



LENGUA Y COSMOVISIÓN. ELEMENTOS DE RESISTENCIA Y COMUNALIDAD EN TRES COMUNIDADES MAYAS: MACEHUALES DE QUINTANA ROO

Iris Meza Bernal

Este artículo expone, desde la perspectiva de la antropología histórica y en combinación con la ecología política, manifestaciones de resistencia indígena entre los mayas macehuales de Quintana Roo ante procesos de dominación y proyectos de desarrollo. Considerando que las características actuales de los elementos del modo de vida comunal en los pueblos mayas macehuales son la expresión concreta más acabada de la resistencia en la llamada “Zona Maya” de Quintana Roo, se indagó en tres de sus comunidades cómo ese modo de vida comunal se ha manifestado y se presenta en los territorios mayas macehuales, con el interés de entender las propuestas de desarrollo y/o alternativas al desarrollo de los pueblos de quienes trata este escrito. Se describen etnográficamente dos elementos centrales del modo de vida comunal maya macehual observables en su vida cotidiana, ritual y productiva, destacándolos como parte de un modelo específico de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas. A través de la descripción etnográfica de la lengua y la cosmovisión mayas macehuales, este artículo da cuenta de que los pueblos indígenas son poseedores de modelos cognoscitivos, modos de entender y relacionarse con el mundo y formas de organización y producción social relacionados con su contexto histórico y territorial que, al preservar los valores culturales al tiempo que hacen un uso ritual de los ecosistemas, obligan a pensar el desarrollo sostenible a través de un cuarto eje, además del ambiental, económico y social: el étnico. *Palabras clave:* Mayas, resistencia indígena, cultura comunal, lengua, cosmovisión, territorialidad, desarrollo.

* Licenciada en Etnología (2000) por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), maestra en Antropología Social (2005) por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y doctoranda en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable (2008-2011) por El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR). Se ha especializado en realizar investigación en el centro y sureste del país en los campos de la ecología política, estudios de género, desarrollo regional y relaciones interétnicas entre poblaciones afrodescendientes, indígenas y mestizas. Dirección de correo electrónico: irismbernal@gmail.com

Language and worldview. Elements of resistance and communality in three Maya Macehuals communities in Quintana Roo. This article presents, from a historical anthropology perspective along with political ecology, some manifestations of indigenous resistance within the Maya Macehuals of Quintana Roo when facing processes of domination and development projects. Taking into account that the current characteristics of the elements of the way of communal life of the Maya macehuals peoples are the most finished and concrete expression of the resistance in the so called "Maya Zone" in Quintana Roo, a research in three of its communities was carried out in order to find out how this way of communal life has been expressed and is presented in the Maya macehuals territories, and to understand the development proposals and / or alternatives to the development of the indigenous peoples that are the interest of this text. From an ethnographic perspective, two central elements of the way of the daily, ritual and productive communal Mayan life are described and revealed as part of a specific model of nature and the construction of the ecosystems. Through the ethnographic description of the language and the worldview of Maya macehuals, this article shows that the indigenous peoples are holders of cognitive models, ways of understanding and relating to the world and forms of organization and social production related to their historical and territorial context. By preserving the cultural values they do a ritual use of the ecosystems which leads us to consider the sustainable development through a fourth axis, on top of the environmental, economic and social: the ethnic. Key words: Maya, indigenous resistance, communal culture, language, worldview, territoriality, development.

*Parece que la aventura peninsular estuviera sucediendo hoy:
capitalismo canalla donde la opresión de raza de raíz colonial se
entreviera
con el trabajo forzado y la explotación asalariada, economías de
enclave
enganchadas a las trasnacionales, monocultivos interminables,
dependencia alimentaria, oligarquías locales que al sentirse amena-
zadas
impulsan autonomías reaccionarias;
y por el lado soleado: revoluciones descolonizadoras
protagonizadas por pueblos originarios que escriben el socialismo
desde la periferia y desde la indianidad, procesos liberadores
donde cultura, identidad, reforma agraria, soberanía alimentaria
y regreso al maíz son asuntos centrales, y en las que se entrelazan
la insurgencia social con la lucha electoral.
(Armando Bartra, Zapatismo con vista al mar: el socialismo
maya de Yucatán, 2010: 82)*

Introducción

La historia de los mayas macehuals que habitan actualmente en Quintana Roo está inserta en una nueva configuración económica y sociocultural en la península de Yucatán, desde el siglo XVI. Desde hace más de quinientos años los pueblos mayas de la penín-



sula formaron parte de una dinámica de dominación y explotación coloniales y neocoloniales, productos de lógicas culturales y políticas irreconciliables (Bartolomé, 2001). Indagando en las fuentes historiográficas acerca de los mayas macehuales para obtener una visión histórica de algunas de sus permanencias estructurales o superestructurales, encontramos un rasgo compartido con otros grupos ante condiciones de colonialismo: *la resistencia*.¹ Ésta se ha expresado de manera estruendosa y violenta en contextos de rebelión y, de manera menos perceptible, destacando elementos cotidianos del modo de vida comunal maya.²

La perspectiva histórica, en combinación con el desafío de la perspectiva antropológica que consiste en intentar ver el mundo con los ojos de los otros —en este caso, de los macehuales—, resulta conveniente considerando la búsqueda de los discursos de los mayas macehuales acerca de su historia, relacionada con su presente y futuro territorial. Esta aproximación fincada en el análisis de larga duración permite explicar rasgos interesantes de la identidad étnica de los mayas en su vertiente ecológica y socio política. Por eso, en este escrito presentamos una descripción etnográfica de elementos

1 Desde un enfoque histórico analítico de larga duración, así como desde la perspectiva de la antropología histórica, entenderemos por resistencia indígena a “las distintas acciones, actitudes, respuestas y propuestas en oposición, ajenas y/o alternativas a procesos históricos de dominación precoloniales, coloniales y neocoloniales que a lo largo de la historia de más de quinientos años de dominación mundial que imperios y países, generalmente del hemisferio norte, han ejercido tradicionalmente sobre aquellos pueblos, naciones y tribus originarios e indígenas de países de África, Asia y América Latina” (Manzo, 2011: 41).

2 De acuerdo con la perspectiva antropológica denominada Comunalidad, elaborada inicialmente por antropólogos indios, el modo de vida comunal se define por la práctica del carácter colectivista de vivir en comunalidad: “La comunalidad indica la voluntad individual de ser colectividad y se distingue por la reiteración cíclica, cotidiana y obligatoria de esta voluntad por medio de la participación en las actividades de poder, trabajo, fiesta y relación con el territorio. Esta organización para la expresión de tal voluntad colectivista, está firmemente cimentada en un denso tejido social comunitario y regional, constituido por las múltiples (y costosas) relaciones festivas y alianzas de parentesco consanguíneo y ritual, así como por el intercambio recíproco de bienes” (Maldonado, 2003: 9). Juan José Rendón (2003a) coincide con Maldonado y define el modo de vida comunal como un sistema cultural en el que se vive bajo la igualdad de derechos y obligaciones de todos los miembros de una comunidad para participar en la decisión del destino de ésta, así como para disfrutar de sus bienes y productos. La comunalidad es también una forma de relación entre los individuos y de éstos con la naturaleza en su conjunto, con los medios y procesos de producción, con la producción misma e incluso con la manera de disfrutarlos.

centrales del modo de vida comunal maya macehual, producto de un ejercicio de antropología histórica.³

Para el estudio de las particularidades de la resistencia indígena en la zona maya macehual, propongo como concepto orientador el de *comunalidad*. De acuerdo con Rendón (2003a), la mayor o menor resistencia indígena se expresa por la fortaleza o desplazamiento de los principales elementos de la comunalidad. En este sentido, las características actuales de los elementos del modo de vida comunal en los pueblos mayas macehuales son la expresión concreta más acabada de la situación de la resistencia en la llamada “Zona Maya” de Quintana Roo. Cómo el modo de vida comunal se ha manifestado y se presenta en los territorios mayas macehuales es nuestro punto de partida para entender las propuestas de desarrollo y/o alternativas al desarrollo de los pueblos de quienes trata este escrito.⁴

La comunalidad es vivida cotidianamente por los mayas macehuales, aunque no es percibida en su extensión y riqueza por todos ellos. Entre los teóricos de la comunalidad, Floriberto Díaz (1989, 2001) y Jaime Martínez (1985, 1995) destacan la voluntad y capacidad de donación de trabajo a la comunidad como el valor principal de la comunalidad. Así, Martínez propuso el trabajo comunal como elemento central, considerando que la comunalidad descansa en el trabajo concreto: “...el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta)” (Martínez, 1995: 34).

Díaz (2001) agregó como elemento central de la comunalidad el territorio, considerando que los seres humanos establecen relación con la *Tierra* de dos formas: a través del trabajo y a través de ritos y

3 De acuerdo con Saurabh Dube, “En este esfuerzo, la antropología y la historia están inseparablemente unidas entre sí, los materiales... y las fuentes... (historiográficos) son leídos a través de filtros etnográficos y el trabajo de campo aparece como un diálogo con la imaginación histórica” (Dube, 2001: 26).

4 Este ensayo deriva de mi investigación de tesis del Doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable de El Colegio de la Frontera Sur, intitulada “Discursos y prácticas de uso de recursos, conservación y desarrollo sostenible en la Zona Maya de Quintana Roo. Hacia la búsqueda de alternativas al desarrollo en el área de influencia del Complejo Sian Ka’an”. Durante el proceso de investigación consideramos que la tarea de conceptualizar alternativas debe incluir un contacto significativo con aquellos cuyas alternativas deben ser investigadas, y desde el método etnográfico se puede aportar al respecto.



ceremonias comunitarias hacia la Tierra, concebida como Madre. En este doble sentido se basa la reivindicación territorial de los pueblos indígenas, de acuerdo con el autor, diferenciándose de este modo de las demandas agraristas.⁵

En las comunidades mayas macehuales de Señor, Chancah Veracruz y Chumpón los elementos fundamentales o centrales de la organización comunal en que se desenvuelven sus actividades cotidianas, productivas y rituales son: la lengua maya, la cosmovisión maya y el territorio comunal maya. Esta priorización de entre todos los elementos del modo de vida comunal la realizaron interlocutores nuestros participantes en el Taller de Diálogo Cultural (TDC)⁶ realizado en febrero del 2010, e informantes clave de las tres comunidades mencionadas. Esta definición de los elementos centrales de su modo de vida coincide también con la propuesta de Andrés Medina (1996), quien sitúa a los elementos fundamentales de la comunalidad (a la que concibe como ideología que destaca los valores colectivos sobre los individuales) más la lengua y la cosmovisión, como eje del proyecto civilizatorio de los pueblos indios (Maldonado, 2003: 12).

Empleando el método etnográfico, desde la perspectiva de la ecología política y de acuerdo con la propuesta de la antropología comunalista, los datos etnográficos obtenidos fueron el resultado de la práctica de la observación participante —técnica privilegiada del método etnográfico— y del estudio diagnóstico del estado y relación que guardan los elementos del modo de vida comunal maya en Chancah Veracruz, Señor y Chumpón. El método etnográfico cubrió la mayoría de los aspectos de la cultura comunal de cada comunidad. La guía de observación de campo estuvo regida por dos ejes temáticos: uso de recursos y proyectos alternativos al desarrollo

5 Retomando esas propuestas, Juan José Rendón (2003a y b) agrupó un conjunto de cinco elementos fundamentales que manifiestan más concretamente la vida comunal: el territorio comunal, el trabajo comunal, el poder político comunal, la fiesta comunal y la asamblea comunal.

6 El Taller de Diálogo Cultural (TDC) es una metodología participativa de reflexión, diálogo, acuerdo y planeación comunitaria, elaborada para reconocer los elementos del modo de vida comunal y diagnosticar su estado de conservación, cambio o pérdida, para acordar su fortalecimiento o recuperación. Fue diseñada por un grupo de comunalistas coordinados por Juan José Rendón (2003b), quien aclara que el TDC debe adaptarse a las necesidades y condiciones históricas de cada lugar.

o del buen vivir. La tarea era interpretar el discurso social en torno a esos elementos para fijarlo en una descripción densa (Geertz, 1987).

Con base en los elementos que los mayas de nuestras comunidades de estudio reconocieron como centrales de su organización comunal, este ensayo constituye, a través de su descripción etnográfica, una aproximación a dos de las expresiones concretas de la resistencia maya macehual actual: el papel de la lengua y la cosmovisión. La descripción de estos elementos ayuda a visibilizar el modelo culturalmente específico de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas de tres poblaciones de la zona maya macehual.

Contexto regional

Gilberto Giménez (2001) propone algunas reflexiones acerca de la cultura e identidad regional que retomamos para pensar en la Zona Maya Macehual como una microrregión de Quintana Roo. De acuerdo con sus consideraciones,

...la *identidad regional* se deriva del sentido de pertenencia sociorregional y se da cuando por lo menos una parte significativa de los habitantes de una región ha logrado incorporar a su propio sistema cultural los símbolos, valores y aspiraciones más profundas de su región. Puede definirse, con Michel Bassand (1981: 5), como la imagen distintiva y específica (dotada de normas, modelos, representaciones, valores, entre otros) que los actores sociales de una región se forjan de sí mismos en el proceso de sus relaciones con otras regiones y colectividades (Giménez, 2001: 12).

Esta imagen suele tener como base un ambiente natural valorizado, un patrimonio pasado, pero también presente, la historia, actividades económicas específicas o, como generalmente ocurre, una combinación de todos estos elementos. En la microrregión conocida como Zona Maya conviven, y a veces se enfrentan, una gran variedad de grupos con sus identidades culturales y étnicas propias, que van desde las comunidades campesinas y los barrios de las ciudades,



hasta las culturas regionales de procedencias nacionales y mundiales variadas. Esta pluralidad no significa escisión, pues existen también mecanismos que crean identidades culturales comunes entre estos diferentes grupos, como la religión, la cultura nacional promovida desde el Estado, el comercio, lo laboral (el turismo) y, cada vez más, los medios de comunicación. Nuestra mirada etnográfica no perdió de vista esta complejidad, y se enfocó en las características de los elementos del modo de vida comunal de los mayas macehuales de Señor, Chancah Veracruz y Chumpón en sus diferentes interacciones y contextos.

Los mayas macehuales, como se autonombran, son el grupo étnico constituido por los descendientes de los rebeldes del proceso que en la historiografía de la región se llama Guerra de Castas (1847-1901). Actualmente, habitan en parte del municipio de Cozumel, José María Morelos y, mayoritariamente, en el municipio de Felipe Carrillo Puerto, en Quintana Roo.⁷ De acuerdo con sus antecedentes históricos, tras su separación del grupo etnolingüístico maya peninsular a mediados del siglo XIX, los mayas macehuales han llevado a cabo una lucha centenaria por sus derechos territoriales y de autodeterminación.⁸ A su relación conflictiva, primero con los colonizadores extranjeros, después con el Estado, se suma la usurpación ejercida por el proyecto turístico Riviera Maya, que se ha expandido paulatinamente de norte a sur alcanzando ya los límites de los territorios mayas macehuales; y los proyectos y programas de conservación y ecoturísticos de la llamada “Zona Maya”, y el Complejo Sian Ka’an.

De acuerdo con Estrada (2005), los habitantes de las selvas del centro de Quintana Roo identifican espacios diferenciados en sus territorios, cada uno constituido por elementos del paisaje biótico y

7 En 2010, el INEGI registró 177 979 hablantes del maya en Quintana Roo, que representan el 16.7% de hablantes de una lengua indígena del país.

8 Miguel Bartolomé (2001) considera que el proceso vivido por los mayas rebeldes merece ser considerado como una lucha autonómica, considerando que se trata de un proceso que aún no ha concluido tras un siglo y medio del inicio de la insurrección de los mayas de Yucatán, y cuando las propuestas autonómicas constituyen una de las más definidas demandas en México y América Latina e, incluso, en algunos casos se pasó ya de la demanda al ejercicio de estos derechos.

del paisaje modificado por actividades antropogénicas.⁹ A la manera descrita por Descola (2001) y Descola y Pálsson (2001), el territorio donde habitan los mayas macehuales resulta de una compleja interacción entre el entorno físico y los procesos de apropiación y sociabilización de la naturaleza.

En poblaciones con modo de vida comunal, la reciprocidad y participación en un territorio concreto son la base de la vida comunitaria. Entre los mayas macehuales la vida se desarrolla en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, naturaleza (la especie humana incluida en ella) y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él (Rendón, 2003).

En la Zona Maya de Quintana Roo el ecosistema más utilizado es la selva mediana subperennifolia, para conversión a agricultura de temporal y extraer madera y fauna cinegética (Vester y Calmé 2003). La intensidad de uso de un ecosistema suele ser más fuerte en áreas donde la población es más densa, sin embargo, ha habido experiencias de uso diferentes en cada una de las tres comunidades del estudio. No obstante, como han afirmado diferentes estudiosos de la región, entre los mayas el maíz (*ixim*) y los demás productos de la milpa han sido el principal medio de su alimentación y de su trabajo, y existen otras actividades productivas como el solar, la ganadería, la pesca, la horticultura, el manejo de abejas, la caza, las artesanías, el manejo forestal, el turismo y ecoturismo (Bello, 2001; Jiménez-Osornio *et al.*, 2003; Ku Vera *et al.*, 2003; Estrada, 2005).

Con este marco regional, aproximémonos a los elementos centrales o fundamentales (Rendón, 2003a) del modo de vida comunal en Señor, Chancah Veracruz y Chumpón, a través de la descripción etnográfica de: *la lengua maya macehual* y *la cosmovisión maya macehual*.

9 El término paisaje lo entendemos aquí como una construcción “resultado de una práctica ejercida sobre el mundo físico, que va desde el simple retoque hasta la configuración integral... El paisaje puede ser imaginario... real (la imagen sensorial, afectiva, simbólica y material de los territorios) o también artístico... La función primordial del paisaje es servir como símbolo metonímico del territorio no visible en su totalidad... (Giménez, 2001: 9).



La lengua maya macehual ("la maya")

Es el sistema de comunicación que se usa en los espacios donde ocurre la vida cotidiana y las actividades productivas, rituales y festivas. Las asambleas ejidales y generales se desarrollan en "la maya", como los hablantes nombran a su lengua.¹⁰ La maya se habla entre ancianos, adultos y niños; se utiliza para educar a los hijos, hablar con las autoridades, los médicos tradicionales, con los parientes y los vecinos; es el idioma empleado por los humanos para comunicarse con los seres y dueños de la naturaleza (*yuumil Kaax*), de la casa (*yuumilnaŋ*) y las deidades. Se emplea para nombrar todos los objetos y aspectos de la cotidianidad y designar al conjunto de elementos que forman lo que ellos reconocen como *Tulaca*, todo lo que existe, o la naturaleza: las plantas o *kaax*, los árboles maderables *cheo'ob* y frutales o *cheo'ob ku tsaiŋ ichilo'ob*, los arbustos o *jubche* y maleza o *sakad* o *kabatako'ob*, las flores y las plantas medicinales o *kaaxilsak* y raíces o *mooxŋ*; los cultivos, hortalizas; los animales del monte o *balché ob kaax*, los silvestres domesticados, de patio o *in wala'ke balché ob*, de laguna (*kanap*) o *alaak* o *yik'ab ja*, los insectos o *k'oxlo'ob*; las piedras o *saskab tunich* y los cenotes o *dzonot* y otros cuerpos de agua o *ha*; el aire o *ik* y la tierra o *lu'um*. También en la maya se nombran las partes del cuerpo humano, las enfermedades de las personas, animales y plantas, y sus remedios. Es referente de los conocimientos, valores, mitos, creencias, la historia; las técnicas de trabajo; los términos de parentesco; los cargos. Utilizando la maya se habla de los problemas, necesidades y los proyectos familiares y comunitarios.

"La maya" es, en Señor, uno de los más importantes medios y elementos de identidad, reconocidos por sus habitantes. Expresado por ellos:

Es muy importante continuar hablando la maya, es como nos comunicamos entre nosotros, con nuestros hijos, con nuestros padres. Así se comunicaban los de antes. Es nuestra herencia. Sería bueno escribirlo, porque muy pocos lo saben escribir... Es como

10 En este trabajo se emplea el término "la maya" indistintamente a la lengua maya y el idioma maya.

conocemos nuestra casa, nuestra familia, nuestra comunidad y lo que hay en todos los lugares donde andamos. Por ejemplo, hay cosas que no tienen otro nombre, solo en la maya; en el monte —que se dice *caax'ob*— hay muchas plantas que sólo se llaman así, en la maya, que si una persona que no lo habla quiere conocer no va a poder porque no sabe la maya, entonces solo nosotros sabemos. Y así con otras cosas como nuestros rezos y muchas cosas que solo se pueden enseñar en la maya (Sesión de TDC en Señor, 11 de febrero de 2010).

Un momento ritual en Señor en el que el papel de la lengua maya es imprescindible ocurre en mayo y junio, justo antes de empezar a sembrar. A través de rezos en la maya se hace una ofrenda y petición a Chac (deidad milenaria maya del agua) por el beneficio de la lluvia para sus cultivos; es a lo que se le llama también “primicia” y que incluye la ofrenda de 7, 9 ó 13 jícaras (*lec*) de atole de maíz que se colocan sobre la tierra donde se cultivará. Independientemente de los rezos al dios cristiano, que contienen palabras en maya y castellano, a Chac se atribuye la capacidad para controlar la lluvia que requieren los cultivos y se le reza en maya, pidiéndole el favor de la lluvia en la justa medida de lo que sus milpas la necesitan. Nuestros informantes advierten que no todos los campesinos realizan los rezos en la actualidad. Los más jóvenes suelen realizar todas las labores técnicas de preparación de los cultivos, omitiendo las primicias y rezos, a menos que sus padres o abuelos se los exijan.

Entre otras ceremonias, se realiza una en honor de los dueños o guardianes del monte. El lenguaje hablado es la vía de comunicación de los mayas con los guardianes, es decir, la maya más los rituales y parafernalia adecuada, que normalmente consiste en velas encendidas, plantas curativas y pozol:

La gente hace ceremonia de *lobil ka*, ofrecimiento a los guardianes del monte, cree que si no hace esto no falta alguien que agarra un mal viento, se enferma, está en el libro de los dioses... También ceremonias de Chac, para que caiga la lluvia para la cosecha (Entrevista con escribano del centro ceremonial de Tixcacal Guardia y delegado municipal del Señor, 15 de febrero de 2010).



Cuando la lluvia se retrasa y es evidente el riesgo de pérdida de la cosecha, el dueño de la milpa acude con el *men* (persona de conocimiento, curandero y poseedor de las piedras adivinatorias) y éste amarra una pierna a la pata de la mesa donde hará un ritual en la maya como ofrenda del campesino a Chac y pedimento de la tan necesaria lluvia. El rezo a Chac incluye la petición de que las cuculebras salgan de la guardarraya de la milpa y que la lluvia mala no caiga sobre los cultivos. Los rezos al dios cristiano y a Chac también se dirigen a solicitarles alejen los peligros tanto de los campesinos como de los productos de la milpa. Es necesario, además, sembrar matas de *yaaxbalachté* en las cuatro esquinas de la casa para evitar el “mal viento” que puede dañar a personas y animales cuando andan en el monte y la milpa.

Aunque la gran mayoría de quienes habitan en Señor hablan la maya, incluyendo a los pocos inmigrantes provenientes de Chiapas (tzotziles) y Tabasco que se establecieron en la comunidad tras haber contraído matrimonio con alguien nacido ahí, algunos afirman que a los jóvenes les empieza a avergonzar hablar la maya fuera de sus casas y fuera de Señor. Esto lo relacionan con la salida de los jóvenes para estudiar y trabajar en las ciudades de Felipe Carrillo Puerto (la cabecera municipal) o Tulum, Playa del Carmen y Cancún, en la Riviera Maya, donde conviven con personas de distintos orígenes geográficos y étnicos y con quienes se comunican en castellano o en inglés, principalmente.

La preocupación por la pérdida de la lengua originaria aún no es alarmante, pero se señaló el hecho de que se han incorporado palabras del castellano (y del inglés) a la comunicación cotidiana. De modo que, así como hay elementos en el monte que sólo se pueden nombrar en la maya, a la comunidad han llegado objetos y conceptos cuyos nombres no tienen traducción a su lengua. Ejemplos muy recurrentes fueron: compadre-comadre, dios, la virgen, los nombres de las instituciones gubernamentales como “el INI”, “SEDESOL”, “la SAGARPA”, enano (como suelen llamar a los niños), cel o celular, doctor, cerveza y Coca-Cola.

Hay un espacio que también tiene que ver con actividades rituales realizadas exclusivamente en la lengua maya: el Centro ceremonial de Tixcocal Guardia. Señor y Tixcocal son dos comunidades muy cercanas, separadas por un camino pavimentado de cuatro kilómetros. A Tixcocal acuden muchas personas de Señor a visitar a sus parientes, a las fiestas y a las celebraciones de rituales católico-mayas. Las actividades realizadas en todos los rituales de la religión católica-maya son en lengua maya, a diferencia de las realizadas en los templos católicos “españoles”,¹¹ como los que hay en Felipe Carrillo Puerto, y en Señor y Tixcocal, donde los rezos son en castellano.

Todos los días del año, las once compañías¹² de los guardianes y dignatarios mayas velan a la Santa Cruz y los santos del Centro Ceremonial Tixcocal Guardia. Las compañías de la Cruz se forman por veladores de diferentes comunidades aledañas a Tixcocal que rotan después de una semana de guardia. Hay un sacerdote maya, que vive en Tixcocal, y es quien oficia misas para difuntos, de bautismo, comunión, bodas. También dirige los rezos diurnos y nocturnos que los guardianes de la compañía en turno realizan cada dos horas todos los días. Los rezos están escritos en maya y latín, y los rezadores, si saben leer, pueden consultarlos, pero la mayoría se los aprenden tras repetirlos cotidianamente. Cada ocho meses, el sacerdote maya presta un libro al escribano para que actualice la información de quienes están cuidando la tradición de su centro ceremonial.

El Centro Ceremonial de Tixcocal es un espacio predominantemente masculino. Los dignatarios preparan sus alimentos, limpian el centro, organizan sus actividades rituales y las desempeñan, generalmente, sin ayuda de mujeres, aun cuando quienes se encuentran realizando la guardia semanal viven en Tixcocal con sus familias. Junto a la capilla de la Iglesia de la Santa Cruz hay un corredor techado, espacio donde los dignatarios guardan sus cosas, se reúnen para descansar en sus hamacas, preparar sus alimentos y compartirlos;

11 Así llaman los dignatarios mayas a la iglesia católica no maya.

12 Una Compañía está conformada por guardianes con cargos que definen sus funciones en las actividades rituales. Los cargos son, en orden jerárquico: General, Sacerdote (jefe de los rezadores), comandantes de grupos, capitán, teniente, sargento, cabo, rezadores (dos o tres personas) y colaboradores sin cargo, que ayudan a hacer “mandados”.



también ahí preparan el *matán*,¹³ donde escuchan las noticias por radio y hablan, en maya, de las cosas que interesan a sus comunidades, tanto de las religiosas, como de las que son de interés en los lugares donde se desenvuelven cotidianamente. Además de ese espacio hay casas construidas especialmente para ser ocupadas por las diferentes compañías en turno, espacios donde duermen, comen y conversan en maya, cada quien desde su hamaca.

En la iglesia siempre hay una vela encendida que está bajo constante vigilancia: es un cirio cuya cera, al irse quemando y derramando, forma figuras e informa a los dignatarios acerca de acontecimientos que tienen que ver con la comunidad y su entorno. Si esa vela se apaga, debe llamarse al *men* para que interprete qué hecho funesto se aproxima. Normalmente, la vela les anuncia un huracán o que la compañía no está haciendo bien su trabajo, o que alguien de la comunidad está haciendo algo perjudicial. Es decir, el trabajo de los dignatarios les permite darse cuenta y compartir lo que pasa entre los habitantes de las comunidades y la naturaleza, y hay una relación directa entre comportamiento y castigo. Por ejemplo, el *men* explica por qué Dios manda un huracán:

... porque los campesinos no están haciendo rezos, porque los jóvenes ya no trabajan el campo y no quieren hablar la maya, porque las mujeres no ayudan a sus maridos... (Entrevista con dignatarios mayas en Tixcacla Guardia, noviembre de 2009).

En las comunidades mayas macehuales la celebración de los “Finales”, el 2 de noviembre, siempre incluye *matán* y rezos en maya. Las familias preparan en su casa altares a los difuntos de su familia y contratan a un rezador, quien canta y reza en honor de todos los parientes a quienes se dedica el altar. Esos rezos están dirigidos al dios

13 De acuerdo con Erin Estrada (2005), “La actividad central de todas las celebraciones religiosas es el “Matán” o “Hacer matán”. Se trata de la preparación de ofrendas para solicitar o agradecer por algún favor a los santos de la iglesia y deidades mayas. Las ofrendas son platillos como: diferentes tipos de tamales, guisados de puerco, guisados de pollo, arroz con leche, diferentes tipos de atoles, chocolate con agua, entre otros” (2005: 162).

cristiano pero se realizan en maya. Los adultos y niños mayores de la casa y sus invitados acompañan al rezador hincados frente al altar.

En Señor, hasta hace unos veinte años, antes de que las bocinas eléctricas amplificadoras de sonido se instalaran en la comunidad, se tocaba la campana de la iglesia o se soplaba un caracol marino o un cuerno de toro para convocar al pueblo a que se juntara y, entonces, dar avisos de importancia para la comunidad. Los sacerdotes eran quienes tenían estos objetos y los hacían sonar, ellos o los rezadores. Ahora, un medio de comunicación al interior de la comunidad es la bocina y ésta es de propiedad privada y quien la puede comprar la ofrece como servicio bajo un costo accesible a la mayoría de la población. Así, se pide al vocero dar anuncios que puedan ser de interés comunitario:

Por las bocinas donde avisan, anuncian lo que se vende, un velorio, o personas que buscan a familiares si están perdidos, también cuando le hablan a alguien por teléfono, también para cuando la llegada de un ciclón; también a veces cuando hay algún programa de gobierno; si alguien se pierde en el monte, para la venta de comida, o si se pierde algún documento en el pueblo y alguien lo encontró sepa a donde llevarlo a su dueño; para si hay un incendio, cuando se va hacer el informe por el delegado, cuando llegan los partidos, los grupos de personas que llegan en el templo evangélico, cuando hay juegos de deporte, para anunciar la fiesta... todo en maya nada más... (Sesión de TDC, 13 de febrero de 2010).

Varias veces durante el día es común escuchar a los encargados de las bocinas hacer anuncios en maya. Las personas suelen interrumpir sus conversaciones para atender a los avisos, o preguntan a los niños y jóvenes qué dijo “el de la bocina”, para confirmar lo que alcanzaron a escuchar de forma incompleta. Y cuando, por alguna razón, las bocinas no están en funcionamiento por una falla eléctrica o por ausencia del vocero, los avisos se dan de casa en casa: la comunicación es personal y, por supuesto, en maya. Es el caso de la convocatoria a reuniones de los ejidatarios, que debe realizar el titular del Consejo de Vigilancia en turno para avisar a los más de 400 ejidatarios.



Otro medio de comunicación intra e intercomunitaria en la lengua maya es la radio. Hay estaciones en las que la programación dedica espacios a los saludos, felicitaciones y avisos de personas que comunican sus mensajes a quienes se encuentran en la misma o en otra comunidad. Esos mensajes se pueden hacer llegar vía telefónica o personalmente en las estaciones radiodifusoras, localizadas en Felipe Carrillo Puerto o en Tulum. Así, durante las mañanas, las familias de Señor, Chanchah Veracruz y Chumpón escuchan la radio para enterarse de los acontecimientos que son noticia de la región y del Estado, y también para estar al tanto de mensajes de sus parientes y conocidos.

Chanchah Veracruz comparte muchas características del uso de la lengua maya con Señor. Hubo un concepto en particular que llamó nuestra atención en la inauguración del Taller de Diálogo Cultural, confirmado en entrevistas en profundidad cuando preguntábamos cómo llamaban en Chanchah al conjunto de seres y elementos de la naturaleza. En maya, una palabra define a ese conjunto: *tulaca*, que traducido literalmente al castellano, se refiere a “todo”. *Tulaca* incluye a los seres humanos, lo que permite pensar que los territorios mayas son contextos antropogénicos en donde los modelos de concepción y, por tanto, de aprovechamiento, efectuados por las comunidades mayas macehuales tienden a producir un equilibrio con la naturaleza, pues la supervivencia de sus ecosistemas significa su propia supervivencia. No es coincidencia que Sian Ka’an, que incluye dos reservas de la biósfera y un área de protección de flora y fauna más importantes del país, se encuentre en territorios que han formado parte de los lugares sagrados y cotidianos de estas poblaciones mayas y que tiene un alto grado de conservación de sus ecosistemas gracias al uso y cuidado que los mayas han hecho de “*tulaca*”.

En Chanchah existe la idea del pasado o *tsu yuuchul*, el ahora o *beorita* y lo que va a pasar o *yaan uyuchul*. Y se reconoce que anteriormente la lengua maya era el único código lingüístico para comunicarse. Se recuerda poca relación con personas que no la hablaran. pues los representantes de la comunidad eran quienes acudían a la cabecera municipal a tratar asuntos relacionados con los intereses comunita-

rios, y ellos lo hacían en maya o en castellano y regresaban a comunicar en la maya los resultados de sus gestiones. La introducción de palabras de otras lenguas como el inglés, alemán y francés inició a partir de que los hombres jóvenes y maduros empezaron a salir a trabajar a la Riviera Maya, en los años 80.

En Chancah hay pocas personas originarias de poblaciones donde no se habla maya; la mayoría de éstas han aprendido el idioma pues la comunicación cotidiana con los parientes de sus esposos o esposas lo amerita. La mayoría de las familias tienen parentesco con personas de X-Hazil y Anexos y Uh May, poblaciones vecinas con las que el contacto es muy frecuente y donde también se habla maya. La comunicación verbal en la maya es cotidiana e indispensable, pues en estas poblaciones hay aún muchos monolingües, sobre todo adultos mayores y niños. En X-Hazil se encuentra la mayoría de las autoridades ejidales y la casa ejidal; también se realiza allí una de las fiestas a la que los habitantes de Chancah acuden en familia, que es la celebración de San Miguel Arcángel en febrero. Tanto los asuntos relacionados con el ejido, como los rituales y festivos, involucran a personas de todas las edades, por lo que, las asambleas generales y ejidales, y las actividades relacionadas con la fiesta requieren de la maya para comunicarse porque hay que organizar la preparación de los espacios, los alimentos, y tomar acuerdos que se discuten en maya.

El conocimiento y enseñanza de lo que hay en su territorio se realiza en maya pues, como en Señor, hay especies y lugares que tienen nombre sólo en su idioma. Uno de los ancianos de la comunidad, conocedor del monte y del territorio que rodea a Chancah Veracruz explicó:

Hay muchas diferencias en nombres de plantas, por ejemplo, *xmacola*, yo no lo puedo decir de otra forma, y así lo aprendí, sólo nosotros (que) conocemos bien las plantas del monte lo podemos conocer porque se llama *xmacola*. Ya también así una mata de lirio, me dicen maguey *caba*, en lugar de maguey chaparro, hay otros que dicen que tiene otro nombre. Pero nosotros los mayas debemos enseñar a nuestros hijos lo que hay en el monte en maya, para que



otros no nos lo quiten. En otros lugares les quitan su tierra, a nosotros no porque nosotros lo conocemos y nuestros hijos lo aprenden así, nuestros nietos, en maya, y somos de aquí... (Entrevista con Feliciano Cruz, 17 de febrero de 2010).

La relación entre lengua, conocimiento del territorio y resistencia se puede encontrar en los discursos y prácticas de los habitantes de Chancah. La importancia de continuar hablando la lengua, además de aprender y hablar otros idiomas es consciente. Y, como lo señaló Van Dijk (2000):

...los miembros de un grupo necesitan y utilizan el lenguaje, el texto, la conversación y la comunicación (incluidos aquí en el término genérico de “discurso”) para aprender, adquirir, modificar, confirmar, articular, y también para transmitir persuasivamente las ideologías a otros miembros del grupo, inculcarlas en novicios, defenderlas contra (u ocultarlas de) miembros ajenos al grupo o propagarlas entre quienes son (hasta ahora) los infieles (Van Dijk, 2000b: 29).

Las ideologías se pueden definir, según Van Dijk, como: “la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo” (Ídem: 21). Las ideologías son los principios que dan forma a la base de las creencias sociales acerca de lo que sucede y permiten a las personas actuar en consecuencia. Pueden influir en la comprensión del mundo en general. Y la lengua es el vehículo principal de transmisión de las ideologías. El autor explica:

Una ideología es algo así como un marco compartido de creencias sociales que organizan y coordinan las interpretaciones y prácticas sociales de grupos y sus miembros y, en particular, el poder y otras relaciones entre grupos(...) Las ideologías son representaciones de lo que somos, de lo que sostenemos, de cuáles son nuestros valores y cuáles son nuestras relaciones con otros grupos, particularmente con nuestros enemigos u oponentes(...) Una ideología es un esquema que sirve a sus propios intereses para la representación de Nosotros y Ellos como grupos sociales (Ídem: 95).

El discurso cumple un papel determinante en la concreción y reproducción del sistema social maya macehual. La ideología controla el contenido del conocimiento y de las actitudes y establece la coherencia entre las actitudes y las metas del grupo: “Las ideologías controlan las estrategias fundamentales para la defensa, legitimación y promulgación de las actitudes sociales en el habla, el texto y las acciones” (Van Dijk, 1996: 184). Hablar en la maya adquiere un sentido étnico y político cuando se reconoce que el territorio de quienes habitan en las comunidades maya macehuales como Chancah y Señor es de quienes lo conocen y lo enseñan a sus descendientes en maya.

En Chancah Veracruz hay también un Centro Ceremonial del culto católico-maya, donde la organización de guardias y rezos funciona como en Señor. En este centro ceremonial, se venera a “La Santísima Cruz Tres Personas”. El sacerdote es casi monolingüe, aunque además de la maya entiende y habla un poco de castellano. El papel del sacerdote como líder espiritual y ritual es fundamental para la continuidad de la religiosidad en la comunidad y su zona de influencia. La lengua maya, básica para comprender y adscribirse al culto católico-maya. Pero hay otros rituales que implican la participación de rezadores en maya en los diferentes ciclos de vida de las personas y los objetos que se utilizan para la vida cotidiana y el trabajo. Por ejemplo, cuando se construye una casa que habrá de ser habitada por primera vez, se hace un rezo en maya y se prende una vela y ofrece comida a los parientes y amigos que ayudaron a construir o que acompañan a rezar.

Los bebés de tres o cuatro meses pasan por un ritual nombrado en maya *hetzmek*, ritual llevado a cabo en el espacio doméstico donde habita el bebé.¹⁴ Los padres de la criatura buscan a una madrina,

14 Erin Estrada (2005), describió el *hetzmek* en Chancah Veracruz, observado en 1996, y explica que la edad que deben tener las niñas y niños al realizarse su *hetzmek*, es decir, tres meses y cuatro respectivamente, corresponde con las tres piedras del fogón que utilizarán las niñas en el desempeño de su rol principal como encargadas de la preparación de los alimentos cocinados, mientras que en los niños, su edad corresponde a los cuatro lados o rumbos que tiene la milpa donde trabajarán. Los elementos y actividades del ritual varía en el tiempo y de comunidad a comunidad, pero la mayoría de las familias mayas macehuales lo realizan.



generalmente, aunque también puede ser un padrino o una pareja de hombre y mujer, quienes cargan al bebé a horcajadas sobre la cintura mientras rezan, hincados, frente al altar de la casa un Padre Nuestro, un Dios te Salve y el Credo, en una mezcla de maya y castellano. En el altar se colocan, a manera de ofrenda, una jícara con chocolate en agua, pan dulce o galletas y una vela encendida.

Como en Señor, el Día de Muertos es una fecha importante para reunirse a rezar en maya tanto en el centro ceremonial como en las casas y hacer *matán*. En los días próximos al 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe, los grupos de parientes realizan “novenas”, rezos en sus casas y comparten tamales y atole de maíz nuevo. Durante la Semana Santa, principalmente el viernes santo, los habitantes de Chancah acuden a la iglesia para participar en los rituales de luto. En mayo se hace una fiesta en el centro ceremonial (también en Tixcacal Guardia, Chumpón y Tulúm): es la Fiesta de las Tres Cruces y, entre otras actividades, se realizan rezos en los que participan colectividades grandes, pues acuden decenas de personas de las comunidades vecinas a cada centro. Los rezos, cantos y convivencia se realizan en la maya, indispensable para nombrar objetos, actos y roles de las personas en las fiestas, como por ejemplo, al *noctun*, el encargado de organizar a los bailarines y bailarinas de la Danza de “Las vaqueras”.

En mayo, en la milpa se ofrece primicia y se reza sobre el terreno donde se va a sembrar y se contrata una misa en el centro ceremonial. Aun sin realizar misa en la iglesia, quien va a cultivar milpa por primera vez, es decir, primera vez en terreno propio o con recursos propios, realiza primicia y rezo en maya, acompañado por un rezador. Lo mismo debe hacerse cuando se empieza a ir al monte a trabajar (como chicleros o cazadores):

Muchas de las plantas medicinales empleadas en Chancah y Señor tienen nombres mayas, y al curar con ellas los rezos deben ser en esa lengua. El *petetul* y el *xinanché* son dos plantas empleadas para controlar la fiebre causada por el “ojo” en adultos o en niños, respectivamente, y son plantas que las familias tienen al alcance en

su propio solar o patio, aunque también pueden encontrarlas en el monte.

En Chancah, el maíz (*ixim*) es uno de los alimentos que conforman la dieta básica de sus habitantes. Cuando se empiezan a cosechar los primeros elotes, la mayoría de los agricultores hacen una ofrenda al dios de la milpa:

...se usa incienso para el *pib*¹⁵ cuando el elote todavía está tierno. Lo hacen para la ofrenda grande, le ponen hojas para encamarlo y buscan los elotes tiernos grandes porque es para la ofrenda, porque en medio del *pib* ponen una madera y lo cubren de huano y le echan agua; se cuece con el vapor y los elotes quedan jugosos porque les echan agua... Los que tienen su milpa grande lo hacen, los que no, ya no. Las primicias lo llevan a la iglesia, los rezos pues son en maya, son para el Dios de la Milpa. También se hacen las tortillas grandes *achistuk* que le hacen para que Chac llueva (Entrevista con Isabel Ku, 17 de febrero de 2010).

Los rezos, como subrayaba nuestra interlocutora, están dirigidos a una deidad maya, por lo que se realizan en maya. Y el ritual se repite cuando terminan de cosechar, haciendo *matán* en la iglesia, a donde acuden visitantes de comunidades vecinas.

En Señor y Chancah, a la fajina, trabajo colectivo al que se convoca a hombres y mujeres adultos de la comunidad para realizar labores de limpieza de espacios comunes como la cancha, la iglesia, la escuela, los caminos y calles, el monte, se le llama *much meya*. *Much meya* es obligatorio y no se limita a la limpieza, sino incluye hacer guarda rayas y trabajar en los cultivos. Se da aviso casa por casa o a través de la bocina cuando se requiere del trabajo de las personas para apoyar en una necesidad comunitaria o construir obras de beneficio común. La obligación que implica *much meya* supone también el derecho a ser auxiliado en una situación de necesidad individual o familiar para levantar una casa o cocina, dar una fiesta, hacer *matán*.

Muchos de los objetos y herramientas utilizados en las actividades cotidianas, de trabajo y festivas tienen nombres en la maya.

15 El *pib* es un pozo en la tierra que se hace para cocer alimentos sobre la base de piedras calientes.



Por ejemplo, los agricultores utilizan: *xul*, *bakché*; los urdidores de hamacas, *caiché*; las ropas tradicionales de hombres se llaman *kul ex* y *xaxiex* y las mujeres usan los llamados “hipiles” bordados en *xokchuy* o *hnicbuy* con *xochbye*, un hilo de seda. En las casas donde las abuelas cocinan se prepara *pencuch* para acompañar los guisados cocinados sobre el *koben* (la base de tres piedras del fogón). En las celebraciones rituales se hace *matán*. Los niños juegan con *z'itdzun*. No hay palabras en castellano que reemplacen a las mencionadas. Así como se han incorporado conceptos y palabras de otras culturas e idiomas, muchos de los propios de los mayas macehuales persisten y son insustituibles como parte de su uso cotidiano y su modo de entender y relacionarse con el mundo.

Chumpón es, de las tres comunidades, la que presenta mayor porcentaje de monolingües mayas. Es la comunidad más cercana a la Riviera Maya y de donde sale más población a trabajar en el sector turismo, principalmente los hombres jóvenes y maduros. Por su cercanía con la zona turística del estado, particularmente con Tulúm, Puerto Aventuras y Playa del Carmen, Chumpón recibe visitantes turistas frecuentemente atraídos por conocer el Centro Ceremonial católico-maya. Tanto esta última situación como el trabajo de los jóvenes en la Riviera han resultado en uniones entre mayas y mestizos mexicanos de otras regiones o entre mayas y personas de otras nacionalidades. Es común ver en la comunidad a personas con rasgos fenotípicos que no son los de la mayoría de los habitantes mayas de Chumpón, sin embargo, hablan la maya.

A diferencia de Señor y Chancah Veracruz, las mujeres ya no usan la indumentaria tradicional, es decir, el huipil o “hipil” blanco con bordados de colores. Tampoco los hombres la usan, característica compartida con las otras dos comunidades, donde son excepcionales los casos de abuelos que visten con *xaxiex*. Un visitante externo podría ser confundido con un habitante de Chumpón, incluso si es extranjero, excepto porque quienes llegan a vivir en la comunidad aprenden y hablan la lengua maya. La maya les es necesaria para comunicarse con todos los vecinos y nuevos parientes que se adquieren por la alianza con una persona originaria de Chumpón.

Así, entre los guardianes del Centro Ceremonial de Chumpón, por ejemplo, encontramos a un adolescente aprendiz de rezador, hijo de un joven maya y de una joven suiza, y quien habla, por lo menos, tres idiomas (maya, alemán y castellano) y lee la maya debido a su interés por convertirse en rezador.

En Chanchah Veracruz los habitantes tienen la convicción y regla de practicar la religión católica-maya y no hay personas que profesen alguna otra religión, pues de ser así deben salir de la comunidad. En Señor y Chumpón no existe esa restricción, pero el sacerdote católico que visita la comunidad y proviene de Tulúm reúne a los feligreses en una casa particular, pues tiene prohibida la entrada al templo católico maya. También los Testigos de Jehová visitan casa por casa a las personas que acepten conversar con ellos acerca de los contenidos de la Biblia, y hay una familia (padre, madre e hijos) que se adscribe a la religión presbiteriana. Con excepción del sacerdote católico, los demás hablan en la maya y un poco de castellano durante sus reuniones.

Aunque muchas personas están aprendiendo a hablar inglés y han practicado mucho el castellano por sus trabajos en la Riviera, en la comunidad la convivencia y comunicación cotidianas se realizan predominantemente en la maya.

La asamblea de ejidatarios de Chumpón aceptó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE), lo que implicó la posibilidad para los ejidatarios de vender sus tierras. La presencia de extranjeros, además del turismo, se debe a que compran terrenos para construir ahí sus casas y habitarlas, pues les agrada más vivir en Chumpón que en Tulúm, donde tienen negocios. Así, a partir del 2007, hay personas provenientes de Estados Unidos e Italia que adquirieron terrenos a cien mil pesos por hectárea, y títulos de propiedad por quinientos mil. Ellos son quienes no hablan la maya en la comunidad, porque tienen poca participación en la vida comunitaria y utilizan el espacio de sus terrenos solamente como dormitorio o para revender a costos más altos lo que adquirieron muy barato.



La fiesta celebrada en las tres comunidades en torno a las cruces veneradas en los centros ceremoniales, la Fiesta de las Tres Cruces,¹⁶ empieza el 1° de mayo y termina hasta el 14 del mismo mes. A esta fiesta acuden cientos de personas diariamente, provenientes de las comunidades mayas cercanas a cada centro ceremonial para rezar, compartir el *matán* (puerco, pollo y pavo), beber cerveza o aguardiente, tomar café con galletas, fumar, bailar y convivir en un espacio festivo organizado por las compañías –“los diputados”, como se llaman a sí mismos los guardianes del culto a la Cruz en Chumpón–, en donde todo lo compartido es gratuito. Las actividades y ceremonias de los 15 días que dura la celebración de las Tres Cruces refuerzan el carácter comunal de la organización maya macehual, sobre todo en los elementos: trabajo comunal, fiesta comunal, lengua y cosmovisión:

En la fiesta de mayo viene mucha gente de otros pueblos a convivir, son diferentes comunidades pero viene a estar juntos. Cuando vienen a visitarnos turistas casi no tenemos contacto con ellos, traen su traductor, pero con los de los otros pueblitos sí porque todos somos mayas y sí nos entendemos (Sesión de TDC, entrevista con Ema y Guadalupe, 17 de febrero de 2010).

Hay dos tipos de música que la concurrencia gusta bailar y escuchar durante la fiesta de mayo: una es la de algún conjunto sonidero que toca en las canchas de usos múltiples de las comunidades cumbia, corridos, música ranchera y del norte de México; otra es la música *mayapax*, que es interpretada por músicos mayas en la iglesia. El repertorio de los intérpretes del *mayapax* está conformado por sones antiguos imprescindibles en los rituales católico-mayas que empiezan a las cuatro de la mañana y terminan a las ocho de la noche de los 15 días que dura la fiesta. Se toca con violín, bombo, tambora y tarola. Dicen los músicos de estos sones que “...el *mayapax* fue dictado (en maya) por Dios solo a unos pocos, quienes han tenido

16 Ésta también se celebra en el Centro Ceremonial de Tulúm.

el cuidado de transmitir la tradición a las generaciones siguientes”.¹⁷ Todos los músicos de *mayapax* son mayas, muchos de ellos, niños, y los títulos de las piezas fueron escritos en maya, presumiblemente desde la época prehispánica. Cada son tiene un lugar específico en las ceremonias y festividades como la de las Tres Cruces.

La lengua es siempre herencia de una época precedente y no puede cambiarse por la libre voluntad de sus hablantes. Sin embargo, en relación con la dimensión tiempo, la lengua sí se vuelve *mutable*, puesto que es susceptible de alteración tanto en el plano del significante como del significado.¹⁸ Y la alteración de la lengua maya macehual se ha vuelto notoria al presentarse la necesidad de dar explicación a –y transmitir– los conocimientos, experiencias, creencias y saberes contemporáneos, es decir, en la cosmovisión, elemento del modo de vida comunal maya considerado central por los mayas de Señor, Chancah Veracruz y Chumpón, y que abordamos a continuación.

La cosmovisión maya macehual

Algunos estudios postcoloniales, como los *estudios subalternos de la India*¹⁹ y de América Latina (o *Abya Yala*),²⁰ han demostrado que los pueblos indígenas u originarios presentan, desde su propia cosmovisión, percepciones y proyecciones del espacio y tiempo que siguen

17 Véase en internet: <http://macuala.blogspot.mx/2009/11/mayapax-musica-tradicional-maya-de.html>

18 Recordemos que “El signo lingüístico es una entidad psicológica de dos caras, que Saussure (1913) denomina significado y significante (para el concepto y la imagen acústica, respectivamente) de manera de transmitir la unidad indisoluble que conforma el signo como totalidad”: En “Deslindar y definir el objeto de la lingüística: lengua y habla”, en http://aportes.educ.ar/lengua/nucleo-teorico/recorrido-historico/-la-linguistica-del-siglo-xx/el_estructuralismo.php

19 Véanse Dube (1998, 2004) y Mignolo (1995, 2000).

20 Abya Yala es el nombre dado al continente americano por el pueblo Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente significaría “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital” (López, 2004: 4). Diferentes organizaciones, comunidades e instituciones indígenas y representantes de ellas de todo el continente prefieren su uso para referirse al territorio continental, en vez del término “América”. El uso de este nombre es asumido como una posición ideológica por quienes lo usan, argumentando que el nombre “América” o la expresión “Nuevo Mundo” serían propias de los colonizadores europeos y no de los pueblos originarios del continente.



nombrándose en sus lenguas, permitiendo una recreación conceptual diferente a lo que generalmente ha planteado el conocimiento occidental (Manzo, 2011).

Bajo la noción de descolonización epistémica, Tuhiwai Smith, intelectual maorí de *Aetearoa* (el nombre maorí de Nueva Zelandia), propuso el reposicionamiento de la epistemología indígena desde el punto de vista de la lengua y visión de mundo indígenas en su libro intitulado “*Decolonizing Methodologies*” (Descolonizando metodologías). Descolonizar, para la intelectual maorí, “no es un rechazo absoluto de toda teoría o investigación, ni siquiera del conocimiento occidental. Tiene que ver, en cambio, con el recentramiento de nuestras preocupaciones y visiones de mundo y luego llegar a re/conocer y entender teoría e investigación desde nuestras perspectivas y para nuestros propósitos” (Tuhiwai, 1999).

Con respecto a los mayas macehuales, Alvarado, *et al.* (2008) han expuesto también una visión distinta al dualismo ontológico sociedad-naturaleza que caracteriza a las bases filosóficas del desarrollo, la ciencia y el dominio de la naturaleza. Los autores describieron etnográficamente cómo se configura el espacio cuando los mayas macehuales de Chanchah Veracruz se vinculan con la naturaleza en sus rituales relacionados con el ciclo de vida de la milpa y las fiestas religiosas. El sistema de cargos religiosos, afirman, “...permite dar cuenta de la vigencia de estructuras político-religiosas que expresan una raíz mesoamericana (Medina, 1996), pero también forman parte del proceso de la reproducción de una cosmovisión de las comunidades indígenas de México” (Alvarado *et al.*, 2008: 33).

Entre los mayas macehuales de Señor, Chanchah Veracruz y Chumpón, la cosmovisión es uno de los tres elementos centrales de su modo de vida comunal. Ésta, más la lengua y el territorio comunal, junto con el trabajo comunal, el poder político comunal, la fiesta comunal y la asamblea comunal, conforman el eje del proyecto civilizatorio del pueblos mayas macehuales y representan su situación de resistencia ante otros proyectos o modos de vida con los que han convivido históricamente.

Siguiendo la propuesta de Rendón (2003), la cosmovisión incluye “el conjunto de experiencias, conocimientos, mitos, saberes y creencias que dan sustento explicativo y justificación a la vida comunal, a las actividades productivas y a los diferentes comportamientos individuales y colectivos” (Rendón, 2003: 47).

Entre los mayas de Quintana Roo se practica la reciprocidad comunitaria también con entidades sagradas y la naturaleza, tal como se ha registrado en la relación de los mayas antiguos con la naturaleza y sus deidades. Por ejemplo, los dignatarios mayas realizan un servicio tanto a su comunidad religiosa como a su dios, el de la iglesia maya, la santísima cruz y los santos y vírgenes que coexisten con los de la iglesia española. Pero además del grupo de dignatarios y guardianes de la tradición católica-maya de los centros ceremoniales, los demás habitantes reconocen la existencia de seres, dueños, lugares, personas y fuerzas sagradas de la naturaleza con quienes debe procurarse una relación de respeto y reciprocidad (que para el culto cristiano y católico que desde la época colonial penetró en la región forman parte más de lo profano que de lo sagrado).

En Señor, Chancah Veracruz y Chumpón, *Uyumil Kaax* o el “dueño del monte” es quien habita y rige alrededor de los poblados humanos, y éstos, los humanos, le deben respeto. Hay también dueños del agua (de las lagunas y cenotes) y de los terrenos donde se cultiva la milpa. A estos dueños se les teme y también se les aprecia por sus favores, lo que implica actitudes y prácticas cotidianas y rituales que se han transmitido de generación en generación para prevenir los castigos correspondientes a las faltas cometidas por los seres humanos hacia ellos. De acuerdo con la concepción macehual, toda falta merece un castigo, que suele manifestarse de manera individual o colectiva: como padecimientos corporales (dolores, inflamación de diferentes partes del cuerpo, fiebre o muerte) o como desastres naturales que afectan a poblaciones enteras (huracanes, sequías, plagas en los cultivos, malos vientos, epidemias).

Cuerpos celestes como la luna y las estrellas informan a los campesinos cuándo sembrar, particularmente los cítricos; a todos los macehuales cuándo construir sus casas, y a los cazadores cuándo es



buen día para cazar. Los mayas macehuales interpretan los signos y señales que los componentes de *Tulaca* proporcionan: el comportamiento de los animales, el viento, las nubes, los astros, los colores del cielo, sonidos del ambiente, el canto de los árboles. Junto a la descripción de todas esas señales existen relatos de experiencias y creencias de los habitantes de Señor, Chancah Veracruz y Chumpón que conforman la concepción maya macehual de la vida y que explica y justifica su actuar cotidiano, ritual, productivo y festivo.

Una de las preocupaciones mayores de los habitantes de la zona maya macehual es la lluvia. La lluvia nutrirá las milpas, refrescará el suelo y el aire de los poblados, llenará los cuerpos de agua y representará un don de retorno en esa relación recíproca entre los humanos y la deidad de la lluvia, Chac (y que para algunos incluye su relación con Cristo).

Ichcol, la milpa, se encuentra en el centro de la flor comunal maya macehual, si se imagina una flor cuya corola está en el centro rodeada de pétalos que forman capas. La lengua, la cosmovisión y el territorio comunal rodean en una primera capa a la milpa, de acuerdo con la priorización de elementos del modo de vida comunal de nuestros interlocutores:

La milpa es el centro porque es la base principal de la vida. Porque uno, aunque tenga mucho dinero, si no tiene maíz no puede trabajar la tierra y hay que trabajarla porque se cosecha todo en la milpa. Porque los antepasados dicen que si no trabajas no tienes comida, si no haces milpa no tienes sostén para la vida (Sesión de TDC, 16 de febrero de 2010).

Para respetar el monte hay que llevar vela, pozol, y la milpa es ofrenda, cuando quema, cuando siembra, cuando cosecha... (Entrevista con juez tradicional de Señor, 15 de febrero de 2010).

Cuando se termina la cosecha, es motivo de compartir y agradecer, tanto a los parientes y amigos que ayudaron desde la siembra como a las deidades. En el poblado se comparten los primeros elotes y platillos preparados con maíz, como tortillas, tamales, atole,

también con otros productos de la cosecha; y en la milpa se hace *na huá*:

Se hacen tortillas cuando se termina la cosecha. Trece tortillas lo juntan, ese le decimos *na huá* en la maya, es uno encima del otro hasta tener las 13. Se hace así porque según los *men*, el 13 es una especie de puerta entre el mundo que vivimos y el de los muertos, los dueños del monte, los dioses (Entrevista con informante clave de Señor, 19 de febrero de 2010).

En la concepción maya macehual de la naturaleza, el ser humano no se encuentra en el centro ni fuera de ella. Existe claridad acerca de las diferencias entre los seres humanos y otros seres, pero a estos otros se les atribuyen capacidades que los humanos pueden conocer y aprovechar, si y sólo si se es recíproco con ellos. Por ejemplo, uno de los curanderos de Señor explicó que: “Todas las plantas saben curar pero naiden lo sabe; y hay que tenerles respeto, no cortarlas porque sí. Hay que dar gracias, rezo, ofrenda” (Entrevista con informante clave de Señor, 15 de febrero del 2010). Esta idea posiciona al ser humano fuera del centro, es decir, del protagonismo que desempeña en otras concepciones (como la occidental), pues *son las plantas las que saben curar* y no los Hombres que saben para qué sirven las plantas; y describe esa relación de reciprocidad entre los humanos y las plantas por recibir sus dones.

Otras creencias macehuales incluyen a seres que no pertenecen a las deidades ni a *Tulaca*. Entre estos, en Señor, Chanchah y Chumpón refirieron a los *guais*, los espíritus malos; los dueños del terreno (de la milpa), del monte, de la laguna o de los cenotes; los *aluxes*, cin-cinitos, el guantemonte; fuerzas o espíritus de los martes y viernes; animales con cualidades que en otras regiones no se les atribuyen; los *menob*, humanos que son capaces de adivinar sucesos y de comunicarse con deidades y otros seres, y saben curar. Las descripciones de sus características y experiencias varían ligeramente en las tres comunidades. Las cualidades de esos seres que conviven con *Tulaca* y, por tanto, con los humanos, se sintetizan a continuación en palabras de nuestros interlocutores de las tres comunidades:



Seres	Señor	Chancah Veracruz	Chumpón
Dueños del terreno (de la milpa), del monte, de la laguna o de los cenotes	Los dueños de los terrenos son como aires que no se ven. Piden la ofrenda del terreno, te enferma, te da dolor de cabeza, están en la milpa. Los señores del monte cuidan lo que hay en el monte, la milpa, cenotes, animales y a sus Dueños. Algunos tienen sus santos, en la iglesia maya... Los dueños del cenote castigan a los que tumban árboles que dan sombra a la orilla del cenote. La Laguna Azul de Señor tiene un dueño: un toronado. Viene del monte se mete en la laguna, ahí se desaparece, lleva el agua hasta cinco, diez metros de altura (Entrevista Con Mauro Yama Ek, 29 de octubre de 2009 y sesión de TDC en Señor, febrero del 2010).	El Dueño de los bosques es Yum Balam. Se enojan si uno no les lleva agua y una vela. Algunos prenden esa vela en su casa antes de ir a cazar o a caminar al monte. Cuando no les prende su vela, uno se enferma del estómago, arden los ojos y algunos se desmayan (Entrevistas con informantes clave de Chancah Veracruz, febrero del 2010).	Las lagunas, los cenotes, tienen dueños. En la laguna de Chumpón hay peces, cocodrilos; llegamos a pedir una limosna a los dueños, llevé velas, unas jícaras; los que no lo pagan no sacan peces y los persiguen los lagartos. Todo tiene dueño, es como en la cacería, hay que pedirselo a los dueños; no se dice su nombre, solo cuando es necesario se invoca porque son fuerzas, traen mal viento. Cada esquina de los puntos cardinales tiene dueño y se les tiene que pedir para que llueva y haya buenas cosechas. Para pedir buenas cosechas se hace Saká, pidiéndole a los dioses o dueños de los puntos cardinales y a dios para que riegue la tierra (Entrevista con interlocutores clave de Chumpón, febrero de 2010).

Seres	Señor	Chancah Veracruz	Chumpón
El guai	El guay es una persona, como chivo, borrego, como un gato. Se convierte la persona en animales. Hace maldad a la gente, visita a las mujeres: entra a la casa y cuando están dormidas les quita la ropa; no sienten nada, las enferma y se mueren... Hacen la ofrenda a la milpa, cuando se levanta la primera cosecha de la milpa ellos van a rezar al elote que se va a ofrecer (Sesión de TDC en Señor, febrero del 2010).	Se puede transformar en un animal: perro, una vaca, un chino. Son pobres, casi no comen, no sacan nada de lo que hacen. Hacen mal. En Kopchen, cuando no había carretera, un señor, a la una de la mañana oí que venía gritando “¡gatos!”, y me desperté, me escondí y vi que pasaron corriendo... Sólo de noche andan así, donde no hay gatos... No ganan su felicidad. Es un agente del diablo, pura cosas malas hace, un malviviente, no deja nada bueno. Si te odia va a venir a echar perder la comida, queda como gelatina. Hay muchos en X-Hazil, Chumpón, Chunón y Chuniyá. Andan en manadas, cuerpo de gato, hombre y mujer. Comen las orejas de los muertos y huelen apuestos por lo que comen, se siente el olor cuando pasan a su lado. Es malo porque perjudica al pueblo. No se pueden matar con carabina. Si se les tira y les da en sus manos, aparecen sus manos al día siguiente. Si se le da en el cuerpo no se muere, sino que se va a su casa y allá muere, como persona. Si no le dan, tarda cien años de vida. Había uno en Chancah pero se fue a vivir a X-Hazil. Se fue a una laguna y lo descubrieron, entonces se volvió a ir. Lo mataron con carabina. Desde 1925 se perseguían todos los guaiques de Hazil, allí los llevaban a matar por eso tenían miedo. Un señor mato a diez (Entrevistas con informantes clave de Chancah Veracruz, febrero del 2010).	



El cincinito	El cincinito está desnudo, vive en cuevas, roba a las mujeres (Sesión de TDC en Señor, febrero del 2010).	Es como de un metro y medio y peludo y hace “bfff, bfff”, y los pájaros iban detrás de él (Entrevista con informante clave de Chanchah Veracruz, febrero del 2010).	
El guantemonte	Guantemonte, es igual como del tamaño de una persona, es el diablo del chicozapote. Vive solo en el monte. Si es tu suerte para verlo si llega a ti. Solo algunos se les aparece. Si el zapote está seco, muerto viene el guantemonte, lo chiclea, te da tu bolsa, machete, eres el mejor chicleero, te da mucho chicle. Sólo a algunos se les aparece. Da chicle pero ya perdiste tu alma (Sesión de TDC en Señor, febrero del 2010).	Tiene cuernos, tiene orejas, pelos, patas de vaca. Yo agarro mi bolsa y subo al chicle. Cuando amanece yo recojo dos marquetas cada día de 20 matas de zapote. No importa que no tenga yo voy a bajar chicle. Se preguntaban como lo hacía, diario y no tardaba. Sólo debía seguir así por poco tiempo, si seguía no iba a vivir. En agosto empezamos a trabajar el chicle. Diariamente hablando: “deme chicle”, durante cuatro meses, hasta que el 20 de noviembre estaba a cinco metros del zapote y oigo que viene gritando un señor y dice: “¡ahí está el diablo, tiene cuernos!”. Donde estábamos no volvió a buscar chicle, por poco se queda loco, porque yo nunca lo vi pero él sí lo vio. Esos seres que a veces ayudan siempre quieren algo a cambio, no solo así lo hacen, quieren algo a cambio (Entrevistas con informantes clave de Chanchah Veracruz, febrero del 2010).	El guantemonte es dueño del monte. Ayuda a los chicleeros para que saquen mucho, mucho chicle (Entrevista con interlocutores clave de Chumpón, febrero de 2010).

La Xtabay	Xtabay, es una mujer, tiene pies de pavo, pezuñas, pelo largo, es una culebra. En la fiesta se lleva los borrachos a la cueva, es mala, se roba a las personas (Entrevistas con informantes clave de Señor, febrero del 2010).	Dicen que anda en el monte y se lleva a los borrachos, los seduce porque parece mujer, de pelo largo, negro, pero es maligna (Entrevista con informante clave de Chancah Veracruz, febrero del 2010).	Xtabay anda en el monte. Es una mujer que tiene su cabello grande y te lleva con ella (Entrevista con interlocutores clave de Chumpón, febrero de 2010).
-----------	--	---	--



Menobs, fuerzas y espíritus de los martes y viernes	Los brujos andan por el poblado los viernes, y los martes malos espíritus, por eso esos días no hacemos rezos porque es como si les rezáramos a ellos. Y los menobs, curaderos que tienen piedras adivinatorias, martes y viernes sacan gotas de la sangre de sus brazos para darle de beber a su alux... Los menobs, que tienen sus piedras adivinatorias, eran gente más preparada, yo creo que tienen acercamiento con Dios. Los de ahora no se comparan con los de antes. Ellos hicieron a los aluxes, seres pequeños, de barro; solamente dios sabe qué clase de gente son ellos, los menobs, porque ellos mismos lo preparan, cada martes y viernes sacan un poco de su sangre y le dan al alux; así lo van reviviendo, lo van reviviendo, hasta que lo revive y es muy poderoso, tiene mucha fuerza. Pero yo creo que antes eran muy sabios, ahora adivinan poco pero no igualan a los de aquel tiempo, que hacían milagros como revivir a un niño de barro, el alux; pero ya no lo saben hacer (Entrevista Con Mauro Yama Elk, 29 de octubre de 2009 y sesión de TDC en Señor, febrero del 2010).	Mi papá no solo murió, le hicieron mal, era como mal de viento. Eso no tiene curación en el hospital. Me quedé a dormir en una hamaca nueva de henequén, la luna estaba clara, y sentí a un animal que estaba encima de mí, sentía su aire, su respiración. Una yerbatera, men mujer de Maní, Yucatán, lo pudo curar, sólo con la ropa que usaba y que yo le llevé, y rezos, nada más así. Le rezaron como 20 veces o más, cada semana 2 rezos (en Maní, no venta). Cuando enfermó mi papá hice ritos que estaban dando resultado, y un espíritu me dijo: el martes voy a venir y en siete días tu papá se va a curar. El espíritu se comunicó conmigo, en español le entendí, y se curó. Y al men, que puede curar males, enfermedades y embrujos, si tú le pediste que haga un trabajo, cada martes hay que depositarle al men su pago. En X-Hazil hay un men, bueno, había, ya murió. Pero era malante, hijo de un guai. Él le hizo mal a mi esposa... (Entrevistas con informantes clave de Chanchal Veracruz, febrero del 2010).	El men hace rezos al dios del monte, al de la lluvia, hacen medicina de plantas, antes así se curaba toda la gente. Pero todavía hay, tiene libros, material, pájaros nocturnos; los reúnen, son muy silenciosos. Las culebras son las que sirven a brujos, hay en todos lados, a las doce del martes y viernes se encuentran en el camino, si ve chivos, borregos, perros grandes, son brujos; se convierten en animal, se comen 100 leguas, están paseando donde están la mujeres, abre ventanas, puertas; son brujos, cosas malas. Aparte los hechiceros hay los que no sabían brujería, hay brujos que no saben hechizos (Entrevista con informantes clave de Chumpón, febrero de 2010).
--	--	--	---

Los aluxes	Aluxes son hombrécitos que poblaron esta tierra, un poco amarillos, de piedra, como barro, tiene carabina. Son hijos naturales. Son celosos, groseros y pre-guntones. Son trabajadores. Tienen poderes. Antes en la milpa de los señores, no hay iglesia, tiempo de aluxes, él es dios. El alux cuida la milpa, ni un pájaro viene a comer de la milpa. El alux roba de otra milpa el maíz bueno y lo planta en la milpa del dueño, el primero debe comer. El dueño no debe tener hijos, el hijo es el alux. Para matar al alux hay que dejarle caer una piedra cuando sale de su cueva, tiene que ser de día, casi siempre en la noche sale. Tiene uno buena cosecha todo el año, pero es malo. Si oye ruidos extraños en el monte puede ser un alux. Hay lugares donde está el alux en la milpa, en el monte... El alux tiene una tarea de que es como un hijo natural. Lo que pasa es que es muy celoso, por ejemplo, la pareja del que tenga el alux, el alux no permite que la señora se embarace y si nace bebé él lo tiene que matar, no permite otro bebé más que solo él. Y también es grosero, cuando entra la señora a bañarse tiene que ir con la señora y es muy preguntón: ¿cómo se llama esto, como se llama esto otro?, va pidiendo así parejo ¿cómo se llama eso y eso, y eso?, así es su forma de ser. Y son muy delicados, porque si la señora le dice el nombre de las cosas que pregunta qué son, se desbaratan, se mueren, hay que cuidarlos. El alux habla maya, es mayero. Antes habitaban en las casas pero, de último, se quedaron donde están las ruinas, donde están las cuevas. Y, por ejemplo, yo tengo milpa, él es trabajador, considera que soy su papá. Muy temprano él se levanta y se va a la milpa, a cuidar la milpa, no permite que un pájaro entre a picar el maíz ni a otro animal que dañe a la milpa. Ahí anda, tiene su calabaza donde lleva su agua, tiene su machete, su rifle. Puede vivir más que su padre, porque es de barro, es de piedra, y si se muere su padre es cuando vaya a vivir en una cueva. Tiene poder, por ejemplo, si una sandía la corta, la puede pegar otra vez y queda igual como si no se hubiera roto. Y si tu mata de sandía da sandías pequeñas, busca otro terreno que tenga matas con sandías grandes y las cambia, le pega las sandías chiquitas y trae las grandes y las pega en la mata de su dueño. Tiene poder. Si un cazador llega a matar venado en la milpa de su dueño, lo tiene que quitar al cazador y cuando lo sopla, se revive otra vez el venado (Entrevista Con Mauro Yama Ek, 29 de octubre de 2009 y sesión de TDC en Señor, febrero del 2010).	Los aluxes son buenos cuando se les trata bien o malos si no se les da lo que merecen. Si los cuidas bien, sirve, son buenos, si no, te matan. Hay una persona que sembraba. Ofrecía sus ofrendas porque le cuidaban los aluxes, pero primero a él se lo tienes que dar, y así ni pájaros lo comen y cuida la cosecha, no deja que entren (Entrevistas con informantes clave de Chanchal Veracruz, febrero del 2010).	Son buenos. Los antepasados hicieron una mezcla de cal y los hicieron, sacando pozol, pidiendo al dios gloria, para que trabajen con los milperos y campesinos. Ayudan a cuidar la milpa. Los aluxes piden a los chaques cuando no llueve, para que rieguen la milpa, así va a haber elotes, frijol, sandías; los aluxes son buenos, son dioses (Entrevista con interlocutores clave de Chumpon, febrero de 2010).
-------------------	---	--	---



Animales	Las serpientes tienen su dios. La serpiente se mete dentro del violín o la guitarra y, ya cuando se pudre, los tendones de la culebra te sirven de cuerda y aunque no sepas tocar bien que te van a escuchar bien. Yah, es un ave de mal agüero, anuncia algo malo -o bueno, a veces- que va a pasar... Cuando le tiras a un venado, si tienes suerte, si tiene en el buche las canicas vas a ser el mejor cazador, solo el cazador puede abrir el buche, y nadie te debe ver las canicas porque si no, no sirve... El cox, ave grande, pecho blanco, alas negras, tiene como mascara de zorro; anuncia la lluvia o día de sol, si grita en árbol seco significa lluvia, si grita en una árbol verde significa puro sol... El jabalí da suerte, y dan "la hernia", es como un huevo, es peligroso porque son los más agresivos... El carpintero trae suerte, solo el viernes santo. El pavo de monte trae suerte también: piedras blancas en su molleja, como semilla de ib; pero también es peligroso: cuando escuche el canto del pavo tiene que ir con cuidado, pueden tirar, accidente o pisar una culebra, trae mucha suerte, buena o mala... El tlacuache, cuando el cazador va a espiar de noche y aparece debajo de la mata no va a haber nada, mejor quitate, es mala suerte que venga uno de estos donde espías (Sesión de TDC en Señor, febrero del 2010).
	El yah es un pajarito que empieza a gritar en la milpa avisando que algo malo va a pasar, grita el nombre de la persona... El xoch y tecolote son un animalito y un pájaro que, cuando pasan por el terreno o cerca de un árbol, alguien muere (Entrevistas con informantes clave de Chanchah Veracruz, febrero del 2010).

Los elementos centrales del modo de vida maya macehual descritos y observables en su vida cotidiana, ritual y productiva, representan un modelo específico de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas de la zona maya de Quintana Roo; así como nociones de pertenencia al lugar (Escobar, 2000) que contrastan con intereses de actores y grupos nacionales y globales de conservación y desarrollo. Bonfil (1991), en su explicación sobre “lo propio” y “lo ajeno” dejó asentado:

...es a partir de esa cultura propia y especialmente del ámbito de la cultura autónoma, como se organiza la visión del mundo (su comprensión y los proyectos para transformarlo) y donde están en cualquier momento del devenir histórico, los medios y los elementos culturales que el mundo subalterno es capaz de poner en juego (Bonfil Batalla, 1991: 50).

Investigaciones acerca de la relación de los modos de vida y culturas indígenas en las diferentes regiones de México aportan información útil en la construcción de opciones de lo que se visualiza como manejo ecológicamente adecuado de la naturaleza (Toledo, 1992). Los pueblos indígenas son poseedores de modelos cognoscitivos, modos de entender y relacionarse con el mundo y formas de organización y producción social relacionados con su contexto histórico y territorial que, al preservar los valores culturales al tiempo que hacen un uso ritual de los ecosistemas, nos obligan a pensar al desarrollo sostenible a través de un cuarto eje, además del ambiental, económico y social: el étnico.

La comunalidad, históricamente reproducida por los mayas macehuales, se explica por las transformaciones en la cosmovisión y entorno cultural y medio ambiental de sus pueblos. Y la defensa de los derechos territoriales y agrarios de los pueblos y comunidades mayas macehuales, explica también en parte la comunalidad, en tanto práctica política, como una opción y acción de-colonial.

La descripción del ser comunal de los pueblos mayas macehuales y recurrir a una lectura de-colonial de coyunturas clave en su historia (por ejemplo, la “Guerra de Castas”), aporta o, por lo menos,



deja indicado un camino en la investigación -y acción- para los que continuarán tejiendo historias de resistencia y buscando alternativas al desarrollo.

Referencias

- ALVARADO, Santos, 2008, *et al.*, “Religiosidad y espacio social: una micro-región maya de Quintana Roo”, en Robertos, Canul y Buenrostro (coordinadores), *Los mayas contemporáneos*, Universidad de Quintana Roo, Centro de Estudios Interculturales, Plaza y Valdés, Sa de CV, Mexico.
- BARTOLOMÉ, Miguel A., 2001, “El derecho a la autonomía de los mayas macehualob”, *Alteridades*, enero-junio, año/vol. 11, núm. 021, UAM Iztapalapa, México.
- BARTRA, Armando, 2010, *Zapatismo con vista al mar: el socialismo maya de Yucatán*, PRD-DF y Brigada Cultural “Para leer en libertad”, Ciudad de México.
- BELLO Baltazar, Eduardo, 2001, *Milpa y madera, la organización de la producción entre los mayas de Quintana Roo*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- BONFIL Batalla, Guillermo (1991), *Pensar nuestra cultura*, ensayos; Alianza Editorial, México.
- DÍAZ Gómez, Floriberto (1989), “Principios comunitarios y derechos indios”, en: *La visión india. Tierra, cultura, lengua y derechos humanos*. (Ponencias de un simposio que se llevó a cabo en el marco del 46° Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, Holanda, julio de 1988), Leiden: Musiro.
- , 2001, “Comunidad y comunalidad”, en *La Jornada Semanal*, Núm.314, 12 de marzo, México.
- DUBE, Saurabh, 1998, *Untouchable Past: Religion, Identity and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press.
- , 2001, *Sujetos subalternos, capítulos de una historia antropológica*, Eds. El Colegio de México, México.

- DUBE, Saurabh, 2004, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Nueva Delhi, Oxford University Press.
- DESCOLA, Philippe, 2001, *Antropología de la Naturaleza*, IFEA, Lima.
- y Gisli Pálsson, 2001, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Ed. Siglo XXI, México.
- ESCOBAR, Arturo, 2000, “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander (compil.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.
- ESTRADA Lugo, Erin, 2005, *Grupo doméstico y usos del parentesco entre los mayas macehuales del centro de Quintana Roo: el caso del ejido Xhazil y anexos*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- GEERTZ, Clifford, 1987, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, México.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 2001, “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol. 11, número 022, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- JIMÉNEZ-OSORNIO *et al.*, 2003, “Estrategias tradicionales de apropiación de los recursos naturales”, en Patricia Colunga-García Marín y Alfonso Larqué Saavedra (editores), *Naturaleza y Sociedad en el Área Maya. Pasado, Presente y Futuro*, Academia Mexicana de Ciencias y Centro de Investigación Científica de Yucatán, México.
- KU VERA *et al.*, 2003, “Sistemas comerciales de apropiación agrícola, forestal, pecuaria y acuícola”, en Patricia Colunga-García Marín y Alfonso Larqué Saavedra (editores), *Naturaleza y Sociedad en el Área Maya. Pasado, Presente y Futuro*, Academia Mexicana de Ciencias y Centro de Investigación Científica de Yucatán, México.
- LÓPEZ Hernández, Miguel Ángel, 2004, *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, Ediciones ABYA YALA, Quito.



- MALDONADO Alvarado, Benjamín (2003), “la comunalidad como una perspectiva antropológica india”, en Rendón M., Juan José, *La Comunalidad, Modo de vida en los pueblos indios*, CONACULTA, México.
- MANZO, Carlos, 2011, *El Istmo de Tehuantepec de la Economía Mundo a la Aldea Global: Comunalidad, Resistencia Indígena y Neocolonialismo en el Sur de México* (Ss. XVI-XXI), Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, México.
- MARTÍNEZ Luna, Jaime, 1985, “Resistencia comunitaria y cultura popular”, en G. López y S. Velasco (Comps.), *Aportaciones indias a la Educación*, G. López y S. Velasco (Comps.), SEP-Ediciones El Caballito, Biblioteca Pedagógica, México.
- , 1995, “Guelatao: ¿Es la comunidad nuestra identidad?”, en *Ojarasca*, Núms.42-43, marzo-abril, México.
- MEDINA, Andrés, 1996, Prólogo, en Leif Korsbaek, *Introducción al Sistema de Cargos: Antología*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- MIGNOLO, Walter D., 1995, *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization*, Ed. The University of Michigan Press.
- , 2000, *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton University Press.
- RENDÓN Monzón, Juan José, 2003a, *La Comunalidad, Modo de vida en los pueblos indios*, CONACULTA, México.
- , 2003b, *Taller de diálogo cultural. Una propuesta metodológica para estudiar, diagnosticar y desarrollar las culturas indígenas*, CONACULTA, México.
- TOLEDO, Víctor, 1992, “Utopía y naturaleza”, en *Nueva Sociedad*, No. 122, Noviembre-Diciembre 1992, pp. 72-85.
- TUHIWAI Smith, Linda, 1999, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*, Zed Books, London.
- VAN DIJK, Teun A., 1996, *Estructuras y funciones del discurso. Una Introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*, Siglo Veintiuno Editores, México.

- VAN DIJK, Teun A. (compilador) (2000a), *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso: introducción multidisciplinaria*, Vol. 2, Gedisa Editorial, Barcelona.
- , 2000b, *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- VESTER y CALMÉ (2003), “Los ecosistemas terrestres de la Península de Yucatán: estado actual de los paisajes, vegetación, flora y fauna”, en Patricia Colunga-García Marín y Alfonso Larqué Saavedra (editores), *Naturaleza y Sociedad en el Área Maya. Pasado, Presente y Futuro*, Academia Mexicana de Ciencias y Centro de Investigación Científica de Yucatán, México.