser un “investigador”, sino por ser parte del equipo Indignación, sin duda pesó más mi trabajo activista que académico.

6.4 Consideraciones finales

La revisión de los “modos otros” de hacer investigación ha sido un poco para describir las experiencias desde las cuales quise intentar hacer esta investigación. La cual inició muy anclada a la antropología de co-labor y colaborativa y terminó siendo algo distinta, aunque siempre presente entre las reflexiones y en el quehacer cotidiano para buscar modos de colectivizar el proceso de investigación, a la vez en que he tratado de ser consciente de los límites, tensiones y contradicciones en torno a ella. La principal de todas cae precisamente en el sentido de lo “colectivo”, hasta qué punto se puede hacer una investigación, en este caso doctoral, colectivamente. Como dijimos, hubo elementos colectivos desde el principio sin que esto significara que el diseño fue elaborado colectivamente, en co-autoría. Sin embargo, su reestructuración sí fue respondiendo a los *chich naako’ob* de los compañeros, a la presencia del pensamiento y las palabras mayas, es decir del *maaya tuukul* y del *maaya t’aan*.

Hemos buscado hacer sobre todo una investigación que no sea de corte “extractivista” (Leyva y Speed, 2008; Hale, 2015; Mariman en Leyva, 2015; Bastian y Berrío, 2015), en la que el único beneficiado es el investigador, quien ve en la contra-parte un sujeto pasivo sobre el cual hay que teorizar. En vez del extractivismo académico y las “ventriloquias” (Méndez, 2011¹⁶; Hale, 2008: 230) buscamos caminar hacia una “justicia epistémica” (Leyva, 2015: 47; Retos, 2015), que sin embargo ha tenido sus grandes limitantes. Por ejemplo, la mayor presencia en la investigación de la Unión de Pobladoras y Pobladores frente a otras luchas, la centralidad de don Pepe como principal interlocutor de la investigación, cuando que existen otros

16 Georgina Méndez, mujer maya ch’ol quien incluso crítica a las “ventriloquias comprometidas”.

compañeros mayeros en las luchas y movimientos que podrían igual tener ese papel de ampliar las palabras mayas a todos sus contextos y significados.

Pensamos que un gran aporte de la investigación ha estado, hasta ahora, en los productos adicionales que, de no haber sido por la investigación y el modo en que se hizo la investigación, no hubieran sido posibles. Dentro de la investigación en particular, el aporte ha sido en descolonizar la investigación poniendo en el centro la lengua maya, reivindicando dicho idioma y contrapunteando con las categorías políticas y académicas.

Por otro lado, si bien los procesos no han sido completamente colectivos en el sentido de participar conjuntamente en cada parte del proceso, si han sido colectivizados en el sentido de que se han incorporado reflexiones y experiencias que vienen de los *tsikbal'o'b*, de la conversación entre todos, de conversar conjuntamente lo que nos molesta y nos duele. La investigación intentó obedecer a ese sentido y ser reestructurada, poco a poco, desde ese sentir compartido de vernos reflejados en otros pueblos.

Salvo la experiencia del artículo escrito con don Pepe, la co-autoría no fue posible en este momento, ni siquiera a través de otros productos. Sin embargo, esta investigación no se realizó a partir de lo que “otros”, “informantes” o “sujetos investigados me dijeron”, sino de un proceso de constante reflexión conjunta entre quienes están en la defensa de su monte/pueblo y el equipo Indignación a través del *tsikbal*, pero también a través de otras herramientas como el registro fotográfico, la elaboración de vídeos de difusión y material popular, así como de proporcionar vídeos y fotos a los tribunales y jueces, participar en la elaboración del *amicus curiae*, e indirectamente en peritajes antropológicos.

Conclusiones

En *U tookchajal u lu'umil, u k'áaxil maaya kaaj*. Arrebato/defensa de la tierra, el monte del pueblo maya se analizó cómo está siendo despojado y al mismo tiempo defendido, el monte, la tierra, el agua, el aire, los cerros prehispánicos, los pozos y el pueblo mismo. Es decir cómo se está defendiendo toda una serie de elementos que están presentes en el entramado de *lu'um/k'áax/kaaj* o tierra/monte/pueblo. Es decir, no se está luchando únicamente por *lu'um* (tierra), o *jun xoot' lu'um* (un pedazo de tierra), o un *péet kaab* (polígono de tierra). Se está luchando por toda una serie de elementos que, por un lado, permiten la subsistencia como grupo, como pueblo; por otro, le confiere sentido de identidad y pertenencia. Esto pudimos observarlo sobre todo a través del caso de Chablekal, pero también se relaciona con la lucha en Homún, en Chocholá, en Kanxoc.

De esta manera, *u lu'umil, u k'áaxil in kaajal* (la tierra, el monte de mi pueblo), es un tejido que permite explicar cómo la concepción que tenemos los mayas sobre el hecho de estar en el mundo y habitar un espacio forma parte de un pluriverso (Leyva, 2015b: 63), en el que se va nombrando y significando cada cosa. Así, lo que para unos es solamente tierra o agua (pensando por ejemplo en Chablekal o Homún), para los mayas que están luchando y defendiendo el monte, se trata de una relación con lo sagrado, con mantener su modo de vida como pueblo.

La conjugación de estos elementos: *lu'um, k'áax, kaaj, kaajal*, fue presentada como tierra/monte/pueblo, ya que son palabras que se van tejiendo entre sí. Recordemos eso que constantemente cuestiona la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal: “un pueblo sin monte deja de ser un pueblo”. El monte es el espacio que contiene: plantas, animales, cenotes, pozos, cavernas, montículos,

y es donde habitan diferentes seres o cuidadores, llamados de diferentes maneras según el pueblo y las personas, estos pueden ser *yuumtsilo'ob*, *aluxo'ob*, *báalamo'ob*, seres todos encargados del cuidado del monte y lo que ahí habita. Así, cuando se pierde el monte, se deja de ser pueblo y se pasa a ser un fraccionamiento o colonia, pero esa no es la única manera de desaparecer. Otro mecanismo utilizado por el Estado ha sido irnos arrebatando la memoria y la identidad como mayas. La identidad étnica en Yucatán se ancla en la pertenencia a un pueblo, aunque no se limita únicamente a esto, sino que el pueblo representa también un entramado de elementos simbólicos y culturales, que le da sentido a la identidad étnica, nos referimos a las distintas formas de organización social como normas, reglas, modos particulares de hacer justicia y resolver los conflictos.

Aunado al monte, la identidad y la memoria, un elemento central dentro de los arrebatos es el de la justicia, el del reconocimiento efectivo de que podemos hacer justicia en el pueblo, o de que podemos acordar nuestras propias leyes, pero sobre todo que el Estado debería respetar dichas leyes. Esto es particularmente importante, dado que dijimos que la principal trinchera de lucha son los juicios y tribunales, esto ha implicado, como menciona Cristina: “exigimos derechos y nos otorgan sentencias”. Tenemos reconocidos todos los derechos, sin embargo en la práctica no podemos ejercer ninguno, para poder utilizarlos tenemos que recurrir a juicios de amparo, por lo que la defensa de la tierra/monte/pueblo se convierte en un proceso legal de larga duración, pero que se da a través del acompañamiento de organizaciones defensoras de derechos humanos, que, por un lado aportan el asesoramiento jurídico, pero por el otro asumen los gastos de los juicios. Esto les permite a los pueblos concentrar sus fuerzas en lo político y mediático para ejercer mayor presión hacia los juicios.

El tema de la justicia también ha permitido una reflexión colectiva en cuanto a poder “juntar los aires” para una exigencia conjunta, como Pueblo Maya, de que se respeten los derechos colectivos que ya tienen reconocidos. Sobre todo, frente a lo que podría ser un transitar hacia un pluralismo jurídico, es decir, hacia el reconocimiento como válido de dos formas diferentes de resolver

justicia, pero con jurisdicción equiparada. Es decir, que la sentencia que otorgue un juez de paz sea reconocida en los diferentes Tribunales y Ministerios como orden judicial.

La atención en el pluralismo jurídico en Yucatán ameritaría en realidad toda una investigación, dado que implica profundizar qué tan variado es el sistema normativo maya, aquí únicamente hemos mencionado algunos esbozos sobre esto, pero el tema amerita conocer cómo, dónde y quiénes están haciendo justicia, cómo eran escogidos los jueces de paz, que figuras de autoridad existían en los distintos períodos coloniales, cuáles eran todas sus funciones, qué tipos de delitos sancionaban. Asimismo, cuestionarnos si la justicia maya es solo para los mayas o qué pasa con aquellos no mayas que llegan a vivir al pueblo o estando de visita cometen un ilícito, qué pasa cuando es un conflicto entre dos pueblos, cómo se resuelven. Todas estas preguntas nos abren el campo hacia una serie de reflexiones que son necesarias de construir en conjunto, entre diversos pueblos, porque no se trata de agarrar un modelo de sistema de justicia y presentarlo como si este fuera el único o el autorizado. Justamente uno de los “hallazgos” en dicha investigación es que el *maaya tuukul* o pensamiento maya es muy variado entre un pueblo y otro, aunque sí existen ciertas pautas o sentidos que se comparten.

Sin embargo, no todos los mayas piensan así. El *maaya tuukul* o pensamiento maya hoy día es también bastante diverso y fragmentado, incluso dentro de un mismo pueblo y, aún más, dentro de una misma familia. En Chablekal hay quienes quieren vender los montes bajo la lógica de que solo están vendiendo un “pedazo de tierra” o *xoot’ lu’um*, *xe’et lu’um* (ver cap. 2), pero que ya han acabado con casi las 5 mil hectáreas que poseían, frente a ellos se encuentra la Unión de Pobladoras y Pobladores que defiende el monte de Misné Balam pensando en las generaciones futuras, en que no quieren dejar de ser pueblo y en que necesitan ese pequeño pulmón para el pueblo.

En Homún casi todo el pueblo defiende el agua y los cenotes frente a la instalación de una meggranja porcícola que amenaza no solo con contaminar el agua y el aire, sino su modo de vida y de economía, desde luego hay pequeños grupos que se ponen a favor de la granja porque están siendo pagados o empleados por

ella. Incluso, ante la dificultad para hacer eco a favor de la granja en el pueblo de Homún, los empresarios se han ayudado de personas de pueblos cercanos, que hablen a favor de la granja porcícola, tales como: Sanahcat, Huhí, Polaban. En este sentido no solo han generado conflictos dentro del pueblo, sino con otros pueblos.

En Kanxoc los ejidatarios defienden sus montes y sus árboles de cedro rojo frente a la tala ilegal que realizan ejidatarios del Kanxoc II, el cual como hemos visto, se montó sobre los montes que ya tenía el ejido de Kanxoc, montes que están bajo el interés de ser adquiridos presuntamente por el grupo Xcaret, frente a esto, los ejidatarios, junto con habitantes de Kanxoc, defienden sus montes, no solo frente a quienes los talan, sino también frente a funcionarios que otorgan ilegalmente los permisos, y frente a la policía municipal y estatal que los amenaza.

No quisiera extenderme en más casos, pues ya han sido mencionados en diferentes momentos y, como hemos visto, tienen algunos aspectos en común. Estas luchas también están caracterizadas por un rasgo que se ha encontrado en el movimiento zapatista: la “reconceptualización de lo político” que forma parte de “reflexiones pluriversales” (Baronnet, Mora y Stahler-Sholk, 2011: 20), es decir se trata de otra forma de “hacer política” que pone en jaque a las instituciones gubernamentales, al igual que a los imaginarios de desarrollo a partir de las nuevas identidades políticas como las de *máasewalo'on*, *maaya'on*, *maaya kaaj*, *máasewal kaaj*, *maaya wíiniko'ob*, *maaya máako'ob*, frente a las viejas etiquetas de “campesinos”, “milperos”, “personas de las zonas rurales”, “ejidatarios”, “gente pobre y humilde”. Desde luego, no es que una sustituya a la otra. Co-existen de maneras diversas, pero se alejan de las anteriores en cuanto a que ya no se trata de la lucha por la tierra, o de quienes trabajan la tierra. Sino de una nueva condición, la defensa de *u lu'umil*, *u k'áaxil in kaajal* o de la tierra/monte/pueblo por ser indígena maya.

Para ejemplificar a qué me refiero: en Homún no se trata de ejidatarios, ni de campesinos luchando por la tierra o por un “pedazo de tierra”, sino que, quienes están defendiendo el agua, el monte y el pueblo son empresarios mayas, lo cual pone en jaque las visiones esencialistas sobre la idea de que ser maya es ser milpero,

ser pobre, ser campesino. Se trata de mayas que están impulsando negocios familiares o colectivos en torno al turismo de los cenotes. Junto a esto, los guías de cenotes son jóvenes que también han encontrado en el turismo su forma de convivencia a tal punto de que la dinámica del pueblo se ha transformado en torno a esta actividad. Han proliferado los talleres de armado y reparación de mototaxis, quienes les otorgan créditos a los jóvenes para que poco a poco vayan pagando sus taxis. En las épocas altas de turismo, hay personas que le piden a los cenoteros vender ahí sus productos, la única condición que les ponen es: si hay alguien que ya vende chicharrones, tú no vayas a vender chicharrones, vende otra cosa para que no friegues al compañero.

En este sentido han generado relaciones de reciprocidad y de ayuda mutua entre ellos mismos, pero sacando acuerdo como pueblo. *Kanan ts'ono'ot* se reúne cada semana para tomar decisiones o para informarle a los compañeros cómo van los casos jurídicos. En estas sesiones han logrado crear su propio reglamento interno como colectivo, también el reglamento respecto a los cenotes buscando protegerse cada vez más como grupo pese a que no todos estaban de acuerdo. Después de una experiencia en la que casi se ahoga un turista, decidieron establecer como obligatorio el uso del chaleco, esto generó molestias entre los guías quienes, muchas veces sacan su “extra” rentando chalecos. Para no afectar esto, se acordó homogenizar un precio de chaleco y que pueden ser los guías quienes renten los chalecos o los cenoteros, pero tenían que utilizar los chalecos. Después de elaborar bases mínimas fueron a la Secretaría de Desarrollo Sustentable (SDS, antes Seduma) para que les reconozca su reglamento, más allá de decirles que estaba bien lo que estaban haciendo, no hubo ninguna formalidad más por parte de dicha Secretaría.

En Chablekal son las hijas e hijos de las y los ejidatarios quienes están defendiendo lo poco que queda de monte en el pueblo apelando a su deseo por seguir siendo un pueblo maya; en Kanxoc y Chocholá son ejidatarias y ejidatarios que, desde dos maneras distintas, están luchando por cuidar y preservar sus montes como pueblo, es decir, para el disfrute de todo el pueblo y en oposición a

otros grupos menores de ejidatarios que quieren vender los montes, ambos recurren a los derechos que tienen como pueblo originario, como Pueblo Maya.

Lo anterior es únicamente para mencionar lo diverso que es el Pueblo Maya y lo complejo de las relaciones que se están dando en cada pueblo. Lejos de presentar una imagen ideal de un tipo de maya, aquí hemos preferido mostrar esa diversidad. Incluso, por eso decidimos partir con un tema que de por sí sacude, como es el Tren Maya, ya que existen compañeras y compañeros mayas que sí quieren el tren. Quienes no lo queremos, pensamos, es porque tenemos más información que quienes sí lo quieren, y esto se debe a que el Estado ha ocultado información y ha creado un discurso de que no va a afectar de ninguna manera, pero los problemas que hemos encontrado en Chablekal, Copó, Homún, Kanxoc, son parte de lo que traería también el Tren Maya a su paso, sobre todo con los polos urbanos que se traducirían en mayor número de arrebatos a los pueblos, no solo de sus tierras y montes, sino de la libertad a decidir un modo de vida y desarrollo propio. El tema del Tren Maya deja también de manifiesto que el ejido posrevolucionario ha venido a suplantar a la voz del Pueblo Maya.

No obstante, a través de los casos que aquí se han expuesto, también se puede ver que la lucha del Pueblo Maya puede ser desde el ejido abriendo las decisiones al pueblo; puede ser desde el pueblo contra el ejido (quienes están mercantilizando los montes y amenazando la subsistencia del modo de vida y la continuidad como Pueblo Maya); la defensa de los montes también puede ser a pesar del ejido, como ocurre en Homún que han generado su propio colectivo en torno a la defensa como pueblo sin trastocar la autonomía que tiene el ejido, el cual en Homún está organizado a través de once grupos distintos, cada uno con decisiones independientes. Únicamente realizan asambleas ejidales (así con la presencia de todas y todos los ejidatarios) cuando se trata de temas que afectan a todos, es decir del tema de los montes comunes. Cuando se trata de las zonas parceladas cada grupo es independiente, y se reúnen cuando es necesario, sin embargo cada quien puede hacer en su parcela lo que quiera. Es así, que varios compañeros de *Kanan ts'ono'ot* al tener

un cenote dentro de su parcela, lo abrieron al turismo. El primero de ellos fue don Doro y actualmente ya hay más de 20 cenotes abiertos al turismo en Homún.

Este entramado conceptual a veces también es nombrado políticamente por los mayas que están defendiendo su tierra/monte/pueblo como “territorio”, lo cual forma parte, de una estrategia para reclamar los derechos que tienen reconocidos en constituciones (estatal y nacional), tratados y convenios internacionales. Al mismo tiempo, es una estrategia para que los no mayas entiendan de qué están hablando, es entonces una forma de poder dialogar, ya que los jueces, magistrados, diputados y diversos funcionarios de gobierno no solo no les significaría nada palabras como *k'áax* o *lu'um*, sino que en español los conceptos de monte y tierra, no les representa jurídicamente lo mismo que viene contenido dentro del concepto de territorio. Esto lo apreciamos, sobre todo entre los funcionarios agrarios quienes apegados a la ley del ejido, como también le llaman a la Ley Agraria, el concepto de territorio pareciera no tener lugar en el pensamiento político de los funcionarios de gobierno como hemos visto a lo largo de la investigación.

Sin embargo, sabemos que es más que lo reconocido por la Ley Agraria, por ejemplo Chablekal pese a haber estado bajo la administración política de Conkal, y luego de Mérida, siempre ha tenido límites claramente definidos que son los que reconoce como los montes de su jurisdicción. Cuentan en el pueblo que, antes que hubiera todo ese desarrollo urbano que ya llegó al pueblo, en el camino por donde ahora está la gasolinera, cerca de los montes de San Diego Cutz, hubo un accidente en el cabo que va hacia el pueblo de Conkal. Cuando los afectados pidieron la intervención del comisario de Chablekal para mediar en el problema, al preguntar dónde había sido exactamente el accidente, el comisario dijo que no era de su jurisdicción porque esos montes le pertenecían a Conkal. Antes de que hubiera ejido posrevolucionario ya había límites reconocidos. Al respecto, Cristina de Indignación comenta que los montes son la frontera del pueblo, a la vez que, es lo que les permite ser pueblo.

Sobre todo es importante reconocer como el monte es un

espacio habitado, frente al discurso de los proyectos desarrollistas, por ejemplo inmobiliarios (que incluye a los polos urbanos del Tren Maya), que ven el monte como espacio vacío que puede ser conquistado y desarrollado. Frente a esto el monte, como ya vimos, es el espacio donde se encuentra la vida, el pasado, la memoria por ejemplo a través de los montículos prehispánicos que en maya les decimos *múulo'ob*, de los *ch'e'eno'ob*, *ts'ono'ot*, *áaktuno'ob* o de los pozos, cenotes y cavernas que son considerados como espacios sagrados con sus propios dueños o aires que a veces son descritos como animales, por ejemplo culebras que son sus guardianes.

En esta investigación fue necesario partir de las categorías propias en lengua maya, aunque en un principio no estaban contempladas y, poco a poco, se fueron dirigiendo hacia el centro de la investigación, con lo cual se permitió ver la diversidad que existe en el *maaya tuukul* o pensamiento maya, junto con el cual se mostró también las distintas maneras y contextos, desde los cuales se está dando respuesta a los arrebatos, principalmente al de territorio. Es importante señalar que no pretendemos equiparar tierra/monte/pueblo con territorio, pese a que en ocasiones pueda parecer que así lo hacemos algunos mayas como parte de una estrategia política.

Una de las dificultades fue justamente no caer en dichas comparaciones que, por un lado remarcan el colonialismo del saber, a la vez en que se impone una visión planetaria del conocimiento. Entonces, equiparar territorio con *lu'um*, *k'áax* y *kaaj* es volver a encapsular el pensamiento maya en algo ya preestablecido y definido, en vez de abordar los elementos lingüísticos, culturales, simbólicos y políticos que conforman la tríada entre tierra/monte/pueblo, como un entramado en el que, la ausencia de uno de esos elementos modifica el modo de vida, así, perder el monte y la tierra es también desaparecer o acabarse como pueblo.

Tampoco se trata de fijar aquí un modelo ideal de “ser maya”, el cual muchas veces es relacionado específicamente con la tierra y el monte. Como hemos visto, hay elementos que están en interacción y que se van modificando dependiendo del contexto. En Chablekal ya no se trabaja la milpa desde hace mucho, pero no por eso, para todos los mayas de Chablekal, el monte ha perdido (o al menos

no completamente) su poder simbólico y aglutinante de elementos culturales. En un mismo pueblo co-existen, cuando menos, dos maneras opuestas de entender la relación con la tierra/monte, sea como mercancía o como elemento que permite mantener la reproducción social, cultural, política y simbólica de ser mayas. Sin embargo, no por perder la tierra/monte se deja de ser indígena, sino que al perder el “territorio” se van perdiendo otras instituciones sociales, como la forma de organización, y a la par, la intromisión de agentes gubernamentales externos va modificando la vida como pueblo indígena: las asambleas comunitarias se convierten en juntas de vecinos, las autoridades tradicionales como los jueces de paz son sustituidos por mediadores municipales, entre otros aspectos.

En pueblos como Chablekal, donde ya se perdió una parte importante de su tierra/monte, también se han perdido elementos culturales que, ante los ojos de los agentes de gobierno, son aquellos que permiten identificar la etnicidad, en este caso, la mayanidad. Debido a lo anterior, resulta necesario remarcar a los magistrados agrarios, a través de peritajes antropológicos, cuáles son los elementos que persisten, aunque no estemos de acuerdo con que sean los principales, sobre todo porque a veces quisiéramos remarcar elementos políticos como la organización social o las normas, pero en el imaginario de quienes juzgan (jueces y magistrados) muchas veces pesan más los elementos culturales como: la lengua, la vestimenta, las fiestas tradicionales, e incluso puede ser que primen elementos arquitectónicos como: vivir en casas “mayas”, es decir, de guano y bajareque.

En algunos casos, para reconocer la posesión sobre un monte, como es en el caso de la Unión, los discursos sobre “preservar” el monte no necesariamente son los más efectivos desde quienes hacen valer la Ley Agraria, ya que priorizan más la idea de “trabajar la tierra” como mecanismo de posesión, esto es: tener parcelas, milpas, apiarios, ganado, o participar en programas de reforestación como podría ser “sembrando vida” o, en caso de la preservación, participar en programas asociados a la reducción de emisiones por deforestación y degradación de los bosques (REDD).

Ante esto, es importante que los mismos peritajes

antropológicos puedan ir incorporando y contribuyendo a descolonizar, e incluso desagrarizar, los discursos en los Tribunales. Desde luego, el tema de los peritajes antropológicos amerita una reflexión e investigación más profunda, sobre todo que, tener que recurrir a un peritaje es, en sí misma, una violación del derecho a la libre determinación de los pueblos.

Otra forma de negación hacia el Pueblo Maya, ocurre ante la necesidad de tener que incorporar dentro de sus demandas el discurso sobre territorio, desplazando así su propia concepción maya. No obstante, incorporarlo, también ha sido resultado de una estrategia política para poder dialogar con las instancias de justicia, para arropar su demanda dentro del derecho de los pueblos indígenas.

Los mayas que están en la defensa de *u lu'umil u k'áaxil u kaajal* o de su tierra/monte/pueblo lo hacen reconociéndose principalmente como pueblo originario, es decir, más allá de la ley del ejido, se recurre a leyes más grandes y buscan que se reconozcan la posesión ancestral que tienen sobre dichos montes, los cuales los consideran parte esencial del pueblo. Por otro lado, la defensa es sobre todo jurídica a través de juicios, amparos, demandas, denuncias y quejas en las cuales también se da un “conjunto de prácticas contrahegemónicas” (Baronnet, Mora y Stahler-Sholk, 2011: 20). Estos autores no son los únicos que hablan de prácticas contrahegemónicas, sin embargo fue a partir de su lectura que me permitió entender cómo las asambleas colectivas, las consultas autónomas y el hecho de organizarse como colectivo con su propio nombre (algunos en maya y otros en español) vienen a generar mecanismos que cuestionan los aparatos e instituciones del Estado, aunque a diferencia del neozapatismo (que es el movimiento estudiado por Baronnet, Mora y Stahler-Stolk, 2001), lo hacen utilizando las propias instituciones del Estado como son los tribunales y juzgados.

Por asambleas colectivas nos hemos referido a aquellas reuniones que sirven para compartir información sobre los juicios y sobre la lucha, pero también para sacar acuerdos y son realizadas por quienes están en la defensa de su tierra/monte/pueblo, por tanto pueden ser públicas o cerradas dependiendo de la intención, es decir difundir

o informar cómo va la lucha frente a decidir acciones a realizar encaminadas a ejercer presión política; pueden estar conformadas por ejidatarios, aunque no por todos los y las ejidatarias, sino que se trata de una facción de esta, por ejemplo quienes quieren defender *u lu'umil, u k'áaxil u kaajal*, este sería el caso de Halachó, Chocholá y Kanxoc. En otros casos se trata de reuniones realizadas por grupos que no son ejidatarios, pero que igual están en dicha defensa, con lo cual estarían creando sus propias instituciones (organizaciones), tal sería el caso de la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal, y también de *Kanan ts'ono'ot* en Homún. En un contexto donde prácticamente ya desaparecieron las asambleas comunitarias y que, en buena medida, han sido sustituidas por asambleas ejidales, resulta importante que el Pueblo Maya retome/construya su propia manera de sacar acuerdos colectivamente (Homún, Chablekal, Chocholá).

En Chablekal y Homún las asambleas forman el principal medio de organización y acuerdo para defender su tierra/monte/pueblo y se hacen fuera del contexto ejidal e incluso, en el caso de Chablekal, en contra de las y los ejidatarios quienes son al mismo tiempo sus familiares; en Chocholá las asambleas colectivas, así como algunas de las ejidales, buscan incluir además del grupo de ejidatarias y ejidatarios, a quienes no ostentan derechos ejidales, es decir a las y los pobladores a través de la consulta popular como la impulsada para decidir como pueblo sobre la instauración de la calera de la empresa Próser. En Homún la autoconsulta o consulta autónoma organizada por *Kanan ts'ono'ot* busca ser un mecanismo de decisión, con base en el derecho a su autonomía, que igual involucre al pueblo en general sobre el funcionamiento de la meggranja porcícola de la empresa Papo.

Junto a estas prácticas contrahegemónicas realizadas por diversos grupos de mayas en distintas comunidades, también se están realizando “litigios contrahegemónicos” (como llaman los abogados de indignación a su quehacer), los cuales consisten en ir contra sentido de los discursos y prácticas (hegemónicas) del Estado que, pareciera funcionar de acuerdo a los criterios de las clases dominantes y de los intereses del capitalismo neoliberal. Lo hegemónico entonces sería visto como la negación de la autonomía

de los pueblos indígenas y de las clases subalternas (Cf. Lischetti, 2006: 161) quienes reivindican su identidad étnica, sus derechos como pueblo originario y enfrentando discursos y prácticas de dominación generadas en complicidad entre el Estado y las empresas.

El litigio contrahegemónico busca generar criterios novedosos para resolver disputas relacionadas con el derecho a decidir como Pueblo Maya respecto a *u lu'umil u k'áaxil maaya kaaj*, a la tierra/monte/pueblo maya. Este camino es de larga duración y en la que, incluso, se “gana perdiendo”: que el Tribunal Agrario le haya negado a la Unión de Pobladoras y Pobladores de Chablekal tener interés legítimo por no ser “ejidatarios”, fue el primer paso para denunciar públicamente una serie de violaciones que se están/estaban pasando por alto dentro de la jurisdicción agraria, derecho a reconocer que las decisiones sobre *u lu'umil u k'áaxil u kaajal Chablekal* no deberían de competir únicamente a las ejidatarias y ejidatarios ya que, en efecto, se trata de un pueblo indígena y de un colectivo que se constituyó bajo la figura de los pobladores, la cual está reconocida dentro de la *Ley Agraria* como “Junta de Pobladores”, pero que los comisariados ejidales de Chablekal se negaron a reconocer cuando, quienes conformaron posteriormente la Unión, solicitaron se les reconociera la calidad de “avecindados”. Al respecto el Art. 41 de la *Ley Agraria* reconoce que: “Como órgano de participación de la comunidad podrá constituirse en cada ejido una junta de pobladores, integrada por los ejidatarios y avecindados del núcleo de población, la que podrá hacer propuestas sobre cuestiones relacionadas con el poblado, sus servicios públicos y los trabajos comunitarios del asentamiento humano”.

Haberse tenido que amparar en el Poder Judicial para obligar que el Tribunal Agrario reconozca que sí tienen interés legítimo para poder iniciar la demanda fue importante para evidenciar los criterios limitados con los cuales están juzgando los magistrados agrarios, los cuales deberían de armonizarse con los derechos de los pueblos indígenas. No obstante en otras ocasiones el Poder Judicial de la Federación ha sido quien ha negado el interés legítimo como pueblo indígena a demandantes respecto al megaproyecto del Tren

Maya¹, lo cual constituye parte de un modelo colonial-racial, que sigue negando derechos básicos a los pueblos indígenas.

No se trata nada más del litigio contrahegemónico, a partir de la defensa de la tierra/monte/pueblo se empiezan a observar otros elementos que nos han arrebatado como pueblos mayas. Entonces parte del interés de dicha investigación, ha sido también el de “(re) valorar las prácticas de conocimiento de aquellos que ya de por sí viven o han vivido más allá de la racionalidad moderna occidental [...se trata entonces de] revalorar los aportes políticos, epistémicos, éticos, teóricos, de vida...” (Leyva, 2015: 24) de los mayas de Yucatán que están precisamente en la defensa de *u lu’umil u k’áaxil u kaqajal*. Esto es, un cuestionamiento al colonialismo del saber, es decir, de la forma en que se ha generado una visión eurocéntrica, como universal y dominante, la cual oculta, niega, subordina o extirpa los conocimientos de los pueblos indígenas (Lander, 2000: 25), al mismo tiempo en que obliga a reproducir la dominación por los dominados (Quijano, 2000: 210); “Cuando el colonizado adopta esos valores, adopta entre ellos su propia condena. Para liberarse [...] acepta destruirse” (Memmi, 1969: 127).

U tookchajal u lu’uil, u k’áaxil maaya kaaj o el arrebatado/defensa de la tierra y el monte del Pueblo Maya muestra precisamente cómo se está resistiendo y reexistiendo frente a esos intentos por desaparecer al Pueblo Maya. Lejos de aceptar los proyectos de desarrollo capitalista del/con el Estado, se están construyendo y reformulando discursos que van en el sentido contrario al exterminio y la desaparición del Pueblo Maya. Se trata entonces de luchas “político-epistémicas” (Leyva, 2015: 25), que forman parte de esa “diversidad epistemológica” que caracteriza al “pensamiento postabismal” (Santos, 2009: 183). Se busca mostrar lo diverso que es relacionarse con el mundo, delimitar un espacio político y nombrarlo, conceptualizarlo y teorizarlo, más allá del concepto de “territorio”, y de pensar este como único. Se trata de entender el repertorio de

1 Me refiero en particular a dos demandas de amparo promovidas en Yucatán, una por el *Chuun T’aan* Maya y otra por la Asamblea de Defensores del Territorio Maya *Múuch’ Xímbal*, ambas fueron presentadas en agosto de 2019.

términos del *maaya t'aan* (palabra/idioma maya) y del *maaya tuukul* (pensamiento maya) que se relacionan entre sí como parte de un pensamiento que da cuenta del pluriverso en el que vivimos, es así que revisamos palabras mayas como: *k'áax*, *lu'um*, *kaaj* y *kaajal*, *kaab*, *péet lu'um*, *péet kaab*, *xoot' lu'um*, *xe'et lu'um*, entre otros que le dan mayor contenido simbólico, identitario y cultural a ese relacionarnos con el mundo, o con un espacio geográfico particular.

No obstante, como ya dijimos también hablamos de territorio y lo hacemos con una intención política en cuanto a ampliar la exigencia de los derechos pero también para poder entrar en diálogo con quienes juzgan. Aquí, insisto, se ha conocido la visión de algunos mayas que están en dicha lucha política-epistémica, pero que además están siendo acompañados por el equipo Indignación. Consideramos también que se trata de luchas epistémico-políticas justamente porque se están disputando: las decisiones sobre *u k'áaxil*, *u lu'umil maaya kaaj*, y junto a esto diversos derechos colectivos como Pueblo Maya, así como el contenido identitario y relacional de lo que es ser maya, incluyendo los criterios y explicaciones con los cuales el Estado juzga sí se trata o no de un Pueblo Maya. Es precisamente en este contexto que el reconocimiento del *maaya tuukul* cobra mayor importancia política porque viene a darle soporte a los criterios en contra que aparecen en los distintos juicios.

Sin embargo, como ya dijimos el Pueblo Maya es tan diverso que incluso existen “grupos de choque” y “facciones” que en algunos casos han debilitado al tejido social dentro del pueblo. Chablekal es el mejor ejemplo ya que es una lucha por la defensa de la tierra/monte/pueblo que se está realizando no solo contra los empresarios de la especulación inmobiliaria, sino también contra las ejidatarias y ejidatarios con quienes mantienen lazos de parentesco. Tampoco en el ejido son un grupo homogéneo, como mencionamos en el capítulo 3, ha habido acercamientos con diversos grupos ejidales, las últimas veces incluso viendo que el horizonte es común, preservar lo que queda de “tierras”.

Homún por su parte no solo se ha encontrado con un pequeño grupo de choque encabezado por doña Ramona, quien según la mayor parte de los guardianes de los cenotes es pagada por la

empresa Papo justamente para descalificar a la directiva de *Kanan ts'ono'ot*; sino que también se han generado conflictos con otros pueblos cercanos (Polabán, Sanahcat, Huhí), sobre todo durante una manifestación en abril de 2019, cuando alrededor de 200 personas de dichos pueblos, fueron a manifestarse en favor de la granja porcícola a las afueras del Poder Judicial de la Federación, asegurando que perderían sus empleos. Ese día, para evitar un posible conflicto, los guardianes de los cenotes decidieron que era mejor no llegar al Tribunal a manifestarse y esperar en otro lado los resultados con el fin de evitar un choque con los otros manifestantes.

Otro elemento a considerar es que, dentro de las distintas luchas, también existen “actores diversos” al interior de un mismo movimiento, en la Unión de Pobladores y Pobladoras de Chablekal hay cuatro integrantes que forman parte también de Indignación, junto con sus familiares cercanos que forman parte del movimiento, están permeados con más información y ven las cosas de un modo particular; en Homún la directiva de *Kanan ts'ono'ot* es quien se encarga de animar a los más jóvenes, a los guías o taxistas, por tanto manejan igual mayor información; en Kanxoc el comisariado ejidal ya tiene conformado un grupo que son quienes están más activos, son con quienes hemos entrado al monte y quienes están de alguna manera más vigilantes. Ahora bien, las mujeres tienen diferentes grados de participación, en la Unión de Pobladoras y Pobladores son quienes más participan y muchas veces quienes más opinan, en cambio en Kanxoc su participación ha ido aumentando sin embargo, las asambleas siguen siendo dirigidas por hombres, ahí por ejemplo no hay ninguna mujer dentro del comisariado ejidal, pero ya están dentro de las asambleas. En Chocholá la lucha es prácticamente impulsada por mujeres, tanto ejidatarias como no ejidatarias, quienes a través de la figura de Claudia Cob se sintieron no solo más representadas sino incluidas frente a las formas de organización y decisión de los antiguos comisariados ejidales.

Dentro de esta investigación han quedado elementos que ameritan ser investigados y ampliados. Por ejemplos profundizar sobre qué entienden los mayas que hablan del “territorio maya” como uno solo; cómo es la justicia maya o el sistema normativo maya que en

buena medida han sido arrebatados y desmantelados; cómo podrían realizarse peritajes conjuntos con la voz de los indígenas a través de algunos representantes o, diríamos en maya, *nojoch máako'ob* que son personas grandes pero que tienen cierto reconocimiento o respeto entre el pueblo; qué otros elementos del *maaya tuukul* y del *maaya t'aan* están presentes en otros movimientos que defienden su tierra/monte/pueblo, los cuales no están siendo acompañados por Indignación, por ejemplo muchas de las resistencias que se están dando en torno a las energías renovables, principalmente desde la Asamblea de Defensores del Territorio maya *Múuch' Xiimbal*; Asimismo quedan pendientes aquellos temas que no pudieron ser investigados debido al posicionamiento dentro de la investigación, principalmente conocer el punto de vista de las ejidatarias y ejidatarios, así como de los otros grupos de interés o de “choque”, o el de los empresarios y funcionarios agrarios y ambientales.

Cierro las consideraciones finales resaltando que esta investigación, ha buscado tener una escritura lo más cercana al *waye'*, en la medida de lo posible, ya que tampoco pudo escapar a la “gramática académica”, como la menciona Xochitl Leyva. Sin embargo está pensada desde el principio para mis hermanos mayas de quienes he aprendido muchísimo y quienes forman parte de lo que otros autores han denominado como “voces disidentes” frente a los discursos “desarrollistas”, “progresistas”, “civilizatorios” “productivistas”, “modernizadores” y “coloniales” del “norte global” (Cf. Kothari, Salleh, Escobar, Demaria y Acosta, 2019: xxi-xxiii).

Esta investigación se fue construyendo y llevando poco a poco hacia los principales dolores/molestias, es decir, sus *chich naak'o'ob* de quienes están en la defensa de su tierra/monte/pueblo. La intención era no solo tejer las distintas voces que hay entre ellos, sino también ponerlas en contra punto con los derechos colectivos y la investigación antropológica. Estas son sus/nuestras reflexiones. No se trata de un proceso acabado pues esperamos poder seguir *tsikbaleando* y que este libro sea el pretexto para empezar un nuevo empuje. Desde luego, en cada una de las luchas seguramente habrá un *tsikbal* para contarles con más detalle lo que aquí se dice, que es

su propia palabra², la cual forma parte del *maaya tuukul* relacionado con *u tookchaja'al u lu'umil, u k'áaxil u kaajal maaya'ob* o los arrebatos/defensas de las tierras/montes/pueblos mayas, que además de ser el espejo de sus luchas, ha sido también una apuesta por generar “deconstrucciones del desarrollo” y del pensamiento colonial que nos permitan entender y pasar de una concepción “universal” a una “pluriversal” (Leyva, 2015b: 63; Escobar, 2012; Baronnet, Mora y Stahler-Sholk, 2011: 20; Kothari, Salleh, Escobar, Demaria y Acosta, 2019: xxi-xxviii).

² Para mayor información sobre los aspectos metodológicos véase Velázquez (2020a).

Bibliografía

- Aguilar, Hugo y María Cristina Velásquez. 2008. “La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política en conflictos electorales municipales en Oaxaca”. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS/Flacso-Guatemala/Flacso-Ecuador, México, pp. 393-432.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1992. “Un postulado de política indigenista”. En *Obra polémica*. UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, México, pp. 21-28.
- Albarracín, Waldo. 2011. “La protección de los derechos de los pueblos indígenas en el derecho internacional”. En Eddie Córdor Chuquiruna (Coord.). *Los derechos individuales y derechos colectivos en la construcción del pluralismo jurídico en América Latina*. Fundación Konrad Adenau Stiftung, La Paz, pp. 67-87.
- Aquino, Salvador. 2017. “Territorios comunales indígenas y minería. Las experiencias históricas de explotación y alternativas a la depredación del subsuelo”. En Santiago Bastos y María Teresa Sierra (Coords.). *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos*. CIESAS, México, pp. 92-124.
- Bailón Corres, Moisés. 2016. *La masacre de Agua Fría, Oaxaca ¿Etnocidio y genocidio estatal o autogenocidio comunitario?* CNDH, México.
- Ballón, Francisco. 2002. *Introducción al derecho de los pueblos indígenas*. Defensoría del pueblo, Lima.

- Baños, Othón. 1993. "Reconfiguración Rural-Urbana en la zona henequenera de Yucatán". En *Estudios Sociológicos*, Vol. XI, Núm. 32, pp. 420.
- Bárabas, Alicia. 1979. "Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea". En *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, Año XXV, Núm. 97, Nueva Época, UNAM, México, pp. 105-139.
- Baronet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk. 2011. "Introducción". En Bruno Baronet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (Coords.). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. UAM/ CIESAS/Unach, México, pp. 19-57.
- Barrera Vásquez, Alfredo, Juan Ramón Bastarrachea y William Brito Sansores. 1980. *Diccionario Maya Cordemex: maya-español, español-maya*. Ediciones Cordemex, Mérida.
- Barth, Frederick. 1976. "Introducción". En Frederick Barth (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. FCE, México, pp. 9-49.
- Bartolomé, Miguel Ángel y Alicia Barabas. 1981. *La resistencia maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. Colección científica 53, INAH, México.
- Bartolomé, Miguel Ángel. 2001. "El Derecho a la autonomía de los Máasewal'ob". En *Temas Antropológicos*, Vol. 23, Núm. 1, UADY, Mérida, pp. 130-15.
- Bartra, Armando. 1979. *Explotación del trabajo campesino por el capital*. Editorial Macehual, México.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (Coords.). 2007. *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Flacso, Guatemala, 4 volúmenes.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (Coords.). 2008. *Multiculturalismo y*

futuro en Guatemala. Flacso, Guatemala.

Bastos, Santiago y Aura Cumes. 2003. *El movimiento maya en perspectiva: Texto para reflexión y debate*. Flacso, Guatemala.

Bastos, Santiago. 2017. "Mezcala. Despojo, conflicto y recreación étnica en una pequeña comunidad periférica". En Santiago Bastos y María Teresa Sierra (Coords.). *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos*. CIESAS, México, pp. 184-207.

Bertely, María. 2015. "De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno desde Chiapas, México". En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 225-252.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1979. "Los pueblos indígenas: viejos problemas, nuevas demandas". En Pablo González Casanova y Enrique Florescano (Coords.). *México, Hoy*. México, Siglo XXI, pp. 97-107.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1991. "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos". En *Estudios Sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. IV, Núm. 12, Universidad de Colima, Colima, pp. 165-204.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1995. "Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". En *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Tomo 2. INAH/INI, México, pp. 464-480.

Bracamonte, Pedro, Jesús Lizama y Gabriela Solís. 2011. *Un mundo que desaparece. Estudio sobre la región maya peninsular*. CIESAS/ CDI, México.

Burguete, Araceli y Miguel Gómez. 2008. "Multiculturalismo y

- gobierno permitido en San Juan Cancuc, Chiapas: tensiones intracomunitarias por el reconocimiento de ‘autoridades tradicionales’”. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS/Flacso-Guatemala/Flacso-Ecuador, México, pp. 343-392.
- Caamal, Bernardo. 2017. “Jeetz meek y el ser maya. Una forma de conocer el pasado, vivir el presente y proyectar el futuro”. En línea: <<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/movimientosindigenas/docs/616.pdf>>, consulta: 15 de septiembre de 2019.
- Camacho, Carlos. 2010. “Entre el etnocidio y la extinción. Pueblos indígenas aislados en contacto inicial e intermitente en las tierras bajas de Bolivia”. En *Informe 6*, Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia/IPES/IWGGIA, Cochabamba.
- Castillo, Juan Ariel, Ángel Cal y Tomás Ramos. 2016. “El *tsikbal*: Paradigma de investigación maya”. En Ever Marcelino Canul Góngora (Coord.). *Diálogos e Intersaberes. Interculturalidad y vida cotidiana*. Malú de Balam Publicaciones, Morelos, pp. 20-51.
- Cetina, Adrián de Jesús. 2013. *Tiempos compartidos. El Baile de la cabeza de Cochino*. Tesis de Licenciatura, Uimqroo, Morelos.
- Clastres, Pierre. 1996. “Sobre el etnocidio”. En *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona, pp. 55-64.
- Clifford, James. 2008. “Sobre la autoridad etnográfica”, en Carlos Reynoso (Comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, pp. 141-170.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). 2018. *Atlas de los pueblos indígenas en México*. CDI, México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). 2017. *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas*

de México, 2015, CDI, México.

- Corte Interamericana de Derechos Humanos. 2009. “Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales. Normas y Jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos”. En *OEA/Ser.L/V/II.Doc.56/09.30 de diciembre de 2009, Párr. 334. Caso comunidad indígena de Saramaka*.
- Cruz, Elisa. 2017. “Derecho a la tierra y el territorio: demandas indígenas, Estado y capital en el istmo de Tehuantepec”. En María Teresa Sierra, Rosalva Aída Hernández y Rachel Seider (Edits.). *Justicias indígenas y estado. Violencias contemporáneas*. Flacso/CIESAS, México, pp. 341-382.
- Cruz, Juan Antonio. 1998. “Sobre el concepto de derechos colectivos”. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, Núm. 12, pp. 95-115.
- D’Andrea, Dimitri. 2005. “Las razones de la etnicidad entre la globalización y el eclipse de la política”. En Gilberto Giménez (Comp.). *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. II, Conaculta, México, pp. 61-71.
- De Ángel, David. 2014. “El pasado en el presente: Las moradas de “los antiguos” en la cosmología maya peninsular actual”. En *Estudios de cultura maya*, Vol. 43, CEM-IIF-UNAM, México, pp. 99-126.
- De Ángel, David. 2018. “Mitos y rituales: fuentes para el estudio etnográfico de los sistemas cosmológicos mayas”. Conferencia Presentada en el diplomado Historia de las ideas, 26 de abril de 2018, Cephcis-UNAM, Mérida.
- De la Garza, Mercedes. 2006. “Prólogo”. En *Libro del Chilam Balam de Chumayel*. Conaculta, México, pp. 9-18.
- De la Peña, Guillermo. 1999. “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”. En *Desacatos*, CIESAS, México, pp. 13-27.
- De Lucas, Javier. 2001. “Sobre algunas dificultades de la noción de

- derechos colectivos”. En Francisco Javier Ansuátegui Roig (Edit.). *Una discusión sobre derechos colectivos*. Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”/Universidad Carlos III de Madrid, Madrid, pp. 157-166.
- Degregori, Carlos y Pablo Sandoval. 2007. “La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso”. En *Revista colombiana de antropología*, Vol. 43, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 299-334.
- Del Águila, Rafael. 2001. “Los derechos humanos y algunos de sus problemas en el mundo de hoy”. En Pedro Pitarch y Julián López (Coords.). *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 17-35.
- Díaz, Eduardo. 2018. “El pluralismo jurídico en América Latina. Principales posiciones teórico-prácticas. Reconocimiento legislativo”. En *Revista de la Facultad de Derecho de México*, Tomo LXVIII, Núm. 27, pp. 363-394.
- Díaz-Polanco, Héctor. 2015. *El Jardín de las Identidades. La comunidad y el poder*. Orfila, México.
- Dietz, Gunther y Laura Mateos. 2015. “Entre culturas, entre saberes, entre poderes: la etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa”. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 281-312.
- Duarte, Ana Rosa. 2016. “La “Santa agua” en la cultura maya en Yucatán”. En Mónica Chávez (Edit.). *El manejo del agua a través del tiempo en la Península de Yucatán*. UCS-CIR-UADY/ Fundación Gonzalo Río Arronte IAP/Consejo de Cuencia de

- la Península de Yucatán, Mérida, pp. 136-153.
- Duarte, Ana Rosa. 2018. "K'ax: Modos de habitar y pervivencia cultural del Pueblo Maya". En *Gremium*, Vol. 5, Núm. 10, pp. 35-46.
- Ek, Paulino Eleazar. 2014. *El noviazgo entre los mayas de Tipikal, Yucatán: Repensando las Experiencias de Ayer y Hoy*. Tesis de licenciatura, Uimqroo, Morelos.
- Ek, Karla Guadalupe. 2014. *La Cultura Maya ante los Ojos de mi Abuelo*. Tesis de licenciatura, Uimqroo, Morelos.
- Escobar, Arturo. 2012. "¿Transformaciones y/o transiciones? Post-Extractivismo y Pluriverso". En *América Latina en Movimiento*, Núm. 473, Alai, Quito, pp. 14-17.
- Esquit, Edgar. 2008. "Disciplinando al subalterno. Vínculos de violencia y de gobierno en Guatemala". En Santiago Bastos (Comp.). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Flacso/Oxfam, Guatemala, pp. 97-122.
- Esteva, Gustavo. 2016. "La hora de la autonomía". En Pavel C. López y Luciana García (Coords.). *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina*. CIDES-UMSA/Editorial El Colectivo/Clacso, Buenos Aires, pp. 29-58.
- Flores, José Antonio. 2015. "Por una lingüística crítica en México: reflexiones, acciones y prospecciones". En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 253-280.
- Fonatur. 2020. Manifestación de Impacto Ambiental del Tren Maya Fase I. México: Fonatur. En línea <<https://apps1.semarnat.gob.mx:8443/dgiraDocs/documentos/camp/estudios/2020/04CA2020V0009.pdf>> Consultado el 31 de agosto de 2020.

- Fortuny, Patricia. 2004. "Transnational *Hetzmek'*: Entre Oxkutzcab y San Pancho". En Juan A. Castillo y Quetzil E. Castañeda (Edits.). *Estrategias identitarias: educación y la antropología histórica en Yucatán*. Universidad Pedagógica Nacional/ The Open School of Ethnography and Anthropology / Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, Mérida, pp. 225-254.
- Gabbert, Wolfgang. 2001. "Social categories, Ethnicity and the State in Yucatan, Mexico". En *Journal of Latin American Studies*, Vol. 33, Núm. 3, Cambridge University Press, pp. 459-484.
- Galvis, María Clara y Angela Ramírez. *s.f. Manual para defender los derechos de los pueblos indígenas*, DPLF, Washington.
- Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.
- Giddens, Antony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, California.
- Giménez, Gilberto. 2005. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En Gilberto Giménez (Comp.). *Teoría y análisis de la cultura*, Vol. II, Conaaculta, México, pp. 18-44.
- Goffman, Erving. 1998. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Gómez, Magdalena. 2013. "Los pueblos indígenas y la razón de Estado en México: Elementos para un balance". En *Nueva Antropología*, Vol. XXVI, Núm. 78, pp. 43-62.
- Góngora, Ángel. 2015. Joo Ajauel. *El reino de Joo, Ichkaantijoo*. Compañía Tipográfica Yucateca, S.A. de C.V., Mérida.
- Góngora-Biachi, Renán y Pedro González Martínez. 1995. "El culto de la Santísima Cruz Tun de Xocén y su influencia en la medicina mágica de los mayas de Yucatán". En *Revista Biomed*, Núm. 6, pp. 47-51.
- Guevara, Armando. 2015. "El peritaje antropológico en la Corte

- Superior de Justicia de Loreto”. En Armando Guevara, Aaron Verona y Roxana Vergara (Edits.). *El peritaje antropológico: Entre la reflexión y la práctica*. Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica del Departamento Académico de Derecho, Lima, pp. 167-201.
- Gutiérrez, Manuel. 1992. “Mayas y ‘mayeros’: Los antepasados como otros”. En Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez, Gary H. Gossen, Jorge Klor de Alva (Edits.). *De palabra y obra en el nuevo mundo*, Tomo I. Imágenes interétnicas, Siglo XXI, Madrid, pp. 417-442.
- Guzmán López, Federico. 2015. “El despojo territorial por megaproyectos de minería y agricultura de contrato en Zacatecas, México”. En *Revista de Geografía Agrícola*, Núm. 55. Universidad Autónoma de Chapingo, Texcoco, pp. 111-130.
- Hale, Charles. 2008. “La antropología comprometida en transición”. En Santiago Bastos (comp.). *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, Flacso/Oxfam, Guatemala, pp. 217-246.
- Hale, Charles. 2015. “Entre el mapeo participativo y la ‘geopiratería’: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida”. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 299-320.
- Hernández, Rosalva Aída, Serela Paz y María Teresa. 2004. “Introducción”. En Hernández, Rosalva Aída, Serela Paz y María Teresa Sierra (Coords.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. CIESAS/Porrúa/LIX Legislatura H. Cámara de Diputados, México, pp. 7-24.
- Hernández, Rosalva Aída. 2010. “Introducción: historias de exclusión”. En Rosalva Aída Hernández (et al.). *Bajo la sombra del Guamúchil*. IWGIA/CIESAS/Ore-media, México, pp. 9-18.

- Hernández, Rosalva Aída. 2015. "Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva diálogica y feminista". En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 83-106.
- Hummel, Eloise. 2014. "Standing the test of time - Barth ethnicity". En *Coolabah*, Núm. 13, Observatori: Centre d' Estudis Australians, Barcelona, pp. 46-60.
- Icó, Pedro. 2010. "Una mirada constante". En Köhler, Axel (et al.). *Sjalal kibeltik. Sts'isjel Ja Kechtiki'*. Tejiendo Nuestras Raíces. RACCACH/Unach/CIESAS/UNAM, México, pp. 323-331.
- Indignación. 2001a. *Síntesis de las 4 mesas de trabajo: Derechos y cultura maya*. Indignación. Mérida.
- Indignación. 2001b. *Primera mesa: Derechos y Cultura Maya*. Indignación, Mérida.
- Indignación. 2007. *Los agravios. Informe especial sobre el caso de don Ricardo Ucán Ceca*. Indignación, Mérida.
- Indignación. 2016. *Los derechos del pueblo maya*. Indignación, Chablekal.
- Indignación. 2017a. *Rebelión y resistencia del Pueblo Maya/Tsikbal*, Chablekal, Indignación
- Indignación. 2017b. *En mi pueblo manda el pueblo. El derecho a la libre determinación y a la consulta del pueblo maya*, Indignación, Chablekal.
- Indignación. 2017c. *El derecho a la tierra, el territorio y recursos naturales del pueblo indígena maya de Chablekal, visto desde lo histórico y antropológico. Memorial de Amicus curiae*. Indignación, Chablekal.

- Indignación. 2019. *El Tren Maya. Observaciones del equipo Indignación A. C. tras la consulta al Pueblo Maya Peninsular*. Indignación, Chablekal. En línea: <<http://indignacion.org.mx/wp-content/uploads/2019/12/Boleti%CC%81n-Tren-Maya-tras-la-consulta.pdf>>
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. 2007. *IX Censo Ejidal. En: Censo Agropecuario 2007*. INEGI, México.
- Jiménez, José Alfredo. 2010. “Sbonel jbijiltik: Dibujando nuestras sabiduirías”. En Leyva, Xochitl (et al.). *Sjalel kibeltik. Sts’isjel Ja Kechtiki’*. *Tejiendo Nuestras Raíces*. RACCACH/Unach/CIESAS/UNAM, México, pp. 306-313.
- Knowlton, Robert J. 1998. “El ejido mexicano en el siglo XIX. En *Historia Mexicana*, Núm. 48, Vol. 1, pp. 71-96.
- Köhler, Axel (et al.). 2010 “Introducción”. En Leyva, Xochitl (et al.). *Sjalel kibeltik. Sts’isjel Ja Kechtiki’*. *Tejiendo Nuestras Raíces*. RACCACH/Unach/CIESAS/UNAM, México, pp. 251-270.
- Köhler, Axel. 2015. “Acerca de nuestras experiencias de co-teorización”. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, México, 3 tomos, pp. 401-428.
- Korsbaek, Leif y Miguel Ángel Sámano-Rentería. 2007. “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”. En *Ra Ximhai*, Vol. 3, Núm. 1, Universidad Indígena de México, México, pp. 195-224.
- Korsbeak, Leif y Florencia Mercado. 2015. “Los tipos de peritaje”. En Armando Guevara, Aaron Verona y Roxana Vergara (Edits.). *El peritaje antropológico: Entre la reflexión y la práctica*. Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica del Departamento Académico de Derecho, Lima, pp. 119-130.

- Kothari, Ashish, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta. 2019. "Introduction: Finding Pluriversal Paths". En Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria y Alberto Acosta (Edits.). *Pluriverse. A post-Development Dictionary*. Tulika Books/authors upfront, Nueva Deli, pp. xxi- xl.
- Krotz, Esteban. 2011. "Hacia una antropología mundial una y diversa a la vez". En *Revista Icor Antropológico*, Núm. 2, pp. 35-44. En línea: <<https://icorantropologico.files.wordpress.com/2011/03/revista-icor-antrop-2.pdf>>
- Lachenal, Cécile. 2015. "Las periciales antropológicas en México: Reflexiones sobre sus posibilidades y límites para la justicia plural". En Armando Guevara, Aaron Verona y Roxana Vergara (Edits.). *El peritaje antropológico: Entre la reflexión y la práctica*. Centro de Investigación, Capacitación y Asesoría Jurídica del Departamento Académico de Derecho, Lima, pp. 89-102.
- Lander, Edgardo. 2000. "Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos". En Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso/UNESCO, Buenos Aires pp. 11-40.
- Lassiter, Luke Eric. 2005. *The Chicago guide to collaborative ethnography*. University of Chicago, London.
- Leibholz, Gerhard. 1958. "Pueblo, Nación y Estado en el siglo XX". *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 100, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, pp. 21-48.
- Leyva, Alejandra (et al., 2018). *Guía para el uso y monitoreo de los procesos de consulta a pueblos y comunidades en contextos de megaproyectos en México*. Centro Mexicano de Derecho Ambiental/Fundar/Centro de Análisis e Investigación A.C., México. En línea <http://fundar.org.mx/wp-content/uploads/2018/10/Guia_de_Consulta-web.pdf>
- Leyva, Xochitl y Shannon Speed. 2001. "Los derechos humanos en

- Chiapas: Del ‘discurso globalizado’ a la ‘gramática moral’”. En Pedro Pitarch y Julián López (Coords.). *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp. 83-101.
- Leyva, Xochitl y Shannon Speed. 2008. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS/Flacso-Guatemala/Flacso-Ecuador, México, pp. 65-110.
- Leyva, Xochitl, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). 2015. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México.
- Leyva, Xochitl. 2015a. “Breve introducción a los tres tomos”. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 23-35.
- Leyva, Xochitl. 2015b. “Una mirada al tomo I”. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 36-103.
- Leyva, Xochitl. 2015c. “Academia versus activismo. Repensarnos desde y para la práctica teórico-político”. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, México, Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice,

- Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, pp. 199-222.
- Lischetti, Mirtha (et al.). 2006. "Contrahegemonía y clase trabajadora en una comunidad chilena". En *Política y Cultura*, Núm. 25. UAM-Xochimilco, México, pp. 143-174.
- Lizama, Jesús y Pedro Bracamonte. 2014. *Decir que somos quien somos. Compendio de resultado de encuestas a población maya de la Península de Yucatán (2004-2012)*. Raíz del sol, México.
- Lizama, Jesús. 2000. "Las señales del fin del mundo: Una aproximación a la tradición profética de los *cruzo'ob*". En Genny Negroe Sierra y Francisco Fernández Repeto (Edits.). *Religión popular: De la reconstrucción histórica al análisis antropológico*. UADY, Mérida, pp. 133-162.
- Lizama, Jesús. 2007. *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Llanes Salazar, Rodrigo. 2018. "Etnicidad maya en Yucatán: balances y nuevas rutas de investigación". En *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 51, CEM-IIF-UNAM, México, pp. 257-282.
- Llanes, Rodrigo (2019, 14 de octubre). "La defensa de las tierras". En *Diario de Yucatán*. En línea <<https://www.yucatan.com.mx/editorial/rodrigo-llanes-salazar-la-defensa-de-las-tierras>> Consultado el 15 de octubre de 2019.
- López Bárcenas, Francisco y Guadalupe Espinoza Saucedo. 2017. *El derecho de los pueblos indígenas al desarrollo*. Asociación Nacional de Universidades Interculturales, Sinaloa.
- López Bárcenas, Francisco. 2017a. *¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México*. Clacso/ Educa A.C./COAPI/Centro Interdisciplinar para la Investigación de la Recreación A.C., México.
- López Bárcenas, Francisco. 2013. *El derecho de los pueblos indígenas de México a la consulta*. Servicios para una Educación Alternativa

A. C., Oaxaca.

- López Bárcenas, Francisco. 2017b. *El régimen de la propiedad agraria en México. Primeros auxilios jurídicos para la defensa de la tierra y los recursos naturales*. COAPI A.C./ Centro de Estudios para el campo Mexicano/Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario A.C./ Educa A.C., México.
- López Intzín, Juan. 2010. “*Elek’ nojk’etal: Ladrón de reflejos*”. En Köhler, Axel (et al. 2010). *Sjalel kibeltik. Sts’isjel Ja Kechtiki’*. *Tejiendo Nuestras Raíces*. RACCACH/Unach/CIESAS/UNAM, México, pp. 314-322.
- López y Rivas, Gilberto. 2004. *Autonomías. Democracia o contrainsurgencia*. Ediciones Era, México.
- Marcus, George E. y Dick E. Cushman. 2008. “Las etnografías como textos”. En Carlos Reynoso (Comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, pp. 171-2013.
- Marín, Gustavo. 2015. “Turismo, ejidatarios y ‘mafias agrarias’ en Tulum, Quintana Roo, México: el caso del ejido José María Pino Suárez”. En Gustavo Marín (Coord.). *Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México*. El Sauzal: PASOS-Revista de turismo y patrimonio cultural, pp. 91-111.
- Martos, Luis Alberto. 2015. *Espacios sagrados, espacios profanos. Cuevas mayas del centro-oriente de Yucatán*. INAH, México.
- Masson, Sabine. 2015. “Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con *Tzome Ixuk*”. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 59-82.
- Melucci, Alberto. 1991. *Il gioco dell’io: il cambiamento di sé in una società*

globale. Feltrinelli, Milán.

Memmi, Alberto. 1969. *Retrato del colonizado*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

Méndez Torres, Georgina. 2011. "El ventriloquismo y el largo caminar de las mujeres indígenas". Ponencia. Seminario (Virtual) Internacional "Creación de Prácticas de Conocimiento desde el Género, los Movimientos y las Redes", 10 de octubre. En línea: <<http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/pdfs/TEXTOGEOGINAMENDEZ.pdf>> (consulta: 19 de noviembre de 2019).

Menendez, Iván. 1977. "El estado y la zona henequenera de Yucatán, 1970-1976". En *Comercio exterior*, Vol. 27, Núm. 12, pp. 1510-1516.

Molina, Ramiro. 2011. "Los derechos individuales y colectivos en el marco del pluralismo jurídico en Bolivia". En Eddie Córdor Chuquiruna (Coord.). *Los derechos individuales y derechos colectivos en la construcción del pluralismo jurídico en América Latina*. Fundación Konrad Adenau Stiftung, La Paz, pp. 53-65.

Montoya, Rodrigo. 2015. "Cuando la cultura se convierte en política". En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 125-141.

Montoya, Vladimir y Andrés García. 2010. "Memorias desterradas y saberes otros. Re-existencias afrodescendientes en Medellín (Colombia)". En *Geopolítica(s)*, Vol. 1, Núm. 1, pp. 137-156.

Mora, Mariana. 2011. "Producción de conocimiento en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político". En Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (Coords.). *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las*

comunidades indígenas de Chiapas. UAM-X/CIESAS/Unach, México, pp. 79-113.

- Mora, Mariana. 2015. "Reflexiones desde el zapatismo: la producción de conocimientos en una investigación dialógica de compromiso social". En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 247-272
- Narotzky, Susana. 2011. "Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: El caso de España". En *Revista Andaluza de Antropología*, Núm. 1, pp. 26-40.
- Novelo, Yazmín. 2015. *Fortalecimiento lingüístico e identitario en el proceso de creación y escucha del túumben maaya k'aay (música maya contemporánea)*. Tesis de Maestría, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Okoshi, Tsubasa. 1985. "Kokotenki Kokishumatzu no mayahokubuteichi no ryoikikozo". En *Revista Histórica de la Universidad de Gakushuin*, Vol. XXIII, pp. 26-44.
- Palacios, Adriana. 2012. "Tierra y territorio". En José de Jesús Maldonado García (Coord.). *Mesoamérica. La disputa por el control del territorio*. Instituto Superior Intercultural Ayuuk/ Universidad Iberoamericana-Puebla/Instituto de Derechos Humanos "Ignacio Ellacuría, S. J.", México, pp. 199-212.
- Pérez, Marco Antonio y Marco Antonio Rivera. 2011. "Los pueblos originarios en México". En *Estudios Agrarios*, Núm. 47, PA/SRA/ Gobierno Federal, México, pp. 15-60.
- Pérez, María Patricia. 2014. *O'tan-o'tanil. Stalel tsetaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México. Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tsetaletik de Bachajón, Chiapas, México*. Quito, Abya-Ayala.

- Pérez, Maya Lorena. 2015. *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. INAH, México.
- Pérez-Sauquillo, Carmen. 2012. *¿Son los derechos sociales derechos colectivos? Los derechos sociales y la dimensión colectiva*. Tesina. Máster oficial en Estudios Avanzados en Derechos Humanos, Universidad Carlos III de Madrid, Getafe-Madrid.
- Quezada, Sergio. 1993. *Pueblos y Caciques Yucatecos. 1550-1580*. El Colegio de México, México.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Landier (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso/UNESCO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Quintal, Ella F. (et al.). 2003a. "U lu'umil maaya wíiniko'ob: la tierra de los mayas". En Alicia Barabas (Coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, Vol. I, INAH, México, pp. 273-360.
- Quintal, Ella F. (et al.). 2003b. "Solares, rumbos y pueblos: organización social de mayas peninsulares". En Saúl Millan y Julieta Valle (Coords.). *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. Conaculta-INAH, México, pp. 291-382.
- Quintal, Ella F., Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y Jorge Gómez. 2013. "El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares". En Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (Coords.). *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Tomo II, Pueblos Mayas, INAH, México, pp. 57-94.
- Quintal, Rocío (Edit.). 2016. *Tercera etapa de la consulta para la identificación y registro de las comunidades mayas en el estado de Yucatán*. CDI/Indemaya/UADY/H. Congreso del Estado de Yucatán, Mérida.

- Ramírez, Alejandra y Carlos Yáñez. 2016. "Cuerpos como reexistencia: apertura a nuevas formas de sentido. Mujeres en condiciones de desplazamiento en Manizales Caldas". En *Virajes. Revista de Sociología y Antropología*, Núm, 18, Vol. 1, pp. 131-147.
- Rappaport, Joanne y Abelardo Ramos. 2005. "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico". En *Historia crítica*, Núm. 29, pp. 39-62.
- Rappaport, Joanne. 2008. "Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as theoretical Innovation". En *Collaborative Anthropologies*, Vol. 1, Nebraska: University of Nebraska Press, pp. 1-31.
- Rappaport, Joanne. 2015. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica". En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 323-352.
- Redfield, Robert. 1973. *La pequeña comunidad. Sociedad y cultura campesinas*. Instituto cubano del libro, La Habana.
- Restall, Mathew. 1997. *The maya world. Yucatec culture and society, 1550-1850*, Standford University Press, Standford.
- Restrepo, Eduardo y Arturo Escobar. 2005. "Other Anthropologies and Anthropology Otherwise. Steps to a World Anthropologies Framework". En *Critique of Anthropology*, Vol. 25, Núm. 2, Sage Publications, London, pp. 99-129.
- Retos. 2015. "La Red Transnacional Otros Saberes: entre crisis y otros mundos posibles". En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG,

- IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 323-352.
- Ribera Cusicanqui, Silvia (et al.). 2010. *Principio Potosí Reverso*. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid.
- Rojas, José, Adrián Toledano y Alfredo de la Lama. 2011. “La legitimidad política en la formación del Estado mexicano. Estudio de la prensa en la Ciudad de México en 1823”. En Esaú Márquez, Rafael Araujo y María Ortiz (Coords.). *Estado-Nación en México: Independencia y Revolución*. Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 39-50.
- Roys, Ralph. 1943. *The Indian Background of Colonial Yucatan*. Carnegie Institution of Washington, Washington.
- Roys, Ralph. 1957. *Political Geography of the Yucatan Maya*. Carnegie Institution of Washington, Washington.
- Salgado, Manuel. 2017. *¿Clase o pueblo? Una crítica científica desde el marxismo*. Ariadna Ediciones, Santiago.
- Sánchez, Consuelo y Agustín, Martínez. 2008. “Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta”. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS/Flacso-Guatemala/Flacso-Ecuador, México, pp. 229-270.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur*. Siglo XXI/Clacso, México.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2018. “Parte III. Derecho para otro mundo posible”. En Boaventura de Sousa Santos. *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*. Clacso, Buenos Aires, pp. 33-316.
- Schmidt Campos, Rogério. 2009. *Fotografía e alteridade: os limites das linguagens na experiência etnográfica*, Universidad de Brasilia,

Brasilia.

- Semo, Ilán. 2017. “¿Indígenas o pueblos originarios?: una reforma conceptual”. En *La Jornada*, “Opinión”, 11 de marzo de 2017. En línea: <<https://www.jornada.com.mx/2017/03/11/opinion/015a1pol>> Consultado el: 15 de octubre de 2018.
- Sosa, Mario. 2011. *¿Cómo entender el territorio?* Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- Speed, Shannon y Constantino Moreno. 2008. “Globalización bajo la lanza: nuevas interpretaciones de las formas de gobernar e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz”. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS/Flacso-Guatemala/ Flacso-Ecuador, México, pp. 433-468.
- Speed, Shannon. 2006. “Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente”. En *Alteridades*, Vol. 16, Núm. 31, UAM-Iztapalapa, México, pp. 73-85.
- Speed, Shannon. 2015. “Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida”. En Xochitl Leyva, Jorge Alonso, R. Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval (et al.). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, GALFISA, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 3 tomos, México, pp. 273-299.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1992. “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”. En *Estudios Sociológicos*, Vol. X, Núm. 28, pp. 53-76.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2000. *Derechos humanos de los pueblos indígenas*. Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.
- Terán, Silvia y Christian Rasmussen. 2005. *Xocén. El pueblo en el Centro del Mundo*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

- Terán, Silvia y Christian Rasmussen. 2009. *La milpa de los mayas*. UNAM/Uno, México.
- Tibán, Lourdes y Fernando García. 2008. “De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la Conaie y el MICC en Ecuador”. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed” (Coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS/Flacso-Guatemala/ Flacso-Ecuador, México, pp. 271-304.
- Töönies, Ferdinand. 1979. *Sociedad y comunidad*. Losada, Buenos Aires.
- Torbisco, Neus. 2001. *Minorías culturales y derechos colectivos: un enfoque liberal*. Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- Torres-Mazuera, Gabriela y Jorge Fernández. 2017. “Los pobladores mayas de Chablekal versus el ejido de Chablekal. Una aproximación a la nueva demanda de la tierra ejidal como territorio indígena en México”. En Santiago Bastos y María Teresa Sierra (Coords.). *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos*. CIESAS, México, pp. 162-183.
- Torres-Mazuera, Gabriela, Jorge Fernández y Claudia Gómez. 2018. *Informe sobre la jurisdicción agraria y los derechos humanos de los pueblos indígenas en México*. DPLF, México.
- Torres-Mazuera, Gabriela. 2012. “El ejido posrevolucionario: de forma de tenencia *sui generis* a forma de tenencia *ad hoc*”. En *Península*, Vol. VII, Núm. 2, UNAM, Mérida, pp. 69-94.
- Torres-Mazuera, Gabriela. 2014. “Formas cotidianas de participación política rural: el Procede en Yucatán”. En *Estudios Sociológicos*, Vol. XXXII, Núm. 95, El Colegio de México, México, pp. 295-322.
- Torres-Mazuera, Gabriela. 2016. *La común anomalía del ejido*

posrevolucionario. *Disonancias normativas y mercantilización de la tierra en el sur de Yucatán*. CIESAS, México.

- Trejo, Zulema. 2011. "Aliados incómodos, indígenas y notables en la construcción del Estado-Nación, el caso de Sonora de 1831-1876". En Esaú Márquez, Rafael Araujo y María Ortíz (Coords.). *Estado-Nación en México: Independencia y Revolución*. Unicach, Tuxtla Gutiérrez, pp. 109-120.
- Tuz Chan, Norma Jaqueline. 2015. *El iknal en la ceremonia maya del janli kool*. Tesis de licenciatura, Uimqroo, Morelos.
- Vázquez Moreno, Mauri René. 2015. *Préstamos lingüísticos en la lengua española yucateca de los "mayas" de Quintana Roo*. Tesis de licenciatura, Uimqroo, Morelos.
- Velázquez, Alberto y José Euán. 2017. "Máax maaya". En *La Jornada Maya*. En línea: [<https://www.lajornadamaya.mx/2017-03-28/Maax-maaya>] Consulta: 28 de marzo de 2017.
- Velázquez, Alberto. 2012. *De prácticas y saberes entre la milpa y el solar. Género, Cosmovisión y Medio ambiente en Yucatán*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, San Cristóbal de las Casas.
- Velázquez, Alberto. 2018. "Homún: el derecho a la autosuficiencia de un pueblo". En *El Varejón*. Núm. 157, Indignación, Chablekal, pp. 12-13. En línea: <<http://indignacion.org.mx/el-varejon-157-los-derechos-laborales/>>
- Velázquez, Alberto. 2020a. *U tookchajal u lu'umil, u k'áaxil maaya kaaj. Arrebató/defensa de la tierra y el monte del pueblo maya*. Tesis de doctorado. CIESAS Sureste, San Cristóbal de las Casas Chiapas.
- Velázquez, Alberto. 2020b. "U tsikbalil u chich naak'il maaya kaaj. Conversada sobre el dolor/molestia del pueblo maya". Ponencia presentada en el Congreso Virtual LASA 2020 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, del 13 al 16 de

mayo de 2020.

Villanueva, Nancy y Virginia Prieto. 2009. "Rituales de *hetzme* en Yucatán". En *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 33, IIF-UNAM, México, pp. 73-103.

Villoro, Luis. 2014. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. FCE, México.

Warman, Arturo. 2003. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. FCE, México.

Yrigoyen, Raquel. 2004. "Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos". En *El otro derecho*, Núm. 30, ILSA, Bogotá, pp. 171-195.

La presente obra es parte de un aliento más amplio que recorre el planeta Tierra: el *crechendo* de las prácticas de descolonización y despatriarcalización del conocimiento dominante y el reposicionar las formas conceptuales propias de los pueblos subalternizados. No se trata solo de poner al lado del conocimiento dominante el subalternizado sino que el aliento al que pertenece esta obra pone en el centro las visiones de mundo expresadas en la lengua y cultura de los pueblos maya peninsulares en pie de lucha y, desde ahí, teje todo lo demás. Algo que cada vez más y más profesionistas, universitarios, activistas de pueblos originarios y afrodescendientes están practicando fuera y dentro de la Academia, las universidades y las Ciencias Sociales.

Ahora resalto quién es el autor de este libro y la dimensión geopolítica, histórica y coyuntural de la obra. Alberto Velázquez Solís nos dice: “soy antropólogo maya urbano”. Habla maya, viven en la península de Yucatán y ha sido parte de uno de los organismos de la sociedad civil que lucha por el reconocimiento de los derechos *de facto* y *de jure* de lo que hoy -nos explica- se autodefine como Pueblo Maya. Al autor todas estas identidades le dan una posicionalidad de *insider/outsider* para abordar lo que es central en su trabajo, el *U tookchajal u lu'umil, u k'áaxil Maaya kaaj* que, traducido al español podría quedar dicho como “arrebato/defensa de la tierra, el monte del Pueblo Maya”.

Y es ahí donde viene la invitación a los lectores a conocer a fondo y de viva voz qué está pasando y qué ha pasado con parte sustancial del Pueblo Maya Peninsular a lo largo del último siglo, es decir, desde esos tiempos postrevolucionarios en que se implementa el ejido como la forma socio-organizativa para el acceso a la tierra por parte de los campesinos mayas peninsulares hasta la llegada hoy a la construcción -por decreto presidencial- del impugnado “Tren Maya”.

XOCHITL LEYVA SOLANO
Mayab, enero de 2023

