



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

División de Ciencias Políticas y Humanidades

**LA POBLACIÓN MAYA MORELENSE EN LAS
ESTRUCTURAS DEL PODER POLÍTICO LOCAL**

T E S I S

Para obtener el grado de:

**MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES
APLICADAS A LOS ESTUDIOS REGIONALES**

Presenta:

Wilbert de la Cruz Uc Uc

Directora de Tesis:

Dra. Ligia Aurora Sierra Sosa

Chetumal, Quintana Roo, México, enero de 2013

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| AGRADECIMIENTOS | 6 |
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| CAPÍTULO I. EL MUNICIPIO DE JOSÉ MARÍA MORELOS, QUINTANA ROO..... | 18 |
| 1. Contexto geográfico e histórico municipal..... | 18 |
| 1.1 La ubicación geográfica..... | 18 |
| 1.2 El problema limítrofe “cerca de Put”..... | 21 |
| 1.3 José María Morelos en la historia de Quintana Roo. Del fin de la Guerra de Castas a la creación del Estado..... | 25 |
| 2. De campamento chiclero a cabecera municipal..... | 31 |
| 3. Primera pregunta: ¿quién gobierna en José María Morelos? | 37 |
| 4. La población maya: primer acercamiento..... | 39 |
| 5. Estudios en la región..... | 43 |
| CAPÍTULO II. LA IDENTIDAD ÉTNICA Y EL PODER POLÍTICO LOCAL: SUS INTERCONEXIONES Y ALGUNOS ESTUDIOS DE CASO EN MÉXICO..... | 45 |
| 1. Un acercamiento teórico a la identidad étnica..... | 45 |
| 1.1 La identidad social..... | 46 |
| 1.2 Lo étnico..... | 50 |
| 1.3 La identidad étnica..... | 55 |
| 2. Las estructuras del poder político..... | 59 |
| 2.1 El poder político..... | 59 |
| 2.2 La élite del poder..... | 66 |
| 3. La identidad étnica y el poder político local: sus interconexiones y algunos estudios de caso en México..... | 71 |
| 3.1 El sistema caciquil..... | 71 |
| 3.2 Las interconexiones entre la identidad étnica y el poder político local: algunos estudios de caso en México..... | 74 |

| | | |
|----------------------|--|------------|
| CAPÍTULO III. | LA POBLACIÓN MAYA MORELENSE EN LAS ESTRUCTURAS DEL PODER POLÍTICO LOCAL, 1974-2010..... | 79 |
| 1. | Radiografiando la identidad maya morelense: ¿grupo étnico o población indígena?..... | 79 |
| 1.1 | Primer contacto interétnico: waaches-máasewales..... | 80 |
| 1.2 | Segundo contacto intraétnico: entre mayas..... | 85 |
| 1.3 | Tercer contacto interétnico: mayas-no mayas..... | 92 |
| 1.4 | Globalización y persistencia cultural maya..... | 97 |
| 2. | Sociología del sistema político morelense, 1974-2010..... | 103 |
| 2.1 | La génesis política de la familia Flota, 1975-1984..... | 104 |
| 2.2 | El surgimiento de contrapesos al poder de los Flota Medina, 1984-1990..... | 107 |
| 2.3 | La circulación de la élite de poder priísta, 1989-2010. | 109 |
| 2.4 | Las elecciones del 4 de julio del 2010: ¿Cambio o continuidad en el sistema político morelense?..... | 117 |
| 3. | Los mayas en la estructura del poder político en José María Morelos, Quintana Roo, 1974-2010..... | 120 |
| 3.1 | Análisis étnico del poder..... | 121 |
| 3.2 | La política, vista desde la perspectiva indígena: el caso de Alfonso Quiñónez Chávez..... | 122 |
| 3.3 | La población maya en las estructuras del poder político local, 1974-2010..... | 127 |
| 3.4 | El caso de una política pública mediada por el poder político local, 2004-2010..... | 130 |
| CONCLUSIONES | | 135 |
| ANEXOS | | 142 |
| BIBLIOGRAFÍA | | 153 |

AGRADECIMIENTOS

Yahvé, *níib óolal*. La vida es un respiro. Y en esta oportunidad de respirar, extendiendo mis agradecimientos a mis hermanos mayas de José María Morelos, quienes me recibieron y apoyaron excelentemente. Agradezco a Domingo Flota Castillo, Ismael Gómez Tox, Ezequiel Dzul y Alfonso Quiñónez, con quienes sostuve continuas charlas sobre el tema, las cuales me permitieron entender con mayor claridad la problemática en la localidad.

Reconozco asimismo el valioso respaldo proporcionado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), sin el cual no hubiese sido posible el desarrollo de la tesis. Y también hago constar que este trabajo fue financiado bajo la Convocatoria 2012 del Programa de Jóvenes Investigadores (PROJI) de la Universidad de Quintana Roo, con clave PROJI-2012-11.

A los profesores de la maestría en Ciencias Sociales Aplicadas a los Estudios Regionales, extendiendo mi más sincero reconocimiento. Gracias Carlos Barrachina, Pedro Bracamontes y Carlos Macías por sus enseñanzas, que me han nutrido intelectualmente. Agradezco igualmente a mis compañeros de la maestría, en particular a Melisa Rodríguez y Gilberto Avilés, quienes me compartieron sus conocimientos y amistad.

A mi directora, que con mucha paciencia me ayudó y esperó hasta terminar este proyecto: gracias. Maestra Ligia Sierra Sosa: sus consejos hicieron más sencillo y gratificante el desarrollo de esta tesis. Reconozco también el apoyo de mis lectores y maestros: Eliana Cárdenas Méndez, Jesús Lizama Quijano, Rafael Romero Mayo y Juan Carlos Arriaga Rodríguez, cuyas observaciones enriquecieron este documento, así como mi perspectiva de la realidad.

«Agradecimiento hay en mi corazón», gracias a mis dos amores: mi amada esposa Guadalupe Ek Baxin y mi bebé Regina Guadalupe Uc Ek, quienes han estado conmigo en todo momento. Gracias igualmente a mis papás: Víctor Uc Ucán y Carmela Uc May; y a mi mamá-abuelita Emilia Ucán y mis hermanos y sobrinos, a quienes tanto amo. A mi abuelo Marcelo Uc, que está en el cielo: dedico esta tesis, agradeciéndole sus enseñanzas de disciplina, dedicación y esfuerzo, las cuales marcarán mi vida para siempre.

INTRODUCCIÓN

Esta investigación hace referencia al tema de las interconexiones sociopolíticas históricamente existentes entre la población maya y el poder político en José María Morelos, Quintana Roo. Tales relaciones resultan complejas, difícilmente reductibles sólo a términos como aculturación o integración cultural, ya que los indígenas morelenses aún controlan gran parte de sus usos y costumbres ancestrales en articulación con un aparato municipal que ha buscado incorporarlos al proyecto desarrollista de nación. La asimilación de elementos culturales occidentales incluso ha permitido a algunos mayas capitalizar su identidad para obtener ciertos beneficios socioeconómicos y/o posiciones políticas en la administración pública, pero persistiendo étnicamente. En este sentido, ¿cuáles han sido entonces las conexiones sociopolíticas entabladas entre la población maya morelense y el poder político local, durante el periodo 1974 al 2010?

Las relaciones entre ambos actores se enmarcan en una serie de procesos históricos sociopolíticos municipales de largo alcance, cuya génesis data en 1974 con la creación del municipio de José María Morelos. La estructuración del poder político local ha resultado de transformaciones paulatinas intrínsecamente vinculadas con la configuración histórica identitaria del maya morelense actual. Hipotéticamente se plantea que tales interconexiones han consistido en el establecimiento de redes de patronazgo y clientelismo, siendo en un primer momento las figuras políticas claves: el Ayuntamiento, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el sistema caciquil. Los indígenas se relacionaron con estos canales durante años; sin embargo, en 1989 surgieron nuevos liderazgos que posibilitaron la conformación de una élite priísta organizada que sustituyó al caciquismo y controló y se sirvió de las otras dos instituciones para legitimarse y circular en el poder.

Empero los mayas morelenses se han relacionado con el poder local de manera personalizada y no como grupo étnico *strictu sensu*, esto es, cuando poseen alguna problemática asisten personalmente ya sea a la vivienda particular de un personaje político, en las oficinas del PRI o en el Palacio Municipal para solicitar apoyo que generalmente es de tipo económico. Esto ha dificultado la constitución de una conciencia colectiva étnica y/o clasista reduciendo, a la vez, la capacidad de negociación y presión política indígena. De ello se sostiene en gran medida el poder político local controlado por los no mayas, ya que se

convierte en mediador o canal de comunicación y vinculación entre la autoridad estatal y la población autóctona, en tanto controla y articula las demandas socioeconómicas de esta última. Por eso dicha interconexión se ha manifestado históricamente como un sistema interétnico de tipo sujeción-dominación, pues

[...] las unidades étnicas en contacto guardan relaciones de *contradicción* en el sentido de que la misma existencia de una de las unidades niega la existencia de la otra, por lo inconciliable de sus posturas en el interior del sistema interétnico; siendo la fricción y la asimetría sus características principales [Cardoso, 1992:64; cursivas del autor].

Pero, ¿por qué estudiar las interrelaciones entre la identidad étnica y el poder político en un municipio rezagado socioeconómicamente como José María Morelos? Todas las problemáticas del contexto social quintanarroense pueden ser estudiadas de forma científica; no obstante, se considera particularmente importante conocer a los indígenas morelenses, así como sus vinculaciones con el sistema político local que los gobierna. Tampoco puede soslayarse el considerable número de trabajos realizados sobre los mayas de Quintana Roo, destacando artículos científicos, tesis y libros referentes a temáticas como migración, cultura, identidad, arqueología, entre otros, aunque indagaciones relacionadas con nuestro tema son prácticamente inexistentes. Bajo este contexto, se plantean los objetivos de investigación siguientes: conocer las características sociohistóricas de la identidad maya morelense; estudiar las estructuras de organización indígena e identificar sus principales demandas y canales de comunicación frente al poder político local y estatal; analizar el sistema político de José María Morelos desde el caciquil, la élite política, el Ayuntamiento, el PRI, los partidos de oposición y los sindicatos; y conocer los vínculos que la población autóctona establece como red social, en sus relaciones con el poder municipal.

Profundizar esta indagación desde la perspectiva de la sociología política, fue el interés académico que la motivó. Mas como la realidad sociohistórica morelense resulta compleja, se recurrió al método cualitativo para la recopilación, la sistematización y el análisis de la información documental y de campo, ya que denota «la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable» (Taylor y Bogdan, 1987:20). La construcción del marco contextual y referencial del presente trabajo se realizó considerando dicho método, de manera que durante aproximadamente doce meses fueron recabados y sistematizados datos bibliográficos que

posibilitaron el diseño tanto del panorama geográfico, histórico, político y poblacional de José María Morelos, como del armazón teórico conceptual que serán empleados para tratar de comprender la problemática social local en cuestión.

El método cualitativo también atiende la lectura que la gente hace de su realidad, es decir el cómo las personas perciben e interpretan una situación dada, pidiéndoles que se expresen minuciosamente sobre ella o analizando las huellas que han dejado (Giroux y Tremblay, 2008). Al respecto, durante tres meses se efectuó una labor de campo que consistió en una serie de entrevistas en profundidad a líderes naturales, dirigentes sindicales y de la administración pública y a algunos ex presidentes municipales clasificados como informantes clave. Un informante clave se define como una característica de la muestra no probabilística conocida como intencional, esto es, los sujetos conocedores del entorno social que fungen como fuentes primarias de información para el investigador (Taylor y Bogdan, 1987). En la conversación con dichos informantes, los ítems estuvieron respaldados por una guía de entrevista; sin embargo en varias ocasiones los diálogos se prolongaron debido a la accesibilidad, la experiencia y el conocimiento que poseían referente al contexto municipal en tópicos como historia, política, identidad étnica, ejido, entre otros. Una problemática que se enfrentó en ciertas charlas, fue el escepticismo que los indígenas manifestaron para expresarse sobre temáticas propiamente de política local. La redacción y las correcciones de este capítulo se realizaron en alrededor de tres meses.

Esto conduce a la formulación de las preguntas siguientes: ¿Qué se entiende por conocimiento de sentido común? ¿Qué técnicas existen para comprenderla e interpretarla? ¿Cómo se aborda el estudio de los fenómenos sociales? Y finalmente, ¿cómo surge el conocimiento científico de la realidad? Garfinkel (2006) postuló que el conocimiento de sentido común hace referencia a todos aquellos hechos socialmente sancionados de la vida en sociedad que cualquier miembro *bona fide* de la misma conoce y asume, suponiendo que los demás hacen lo propio al gestionar sus asuntos cotidianos. Tal socialización del conocimiento en el ámbito societal, se trasluce cultural e intersubjetivamente. Cultural porque lo que existe como conocimiento de sentido común en una sociedad determinada, puede no serlo en otra; e intersubjetiva dado que «vivimos en él como hombres entre hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendido

por ellos» (Schutz, 2003:41). La sociedad denota en consecuencia un cúmulo de conocimientos socialmente sancionados, preexistentes al individuo.

Los saberes de sentido común forman parte de la realidad cotidiana y son susceptibles de aprehensión mediante razonamientos simples. El investigador requiere observar detrás de estas apariencias, para así poder interpretar los hechos sociales de forma científica. A manera de ejemplo, cuando se realiza una entrevista personalizada, el informante usualmente efectúa comentarios generales sin pretender demasiado la precisión espacio-temporal, de modo que las inferencias que realice respecto a la problemática ayudarán no sólo a despejar el conocimiento de sentido común, sino a construir razonamientos más complejos que permitan una mejor comprensión de la realidad. Por ello resulta imprescindible atender el mínimo comentario que el sujeto de conocimiento haga en una charla cara a cara, y de ser posible grabar la conversación o hacer anotaciones y proceder en seguida con una lectura y un análisis entre líneas de la información recopilada.

Empero el investigador puede verse envuelto en las estructuras del conocimiento de sentido común, sin siquiera conseguir datos trascendentales del mismo. Schutz (2003) observó que dicho conocimiento comprende un sistema de construcciones de tipicidad, derivado de las experiencias análogas previamente asimiladas que en conjunto constituyen el andamiaje de saberes que se socializan cotidianamente en la sociedad. En otros términos, «los objetos de pensamiento contruidos por el científico social se refieren a los objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, y se basan en estos objetos. Las construcciones usadas por los especialistas en ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma» (Schutz, 2003:37). Puede aducirse entonces la importancia de considerar tales construcciones de tipicidad, en aras de la rigurosidad epistemológica.

Lo anterior significa, afirma Schutz, «que todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento» (Schutz, 2003:36). Esto entrevé que no existen hechos puros ni simples, sino construcciones de distinto tipo (que van del sentido común al científico, entre otros) extraídos del contexto social por la actitud organizativa de

nuestra mente. La mente interpreta y construye los hechos sociales de forma científica; sin embargo, desde la perspectiva de Wolff, sin el «evento mental comunicado» no sería perceptible la realidad preexistente. Entendiendo por dicho evento mental, «la totalidad de los procesos mentales perceptibles, desde el presentimiento, la asociación de ideas, la ocurrencia repentina, hasta la creación de un sistema filosófico o una pintura» (Wolff, 1968:14).

Pero ¿qué técnicas existen para comprender e interpretar científicamente el conocimiento de sentido común? En concordancia con Schutz (2003), para que el científico social alcance la objetividad no requiere separarse del sujeto de conocimiento como se realiza por ejemplo en las ciencias naturales, sino solamente reemplazar su situación biográfica y/o desechar sus acervos de conocimientos históricos aprehendidos y aceptar el *corpus* de conocimiento científico establecido por la comunidad científica. Todo ello no minimiza la significación del sentido común como una fuente primaria de información, ya que el hecho de vivir en sociedad sujeta a una serie de saberes socializados de ante mano. Resulta indispensable entonces que el investigador sea riguroso en la utilización del método científico y mantenga una continua vigilancia epistemológica tanto de sus métodos y técnicas de indagación como del conocimiento que vaya generando paulatinamente.

Descrito lo anterior, en seguida se esbozará la estructura capitular del presente trabajo de investigación. En el capítulo primero se realiza una contextualización geográfica, histórica, política y demográfica del municipio de José María Morelos, Quintana Roo. Iniciamos ubicando geográficamente a la entidad, haciendo énfasis en aquellos recursos naturales que históricamente han determinado el tipo de sector económico preponderante en la región. La agricultura milpera trasciende como el principal modo de producción familiar y municipal, dado el gran porcentaje de milpas que existen, así como de campesinos que la laboran. La ganadería es la segunda actividad económica de importancia, seguida por la explotación maderera que se practica en pequeña escala o como tráfico ilegal escasamente vigilado y sancionado por las autoridades locales correspondientes. Actualmente la municipalidad sigue siendo agrícola, aún cuando la productividad ha registrado tendencias a la baja debido a la conjunción de factores como la migración laboral, la erosión del suelo y la pérdida de la tradición productiva indígena, entre otros.

La historia de José María Morelos resulta compleja, difícil de dilucidar dada la escasez de información al respecto. Por eso los antecedentes del municipio se han estructurado

siguiendo las directrices históricas del estado de Quintana Roo desde principios del siglo XX hasta la actualidad, tratando de suministrarle la mayor claridad y concreción posible. Primeramente abordamos la controversia constitucional suscitada entre los gobiernos de Campeche, Quintana Roo y Yucatán por la poca especificación en el decreto de creación del territorio federal quintanarroense en 1902, básicamente referente al punto “cerca de Put”. Esta controversia es de carácter interestatal, pero se trae a colación en tanto que si se sancionara en términos desfavorables para Quintana Roo, uno de los municipios afectados sería José María Morelos. Posteriormente se realiza una reseña histórica quintanarroense del fin de la Guerra de Castas hasta la instauración del estado en 1974, con el propósito de delinear el contexto estatal en torno al cual se cimentaron las bases del actual ayuntamiento morelense. La descripción concatena elementos históricos que vislumbran la transformación de Quintana Roo de territorio federal a estado, desentrañando aquellos acontecimientos locales, nacionales e internacionales que también influyeron en cierta medida en la fundación de José María Morelos.

Tras la disposición constitucional de creación del municipio morelense, se determinó que el ejido de José María Morelos, antes Kilómetro 50, fuera la capital administrativa de la entidad. Dziuché figuraba como otra opción; no obstante, se eligió al primero básicamente por su ubicación geoestratégica y el tamaño de su población. A decir verdad, José María Morelos surgió como un campamento chiclero y maderero a principios de 1920; pero su riqueza natural desató intensos procesos de inmigración yucateca a mediados de 1950 y 1960, convirtiéndola en una de las comunidades más grandes de la delegación de Felipe Carrillo Puerto de 1935 hasta 1974, cuando adquirió la categoría jurídica de cabecera municipal. Desde entonces catorce personalidades han gobernado el ayuntamiento, siendo el primero José Flota Valdés (1975-1978) y último, el actual, Domingo Flota Castillo (2011-2013). Todos los presidentes municipales han salido de las filas del Revolucionario Institucional, inclusive sólo de algunas familias como los Flota, Sosa, Parra y Castillo. ¿Existe algún vínculo entre estas familias y el PRI? ¿Qué factores permitieron a ese partido mantenerse por tantos años en el poder? Actualmente la municipalidad se mantiene relativamente tranquila, con un fuerte colorido indígena y un gobierno que emanó del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

En cuanto a la población, José María Morelos se ha caracterizado históricamente por sus raíces indígenas. Ello destaca particularmente en el penúltimo apartado, donde se realiza

un primer acercamiento estadístico sobre la condición de habla nativa de los morelenses de cinco años de edad y más, de 1980 al 2010. Según el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), la tendencia poblacional registró ciertas variaciones durante ese periodo: por un lado la cifra indígena creció de forma sostenida de 1980 hasta 2005, cuando sufrió una ligera contracción; y por el otro el bilingüismo, la población total y los no nativo hablantes también crecieron positivamente. Esto trasluce que los mayas al parecer se están contrayendo, reduciendo a su vez la brecha que los separa de los no indígenas. Existen pocos trabajos de investigación que traten esta temática, de hecho los estudios morelenses se enfocan sobre todo en tópicos como la gastronomía, la economía, la migración y la cultura, en tanto que las cuestiones etnopolíticas son escasamente referidas. En este capítulo hemos intentado diseñar un marco contextual que posibilite un primer acercamiento con la realidad, así como la posterior identificación y diseño de un recuadro teórico-conceptual para un análisis pormenorizado de la municipalidad.

En el capítulo segundo se fundamenta el marco referencial que sustenta el presente trabajo de investigación. La estructuración del andamiaje teórico deriva directamente de la contextualización morelense referida con anterioridad, la cual permitió identificar y construir los conceptos y enfoques sociológicos elementales para el análisis y la interpretación de la realidad sociopolítica local en cuestión. La categorización conceptual tiene por objeto delimitar la temática, así como facilitar la caracterización teórica minuciosa de nuestros términos y sus interconexiones. Por ello identificamos primeramente las variables, que son: la identidad étnica y el poder político; y luego las describimos analizando sus respectivos atributos medulares y siguiendo las contribuciones de los autores más representativos en la materia. Cabe mencionar que no se pretenden definir acabadamente tales conceptos, sino sólo reseñar sus características principales e intersecciones tanto en el plano teórico como en algunos estudios de caso en México, rastreando y examinando los escritos científicos nacionales e internacionales más destacados en la actualidad.

La primera variable examinada será la identidad étnica. El objetivo es desarticularla analíticamente en sus dos términos constituyentes, es decir la identidad y lo étnico, subrayando los respectivos atributos medulares de éstos que, en un segundo momento y dada su intrínseca interconexión, permiten la constitución y caracterización teóricas de nuestro concepto. Para empezar, se puede decir que la identidad es un fenómeno psicosocial que

resulta de procesos socioculturales enmarcados en una estructura social objetiva. El precepto de estructuración identitaria denota en este sentido un evento psíquico, intersubjetivo y relacional; no estático ni inmutable, sino por el contrario operativo y en situación permanente de *feed-back* (Pujadas, 1993). Por eso en el proceso clasificatorio del «yo» y del «otro» para fines de interacción, no basta que el individuo o el grupo se autoreconozca como diferente (autopercepción), pues también requiere que sea reconocido como distinto por el otro (heteropercepción) (Lizama, 2007). Respecto a lo étnico, se define como un asunto de clasificación, diferenciación y adscripción de un individuo a un grupo socioculturalmente determinado, inscrito en un conjunto societal mayor que es por antonomasia el Estado-nación. Empero no se limita sólo al proceso adscriptivo, ya que involucra asimismo la forma de interacción entre los grupos étnicos circunscritos en la esfera estatal. Para los fines del presente trabajo, únicamente analizaremos el tercer tipo de sistema interétnico cardosiano, por cuanto enfatiza el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas, modeladas por una estructura de sujeción-dominación (Cardoso, 1992; Giménez, 1996).

Así llegamos al concepto de identidad étnica, la cual se estudiará retomando los lineamientos anteriormente establecidos, y postulando otras premisas que permitan vislumbrar sus distintas manifestaciones teóricas. Un primer axioma fundamental surge de la relación contrastante del *nosotros* frente a *los otros*; o mejor dicho, de la estructuración ideológica de las representaciones colectivas emanadas de tal oposición, en el marco de un sistema interétnico (Cardoso, 1992; Pujadas, 1993). Sin embargo también veremos que la identidad étnica conlleva el control y el uso legítimo de un repertorio sociocultural propio, heredado como bagaje cultural de conocimientos y prácticas reproducidas históricamente y como *habitus* por generaciones sucesivas (Bonfil, 1994). Aunque en tanto construcción ideológica, tiende a cambiar junto con los contenidos culturales y los contextos sociales en los que se manifiesta, ya que no hay identidades inmutables sino procesos sociales de identificación, donde ciertos componentes simbólicos varían de acuerdo al momento histórico, pero manteniendo a la vez un ámbito mínimo de control cultural que afianza la frontera identitaria. Esto significa que la intensificación de la interacción sociocotidiana conduce a la reelaboración de las identidades, las cuales pueden —y suelen— reconfigurarse, recrearse, inventarse o extinguirse, dependiendo del contexto interétnico (Bartolomé, 2008; Lizama, 2007; Barth, 1996).

El segundo concepto analizado será el poder político. Éste se escudriñará siguiendo las aportaciones teóricas de los autores más significativos al respecto. Tal es el caso de Vallés, quien, tras considerarlo un recurso y a su vez una relación, lo define como «la capacidad de intervenir en la regulación coactiva del conflicto social» (Vallés, 2003:33). Esta definición sostiene la premisa de que dicho poder no se ejerce sólo desde las instituciones públicas ni compete exclusivamente al Estado, ya que existen otros actores sociales con similar capacidad. No obstante, ciertas posturas científicas contrarrestan la tesis vallesiana. Como Weber (1992), para quien las características básicas del poder político son: 1) su carácter territorial, que le otorga facultad de mando sobre todas las personas y corporaciones que habitan la jurisdicción estatal; y 2) la posesión del monopolio de la coacción física y simbólica —diría Bourdieu (1997)— legítima, sustentada en el uso exclusivo de la fuerza y la legitimidad. Además, consta de tres componentes: la fuerza, la influencia y la autoridad —o *auctoritas*, según los clásicos. Estos elementos traslucen que un poder legítimo (*Herrschaft*) no implica mera imposición (*Macht*), sino la institucionalización de la relación estructural de mando-obediencia, donde unos mandan y otros obedecen “legítimamente” (Andrade, 1990; Weber, 1992). Entonces la legitimidad tiende a diferenciar el poder político de las formas despóticas de poder, pero sólo cuando actúa en los límites establecidos por la norma misma que la instituyó (Bovero, 1985).

El reconocimiento de la importancia del poder político ha provocado históricamente la lucha política o militar entre las facciones de poder que pretenden re-conquistar o mantener el control del Estado. De modo que la persona o el grupo que lo detenta, puede ejercer una violencia física y simbólica legítima capaz de producir la obediencia de las demás personas o grupos que se encuentran en el interior del territorio estatal (Andrade, 1990; Weber, 1992). Pero, ¿quién o quiénes detentan ese poder? Esta pregunta es fundamental, por ello se analizará con detalle. El análisis discurrirá desde una perspectiva elitista, abordando tanto la distribución del poder como el funcionamiento efectivo de las instituciones y los procesos de toma de decisiones, en las sociedades con gobiernos democráticos. Y si bien es cierto que esta temática ha sido analizada desde distintos enfoques teóricos y existe un amplio material bibliográfico concerniente, en este apartado nuestro propósito es caracterizar teóricamente la élite del poder, distinguiendo tres etapas básicas en el desarrollo del pensamiento elitista, a saber: el elitismo clásico, el elitismo democrático y el neo-elitismo (Gonzalo y Requejo, 1999). En este sentido

veremos que los autores consultados reconocen, desde sus respectivas posiciones científicas, que todas las sociedades medianamente desarrolladas están divididas en gobernantes y gobernados, donde al parecer sólo una minoría dirigente o élite detenta y ejerce el poder estatal en sus diversas manifestaciones (Mills, 2005; Pareto, 1987).

Para finalizar este capitulado, en la tercera sección se indagarán las interconexiones históricamente existentes entre la identidad étnica y el poder político, revisando algunos estudios de caso relativos a la realidad sociopolítica local mexicana. En primer lugar, se advertirá que la mayoría de los trabajos de investigación relacionados con el poder local, hacen referencia a la figura del cacique. Éste no desafía la autoridad estatal, sino más bien tiende a convertirse en un medio informal disponible al régimen para mantener el control social en todos los rincones del país. Por eso el sistema caciquil se convierte en un mediador, puesto que su capacidad de captar y controlar los recursos públicos, lo facultan para ser simultáneamente servidor del gobierno y gestor de las demandas indígenas (Padua y Vanneph, 1993). En segundo lugar, estudiaremos las distintas intersecciones políticas entre la población autóctona y las estructuras del poder político regional, haciendo énfasis en aquellos movimientos étnicos que al conformarse en organizaciones fuertemente sistematizadas, demandan mayor autonomía ya sea por la vía electoral, como por ejemplo la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI); o por el medio armado, como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (Díaz, 1991). Y por último, si bien México originariamente ha sido un país multicultural, ello fue reconocido hasta 1992, con la reforma del artículo 4º constitucional. En la actualidad, los indígenas están reavivando sus identidades étnicas, ocupando incluso mayores espacios de acción política que a la postre irán aumentando sus capacidades de negociación en los ámbitos estadual y federal (Velasco, 2006).

En el capítulo tercero se sistematiza la información recopilada en el trabajo de campo realizado en José María Morelos, Quintana Roo. El objetivo principal será analizar las distintas conexiones sociopolíticas entabladas entre la población maya morelense y el poder político local, durante el periodo 1974 al 2010. Por un lado, dicha sistematización permitió la identificación de tres sistemas históricos interétnicos establecidos en la comunidad, los cuales se han clasificado esquemáticamente en: 1) másawales-waaches; 2) intra-mayas; y 3) mayas-no mayas. En la primera sección se presentará una reseña de estos tres tipos de contactos, pues consideramos que una descripción de sus respectivas características elementales, posibilitará

la comprensión de los determinantes de la persistencia cultural del maya morelense actual, ante fenómenos como la globalización. Y el por otro lado, tras radiografiar sociológica e históricamente la estructura política comunal, se identificaron tres grandes procesos sociopolíticos que han determinado el sistema de gobierno municipal, a saber: 1) la génesis política de la familia Flota; 2) el surgimiento de contrapesos a los Flota Medina; y 3) la circulación de la élite de poder priísta. Estos tres elementos serán abordados en la segunda sección, la cual concluiremos con un diagnóstico de la trascendencia política de las elecciones municipales del 4 de julio del 2010, discutiendo entre otras cosas la premisa del cambio o la continuidad en el *establishment* político local.

Lo anterior sienta las bases para que en la tercera sección se estudie étnicamente al poder, así como a la política vista desde la perspectiva indígena. Y es que el maya morelense participa en el campo político siguiendo una serie de lineamientos culturales previamente afianzados y enmarcados a su vez en una estructura socioidentitaria más compleja. Es decir no actúa por actuar, sino que al hacerlo adquiere ciertos patrones de comportamiento étnico políticos que se reflejan en cada momento histórico determinado. Luego entonces, ¿cómo piensa y acciona el indígena, políticamente? Abordaré ampliamente este cuestionamiento más adelante; por tanto, ahora sólo mencionaremos que se destacará la historia de vida del líder campesino maya Alfonso Quiñónez Chávez, se examinará la postura que la población étnica ha adoptado respecto a su relación con el gobierno municipal y, finalmente, se escudriñará la situación de una política pública mediada por el poder, el caso del Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI).

Al final, se escriben algunas conclusiones. Ojalá que este trabajo sea de utilidad para la sociedad quintanarroense en general y para las autoridades correspondientes en particular, como punta de lanza que amplíe la comprensión social e identitaria del maya morelense actual, en un esfuerzo por diseñar políticas públicas más congruentes y de largo alcance tendientes al fortalecimiento socioeconómico de esta población. Confiamos en que el lector encuentre aquí una guía que despierte su interés y su curiosidad sobre la temática, y sea esta una obra de referencia para orientarse en la situación política contemporánea del municipio.

CAPÍTULO I

EL MUNICIPIO DE JOSÉ MARÍA MORELOS, QUINTANA ROO

En el presente capítulo se realiza un recorrido sobre los aspectos que permiten una contextualización geográfica, histórica, política y demográfica del municipio de José María Morelos, Quintana Roo. Asimismo, se hace referencia a algunos trabajos de indagación científica tendientes a la zona y a nuestra temática en cuestión, esto es, la población maya y el poder político en la municipalidad. Entonces la información que aquí versa permite un primer acercamiento a la realidad morelense y sirve de sustento y referencia contextual para el desarrollo de trabajos de investigación posteriores.

1.- Contexto geográfico e histórico municipal

En este apartado se abordan los elementos geográficos e históricos que caracterizan el contorno municipal morelense. Por tanto, primero se analiza la ubicación geográfica de la entidad, luego el problema limítrofe “cerca de Put” y, finalmente, se realiza un bosquejo de José María Morelos a partir de la historia de Quintana Roo, desde el fin de la Guerra de Castas hasta la creación del Estado en 1974. Y si bien esta subdivisión es en cierta manera arbitraria, tiene por objeto presentar un marco geo-histórico de la municipalidad.

1.1.- La ubicación geográfica

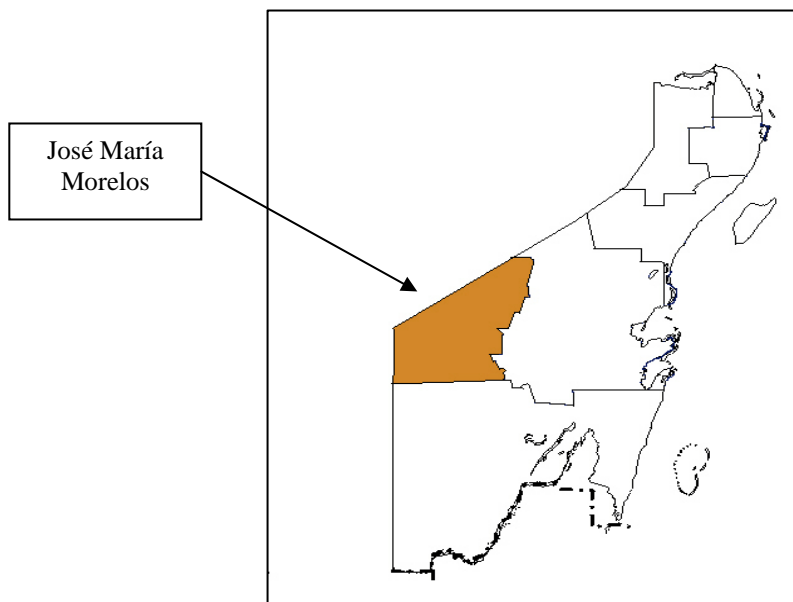
La Constitución Política del Estado de Quintana Roo determina la extensión, los límites y las cabeceras municipales de la entidad federativa. En el caso particular del municipio de José María Morelos, con cabecera municipal del mismo nombre, el artículo 128°, fracción III, establece su ubicación geográfica-política como sigue:

Al norte, la línea que partiendo del vértice del ángulo formado por los límites de los Estados de Yucatán y Campeche, 200 metros al oeste de Put, llega hasta la intersección con el paralelo que

pasa por la torre sur de Chemax, 20 kilómetros al oriente de este punto y colindando con el Estado de Yucatán. Al sur, el municipio de Othón P. Blanco. Al este, el municipio de Felipe Carrillo Puerto. Al oeste, la línea que partiendo del vértice del ángulo formado por los límites de los Estados de Yucatán y Campeche, 200 metros al oeste de Put, desciende al sur hasta el paralelo límite de las Repúblicas de México y Guatemala [Congreso del estado de Quintana Roo, 2004:54-55].

Es decir, José María Morelos está ubicado en la zona centro occidental del estado de Quintana Roo, entre las coordenadas 20°12' y 19°14' de latitud norte y 87°27' y 89°25' de longitud oeste de Greenwich. Su latitud media es de 60 a 80 metros y ocupa una superficie de 6,739 km² que significa el 13.25% de la extensión total del territorio quintanarroense (Figura 1). Asimismo este municipio junto con Felipe Carrillo Puerto, Lázaro Cárdenas y algunas comunidades de Othón P. Blanco, Solidaridad y Tulum, conforman la denominada Zona Maya del estado (Gobierno del estado de Quintana Roo, 2011).

Figura 1.- Ubicación geográfica del municipio de José María Morelos, Quintana Roo



Fuente: Gobierno del estado de Quintana Roo, 2011.

Como puede observarse en el mapa, José María Morelos no tiene salida al mar ya que está prácticamente en el centro de la Península de Yucatán. Empero, posee un cuerpo de agua superficial cerca de la cabecera municipal: la laguna de Chichancanab; tiene cenotes, por ejemplo el de la comunidad de Sacalaca; y aguadas, en el pueblo de Naranjal Poniente, entre

otros. El tipo de clima predominante en el municipio es el cálido subhúmedo con lluvias en verano, siendo la temperatura promedio de 25°C. Asimismo, está ubicado en una planicie con una inclinación general de suroeste a noreste, y está atravesado por una sierra con altitud máxima de cien metros (INEGI, 1993).

Los factores físico-geográficos mencionados arriba determinan los tipos de recursos naturales preponderantes en la zona. Por una parte resaltan las maderas preciosas como el cedro, la caoba, el siricote, el pucté; y por otra el árbol del chicozapote, del cual se extrae la resina o látex para la fabricación del chicle. En cuanto a la fauna, existe una amplia variedad de especies: algunas en peligro de extinción como el venado, el jabalí, el pavo de monte; y otras como el loro, las palomas, las víboras, las ardillas, las chachalacas, los tigrillos, etcétera. Otro recurso natural es la tierra, y en José María Morelos está distribuida según la clasificación maya de la siguiente manera: el *k'áankaab lu'um* (tierra roja) representa un 50% del total de la superficie territorial, el *áak'alché* (ciénega rodeada de árboles) un 30% y el *tsek'el* (tierra pedregosa) un 20% (Gobierno del estado de Quintana Roo, 2011).

Si bien los factores físico-geográficos fijan los recursos naturales propios de la región, estos recursos determinan a su vez la principal actividad económica de la municipalidad. Destaquemos *grosso modo* dichas actividades. La agricultura milpera de “roza, tumba y quema” que es temporal y de subsistencia, resalta en gran medida por el considerable número de milpas que existen y porque en ellas se produce principalmente el maíz, el frijol y la calabaza. En las tierras mecanizadas de riego se diversifica un poco la producción, esto es, pueden cultivarse desde frutas y verduras como la sandía, el plátano, el chile jalapeño, el chile habanero, la papaya, la zanahoria y el rábano, hasta diversos cítricos como la naranja dulce, la mandarina y el limón, entre otros. Y es que, dicho sea de paso, pocos son los agricultores morelenses que cuentan con los recursos económicos necesarios para trabajar y sacar provecho del mecanizado, pues la mayor parte de la gente hace pequeñas milpas, trabaja como jornaleros o migra hacia las ciudades (Olivares, 2003).

La ganadería es la segunda actividad productiva de importancia en el Ayuntamiento. Y aunque las tierras rocosas morelenses son poco aptas para el desarrollo de este tipo de actividad, se sigue practicando a sabiendas de la deforestación, la erosión del suelo y la alteración del hábitat de un sin número de especies que ello conlleva. La producción maderera es otro sector significativo, no obstante se practica en pequeña escala y carece de proyectos

amplios de desarrollo sustentable (Gobierno del estado de Quintana Roo, 2011). En general, esto conduce a la siguiente reflexión: si bien se han mencionado diversos recursos naturales en potencia aprovechables, es menester garantizar primeramente la protección del medio ambiente, para luego hacer un uso sostenible de dichos recursos. Es justamente bajo esta línea de protección ambiental que varios ejidos de la municipalidad se han integrado al programa federal denominado “Corredor Biológico Mesoamericano”.

1.2.- El problema limítrofe “cerca de Put”

En la actualidad, aún persiste la controversia constitucional entre los estados de Campeche, Quintana Roo y Yucatán por el conflicto de límites territoriales. Esta controversia es de carácter interestatal, pero se trae a colación en tanto que si se llegara a sancionar en términos desfavorables para Quintana Roo, uno de los principales municipios afectados sería José María Morelos. Este conflicto es de antaño, ya que surge desde 1902 a raíz de la poca especificidad en el decreto que creó el territorio quintanarroense bajo los siguientes términos:

El Territorio de Quintana Roo se formará de la porción oriental de la península de Yucatán, la cual quedará limitada por una línea divisoria que, partiendo de la Costa Norte del Golfo de México, siga el arco del meridiano 87° 32' longitud Oeste de Greenwich, hasta su intersección por el paralelo 21°, y de allí continúe a encontrar el paralelo que pasa por la torre Sur de Chemax, veinte kilómetros al Oriente de este punto; y llegando después al vértice del ángulo formado por las líneas que dividen los Estados de Yucatán y Campeche, cerca de Put, descienda al Sur hasta el paralelo límite de las Repúblicas de México y de Guatemala [Careaga, 1990a:26-27].

Esta delimitación territorial fue poco específica porque no estableció con claridad los límites entre los estados de Campeche y Yucatán con el territorio de Quintana Roo con lo que respecta al punto “cerca de Put”, principalmente. Esta poca concreción o falta de determinación explícita de las coordenadas geográficas de “cerca de Put” por parte del Congreso de la Unión, trajo a la postre una serie de controversias constitucionales que aún demandan la rectificación de los límites territoriales de las partes actantes. Y es que mientras Quintana Roo sostiene que las coordenadas de dicho punto son 19°39'07'' latitud norte y 89°24'52'' longitud oeste de Greenwich, Campeche argumenta que son en 19°17'32'' latitud

norte y 89°09'09'' longitud oeste de Greenwich y Yucatán en 19°18'27'' latitud norte y 89°8'52'' longitud oeste de Greenwich. Las tres entidades han ratificado las coordenadas según sus intereses y argumentos histórico-legales, pero, ¿cuál argumento se sostiene mejor? Recurramos un poco a la historia para dilucidar este punto.

En 1921, el ingeniero Manuel Medina, los representantes técnicos Manuel Barceló y José Ávila Gurrutia de Yucatán y Campeche respectivamente y el ingeniero Natalio Arceo, Agente de la Secretaría de Fomento, integraron una Comisión de Límites con el objeto de localizar geográfica y astronómicamente el punto Put. No obstante, la localización de este punto fue en sumo laboriosa, siendo preciso —según Medina— abrir caminos y brechas en una longitud aproximada de veinte leguas para llegar a él (Macías, 1997:73). Al parecer Medina no consultó la obra *Viajes a Yucatán*, publicada en 1848 por John Stephens, quien de hecho hizo alusión al “Rancho Puut” de esta manera:

A la una de la tarde llegamos a los suburbios del rancho Puut. La población era una larga hilera de vacilantes cabañas, que nos pareció interminables por la vehemencia del sol tropical que caía a plomo sobre nuestras cabezas. Mr. Catherwood se detuvo en una de las cabañas a pedir un poco de agua, y yo seguí caminando hasta llegar a un llano descubierto en forma de plaza decorado de casa de guano, con una iglesia de la misma construcción en uno de los lados [Tribuna Jurídica, 1999:96].

Asimismo Catherwood, acompañante viajero de Stephens, trazó en el libro *Viajes a Yucatán* una serie de planos que desde 1848 identificaban la ubicación geográfica del rancho Put entre las poblaciones de Iturbide y Chop al oeste, Yakhatel y Becanchen al noroeste, Halal al norte, Kiritz al este y Macoba al sur (Tribuna Jurídica, 1999:56, 127). Empero, todo indica que el ingeniero Medina no se percató de la existencia de estos trabajos, pues en su “Memoria Situación Geográfica de Put”, publicada en 1925, en ningún momento hace alusión a ellos.

Para agosto de 1921, Medina ubicó astronómicamente el punto Put en las coordenadas 19°39'07'' latitud norte y 89°24'52'' longitud oeste de Greenwich. En el lugar se erigió un monumento de mampostería que los representantes técnicos tanto de Yucatán como de Campeche aprobaron «[...] como futuro vértice de reunión de los linderos territoriales de sus respectivas Entidades». Las Legislaturas de éstos representantes también reconocieron y decretaron constitucional las coordenadas que dio a conocer la Comisión; mientras que los gobernadores, primero de Campeche, Ramón Félix Flores, y luego de Yucatán, Felipe Carrillo Puerto, a través de los decretos 71 y 165 del 11 y del 30 de septiembre de 1922

respectivamente, ratificaron la ubicación del monumento Put (Macías, 1997:74-75). De esta manera, cabe puntualizar que el término utilizado para referirse a Put fue el de vértice de intersección y no punto de referencia como posteriormente argumentó el gobernador de Campeche, Eduardo Mena Córdoba. Luego entonces los conceptos “centro del monumento Put” o “cerca de Put” son sinónimos en tanto que así lo determinaron las Legislaturas yucateca y campechana en 1922 (Tribuna Jurídica, 1999:63).

El problema limítrofe no concluyó con la sanción constitucional del monumento Put, ya que Campeche reclamó bajo su jurisdicción el pueblo de Xcanhá y el campamento chiclero de Nohsayab, que por decreto pertenecen a Quintana Roo. Entonces en 1938 se instauró de nueva cuenta una Comisión de Límites para ubicar las coordenadas astronómicas de ambos lugares. La posición geográfica de Xcanhá se localizó en las coordenadas 19°06'05''7 latitud norte y 89°20'06''6 longitud oeste de Greenwich y el de Nohsayab en los 18°44'06''9 latitud norte y 89°14'00''5 longitud oeste de Greenwich. De este modo, reconociendo asimismo las coordenadas del punto “cerca de Put”, la Comisión de Límites concluyó que «los citados puntos [Xcanhá y Nohsayab] se encuentran dentro del Territorio de Quintana Roo» (Actas de la Comisión de Límites, 1938).

Sin embargo el gobernador de Campeche, Mena Córdoba, desconoció las conclusiones finales tanto de la Comisión de Límites de 1921 como la de 1938 argumentando entre otras razones que: primero, Medina “situó” a Put “donde creyó conveniente” puesto que no existía ningún antecedente histórico de aquel punto; segundo, si bien el decreto que crea el territorio de Quintana Roo mencionó a Put, sólo fue como punto de referencia y no como vértice de intersección entre los estados; y tercero, el concepto “cerca de Put” utilizado por el Congreso de la Unión fue relativo y poco específico (Caire, 1997).

Por tanto, con el argumento de que los pueblos de Mesapich, Lochhá, Icaiché, Xcanhá y Nohsayab formaron parte del antiguo Distrito de Campeche hasta la erección de éste como Estado en 1862, Mena Córdoba señaló anticonstitucional que la Comisión de 1938 haya declarado a Xcanhá y Nohsayab como parte del territorio quintanarroense, pues, en primer lugar, ello violentó la soberanía del estado campechano y, en segundo lugar, como Quintana Roo en este entonces era territorio y no entidad federativa, correspondía al Congreso de la Unión sancionar los límites entre los estados y entre éstos y los territorios federales (Solicitud de rectificación de límites, 1939).

Es controvertible afirmar que el ingeniero Medina «situó» el punto Put «donde creyó conveniente», primero porque los representantes técnicos de Yucatán y Campeche y el Agente de la Secretaría de Fomento estaban presentes y discutieron y sancionaron los estudios que realizó la Comisión, y segundo porque los cálculos astronómicos concuerdan con las descripciones y los planos que presentaron Stephens y Catherwood en el libro *Viajes a Yucatán* en 1848, sin que al parecer Medina supiera de la existencia de estos documentos. Además, si el decreto que crea el territorio de Quintana Roo no mencionó a Put como vértice de intersección, las Legislaturas de Yucatán y Campeche sí lo sancionaron bajo estos términos.

Con respecto a que los pueblos de Mesapich, Lochhá, Icaiché, Xcanhá y Nohsayab formaron parte del antiguo Distrito de Campeche hasta la erección de éste como Estado en 1862, cabe mencionar lo siguiente: en primer lugar, el rancho Put era de la comprensión de Xul del departamento de Tekax y se erigió como pueblo bajo la denominación de “Moreno” el 21 de agosto de 1846; y en segundo lugar, en el censo de 1861 (que justificó la creación del estado de Campeche), «no aparecen los pueblos de Icaiché, Nohsayab, Halatun y al pie de página de la última foja de este censo aparece una nota que dice “Lochhá, pueblo de indios pacíficos, no pertenece al distrito de Campeche, sino al distrito de Tekax del Estado de Yucatán”». Y el pueblo de Xcanhá, aunque no se hace alusión a él, también formó parte del departamento de Tekax (Tribuna Jurídica, 1999:63). En otras palabras, esto significa que los pueblos que demanda Campeche bajo su jurisdicción, son legítimos territorios quintanarroenses.

A principios de los años noventa el conflicto de límites volvió a tomar realce. Esta vez debido a dos sucesos: el primero se presentó en 1975 con la reforma al artículo 14° de la Constitución estatal yucateca, pues fijó las coordenadas del punto “cerca de Put” en 19°18’27’’ latitud norte y 89°8’52’’ longitud oeste de Greenwich. Esta modificación territorial implica que la frontera sur de Quintana Roo sea Belice y no el paralelo límite entre México y Guatemala como establece la Constitución Federal; por tanto, el 13 de mayo de 1997 las autoridades quintanarroenses entablaron una demanda de controversia constitucional (13/97) en contra del estado de Yucatán por afectación territorial (Tribuna Jurídica, 1999).

El segundo acontecimiento tuvo lugar el 31 de diciembre de 1996 cuando el gobernador de Campeche, Jorge Azar García, emitió el decreto 244 para crear el municipio

Calakmul. Ante esta situación, en febrero de 1997 Mario Villanueva Madrid, gobernador de Quintana Roo, entabló otra demanda de controversia constitucional (9/97), pero ahora en contra del estado campechano, puesto que el recién creado municipio de Calakmul comprende aproximadamente 4,810 km² del territorio quintanarroense (Tribuna Jurídica, 1999).

En general, diversos documentos histórico-jurídicos, peritajes de distinta índole, estudios astronómicos así como trabajos de campo (que no se han podido detallar en este escrito), han demostrado que la ubicación geográfica del punto “cerca de Put” es en 19°39’07’’ latitud norte y 89°24’52’’ longitud oeste de Greenwich. El territorio morelense por su parte, fue erigido respetando estas coordenadas, esto es, «[...] al oeste, la línea que partiendo del vértice del ángulo formado por los límites de los estados de Yucatán y Campeche, 200 metros al oeste de Put, desciende al sur hasta el paralelo límite de las Repúblicas de México y Guatemala»; por ello, si alguna de las controversias arriba mencionadas se sanciona de forma desfavorable para el estado de Quintana Roo, los municipios más afectados serían José María Morelos, Othón P. Blanco y Felipe Carrillo Puerto. De hecho, en los ochenta la Secretaría de Programación y Presupuesto presentó un mapa de Quintana Roo en el que no sólo se le reduce más de 10,000 km², sino también una cabecera municipal: José María Morelos aparece integrado a Yucatán (Dachary y Arnaiz, 1984:77).

1.3.- José María Morelos en la historia de Quintana Roo. Del fin de la Guerra de Castas a la creación del Estado

La Guerra de Castas inició en 1847. Pocos años después los mayas sublevados fueron replegados a las zonas centrales del actual territorio de Quintana Roo, diferenciándose de esta manera tres cacicazgos en la región: Chan Santa Cruz, Xcanhá y Chichanhá. Estas dos últimas firmaron los acuerdos de paz en 1853, mientras que Chan Santa Cruz renovó su insurrección con la aparición de la “Cruz Parlante” en 1850. A partir de entonces, según Sapper (citado por Villa, 1978:103-104) los mayas ubicados en territorio quintanarroense quedaron divididos en dos facciones: los “Indios Sublevados Pacíficos” y los “Indios Sublevados Bravos”. Ya para 1895, teniendo como preámbulo la firma del tratado de límites nacionales Mariscal-Spencer

entre México y Gran Bretaña en 1893, el General porfirista Ignacio Bravo ocupó el *Santo Kaaj* (Pueblo Santo) obligando a los rebeldes cruzo'ob a desplazarse en los alrededores del santuario de la Santísima (Careaga, 1990b:77-107; Gómez, 1998:71-76; Gobierno del estado de Quintana Roo, 2011:34).

Del párrafo anterior se vislumbran tres acontecimientos que tuvieron fuerte impacto en el actual territorio morelense: primero, la división territorial, política e incluso ideológica entre los mayas sublevados y los mayas pacíficos; segundo, la instauración de Santa Cruz de Bravo y el repliegue indígena en los alrededores del santuario de la “Cruz Parlante”; y tercero, la creación del territorio de Quintana Roo, su administración y el auge de la producción chiclera. A continuación, se analizarán *grosso modo* estos tres puntos.

En primer lugar, el repliegue indígena y la instauración de los tres cacicazgos en la región trajo como consecuencia la división del actual territorio de José María Morelos en dos zonas: la primera, la parte norte, fue un área de influencia cruzo'ob del que sobresalen pueblos como Sabán, Sacalaca, X-yatil, X-pichil, etcétera; y la segunda, la zona sur, fue un espacio controlado por los mayas pacíficos de Xcanhá, quienes erigieron comunidades como Kancabchén, Chunxán, Icaiché, Lochhá, entre otros. Esta división entre mayas no sólo fue en el plano territorial sino incluso en el ámbito político e ideológico, ya que el líder sureño José María Tzuc por ejemplo, al rehusarse a acatar los designios de la Santísima fue guerreado por los cruzo'ob en 1852 (Gobierno del estado de Campeche, 1997:53, 224). Otra causante de la separación entre los mayas fue la lucha por el control de las rentas de la explotación maderera y del palo de tinte procedentes de Belice (Villalobos, 1996).

La división político-territorial maya así como los acuerdos de paz de 1853 entre los sureños y el gobierno federal, no entrañaron una separación de facto entre los indígenas, pues ante sucesos como el asesinato del regidor Martínez de Aredondo en Xcanhá, hubo cierto acercamiento entre ellos. Asimismo los acuerdos de paz tampoco estrecharon los vínculos entre los mayas pacíficos y el gobierno federal, ni minaron la autonomía política de los primeros. En otras palabras, tanto los mayas cruzo'ob como los sublevados de Xcanhá tenían la clara intención de evitar las influencias externas en sus respectivos territorios, por lo cual buscaron mantener el control de sus rutas comerciales y de la explotación maderera, con el objeto de asegurarse el aprovisionamiento de recursos económicos (Villalobos, 1996).

En segundo lugar, la última escaramuza entre los rebeldes y el Ejército Federal aconteció el 23 de marzo de 1901 en las cercanías del Santuario maya. El General Bravo, siendo vencedor, no se apresuró a ocupar el *Santo Kaaj*, sino centró sus energías en fortificar pueblos circunvecinos como Sabacché y Chankik. Pocos días después, el General porfirista ingresó a Santa Cruz pero sin disparar una sola bala: los rebeldes se habían replegado en los alrededores. Ésta noticia se propagó de forma inmediata. Y fue así como en junio de 1901 el gobernador de Yucatán, Cantón, emitió un decreto por el cual cambió el nombre de Chan Santa Cruz por el de Santa Cruz de Bravo, en honor al General Bravo (Careaga, 1990b:139).

Un año después de la instauración de Santa Cruz de Bravo, la XIX Legislatura del estado de Yucatán secundó y aprobó el proyecto de reforma al artículo 43° de la Constitución Nacional. De esta manera el 24 de noviembre de 1902, el Congreso de la Unión decretó la creación del territorio de Quintana Roo con una superficie jurisdiccional de 50,000 km² y una división administrativa establecida en tres distritos: el Distrito Norte, que comprendió a los municipios de Isla Mujeres, Cozumel y Holbox; el Distrito Centro, que contempló a Santa Cruz de Bravo y las tierras aledañas pertenecientes actual territorio de José María Morelos; y el Distrito Sur, formado por los municipios de Payo Obispo, Bacalar, Xcalak e Icaiché. Asimismo se decretó a Santa Cruz de Bravo como capital territorial, con el General José María de la Vega como primer Jefe Político (Careaga, 1990b:143).

En tercer lugar, la consecuente militarización del Territorio permitió, por una parte la migración connacional y extranjera hacia diversas zonas de la entidad; y por otra sentó las bases de la posterior subordinación de Quintana Roo al poder federal (Macías, 1997:70). Pero si la militarización y la migración fueron posibles, ello fue debido a que en los primeros años el gobierno estuvo a cargo de los generales porfiristas De la Vega y Bravo. Así lo dio a conocer el propio General De la Vega, al mencionar que «en el Territorio [...] no había mas autoridades que las militares, pues los indios rebeldes jamás habían permitido al Estado de Yucatán ejercer una jurisdicción más al Sur del camino abierto por las tropas federales entre Peto y Santa Cruz de Bravo [...]» (Careaga, 1990a:31). Sin embargo, este camino, que proveniente de Peto, cruza por Sabán y llega a Santa Cruz de Bravo, fue una importante vía de comunicación en aquel tiempo; además, el territorio del actual municipio morelense no estuvo del todo incomunicado, pues los mayas de Xcanhá se desplazaban en él en pequeñas veredas o caminos.

El General De la Vega fue el primer Jefe Político de Quintana Roo y su gobierno duró aproximadamente un año, esto es, de diciembre de 1902 a noviembre de 1903. Este General dividió administrativamente la Entidad en tres prefecturas (Norte, Centro y Sur) y cuatro subprefecturas (Cozumel, Nolbox, Xcalak y Ramonal) e impulsó obras de infraestructura como la construcción de carreteras y de líneas telegráficas y telefónicas, asimismo fundó el “Campamento General Vega” y edificó el puerto de Vigía Chico para la comunicación y el transporte de materiales y bienes de la capital hacia el mar Caribe o viceversa. No obstante, De la Vega fue sustituido por el General Bravo en diciembre de 1903 (Careaga, 1990a:31).

La política interna del General Ignacio Bravo se caracterizó por convertir a Quintana Roo en una colonia penal denominada “Cuerpo de Operarios”. En esta “colonia penal” o “Siberia Mexicana” se recluyó a todo tipo de disidentes del régimen porfirista. Sin embargo, el Comandante Bravo no sólo fue despiadado con los presidiarios sino incluso con su propio ejército, ya que éstos «vivían en oscuras barracas, mal alimentados, y arrastraban consigo a un cuerpo de mujeres que compartían con ellos su miserable existencia. [Asimismo] Bravo dio a los soldados la orden de no disparar contra los mayas mientras no fueran atacados, lo cual equivalía prácticamente a una sentencia de muerte [...]» (Careaga, 1990b:150). La administración de este General concluyó en septiembre de 1912, siendo sustituido por el maderista Manuel Sánchez Rivera.

Ya para el 10 de junio de 1913 el Primer Jefe Constitucionalista, Venustiano Carranza, decretó la anexión del territorio quintanarroense al estado de Yucatán. Y es que el afán expansionista y comercial sobre Quintana Roo, fue la causa principal que impulsó a la oligarquía yucateca a presionar a Carranza para que decretara tal anexión. Sin embargo esta política anexionista fue relativamente breve, puesto que el 26 de junio de 1915, el propio Jefe Carranza decretó el restablecimiento del Territorio bajo los siguientes argumentos: la incapacidad financiera del estado de Yucatán y como medida preventiva contra los movimientos huertistas en tierras meridanas. Ramayo (1987) sostiene que el restablecimiento del Territorio fue con la intención de evitar que la riqueza henequenera y el potencial económico de las selvas quedaran fuera del control carrancista o para prevenir, según comenta Macías (1997:247), que otra disensión yucateca pusiera en peligro el frágil pacto federal.

La supresión de Quintana Roo en junio de 1913, fue el primer intento anexionista del estado yucateco. Como se mencionó, el factor económico-territorial traducido en riqueza

henequenera, riqueza forestal y posteriormente en oro blanco o chiclería, fue lo que despertó el afán expansionista y comercial primero de la oligarquía yucateca y luego de la oligarquía campechana. Y es que las zonas norte y centro del Territorio, es decir, Santa Cruz de Bravo y el actual territorio morelense, han sido históricamente proclives y abundantes en estos recursos naturales.

Por otro lado, el 10 de agosto de 1915, el Coronel Isaías Zamarripa, siguiendo instrucciones del General Salvador Alvarado, hizo entrega oficial de Santa Cruz de Bravo a los indígenas Florencio Cituc, Lupe Tun y Sil May. Ante esta situación, la capital administrativa dejó de ser Santa Cruz y fue trasladado a Payo Obispo. Pero la reacción de los mayas ante este hecho fue divergente, ya que mientras algunos regresaron al *Santo Kaaj*, otros se negaron a hacerlo. Los que regresaron eran de Yokdzonot y estaban comandados por Francisco May; los otros, los más tradicionalistas, no sólo desistieron de repoblar el Santuario, sino incluso se llevaron a la Santísima a Xcacal-Guardia (Gómez, 1998:83).

De lo anterior resalta el nombre de un líder indígena de vital importancia. Francisco May, cacique y dirigente maya que en 1918 se convirtió en el *tatich* (gran jefe) de la región centro oriental de Quintana Roo. Pero, ¿de dónde provino el poder de May? La raíz de este poder se remonta en enero de 1918, cuando el entonces gobernador del Territorio, el General Octaviano Solís, arregló una entrevista entre May y el Presidente Carranza en Palacio Nacional. En dicha entrevista Carranza reconoció a May como General de Brigada y, además, le otorgó una concesión sobre 20,000 hectáreas libres de impuestos así como el derecho de usar la vía férrea Santa Cruz de Bravo-Vigía Chico, a cambio de que el líder indígena jurara lealtad al gobierno federal (Careaga, 1990b:190-193).

De ese modo, tras consolidar su poder y su área de influencia exclusiva, el General May monopolizó la compra-venta de la producción chiclera y sometió a la población indígena del área a sus designios personales. No obstante, el mismo año (1929) que la producción del chicle alcanzó su nivel record con 2,300 toneladas, el gobernador quintanarroense, Siurob, y el General May, firmaron un acuerdo que tácitamente desintegró el monopolio de éste sobre la compra-venta del látex. Y es que sin dicho monopolio, el *tatich* perdió toda autoridad moral sobre los mayas del *Santo Kaaj*, quienes incluso al verse traicionados por la firma del acuerdo y la consecuente caída en los precios del chicle, desterraron a May de Santa Cruz en 1934 (Careaga, 1990b:174, 190-193).

Pero la caída en los precios del chicle se debió en gran medida al colapso económico mundial de 1929 y, por supuesto, a otros factores como el monopolio en la compra-venta del látex que ejerció el General May y sobre todo la compañía extranjera “Wrigley’s”. Una coyuntura global y regional que el Presidente Pascual Ortiz Rubio capitalizó para decretar el 14 de diciembre de 1931, la segunda desaparición y/o anexión del territorio de Quintana Roo a los estados de Yucatán y de Campeche. No obstante, esta vez la decisión presidencial generó descontento entre la población payobispense, quienes de hecho venían manifestándose desde el 6 de octubre de 1931 con la fundación del Comité Pro-Territorio Federal de Quintana Roo. De esta manera, gracias a la presión del Comité Pro-Territorio aunado a la conjunción de otras variables¹, el 11 de enero de 1935 el Presidente Lázaro Cárdenas decretó el restablecimiento del territorio quintanarroense (Dachary y Arnaiz, 1984:61-64).

Ahora bien, con la llegada de Cárdenas al poder, el gobierno de Quintana Roo estuvo a cargo del socialista Rafael Melgar. Éste gobernante estructuró administrativamente la Entidad en cuatro delegaciones: la Primera Delegación tuvo como cabecera la ciudad capital, es decir Chetumal; la Segunda Delegación, Cozumel; la Tercera Delegación, Felipe Carrillo Puerto (antes Santa Cruz de Bravo); y la Cuarta Delegación, Leona Vicario. Así también, Melgar impulsó una serie de políticas socioeconómicas de tipo corporativa, que permitieron la fundación y la institucionalización de las cooperativas chicleras y madereras en la región (Careaga, 1990b:174, 190-193).

De este modo, gracias a estas políticas el 5 de enero de 1940 se efectuó el Primer Congreso de Cooperativas Obreras y Campesinas en el estado (Dachary y Arnaiz, 1984:65). Bajo este contexto, el actual territorio de José María Morelos formó parte de la Tercera Delegación de 1935 hasta 1974 cuando se erige como municipio libre e, incluso en 1946, los líderes del campamento chiclero denominado “Kilómetro 50”, antecedente de la cabecera municipal morelense, fundaron su central chiclera a cincuenta kilómetros de Peto, Yucatán (Escribano, 2004:12-13).

Finalmente, a principios de los años setenta asume el gobierno territorial el hidalguense Javier Rojo Gómez. Rojo Gómez sentó las bases de la política económica quintanarroense al definir proyectos de gran envergadura como el plan de desarrollo turístico en Cancún o el proyecto agropecuario en la rivera del Río Hondo. En esa época Quintana Roo ya contaba con

¹ Para mayor precisión sobre la importancia que adquirió el Comité Pro-Territorio, así como de la búsqueda de autogobierno en Quintana Roo en esa época, consulte A. Higuera (1999).

unos 88,000 habitantes y el crecimiento de su población era del 6.4% anual, un 3.2% más que la tasa de crecimiento nacional (Careaga, 1990b:237). Por tanto, ya existían las condiciones político-económicas y poblacionales necesarias para el cambio de estatus jurídico de la entidad. Con este fin, el 1 de septiembre de 1974, el Presidente Echeverría Álvarez anunció la erección del estado de Quintana Roo.

2.- De campamento chiclero a cabecera municipal

El estado de Quintana Roo se creó el 3 de octubre de 1974 con la reforma al artículo 43° de la Constitución Nacional. Y de esta manera, la Constitución Política del nuevo estado, promulgada el 10 de enero de 1975, estableció en sus artículos del 126 al 169 la división política de la entidad en siete municipios: Othón P. Blanco, José María Morelos, Felipe Carrillo Puerto, Benito Juárez, Isla Mujeres, Cozumel y Lázaro Cárdenas; todas regidas hasta 1986 por la Ley Orgánica Municipal aprobada por el Congreso estatal en mayo de 1975. En la actualidad, la Constitución quintanarroense en su artículo 127°, reconoce la división política del estado en diez municipios, los arriba mencionados más Solidaridad, Tulum y Bacalar.

José María Morelos es un municipio relativamente joven, ya que nace en 1974 justo cuando Quintana Roo adquiere la categoría jurídica de estado. Y su cabecera municipal, del mismo nombre, surgió, según el informante Wilbert Pérez Angulo, de la siguiente manera:

Después de la Guerra de Castas, la vida dio pie para que años después a un kilómetro al sur de lo que hoy es José María Morelos, en un pequeño campamento chiclero llamado “Kilómetro 50” [primer nombre del ejido José María Morelos], se solicitó que conjuntaran de veinte a veinticinco personas e iniciaran la construcción de lo que hoy es la cabecera municipal; en aquél campamento se contaba con dos bodegones de alimento para los contratistas, estas bodegas eran los subalmacenes de Peto donde se abastecía las bodegas de Kilómetro 50, los jefes o los encargados eran Don Roberto Vidal y Antonio Badul, quienes contrataban a la gente para que trabajara el chicle o las maderas preciosas como son la caoba y el cedro [López, 2005:3-4].

Analicemos algunos puntos del párrafo anterior. En primer lugar, la Guerra de Castas había finalizado. Entonces con la ayuda del Ejército Federal, los Generales Bravo y De la Vega militarizaron el territorio cruzo'ob, construyeron nuevas carreteras para mejorar la comunicación entre la capital Santa Cruz de Bravo y las demás regiones del Territorio e

impulsaron políticas de poblamiento que fueron atractivas sobre todo durante el auge de la producción chiclera. Y es que las zonas centro oriental y centro occidental de Quintana Roo, esto es, los actuales municipios de José María Morelos y Carrillo Puerto, han sido históricamente ricas en maderas preciosas y en el árbol del chicozapote.

En segundo lugar, a inicios de los años veinte se funda el pueblo de José María Morelos a partir de un campamento chiclero denominado “Kilómetro 50”, con poco más de veinticinco habitantes. Este dato concuerda con el comentario de David Martín del Campo, quien en su momento señaló que «la mayoría de los pequeños pueblos de la selva, al sur de Campeche y Quintana Roo, se formaron a partir de antiguos campamentos» (Martín, 1999:41). El campamento Kilómetro 50 fungía como centro neurálgico de operaciones, por ello ahí se concentraban las maquetas de chicle, así como las mercancías provenientes de Peto para el abastecimiento de los trabajadores. Pero, ¿qué se entiende por campamento chiclero? Desde la perspectiva de Menéndez,

[...] los campamentos chicleros se componen de cinco o más “hatos” o grupos de trabajadores, quienes improvisan con “pilotes” de palos tumbados techos de palmas de guano, varias viviendas, una de las cuales se dedica a almacén de víveres y mercancías, otra a cocina y las demás para dormitorios de los chicleros, los que en antihigiénica promiscuidad viven desde ese día la vida del monte. Si alguno va con familia [cosa muy frecuente], levanta su vivienda a parte y es casi seguro que, concluida la temporada, ha de ganar bien poco, pues los gastos de manutención de los suyos casi se duplican o triplican, sin que su producción personal aumente en igual proporción [Menéndez, 1979].

Del comentario de Menéndez cabe resaltar tres aspectos: primero, la estructura organizativa de los campamentos; segundo, la difícil e antihigiénica vida del monte; y tercero, la frecuencia con la que los chicleros llevaban a sus familias. En el primer punto el autor ostenta que los campamentos estaban constituidos por varias casas construidas con bajareques y techos de guano; cada casa cumplía una función, es decir, podía ser utilizada ya sea como cocina, dormitorio o como almacén o bodegón de víveres y mercancías.

Con el segundo aspecto Menéndez reveló la difícil, antihigiénica e incluso peligrosa vida chiclera, en tanto que los trabajadores y sus familias se vieron expuestos de forma permanente a una serie de riesgos que iban desde la picadura de una serpiente y la caída desde lo alto de un árbol, hasta la adquisición de enfermedades como el paludismo, el cólera y la fiebre del chiclero. Y, finalmente, con la tercera idea se vislumbra un acontecimiento que fue

fundamental en la creación de pueblos como el propio José María Morelos, esto es, la frecuencia con la que los chicleros llevaban a sus familias a vivir en el monte, pues esto a la postre motivó la instauración de pequeñas comunidades mucho más estructuradas en cuanto al sistema organizativo y los servicios públicos se refiere.

Asimismo, la vida chiclera fue acertadamente referida por el Secretario de Hacienda del Presidente Miguel Alemán, pero bajo los siguientes términos:

Lo que nos conmovió verdaderamente, lo que más impresionó nuestra conciencia, fue el espectáculo de aquellos miles de mexicanos —gente de Tuxpan y Tampico, de Guerrero y Michoacán, de Tabasco, de Yucatán y de Campeche— que año por año vienen a la selva y durante siete meses se entregan a la chiclería. Trabajan en las condiciones más lamentables del mundo, no los protege ni Dios ni la ley; sufren la explotación del capataz, del contratista y del enganchador, y se pudren en el vaho de aquel mundo verde sin que a nadie le importe un bledo, ni a ellos mismos [Martín, 1999:44].

Dicho Secretario logró captar dos sucesos de relevancia, por un lado la diversidad cultural de los chicleros, y por el otro sus lamentables condiciones de trabajo y la explotación laboral. Menéndez hizo alusión a estas ideas pero con otros términos, él los refirió como la «antihigiénica promiscuidad de la vida del monte» aunado a la «poca productividad personal» y al aumento en los costos de manutención, sin el incremento en las ganancias del trabajador (Fotografía 1).

En la segunda mitad de los años veinte incrementó la demanda internacional del chicle y con ello la migración connacional dirigida hacia esta actividad, así arribaron a selvas quintanarroenses gente de Yucatán, de Campeche, Tabasco, Veracruz, Tamaulipas, Guerrero y Michoacán, principalmente. Sin embargo, el monopolio que ejerció el General May y, sobre todo, la compañía extranjera “Wrigley’s”, congeló los precios del látex, mientras aminoró la percepción económica de los trabajadores y aumentó las condiciones de explotación laboral (Careaga, 1981:120, 150). Empero, estos migrantes, junto con los nativos, fueron los que



Fotografía 1.- La chiclería en el campamento “Kilómetro 50”

poblaron y sentaron las bases no sólo del municipio morelense, sino también del estado de Quintana Roo en sí.

En tercer lugar, en 1939, la Junta Local de Caminos a cargo de Jesús Sánchez Castro construyó la primera carretera Peto-José María Morelos y contribuyó en la excavación del pozo acuífero, siendo el pocero Wenceslao Tilán, ubicado en el centro de la comunidad (Ávila, 2005:15) (Fotografía 2). Ambas construcciones activaron la producción chiclera y maderera, así como la propia economía de la región. Bajo este contexto, y aprovechando la coyuntura política corporativa generada por el gobernador Rafael E. Melgar, los chicleros Roberto Vidal, Silvestre Sánchez, Antonio Badul, Tito Pulido, Fernando Cámara, Delio Alonso, Mario Erosa y Pedro Pérez, fundaron en 1946 la primera Central Chiclera denominada “Kilómetro 50” (Escoffié, 2004:12-13). Pero, ¿por qué el nombre de Kilómetro 50? En realidad esto se debió a la distancia de cincuenta kilómetros que existía entre Peto y la Central, pues en aquellos años la villa de Peto fungía como permisionario o lugar de embarque donde el capataz de la central enviaba las marquetas de chicle ya empaquetadas (Careaga, 1979:45).



Fotografía 2.- La veleta del pozo del campamento “Kilómetro 50”.
Instalada en 1939 en el centro de la comunidad.

Con base en el párrafo anterior se puede entrever que, al parecer ninguno de los principales fundadores de Kilómetro 50 era de origen maya. ¿Es cierto esto?, ¿cómo puede ser posible si

la región ha sido históricamente dominada por los mayas? Diversos factores explican este hecho, lo cual implica que por ahora no se pueda proporcionar una respuesta concluyente al respecto; se retornará sobre este punto más adelante. Aunque sí cabe mencionar que desde el fin de la Guerra de Castas, el gobierno federal implementó una serie de políticas que modificaron el contexto socioeconómico y poblacional de la región.

El territorio de José María Morelos formó parte de la Delegación de Felipe Carrillo Puerto de 1935 hasta 1974, cuando adquirió la categoría jurídica de municipio libre. En este mismo año, 1974, la central chiclera Kilómetro 50 se instituyó como la nueva capital administrativa de la entidad, con el primer edil José Flota Valdés para el periodo 1975-1978. Entretanto, ya en la segunda mitad de los años ochenta, Dachary y Arnaiz “dibujaron” un cuadro político y socioeconómico de la región morelense dividida en tres zonas: «el norte, poblado por mayas muy tradicionales, es la zona más atrasada económicamente y con mínima participación política. La del centro, en donde está la cabecera municipal Kilómetro 50, hoy José María Morelos, y la cabecera comercial Dziuché, población fronteriza con Yucatán y sede del comercio de artículos de importación. Aquí está el centro político del municipio, de ahí han salido los presidentes municipales, diputados y senadores que ha tenido la región. La tercera, en el sur, es una zona agrícola poblada por inmigrantes, mayoritariamente de Tabasco, y tiene una inserción mínima en el municipio» (Dachary y Arnaiz, 1990:86-87).

En la actualidad han cambiado ciertos aspectos políticos y socioeconómicos en el Ayuntamiento: por un lado disminuyó la importancia comercial de Dziuché, mientras que ha aumentado el papel político-administrativo de la cabecera municipal. Además, los pueblos de la zona norte, es decir Sabán, Sacalaca, X-Yatil, entre otros, siguen bajo los umbrales de la pobreza, pero con significativa participación política y económica municipal, sobre todo a partir de la activación del proyecto turístico denominado “Ruta de las iglesias”. Y, por otro lado, la zona sur está en franca decadencia, pues a falta de recursos económicos que reactiven el funcionamiento del campo, sus habitantes están optando por migrar hacia las ciudades.

Entretanto la cabecera municipal sigue siendo una ciudad pequeña, de poco tráfico automovilístico. En el centro de la localidad se encuentra el parque principal, el Palacio Municipal, la casa ejidal, una iglesia católica, dos o tres tiendas de consumo básico, un hotel y “El teatro de la Ciudad”. Los morelenses en su cotidianidad acuden a estos sitios siempre que requieran de algún trámite administrativo, de alguna mercancía o inclusive para recrearse

física o espiritualmente. De igual forma los lugareños de las cercanías salen a José María Morelos cuando necesitan alguno de estos servicios, esto a razón de que la cabecera municipal funge como el centro neurálgico de operaciones no sólo en el ramo económico-administrativo, sino incluso en el ámbito político, social y educacional.

En la ciudad morelense por ejemplo, se encuentra la principal institución de educación superior de la municipalidad, a saber, la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO). Esta Universidad es de reciente creación, pero actualmente atiende a una importante población estudiantil proveniente de la región, de otros estados del país y del extranjero. En general, esta importante confluencia de individuos en la ciudad manifiesta la diversidad cultural morelense y, sobre todo, resalta el origen cultural maya de la población.

José María Morelos, la cabecera municipal, cuenta hoy con una población aproximada de 9,225 habitantes, en su mayoría de origen maya. Las principales actividades productivas que imperan en la localidad son el comercio, la agricultura milpera de subsistencia, la ganadería, la explotación forestal y la administración pública local, estatal y federal; aunque de hecho existe una importante población económicamente activa que migra por cuestiones laborales hacia las zonas turísticas del estado o hacia los Estados Unidos de América (Gobierno del estado de Quintana Roo, 2011).

Asimismo, la ciudad está rodeada por una serie de comunidades de relativa significación como Kancabchén, Candelaria, La Presumida, Dziuché, Sabán, entre otros; y está entrecruzada por una carretera federal que proveniente de Felipe Carrillo Puerto, atraviesa por el centro de José María Morelos y llega hasta la ciudad de Mérida, Yucatán: esta vía es de sobremanera importancia para la comunicación terrestre entre el estado quintanarroense y el yucateco. En sí, el pueblo morelense tiene un pasado histórico poco estudiado, poco analizado; pero desde su instauración como municipio libre en 1974, ha sido el forjador de su propia historia.

3.- Primera pregunta: ¿quién gobierna en José María Morelos?

El Ayuntamiento de José María Morelos está constituido por el Presidente municipal, actualmente José Domingo Flota Castillo (2011-2013), un síndico, seis regidores electos según el principio de mayoría relativa y tres regidores electos según el principio de representación proporcional. Asimismo existe un suplente por cada una de estas autoridades. El municipio consta de sólo dos alcaldías, una en Dziuché y la otra en Sabán, pero tiene 47 subdelegaciones. Los alcaldes y los subdelegados son electos mediante las Asambleas de Vecinos de sus respectivas comunidades, y fungen como vigilantes del funcionamiento de los servicios municipales en las localidades que representan, así como del orden público, entre otras funciones.

A continuación, se presenta la tabla 1 que enlista a las diferentes personalidades que han gobernado José María Morelos desde su instauración como municipio, así como sus respectivos periodos presidenciales y el partido político o coalición de partidos que los catapultó a la jefatura del Ayuntamiento.

Tabla 1.- Presidentes municipales de José María Morelos (1975-2013)

| Nombre | Periodo de Gobierno | Partido Político |
|-----------------------------|----------------------------|-------------------------|
| José Flota Valdez | 1975 –1978 | PRI |
| Artemio Caamal Hernández | 1978 –1981 | PRI |
| Tomás A. Flota Medina | 1981 –1984 | PRI |
| Fermín Sosa Castilla | 1984 –1987 | PRI |
| Sergio de la Cruz Osorno | 1987 –1990 | PRI |
| Eduardo Espadas Tuyub | Abril – Sept. 1990 | PRI |
| José F. Sosa Dzul | 1990 –1993 | PRI |
| Ismael Gómez Tox | 1993 –1996 | PRI |
| Cristino Flota Medina | 1996 –1999 | PRI |
| José Domingo Flota | 1999 – 2002 | PRI |

| | | |
|--------------------------------|-----------|-----------------------------------|
| Castillo | | |
| Germán A. Parra López | 2002-2005 | PRI |
| Pedro E. Pérez Díaz | 2005-2008 | Coalición PRI-Verde Ecologista |
| Otto Ventura Osorio | 2008-2011 | PRI |
| José Domingo Flota Castillo | 2011-2013 | PRD |

Fuente: Gobierno del estado de Quintana Roo, 2011.

Por el momento, catorce han sido los gobernantes de este municipio, el primero fue José Flota Valdez (1975-1978) y el último, el actual, José Domingo Flota Castillo (2011-2013). Como se observa en la tabla, la mayoría de los presidentes municipales han salido de las filas del Partido Revolucionario Institucional (PRI) o en su caso de la coalición de éste con el Partido Verde Ecologista de México. Esto vislumbra a su vez, por un lado la importancia política que ha alcanzado la institución del PRI en la municipalidad; y por el otro, la complejidad del andamiaje priísta que por más de treinta y seis años ha permeado hasta lo más recóndito de la vida del ciudadano morelense.

Al parecer sólo unas cuantas familias han estado gobernando esta entidad en tanto que resaltan los apellidos presidenciales Flota, Sosa, Castillo, principalmente. ¿Existe algún vínculo entre estas familias y el PRI?, ¿qué factores han permitido a éste partido mantenerse por tantos años en el poder? Hasta ahora sólo se observan dos alteraciones significativas en los periodos presidenciales que van de 1975 al 2011: el periodo del edil Eduardo Espadas Tuyub, quien gobernó de abril a septiembre de 1990; y el triunfo del candidato del Partido de la Revolución Democrática (PRD), el ex priísta Domingo Flota Castillo.

Finalmente cabe mencionar que las autoridades municipales son electas mediante el voto popular directo y por ley residirán en la capital administrativa, es decir, José María Morelos. Además, según estipula el artículo 7° de la Ley de los municipios del Estado de Quintana Roo, «la competencia que la Constitución Política del Estado, otorga al Gobierno Municipal, se ejercerá por el Ayuntamiento de manera exclusiva y no habrá autoridad intermedia alguna entre éste y el Gobierno del Estado» (Congreso del estado de Quintana Roo, 2004). De este modo se desconoce la figura del intermediario y se ratifica la exclusividad del

Ayuntamiento en el monopolio de la coacción física y simbólica legítima sobre su territorialidad.

4.- La población maya: primer acercamiento

La población quintanarroense es multicultural. Existe gente de diversas partes del país y del extranjero, algunos son nativos o inmigrantes y otros turistas, algunos vienen a trabajar y otros a disfrutar de las maravillas naturales del estado; pero todos, todos los que vienen y todos los que están, conforman ese enorme mosaico poblacional. Quintana Roo también es tierra de mayas, una cultura ancestral aún viva, resplandeciente, una cultura “exótica” que se ha asentado históricamente en la parte centro occidental o Zona Maya del estado. El municipio de José María Morelos forma parte de esta zona, por ello su población es mayoritariamente indígena.² Veamos algunos datos estadísticos al respecto.

En 1980, el primer censo de población municipal reportó un total de 18,372 morelenses, 13,500³ de los cuales se contabilizaron como hablantes de alguna lengua indígena, principalmente la maya y en mínima medida otras lenguas nativas.⁴ Es decir, más del 75% de la población era de origen indígena. Sin embargo, con el transcurrir de los años este porcentaje ha variado de forma significativa. El Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática (INEGI) ha registrado estas variaciones, tal como se muestra en la tabla 2.

Tabla 2.- Dinámica poblacional indígena en José María Morelos (1980-2010)

| Población | | 1980 | 1990 | 1995 | 2000 | 2005 | 2010** |
|-----------|-----------------------|---------|--------|--------|--------|--------|--------|
| Censo | | | | | | | |
| | Habla lengua indígena | 13,500* | 16,726 | 18,070 | 18,128 | 17,642 | 18,820 |

² En este apartado sólo se analizan los datos que proporciona el INEGI con respecto a la población morelense según su condición de habla indígena.

³ Esta cifra no es exacta, es decir, la población hablante de lengua indígena excede los 13,500, pero sin llegar a los 13,550.

⁴ De ahora en adelante, cuando se haga referencia a la población hablante de alguna lengua indígena en la municipalidad, ésta será de origen maya, principalmente. Ya que como dio a conocer el INEGI en el censo de 1990 por ejemplo, de un total de 16,726 nativo-parlantes de 5 y más años: 16,353 hablaban maya, 6 ojitlan, 3 mixteco, 2 mayo, 2 tzeltal, entre otros (INEGI, 1993:19).

| | | | | | | | |
|---|--------------------------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| Población de 5 y más años según condición de habla indígena | No habla lengua indígena | -- | 4,093 | 6,927 | 8,316 | 11,020 | 14,634 |
| | No especificado | -- | 180 | 32 | 120 | 70 | 274 |
| | Total | -- | 20,999 | 25,029 | 26,564 | 28,732 | 33,728 |
| No especificado | | -- | 4180 | 4575 | 4488 | 4014 | 76 |
| Total población | | 18,372 | 25,179 | 29,604 | 31,052 | 32,746 | 33,804 |

Fuente: Elaboración propia. INEGI. *X, XI y XII Censos Generales de Población y Vivienda 1980, 1990, 2000 y 2010.*

INEGI. *I y II Conteos de Población y Vivienda 1995 y 2005.*

(*) Más de 13,500, aunque sin llegar a los 13,550.

(**) Población de 3 años y más.

La tabla 2 manifiesta un claro predominio poblacional indígena en la municipalidad.⁵ Esto es, la población maya hablante de 5 años y más creció sin interrupciones de 1980⁶ hasta el año 2000, cayó ligeramente en 2005 y se recuperó de nuevo en 2010, pero considerando a la población a partir de los 3 años de edad. Vayamos por partes. Mientras que en 1980 la población de este rubro se contabilizó en poco más de 13,500 habitantes; diez años después, es decir en 1990, ascendió a tan sólo 16,726 personas. Ésta cifra aumentó a 18,070 en 1995, luego a 18,128 en 2000, hasta alcanzar el cenit con 18,820 en el año 2010. En general esto indica que 1980-1990 fue la década de mayor crecimiento poblacional indígena con poco más de 3,226 habitantes, en tanto que de 1990 al 2000 se registró un aumento de 1,402 personas y del periodo 2000-2010 sólo incrementó 692 mayas. Empero en el censo del 2005, esta categoría poblacional sufrió una contracción que la ubicó en 17,642 sujetos, mucho menor a la que se presentó en los censos de 1995 y 2000 (INEGI, 1990, 1993, 1995, 2000, 2006, 2010).

⁵ El parámetro que utiliza el INEGI para contabilizar a la población autóctona tanto local, estatal como nacional, se fundamenta básicamente en la condición de habla indígena del individuo. Esta condición es elemental pero relativa, ya que como mencionó Barth (1996), la identidad étnica también está supeditada a elementos como la auto-atribución y la atribución por los otros. No obstante, como los datos que presenta el Instituto permiten un primer acercamiento a la densidad demográfica maya municipal, por eso se toman en consideración. De todas maneras, con posterioridad se retomará esta cuestión y entonces se analizarán los demás elementos diacríticos que según Lizama (2007) permiten la autopercepción y la heteropercepción de la identidad maya.

⁶ Como dato, según el Gobierno del estado de Quintana Roo, la tasa de crecimiento municipal entre 1980 y 1985 fue de 3.93% (la más baja de todo el estado) y la densidad de población fue de sólo 3.3 habitantes por kilómetro cuadrado (Gobierno del estado de Quintana Roo, 2011:36).

Por otro lado, en el periodo 1990-2005, la población de 5 años y más que no hablaba lengua indígena también mostró cierta tendencia a la alza. Pues mientras que en 1990 se registraron 4,093 individuos en este rubro; en 1995, la cifra aumentó a 6,927; en 2000, alcanzó los 8,316; y en 2005, fueron 11,020 sujetos. Es decir, creció a un ritmo sostenido que oscila entre las dos mil personas por lapso de cinco años. Esta trayectoria se mantuvo en el censo del 2010, ya que la población no maya hablante reportó un total de 14,634 personas, 3,614 más que en el sondeo anterior. Este ritmo de crecimiento ascendente igualmente se reflejó en el total de la población morelense según su condición de habla indígena, porque como se observa en la tabla 2: en 1990 era de 20,999; en 1995, de 25,029; en 2000, de 26,564; en 2005, de 28,732; y en 2010, el incremento fue de 33,728 habitantes (INEGI, 1990, 1993, 1995, 2000, 2006, 2010).

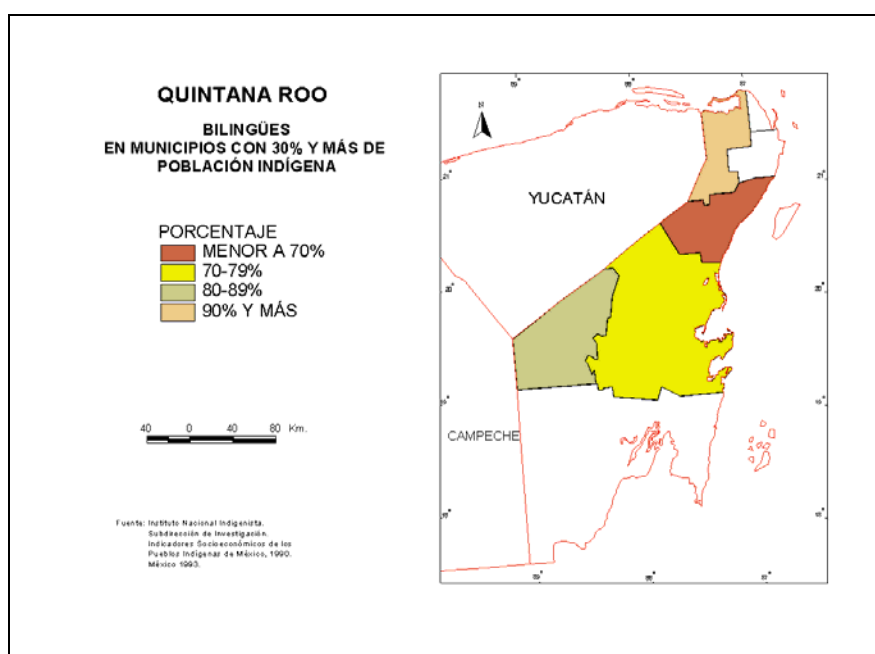
Sin embargo el crecimiento de la población nativo hablante fue mucho mayor que el de las personas que no hablaban lengua autóctona. En el censo de 1990 esta disparidad se manifestó en 16,726 individuos del primer rubro, contra 4,093 del segundo; en el de 1995, la diferencia fue de 18,070 contra 6,927; en el del 2000, de 18,128 contra 8,316; y en el del 2005, fue de 17,642 contra 11,020. Asimismo en el censo del 2010, la trayectoria disímil se mantuvo en 18,820 maya hablantes frente a 14,634 no indígena parlantes. En general, estos datos indican que a pesar de la disparidad, la brecha entre ambas variables se está contrayendo rápidamente (INEGI, 1990, 1993, 1995, 2000, 2006, 2010).

¿Qué explica este suceso, si se observa que la población total morelense también ha sostenido un ritmo positivo de crecimiento⁷? A diferencia de los censos de 1995 y 2000, desde el 2005 el crecimiento de la población total ha manifestado una tendencia inversa, esto es, la población nativo hablante está decreciendo, mientras que el número de personas que no hablan lengua indígena incrementa significativamente (INEGI, 1990, 1993, 1995, 2000, 2006, 2010). Diversas causas explican esta inversión en el crecimiento poblacional; no obstante, se enumerarán sólo tres de ellas: 1) por la educación castellanizada que durante décadas han recibido los niños mayas, 2) porque los padres indígenas ya no enseñan la lengua nativa a sus hijos o 3) por la influencia de los procesos globalizadores. Se volverá sobre estos factores más adelante.

⁷ Como se observa en la tabla 2, la población total del municipio creció sin contratiempos de 1980 al 2010. En 1980, dicha población reportó un total de 18,372 habitantes; en 1990, la cifra alcanzó los 25,179; en 1995, los 29,604; en 2000, los 31,052; en 2005, los 32,746; y finalmente en 2010, aumentó a 33,804 morelenses. Es decir, mantuvo una línea de crecimiento ascendente (INEGI, 1990, 1993, 1995, 2000, 2006, 2010).

En 1990, el Instituto Nacional Indigenista (actualmente Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI) dio a conocer que entre el 80 y el 89% de los habitantes del municipio eran bilingües, o sea, que hablaban alguna lengua nativa y el español (Figura 2) (INI, 1990). No cabe duda que esto ha influido para que muchos morelenses prefieran hablar el español, en menoscabo de su lengua vernácula. Cinco años después, en 2000, el INEGI reportó que el 58% del total de la población municipal hablaba lengua indígena, de los cuales el 90% era bilingüe y el 9% sólo hablaba maya (INEGI, 2000). En otras palabras, esto significa que desde 1990 la mayoría de los morelenses han sido maya hablantes, pero también bilingües.

Figura 2.- Bilingües en municipios con 30% y más de población indígena



Fuente: Instituto Nacional Indigenista (INI), 1990.

El censo del 2010⁸ evidencia al parecer una realidad: que la población maya hablante se está contrayendo, mientras los castellanizados incrementan. Pues de un total de 33,728 personas de 3 años y más según su condición de habla indígena, el 56%, es decir 18,820, hablan maya; en tanto que el 43%, 14,634 personas, no la hablan. Y del total nativo parlante,

⁸ En este año el municipio de José María Morelos alcanzó el 9.6%, de un total estatal de 198,587 quintanarroenses hablantes de lengua indígena (INEGI, 2010).

17,696 son bilingües y únicamente 1,124 monolingües (INEGI, 2010). De manera que en los últimos años la población bilingüe y sobre todo la castellanizada, ha aumentado de forma significativa. Luego entonces, cabe preguntar: ¿se mantendrá esta tendencia poblacional morelense en los próximos años?, ¿qué sucederá con los mayas?

5.- Estudios en la región

En este apartado se pretende realizar una breve referencia sobre los trabajos de indagación científica tendientes al municipio morelense y a nuestra temática en cuestión, es decir, la población maya y el poder político local. Estos trabajos han sido de diversa índole y se enfocan a aspectos sociodemográficos, gastronómicos, económicos y políticos, principalmente. Destaca en este sentido el estudio monográfico de Escoffié (2004), quien de hecho hizo un listado general de los indicadores sociodemográficos y político-económicos de la municipalidad. Así también, Olivares (2003) presenta un análisis economicista que refleja las condiciones de pobreza en la Zona Maya de Quintana Roo, debido ante todo, según este autor, al desarrollo desigual imperante en la entidad, así como a la falta de programas de carácter local que atiendan esta problemática.

Por otro lado, desde una perspectiva gastronómica, López (2005) confirma la existencia de cierta similitud en las costumbres alimenticias de pueblos tan lejanos y disímiles como José María Morelos y Santa María Mixtequilla, Oaxaca, sobre todo porque ambos sitios mantienen tradiciones ancestrales sostenidas básicamente en el maíz. A su vez, Aguilar (2005) hace referencia a ese “ir y venir” de la gente, aunque desde el punto de vista de los cambios socioculturales que sufren los migrantes juveniles que van a los Estados Unidos de América, con el objeto de paliar sus condiciones de pobreza socioeconómica.⁹ De esta manera, si bien Olivares y Aguilar concuerdan en que el municipio está en una situación de marginación social y económica, ambos atienden la problemática pero desde diferentes orientaciones.

Estudios tendientes a las interconexiones históricamente entabladas entre la población maya y el poder político en el municipio morelense no existen. Sí hay trabajos relacionados con la temática, pero éstos están enfocados a otras regiones del estado. Como ejemplo,

⁹ Con respecto al tema de las migraciones mayas en el norte de Quintana Roo, véase, por ejemplo, Sierra (2007).

Ballesteros (2001), desde la óptica de la cultura política, analiza la participación de los mayas lazarocárdenenses en los procesos electorales tanto municipales como estatales por un lado, y por el otro divide la entidad en tres zonas político-económicas, que son: 1) la Zona Norte, constituida principalmente por población inmigrante y con una clase económica fuerte que pretende amplia participación en el campo político estatal; 2) la Zona Sur, cuyos habitantes son sobre todo nativos, que tienen mayores posibilidades de acceso al aparato político-administrativo estatal; y 3) la Zona Maya, con una población mayoritariamente indígena, que funge como silo de votos y está supeditada a los vaivenes gubernamentales.

Un segundo trabajo al respecto es el que presenta Ramírez (2005), quien desde la perspectiva de la etnografía y la cultura política, analiza la participación de los mayas de la comunidad de Señor, del municipio de Felipe Carrillo Puerto, en los procesos electorales tanto municipales como estatales acaecidos en el 2005. Este estudio resulta interesante, pues como argumenta el autor, los mayas señorenses negocian y discuten sus posturas y acuerdos políticos desde su Santuario, esto es, que bajo el resguardo de su “lugar santo” adoptan las decisiones políticas que más convienen y afectan a su comunidad.

Es así como la temática relativa a la población maya y el poder político en el estado se ha encaminado a aspectos electorales, principalmente. Por lo cual, se considera pertinente una indagación que permita entrever la histórica interrelación existente entre los mayas y las estructuras del poder político local, puesto que incluso a nivel municipal los estudios morelenses se han enfocado prioritariamente hacia los ámbitos socioeconómicos, gastronómicos y de migración, desatendiendo en cierta medida el análisis político.

CAPÍTULO II

LA IDENTIDAD ÉTNICA Y EL PODER POLÍTICO LOCAL: SUS INTERCONEXIONES Y ALGUNOS ESTUDIOS DE CASO EN MÉXICO

El marco contextual morelense establecido con anterioridad, permitió la identificación de las variables fundamentales del presente trabajo, las cuales se dividieron para su análisis de la siguiente manera: primero se realiza un acercamiento teórico a la identidad étnica disociando y examinando a minuciosidad sus dos términos componentes, esto es, la identidad social y lo étnico; luego se analizan los conceptos poder político y élite de poder, siguiendo los planteamientos sociológicos de autores como Bobbio, Bourdieu, Mosca, Pareto, Weber y Wright Mills, entre otros. Y al final se intersectan tales variables, aterrizándolos en el ámbito local mediante la disertación de algunos estudios de caso en México. Esto último vislumbrará en gran medida la realidad sociopolítica de varias comunidades mexicanas, pues tiende a destacar la figura caciquil, así como las distintas formas en que históricamente se han interconectado las poblaciones indígenas y el poder político local, donde los primeros pueden —y suelen— constituirse como actores sociales capaces de influir en la transformación democrática del país.

1.- Un acercamiento teórico a la identidad étnica

El concepto identidad étnica encierra una compleja serie de vicisitudes difíciles de dilucidar. La ambigüedad de este término se conjuga con un laberinto de caracterizaciones teóricas surgidas de diversas corrientes de pensamiento teórico sociológico, antropológico y psicológico, principalmente. Así también el material bibliográfico y hemerográfico es ya incontrolable, que un análisis pormenorizado de este concepto corre el riesgo de dejar fuera las obras de autores de relativa significación. De esta manera, ante este amplio abanico problemático, el objeto del presente apartado no es presentar una definición acabada del concepto, sino identificar y analizar sus principales elementos constitutivos que permiten una caracterización concisa del mismo.

Iniciemos en un primer momento disociando analíticamente el concepto en sus dos términos componentes, esto es, la identidad y lo étnico, subrayando sus respectivos atributos medulares que, en un segundo momento y dada su interrelación continua, permiten la constitución y la caracterización teórica de una categoría conceptual más amplia denominada identidad étnica.

1.1.- La identidad social

La identidad es un fenómeno psicosocial que resulta de procesos sociales enmarcados en una estructura social objetiva. ¿Quién soy?, y ¿quién es el otro?, son preguntas identitarias inmanentes intrínsecamente relacionadas que subyacen una relación dialéctica entre la realidad subjetiva y el mundo objetivo del individuo. Una relación que también es de oposición, de un yo que se reconoce en el espejo del otro dirían los interaccionistas simbólicos, pues la identidad no surge cuando el individuo se contrasta consigo mismo —eso sería introversión—, sino cuando lo hace a través del otro. Entonces se está hablando de una acción social, y de actores sociales¹⁰ que no sólo internalizan subjetivamente los procesos sociales, sino que son capaces de actuar y de movilizarse en el marco de una estructura social específica; por eso el proceso de construcción de la identidad es un fenómeno psíquico, intersubjetivo y relacional (Berger y Luckmann, 1999; Cardoso, 1992; Cruz, 1998; Erikson, 1979; Giménez, 2008).

La dilucidación del concepto identidad implica una amplia reflexión en torno a la génesis social del sí mismo (*self*). Mead (1934) instituyó los lineamientos paradigmáticos de este razonamiento psicosocial con su teoría de la mismidad (*selfness*), en tanto que supuso la distinción consustancial entre los componentes *Me* y *I*. Donde el *Me* constituye la parte socializada de la mismidad, es decir, el rol o la identidad misma, y el *I* la parte orgánica del ser.¹¹ Esta distinción trasluce que aún en su segmento más individual, el *self* tiene un componente y un origen social (Cruz, 1998:68-69); o, en otras palabras, que el individuo nace con una predisposición hacia la socialidad y paulatinamente va internalizando y asumiendo los

¹⁰ El concepto del “actor social” se usa aquí en términos de Merton (1965).

¹¹ Giddens hace una crítica a esta correlación distintiva *Me/I* planteada por Mead, en el sentido de que dicha relación «[...] no conecta la parte no socializada del individuo (el yo) con el «yo social», sino que es interior al lenguaje. El «yo» es un conector lingüístico que toma su significado de las redes de términos por las que se adquiere un sistema discursivo de subjetividad» (Giddens, 1998:72).

roles y las actitudes de sus otros significantes concretos así como las demás estructuras sociales de su mundo objetivo preestablecido, hasta constituir una identidad socializada de la mismidad subjetivamente coherente y plausible (Berger y Luckmann, 1999:165).¹²

El análisis del elemento social del sí mismo permitió a Mead desarrollar su teoría del otro generalizado, asentando a la vez los preceptos de su teoría de la socialización (Mead, 1934). Ambas teorías entrevén que la construcción del *self* conlleva un proceso de socialización¹³, que se concretiza cuando el otro generalizado¹⁴ se cristaliza en la conciencia del individuo. Esta cristalización marca la fase decisiva del proceso de socialización primaria¹⁵ y a partir de entonces el individuo ya es miembro efectivo de la sociedad, con un yo y un mundo objetivo subjetivamente afianzado (Berger y Luckmann, 1999:167-172). Sin embargo la identidad no es un fenómeno estático e inmutable, tampoco concluye cuando se concretiza la socialización primaria, sino por el contrario es operativa y dinámica, «[...] en situación de permanente feed-back, que es la síntesis del procesamiento constante de los inputs de la experiencia diaria, sometidos a la criba selectiva de los propios valores «centrales» que hacen del individuo un ser integrado en unas coordenadas societarias específicas» (Pujadas, 1993:55).

Esto no significa que la identidad sea un rasgo distintivo o un elemento intrínseco del sujeto, sino que al ser intersubjetiva y relacional, resulta de un proceso social que emana y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. De esta forma la identidad, más que una mera propiedad innata del individuo, surge y se consolida sólo al contrastarse con otras identidades en el transcurso de la interacción sociocotidiana (Giménez, 1996:14). Pero en este proceso clasificatorio del yo y del otro para fines de interacción, no basta que el individuo se autoreconozca como singular, diferente (autopercepción), pues también requiere que sea reconocido como distinto por el otro (heteropercepción) (Cardoso, 1992; Giménez, 2008;

¹² Castells señala que la identidad debe distinguirse del rol, pues mientras el primero organiza el sentido, el segundo se encarga de las funciones. Entonces, si en la sociedad red el sentido es «la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción»; la identidad puede entenderse como «el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido» (Castells, 1998:28-29).

¹³ La socialización es, en términos de Erikson (1979), el proceso de introducción de un individuo a la realidad objetiva de un grupo social.

¹⁴ Como se ha mencionado, el “otro generalizado” se define como la abstracción de los roles y actitudes de otros significantes concretos (Berger y Luckmann, 1999:167).

¹⁵ Según la armazón teórica neo-fenomenológica de Berger y Luckmann (1999), la socialización primaria es el proceso que permite al individuo adentrarse y familiarizarse con la realidad objetiva de su mundo social inmediato, asumiendo los conocimientos, las conductas y los significados que sus otros significantes le transmiten, para llegar a ser miembro de la sociedad.

Lizama, 2007). Es ésta dimensión intersubjetiva y relacional la que define a la identidad como un fenómeno psíquico, pero sobre todo social.

El sujeto no nace con una identidad preestablecida o asignada, sino que va construyéndola social y paulatinamente mediante materiales culturales disponibles en el mundo social donde efectúa su socialización primaria. La cultura, entendida como redes de significado socialmente establecidas (Geertz, 1990), desempeña en este sentido una función primordial, pues según dice Frosh (1999), «para desarrollar sus identidades la gente hecha mano de recursos culturales disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo». La cultura es lo que distingue a una persona y a un grupo de otras personas u otros grupos, por cuanto los materiales que se utilizan para la construcción de las respectivas identidades son invariablemente de tipo cultural (Giménez, 2008:11). Estos materiales culturales son símbolos, esto es, construcciones mentales cargadas de «significados y formas significativas a los que damos forma y que adquirimos a través de la vida social» (Hannerz, 1996:24). Entendida así, puede decirse que la cultura engrasa los ejes del proceso de construcción de la identidad social.

Pero esta relación identidad-cultura sólo puede comprenderse reconociendo la naturaleza ideológica identitaria. La identidad misma es una ideología, aseveró en su momento Cardoso (1992:50). Donde la ideología «consiste, realmente, en un nivel objetivo específico, en un conjunto con *coherencia relativa* de representaciones, valores, creencias [...] [Es decir,] la ideología está hasta tal punto presente en todas las actividades de los agentes, que no pueden diferenciarse de su *experiencia vivida*. En esa medida, las ideologías fijan en un universo relativamente coherente no sólo una relación real, sino también una *relación imaginaria*, una relación real de los hombres con sus condiciones de existencia investida en una relación imaginaria» (Poulantzas, 1997:263-264; cursivas del autor). Esta definición de lo ideológico es pertinente, por cuanto permitió a Cardoso entablar en las creencias (conscientes), sustentadas en una especie de sustrato cultural constituido por representaciones colectivas¹⁶ (inconscientes), el puente nodal entre la cultura y la identidad (Cardoso, 1992:53).

Ahora bien, de acuerdo con el estudio de Giménez existen tres principios que rigen la constitución de las identidades. El primer principio es la diferenciación, según la cual los

¹⁶ Desde la perspectiva durkheimiana, las representaciones colectivas «son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber» (Durkheim, 1995:14).

individuos y los grupos se autoidentifican o toman conciencia de las diferencias culturales al contrastarse con otros individuos y otros grupos. Bonfil denominó a esa toma de conciencia de las diferencias como “identidad para sí” (Bonfil, 1988:86-87). El segundo principio es la integración unitaria, es decir, toda identidad —individual o colectiva— implica una unidad, que está supeditada a «la integración de las diferencias bajo un principio unificador que las subsume, pero al mismo tiempo las neutraliza, las disimula e induce a “olvidarlas”». Y por último, el principio de la permanencia a través del tiempo, esto es, que la acción identitaria conlleva una continuidad temporal que permite la vinculación entre las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una biografía (si es un individuo)¹⁷ o en la memoria colectiva (si es un grupo social) (Giménez, 1996:15-16). En términos concretos, si bien estos tres principios explican la caracterización teórica constitutiva del andamiaje identitario, ésta caracterización permite entrever que la identidad no sólo es intersubjetiva y relacional, sino también construcción del sujeto, ya que la constitución subjetiva del sí mismo está articulada en un proceso temporal de identificación del yo frente al mundo de la vida (Bizberg, 1989).

Estos principios también vislumbran entrelineas que la identidad comprende dos dimensiones: una individual y la otra colectiva. Cabe aclarar que esta dicotomía no es inexorable, pues ambas dimensiones comparten diferencias y semejanzas, están interconectadas y participan en el mismo proceso social. La dimensión individual ya ha sido analizada a lo largo de este subapartado, por tanto, ahora sólo se realizarán algunas concreciones al respecto. En el proceso de autoidentificación y distinción frente al otro, el individuo recurre, dice Giménez, a una doble serie de atributos diacríticos: por un parte, las de pertenencia social, es decir, las que contienen elementos de lo socialmente compartido tras pertenecer a un determinado grupo o colectividad, verbigracia los símbolos culturales que comparte un individuo miembro de una etnia; y por otra, los atributos particularizantes, que definen la unicidad idiosincrásica del sujeto, son múltiples, no definitivas, y son cambiantes y movibles dependiendo del contexto, por ejemplo los atributos "caracteriológicos" como ser inteligente, tolerante, etcétera; el "estilo de vida" referente a los hábitos de consumo; la red íntima de relaciones personales (*alter ego*); el conjunto de "objetos entrañables" que se posee; y la biografía personal; entre otros (Giménez, 2008:13-16).

¹⁷ Bajo este contexto, Giddens define la identidad como «*el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía*» (Giddens, 1998:72; cursivas del autor).

Por su parte, la dimensión colectiva sólo puede comprenderse por analogía con la identidad individual. Esta analogía no subsume las diferencias ni las semejanzas entre ambas dimensiones, más bien las re-valoriza y las resalta. Hablar de diferencias significa, entre otras cosas, que el grupo o colectividad no posee una psicología propia, ni una fijación corporal homogénea como el individuo; pero ambos, grupo y sujeto, son símiles por cuanto tienen la capacidad de autoidentificarse, de definir sus propios límites y de permanecer a través del tiempo (Giménez, 2008:16-17). Además, como se ha referido, la identidad es intersubjetiva y relacional, un sistema de relaciones y representaciones diría Melucci (1982), y no un elemento intrínseco del sujeto. Esto indica que no existe una separación tajante entre la identidad social y la identidad personal, pues ésta, en cierto modo, es un reflejo de aquélla (Cardoso, 1992:22). Entonces la identidad colectiva surge de la interrelación entre los individuos miembros de un grupo social, por contraste con otros grupos. Y conlleva una definición común de las orientaciones de la acción de la colectividad, así como la formación de un modelo cultural susceptible de adhesión grupal y la construcción de una memoria colectiva, análoga a la memoria biográfica del individuo (Giménez, 2008:17). Por lo pronto, hasta aquí con la temática de las identidades, aunque se volverá sobre este punto más adelante, cuando se aborde el tema de la identidad étnica.

1.2.- Lo étnico

Lo étnico es un asunto ideológico de clasificación, diferenciación y adscripción de un individuo a un grupo socioculturalmente determinado, inscrito en un conjunto societal mayor que es por antonomasia el Estado-nación. La relación vinculante de lo individual con lo colectivo o viceversa, determina, en primera instancia, la dimensión socioideológica de la categoría étnica. Socioideológica porque el individuo, durante su socialización primaria, internaliza una serie de atributos diacríticos, propios del colectivo social donde nace y efectúa su socialización, que posibilitan su identificación con el grupo y por tanto definen subjetivamente su identidad (Berger y Luckmann, 1999; Giménez, 2008). Esta relación dialéctica entre el individuo y su grupo a la vez vislumbra una cultura compartida, que es producto de una historia propia y diferenciada de la del conjunto mayor donde se inscribe

(Bastos, 1997:73). Siendo ésta cultura compartida un factor elemental que diferencia la adscripción étnica, de otras formas de adscripción social.

Muchas veces la etnia (o ethnicity, en la jerga anglosajona) tiende a confundirse con el concepto de grupo étnico, dado la base estrictamente social del primero. Más adelante se analizará teóricamente al grupo étnico y entonces se destacará la diferencia entre ambos conceptos. Lo étnico, sin embargo, ha sido un término poco estudiado y “definido” únicamente en términos adjetivos, es decir, calificando ya sea a un grupo (grupo *étnico*), a una relación (relación *interétnica*), etcétera (Cardoso, 1992:83). En este sentido,

[...] aunque la etnia se manifieste a través de un grupo “adjetivándolo” o, en otras palabras, definiéndolo, atribuyéndole tal o cual identidad [al grupo y, por consiguiente, a sus miembros], ella lo hace en la medida en que se constituye como un *conjunto de atributos ideativos y valorativos*, impregnados de un “nosotros” que, en su forma típica, resplandece en autolatría, concibiéndose igualmente autógeno y dueño de su destino [Cardoso, 1992:99; cursivas del autor].

Pero si lo étnico atribuye al grupo tal o cual identidad, es porque resulta de un fenómeno histórico adscriptivo, que está sujeto en sistemas ideológicos y culturales dinámicos y no como simple producto de la activación de sentimientos primordiales al estilo geertziano (Devalle, 1992:41). Entonces la etnia no sólo adjetiva al grupo, sino que lo define a partir de ese conjunto de atributos ideativos, valorativos y culturales asumidos como propios. Lo propio es de esta forma la cultura compartida, el origen común y el territorio, éstos son los elementos que adscriben al colectivo y, por tanto, posibilitan la separación entre “nosotros” y los “otros” (Bartolomé, 2008:60-61). Sin embargo lo étnico no se manifiesta solamente en algunos rasgos culturales visibles, ya que es un todo complejo al nivel objetivo y subjetivo interconectado, que atribuye identidad y norma el comportamiento y las relaciones sociales intragrupalas (Stavenhagen, 1990:17). Entendida así, la etnia es un asunto ideológico-cultural, que opera en el interior del sistema interétnico, como producto de las representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta (Cardoso, 1992:16).

Estas últimas líneas entrevén que lo étnico dista ser sólo un proceso adscriptivo, por cuanto involucra también la forma de interacción entre grupos socioculturalmente definidos en el marco de la estructura estatal (Cohen, 1974). Esta forma de interacción, sin embargo, puede presentarse de diferente manera, dependiendo del sistema interétnico al que se haga

referencia¹⁸. Para los fines de este trabajo, sólo se analizará el tercer tipo de sistema interétnico propuesto por Cardoso, en tanto que enfatiza el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas, modeladas por una estructura de sujeción-dominación (Cardoso, 1992:62-64). En otros términos, lo étnico deviene en un fenómeno social, justamente cuando conlleva relaciones de poder y dominación, esto es, cuando las relaciones en el interior del sistema interétnico están marcadas por la *fricción interétnica*¹⁹. Entonces lo étnico, de proceso adscriptivo pasa a ser causa de discriminación, ya que el hecho de pertenecer a un grupo cultural diferenciado o minoría, según Cardoso, es razón para situar socialmente al individuo dentro de las relaciones de sujeción-dominación (Bastos, 1997:74; Cardoso, 1992:100).

La relación de sujeción-dominación comprende la interacción asimétrica entre grupos indígenas y segmentos regionales de la población nacional²⁰, donde los últimos disponen del poder ya sea político, económico o militar, para encauzar la dinámica del sistema interétnico. La característica particular de este sistema es la fricción, el conflicto mismo, sea latente o manifiesto, reconocido o camuflado, porque la presencia de una de las unidades étnicas en contacto niega la existencia de la otra, por lo inconciliable de sus posturas (Cardoso, 1992:64-65). Empero como el poder de la élite en el poder tampoco ha sido absoluto, históricamente ha implementado una serie de políticas de Estado, que han pretendido desindianizar o mestizar a la población indígena (Bonfil, 1994). En este sentido, la existencia de las etnias está intrínsecamente relacionada con la instauración de los Estados nacionales iniciada en el siglo XVI, aunque intensificada a finales del siglo XVIII y principios del XIX, con la ideología nacionalista (Cruz, 1998:78).

De hecho, como indica Bastos (1997:75), la propia construcción ideológica de la nación está sustentada sobre las bases de la etnicidad, puesto que supone la existencia de un conjunto de personas que comparten una historia y una cultura (representada principalmente en la lengua) común y son identificados como un mismo grupo. En realidad, la construcción

¹⁸ Cardoso distinguió cuatro tipos teóricamente posibles de sistemas interétnicos: el primero, relaciones igualitarias, comprende grupos indígenas que, estando en situación de conjunción intercultural, mantienen relaciones simétricas; el segundo, relaciones jerárquicas, engloba a los grupos indígenas que al yuxtaponerse de manera jerárquica, sostienen relaciones asimétricas; el tercero, relaciones de sujeción-dominación, se refiere a la relación marcadamente asimétrica entre grupos tribales y segmentos regionales de la sociedad nacional, pero inexplicable según un modelo jerárquico; y el cuarto, relaciones igualitarias, parece una posibilidad puramente teórica, puesto que no existe evidencia empírica que confirme la relación de tipo simétrica, igualitaria, entre indios y blancos (Cardoso, 1992:62-65).

¹⁹ Este término fue acuñado por Cardoso en 1962, para destacar el carácter conflictivo de las relaciones de sujeción-dominación entre grupos indígenas y segmentos regionales de la sociedad nacional que los engloba (Cardoso, 1992:65).

²⁰ Los segmentos regionales de población nacional «[...] se transforman en etnias —arguye Cardoso— sólo cuando interactúan con grupos minoritarios, pasando a ser orientadas por ideologías étnicas (o raciales) e invistiéndose con identidades sociales contrastantes, marcados por símbolos étnicos» (Cardoso, 1992:102).

de la nación-Estado es un proceso de larga duración, difícilmente explicable en unas cuantas líneas. Lo importante es mencionar que, en el caso particular de Latinoamérica, la confrontación entre etnias o “nacionalidades”, propició que algunas de ellas —y sus territorios— fueran constituyéndose viables para la instauración del modelo estatal europeo. Así, algunas etnias se convirtieron en dominantes tras afianzar y controlar la estructura estatal, imponiendo, a través del Estado, sus símbolos culturales “oficiales” al resto de la población (Cardoso, 1998:38).

Esta imposición cultural, principalmente sobre la población indígena, ha adquirido históricamente en México varias facetas, de las cuales sólo se distinguirán *grosso modo* dos: primero, la política homogeneizadora o liquidacionista de los liberales del siglo XIX, caracterizada por la pretendida proscripción legal del indio, dado que representaba, en opinión de liberales evolucionistas como José María Luis Mora, identidades diferenciadas que imposibilitaban el avance hacia estadios civilizados (Velasco, 2006:131); y segundo, el indigenismo integracionista iniciado en 1940 por ideólogos como Aguirre Beltrán, cuyo propósito fue, en un primer momento, “corregir” las ideas etnocentristas de la política liquidacionista, pero que al final buscó mestizar e “integrar” a las etnias en la sociedad nacional (Díaz, 1991:91-104; Lameiras, 1978:67-78).

No obstante, la relación de sujeción-dominación es un proceso más complejo, difícilmente entendible sin relacionarla con el avance del liberalismo como doctrina política y del capitalismo como formación económica (Bastos, 1997:77-78). El liberalismo, como doctrina política de la élite en el poder, reconoce formalmente la igualdad jurídica y los derechos civiles y políticos de todos los ciudadanos; pero confina al ámbito privado, la expresión de las diferencias culturales no oficiales (Velasco, 2006:112). Esta ideología ha determinado históricamente la forma de construcción del “otro”, y mientras más diferente y menor sea éste, mayores probabilidades habrán para construir una lógica liberal discursiva que legitime su dominación. Una dominación hasta tal punto, que el indígena acepte internamente los estereotipos de una inferioridad atribuida, reniegue de sí mismo y busqué asumir una identidad diferente, pero semejante al del colonizador (Bonfil, 1994:46). Aprehendida así, la etnicidad forma parte de la base ideológica que ha permitido la hegemonía de ciertos grupos dominantes sobre otros, dentro de los contextos nacional-estatales (Bastos, 1997:80; Díaz, 1991:108).

Aunque como escribe Díaz, «[...] los grupos étnicos no constituyen meros complejos de rasgos culturales enraizados en el pasado (costumbres, tradiciones, formas de organización social, cosmovisiones, etcétera), sino realidades socioculturales creadas y recreadas constantemente por el capitalismo que no pueden entenderse sin el factor crucial de la hegemonía que ejercen sobre ellas los grupos dominantes» (Díaz, 1991:107-108). La etnicidad puede entenderse entonces como un fenómeno histórico dinámico que implica relaciones de sujeción política-jurídica por un lado; y por el otro, conlleva cierto grado de dominación económica que la subordina a las contradicciones de clase (Devalle, 1989:13).

La relación de sujeción política y jurídica fue abordada en párrafos anteriores, por tanto, se analizará ahora las caracterizaciones de la dominación económica. Los miembros de la comunidad étnica están insertos en la estructura de clases del capitalismo como campesinos u obreros indígenas conscientes de su explotación, pero sin una base organizacional de tipo clasista. El indígena es indígena, pero también campesino, es decir, la conciencia de clase no se contrapone a la conciencia étnica, sino que son dos procesos paralelos, ligados entre sí dialécticamente (Stavenhagen, 1990:17-18). De hecho, la etnicidad puede actuar como un factor unificador en cierto momento de la lucha de política, aunque dependiendo de los intereses de clase de los líderes que la capitalizan, ya que la comunidad étnica «[...] nunca es una entidad homogénea en términos de clase» (Devalle, 1989:35). Así lo étnico deviene subversivo particularmente en el campo de la cultura, donde los símbolos culturales de los grupos subalternos ponen límites a la penetración de las fuerzas hegemónicas (Devalle, 1992:47-48).

Lo anterior permite entrever que la etnicidad articula una diversidad de discursos que, así como puede justificar y reproducir las relaciones de sujeción-dominación, también sirve como fuerza contrahegemónica que solidifica la conciencia de clase en el interior de la comunidad étnica. Incluso algunos autores como Devalle, han sugerido la distinción entre la construcción teórica de la etnicidad, en referencia a las teorías sociales de que se sirven las clases dominantes para formular y justificar las políticas indigenistas de Estado; y la etnicidad como se vive, esto es, como un proceso dinámico que constituye una forma particular de experiencia social (Devalle, 1989:17). En suma, a pesar de que existen diferentes maneras de entender y asumir lo étnico, éste concepto ha sido considerado como el sinónimo más cercano de la otredad indígena. El “otro”, término controvertido en la jerga antropológica, ha sido

caracterizado teóricamente a lo largo de este subapartado; empero, su comprensión demanda asimismo un análisis a profundidad de la identidad étnica.

1.3.- La identidad étnica

Lo escrito hasta ahora en los apartados la identidad social y lo étnico, sientan las bases para una caracterización teórica de la identidad étnica, entendida, en un primer momento, como un tipo particular de identidad social que se define a partir de una supuesta cultura compartida. Esta caracterización retoma los lineamientos teóricos anteriormente establecidos, y postula otras premisas que permiten vislumbrar las manifestaciones así como los elementos constitutivos que definen la identidad étnica. Empero no se pretende formular una definición acabada del término, sino únicamente destacar y analizar algunos de sus principales componentes. Componentes en gran medida disertados con anterioridad, si se acepta el postulado que la identidad grupal sólo puede comprenderse por analogía con la identidad individual. Y si bien la dimensión colectiva contiene otros elementos y una lógica particular, en este caso se le adjudica la categoría étnica.

La identidad étnica, arguye Cardoso (1992:23), resulta de la estructuración ideológica de las representaciones colectivas emanadas de la oposición del *nosotros* frente a *los otros*. Esto denota una relación contrastante entre individuos miembros de grupos socioculturalmente diferentes, concientes de su alteridad²¹ al relacionarse en el marco de un sistema interétnico. De manera que el nosotros surge de la objetivación y de la autoconciencia de las diferencias socioculturales frente a los otros, por cuanto si esos “otros” no existieran, no se preguntaría quiénes son “nosotros” (Hobsbawm, 1997:24; Pujadas, 1993:12; Villegas, 1995:556). Entonces la identidad étnica no sólo se define por los elementos diacríticos social e históricamente construidos (Bonfil, 1994:48; Lizama, 2007:139), sino sobre todo por aquellos factores que distinguen de los demás (García, 1998:335), pues las etnias pueden —y suelen—

²¹ La construcción de la alteridad es un proceso complejo. Al respecto, Baumann distinguió tres gramáticas para construir la otredad: 1) la *segmentaria* de Evans-Pritchard, que ve la alteridad dependiente de un contexto clasificados; 2) el *orientalismo* de Said, la cual considera la alteridad como una imagen reflejo tanto negativa-excluyente como positiva-autocrítica; y 3) el *envolvimiento* de Dumont, que subsume al otro en una equidad jerarquizada. Estas gramáticas, según nuestro autor, proveen lógicas generadoras que pueden permitir comparar diferentes procesos de otredad o de pensarse a uno mismo a través de diferentes constelaciones históricas y espaciales (Baumann, 2001:59).

modificar los rasgos fundamentales de su cultura, manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad (Barth, 1996:79-80).

Lo anterior destaca el carácter intersubjetivo y relacional de la identidad étnica, la cual no puede definirse en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema interétnico, valorizado en forma disímil según el contexto específico o la situación particular (Cardoso 1992:25). Por ello la auto-identificación debe conseguir el reconocimiento intersubjetivo o la identificación por otros, pues ambas determinan la dimensión relacional de una identidad étnica enmarcada a su vez en la lógica de un sistema interétnico (Giménez, 2008:18). Caracterizada así, la identidad colectiva no es una esencia inmutable, sino un sistema de relaciones y representaciones (Melucci, 1982) que depende de una situación, de un contexto así como del modo en que los individuos se relacionan tanto dentro como fuera del grupo social (Baumann, 2006:80; Ceh, 2008:144; Giménez, 1996:20-21). De manera que este proceso identitario, aunque se expresa en el nivel ideológico, es más que ideología, puesto que durante la interacción sociocotidiana, la identidad es ejercicio de la cultura propia, de la cultura heredada (Bonfil, 1991:188).

Esto entrevé que la identidad étnica implica el control y uso legítimo de un repertorio cultural propio, heredado como bagaje cultural de conocimientos y prácticas reproducidas históricamente y como *habitus*²² por generaciones sucesivas (Alejos, 1995:111; Bonfil, 1994:48). Así la identidad dista ser sólo una expresión ideológica contrastiva, requiriendo la recreación y el ejercicio constante de una cultura autónoma que diferencia de los otros (Bonfil, 1991; Escamilla, 1995). Esta premisa permitió a Bartolomé formular un concepto complementario a la identidad étnica denominada *conciencia étnica*, la cual no surge del contraste con los otros, sino de la relación entre el nosotros, es decir, como la forma ideológica de las representaciones colectivas del conjunto de las relaciones intragrupalas, en consonancia con el “ethos” grupal. De esta manera, si bien la conciencia étnica es producto de las relaciones intrasociales, también resulta de la relación de cada grupo con su historia²³, que no es solamente la historia del contacto interétnico (Bartolomé, 1992:290).

²² Este término fue acuñado por Bourdieu (1997) para designar aquellas «estructuras estructuradas predisuestas a actuar como estructuras estructurantes», esto es, construcciones ideológicas modeladas en normas que regulan el comportamiento de aquellos que las crearon.

²³ Esta idea rebate la tesis de Wolf (1988) respecto de la gente sin historia.

Esta relación del grupo con su historia genera una representación colectiva de la misma que, al articularse en ideología²⁴, contribuye a desarrollar una noción de pertenencia por nacimiento o adscripción a un pasado común, sustentada en un conjunto de valores, acciones y símbolos que constituyen tanto un campo de comunicación y de interacción intragrupal, como un medio de diferenciación respecto a los otros (Bartolomé, 1992:290; Pujadas, 1993). Esto significa que la naturaleza contrastiva de la identidad étnica no resulta únicamente de la oposición entre un nosotros y un los otros, sino que también conlleva la existencia de un repertorio cultural concreto que se considera propio y exclusivo de cada nosotros (Bonfil, 1991:196). Por ello, durante el contacto interétnico la cultura cambia, sus contenidos se modifican constantemente, pero siempre en el interior de una etnia que perdura en tanto mantiene un ámbito mínimo necesario de cultura autónoma, de control cultural (Bonfil, 1991, 1994).

Desde esta perspectiva, la identidad étnica tampoco puede comprenderse como un fenómeno atemporal; al contrario, pues es operativa y cambiante (Escamilla, 1995:80), en situación de permanente *feed-back*, dice Pujadas, haciendo referencia a la síntesis del procesamiento constante de los inputs de la experiencia diaria que integran al individuo en unas coordenadas societarias específicas (Pujadas, 1993:55). Así, la identidad colectiva no puede entenderse al margen de la historia y del contexto social dentro de los cuales se construye (Bartolomé, 2008), porque «el factor histórico —refiere García— es la explicación de la dinámica de las mentalidades, y con ellas, de las identidades en permanente recomposición» (García, 1998:338). En términos de Bartolomé,

[...] la identidad, en tanto construcción ideológica, cambia junto con los contenidos culturales y los contextos sociales en los que se manifiesta, ya que no hay identidades inmutables sino procesos sociales de identificación [...] [A manera de ejemplo,] “lo maya” de ahora no es idéntico a “lo maya” del preclásico. Lo “maya”, como toda identidad étnica, se construye, en cada momento histórico [Bartolomé, 2008:73, 81].

Esta continuidad temporal permite la vinculación de las experiencias pasadas, presentes y futuras en la unidad de una memoria histórica, la cual no es solamente representación, sino construcción; ni sólo memoria constituida, sino también memoria constituyente (Giménez,

²⁴ Cardoso caracteriza la ideología étnica como la «*forma en la que se asumen representaciones etnocéntricas*, es decir, aquellas representaciones que son engendradas por una concepción de sí no-relativizada» (Cardoso, 1992:75; cursivas del autor).

1996, 2008). Al respecto, Halbwachs menciona que la memoria colectiva dista ser una mera abstracción, por cuanto requiere de marcos sociales como la territorialidad, pues ésta, en términos analógicos, es para la memoria colectiva lo que el cerebro es para la memoria individual (Halbwachs, citado por Giménez, 2008:21). Otra característica de la memoria histórica es que se aprende y necesita ser reactivada de manera incesante: se aprende mediante procesos generacionales de socialización, esto es, como tradición (Ceh, 2008:144); y se reactiva incesantemente para evitar la amenaza del olvido, a través de conmemoraciones que constituyen, por decir así, una memoria en acto (Giménez, 2008:23). Por eso la memoria histórica tampoco puede considerarse como una facultad, ya que constituye un conjunto de representaciones intragrupal que permite la perpetuación histórica de la identidad social (Escamilla, 1995; Giménez, 2008).

El carácter dinámico de la identidad étnica vislumbra la capacidad relacional de un colectivo para la adaptabilidad a contextos sociales cambiantes, trazando al mismo tiempo sus fronteras identitarias para delimitar y proteger comunidades tradicionales más no esenciales (Bartolomé, 2005:101; Díaz, 2006:16). Esto significa que la forma cultural y organizativa contemporánea que adquiera una etnia, es tan legítima como cualquier otra existente durante su trayectoria histórica, siempre que sus miembros las asuman como propias (Bartolomé, 1992:291). Por eso la identidad étnica no es inmutable, sino que resulta de procesos sociales de identificación (Bartolomé, 2008:81), donde ciertos componentes culturales cambian de acuerdo al contexto histórico, pero manteniendo a su vez un ámbito mínimo de control cultural, que afianza la frontera identitaria (Barth, 1996). Además, no debe olvidarse que se está frente a actores sociales capaces de acción autónoma así como de diferenciarse de los otros, con un referente cultural y una memoria colectiva susceptibles de adhesión grupal (Bonfil, 1991; Giménez, 2008; Melucci, 1982).

Por lo tanto, no existen identidades sociales puras o auténticas, sino procesos relacionales sociohistóricos de identificación. De manera que la intensificación de la interacción sociocotidiana conlleva la reelaboración de las identidades, las cuales se reconfiguran, recrean, inventan o extinguen, dependiendo del contexto interétnico (Lizama, 2007:135). Incluso las etnias históricamente han asumido valores ajenos que utilizan como propios durante la relación contrastiva. Lo cual, aunado a otros factores, imposibilita la existencia de identidades locales autocontenidas radicalmente opuestas al influjo de la

sociedad nacional o de fenómenos como la globalización imperante. Así comprendida, puede decirse entonces que la génesis de la identidad étnica, como producto de la interacción social, radica tanto en procesos endógenos (*intranosotros*) como exógenos (*nosotros-los otros*) (Cruz, 1998:78), en cuyo interior se reproducen múltiples interrelaciones no sólo culturales, sino también económicas, políticas y sociales, susceptibles de modificación en el curso del tiempo (Devalle, 1992; Díaz, 1991). Concluyo aquí la disertación teórica identitaria; empero, retornaré sobre esta última idea más adelante, cuando se analice las interconexiones entre la identidad étnica y el poder político local.

2.- Las estructuras del poder político

El poder político está situado estratégicamente en la estructura organizativa de toda sociedad moderna. De manera que la persona o el grupo que lo detenta, puede ejercer un poder físico y simbólico capaz de producir la obediencia legítima de las demás personas o grupos que se encuentran en la jurisdicción del estado-nación. Pero, ¿quién o quiénes detentan ese poder? Para tratar de responder este cuestionamiento, primero se caracterizará el poder político disociando sus componentes más importantes, y luego se analizará el concepto élite de poder siguiendo los planteamientos teóricos de autores como Mosca, Pareto, Michels, Weber, Wright Mills, entre otros.

2.1.- El poder político

Los estudios teóricos sobre la política²⁵, inevitablemente aluden al concepto de poder. Esta interrelación compleja entre ambos términos, trasluce a su vez la complejidad de sus respectivas estructuras internas, ampliamente estudiadas desde distintas corrientes teóricas²⁶. Nuestro objetivo no es escudriñar uno u otro concepto, sino únicamente analizar un tipo

²⁵ Se entiende por política, «la gestión [pacífica] del conflicto social por medio de decisiones vinculantes» (Vallés, 2003:31). La gestión del conflicto social por medios pacíficos fue propuesto por Barrachina en un curso de septiembre de 2009 en la Universidad de Quintana Roo, México. De acuerdo con las propias palabras del autor, la política es «la regulación pacífica de los conflictos mediante el establecimiento de reglas de obligado cumplimiento» (Barrachina, septiembre de 2009).

²⁶ Véase, para las distintas corrientes teóricas que han abordado el concepto de poder y política, Bouza (1999).

particular de poder denominado *poder político*. Vayamos por partes. El poder, como hecho social, posee múltiples definiciones²⁷ que bien pueden ordenarse en dos grandes líneas: por una parte, la tesis sustancialista, la cual interpreta el poder como un recurso²⁸, esto es, como una cosa que se tiene o se posee; y por la otra, la tesis relacional, que define dicho concepto como resultado de una relación, es decir, quien desee poder no debe apoderarse de nada, debe situarse (López, 1994:142; Vallés, 2003:31-32).²⁹ Sin embargo, la diferenciación entre las dos tesis no es tan clara como aquí se menciona. Incluso algunos autores sostienen que lo relacional y lo sustancial están interconectados, puesto que el control de determinados recursos sitúa en posiciones estratégicamente más ventajosas y otorga más poder; o en caso contrario, de una situación ventajosa puede accederse más fácilmente a ciertos recursos que refuerzan la propia posición (Vallés, 2003:33).

Vallés admite la interrelación entre ambas tesis —la sustancialista y la relacional—; y con base en ésta relación, define el poder político como «la capacidad de intervenir en la regulación coactiva del conflicto social» (Vallés, 2003:33). Desde esta perspectiva, sostiene el autor, si bien el poder político depende del control de determinados recursos o de la situación estratégica ocupada, no se ejerce solamente desde las instituciones públicas ni compete exclusivamente al Estado, sino también a otros actores sociales como, por ejemplo: el gobierno que toma decisiones, el medio de comunicación capaz de provocar la dimisión de un ministro, la asociación patronal que consigue la adopción de una política económica favorable, la organización religiosa que paraliza la aprobación de alguna reglamentación perjudicial, el grupo ecologista que impide la instalación de una industria que contamina el medio ambiente, entre otros (Vallés, 2003:33-24). De acuerdo con los fines del presente trabajo, la definición de poder político formulado por Vallés es útil, aunque requiere realizarse ciertas precisiones teóricas respecto al uso que se dará aquí a dicho concepto.

²⁷ En su momento, Weber definió el poder como «la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad» (Weber, 1992:43). Por su parte, Poulantzas, desde una perspectiva marxista, entiende por poder «la capacidad de una clase social para realizar sus intereses objetivos específicos» (Poulantzas, 1997:124; cursivas del autor). Así como éstas, existen múltiples definiciones del concepto; empero, para una comprensión amplia de los fenómenos del poder consulte Giménez (1989).

²⁸ Al respecto, Vallés menciona que existen tres recursos fundamentales del poder: el primero, los recursos económicos, que permiten recompensar o penalizar los actos de otros; el segundo, los recursos de la coacción, los cuales facultan para limitar o anular la libre decisión de los demás; y por último, los recursos simbólicos, que proporcionan la capacidad de explicar la realidad social, dando una versión acorde con los propios intereses (Vallés, 2003:32).

²⁹ Por su parte, Bobbio distingue tres teorías fundamentales del poder: la sustancialista, la relacional y la subjetivista. Las primeras dos tal como han sido definidas arriba, mientras que la tercera, la subjetivista, puede entenderse como la capacidad del sujeto para obtener ciertos efectos; por ejemplo, cuando un gobernante tiene el poder de hacer leyes y al hacerlas influye en la conducta de sus ciudadanos (Bobbio, 2006:103-104).

En efecto, el poder político puede considerarse en cierta manera tanto un recurso como una relación. Empero respecto a la tesis vallesiana de que dicho poder no se ejerce solamente desde las instituciones públicas ni compete exclusivamente al Estado (Vallés, 2003:33), existen ciertos argumentos teóricos que la contrarrestan. Weber identificó las dos características básicas del poder político, a saber: su carácter territorial, que le otorga capacidad de mando sobre todas las personas y corporaciones que habitan el territorio estatal; y la posesión del monopolio de la coacción física legítima, sustentada en el uso exclusivo de la fuerza y la legitimidad (Weber, 1992:1056-1057). De acuerdo con estas dos características, dice Borja, el poder político se entiende como la facultad de mando sobre el Estado, otorgada periódicamente por el pueblo a un conjunto de órganos denominado gobierno (Borja, 1997:764). Resulta así que el Estado es el único poder no supeditado a otro poder, con el derecho y la facultad exclusiva de ejercer en última instancia la coacción física legítima sobre todas las personas y corporaciones que se encuentran en el interior del territorio estatal (Bobbio, 2006:107-110; Borja, 1997:765; López, 1994:147; Weber, 1992:44, 1056).

Sin embargo, cabe mencionar que el concepto de poder político vallesiano no está sustentado en el monopolio de la coacción física, sino en la capacidad de incidir en la regulación del conflicto social; por eso Vallés (2003) puede denegar —no eliminar— la exclusividad estatal, mientras amplía el espectro de actores capaces de ejercer dicho poder. Esa definición vallesiana parece generar cierta confusión analítica, pero no es así. En su momento, Weber mencionó que «las demás asociaciones o personas individuales sólo se les concede el derecho de la coacción física en la medida en que el Estado lo permite, pues éste se considera como fuente única del “derecho” de coacción» (Weber, 1992:1056). Esto significa que si bien los diversos actores referidos por Vallés ejercen poder, éste no es —con excepción del gobierno— poder político *strictu sensu*, sino un poder *con fin* político, es decir, con arreglo a fines políticos. De manera que, refiere Poulantzas, esos actores son instituciones o centros de poder con autonomía y especificidad estructural, donde las clases sociales organizan para su ejercicio, el poder; siendo el Estado, en ese contexto, el centro de ejercicio del poder político (Poulantzas, 1997:139-140).

Y si bien dichas instituciones (medio de comunicación, asociación patronal, organización religiosa, grupo ecologista, entre otros) pueden ejercer hacia el exterior —aquí

específicamente intraestatal— un poder *con fin* político,³⁰ en su interior son poderes de carácter personal, esto es, mandan sobre aquellas personas sometidas voluntariamente a ellas; aunque sin facultad coactiva para lograr la obediencia, ya que sólo poseen la fuerza que el propio Estado les confiere (Borja, 1997:763; Weber, 1992:1056). Entonces esos poderes de carácter personal son no coactivos, disímiles del poder político por cuanto éste es territorial, exclusivo y legítimo: territorial, porque tiene capacidad de mando sobre todas las personas y corporaciones que se encuentran en el interior del territorio estatal; exclusivo, porque está en posibilidad de recurrir en última instancia a la coacción física, impidiendo a su vez el uso de la fuerza por parte de sujetos no autorizados; y legítimo, puesto que requiere ser reconocido y aceptado como válido bajo algún título (Bobbio, 1998:1218-1219; Bovero, 1985:46; Weber, 1992:1056-1057). Se volverá sobre el tema de la legitimidad más adelante; pero, entretanto, cabe distinguir asimismo el poder político: primero del poder económico, el cual posee determinados bienes necesarios que, en situaciones de escasez, inducen a quienes no los tienen a adoptar conductas sumisas; y segundo del poder ideológico, que mediante el control del conocimiento o de la información, influye en la conducta de los miembros del grupo para realizar o denegar una acción (Bobbio, 2006:110-111).

Así también, el poder político consta de tres componentes: la fuerza, la influencia y la autoridad (o *auctoritas*, según los clásicos). La fuerza tiene capacidad para coartar el acceso de las personas a determinados bienes u oportunidades; por tanto, su ejercicio efectivo o amenaza de uso, pretende infundir actitudes de temor que susciten la acción o inacción de los demás; como ejemplo, menciona Vallés, un cacique o notable local puede amenazar con dejar sin trabajo a quienes no le otorguen su apoyo político o electoral (Vallés, 2003:34-35). La influencia se fundamenta en la motivación psicológica y subjetiva, ya que mediante la persuasión pretende modificar o reforzar la conducta del agente receptivo (López, 1994:143). Y la *auctoritas*, cuya capacidad está sustentada en la reputación o solvencia moral e implica, por ejemplo, a un gobernante que posee de entrada, y por razón de su cargo, una legitimidad y cierta confianza (Vallés, 2003:35). Empero cabe reconocer que la diferenciación de estos componentes es menos perceptible en la realidad que en la teoría; por ello la práctica efectiva

³⁰ Con respecto a esta idea, cabe hacer una precisión. Poulantzas menciona que las diversas instituciones sociales, y más particularmente la institución estatal, no tienen poder, propiamente hablando. Por tanto, «no pueden sino ser referidas a *las clases sociales que detentan el poder*» (Poulantzas, 1997:139-140; cursivas del autor). En otras palabras, el grupo de personas que controla la institución es el que, incluso en nombre de ésta, detenta y ejerce el poder (Mills, 2005); se volverá sobre este tema más adelante, cuando se analice la élite del poder.

del poder político ha de recurrir incluso a la combinación de las tres aptitudes, para conseguir la mayor eficacia posible (López, 1994:143; Vallés, 2003:36).

Lo anterior significa que la efectividad del poder político reside en la correlación de las tres aptitudes: fuerza, influencia y auctoritas, pero sustentada a su vez en una base legitimatoria. Ya lo decía Weber, el monopolio de la coacción física no es razón suficiente para caracterizar un poder como político, mientras éste no sea legítimo, ya que la legitimidad es la justificación social del poder (Weber, 1992:1057). Existen por tanto tres tipos “puros” de legitimidad weberiana, a los que Vallés añade un cuarto tipo denominado rendimiento:

- ❖ La tradicional, que descansa en la observancia habitual de una costumbre de validez inmemorial y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad.
- ❖ La carismática, sustentada en el don de gracia de una persona que, por su entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad, logra la obediencia de los demás.
- ❖ La legal-racional, cuyo fundamento radica tanto en la existencia de un estatuto legal, de una competencia objetiva fundada en reglas racionalmente creadas, como en el derecho de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (Weber, 1992:170-173).
- ❖ Y el rendimiento, que se sostiene —arguye Vallés— en el resultado de las propias actuaciones. De modo que si este resultado es percibido como satisfactorio, la legitimidad queda reforzada; pero, en caso contrario, la insatisfacción o el bajo rendimiento minan esa legitimidad (Vallés, 2003:42).

La legitimidad diferencia el poder político de las formas despóticas de poder. Y un poder es legítimo, indica Bovero (1985), sólo cuando actúa en los límites establecidos por la norma misma que la instituyó. En realidad, el debate referente a los límites del poder es amplio, difícil de dilucidar en unas cuantas líneas. Aunque aún a costa de las grandes simplificaciones, se realizará una breve acotación, primero de la relación juridicidad-fuerza y luego respecto a los límites legales del poder. De ello se hablará en seguida. Algunos estudiosos caracterizan el poder político como simple factor de dominación sustentado en la

fuerza; otros, en cambio, confiriendo mayor importancia al derecho, lo catalogan como un poder jurídico (López, 1994:148). Por su parte, Weber (1992) diferenció el poder legítimo (*Herrschaft*) de la mera fuerza (*Macht*), por cuanto el primero es obedecido y seguido justamente por ser considerado legítimo; siendo la legalidad, la forma de legitimidad actual más frecuente. Es así, comenta Borja (1997), que el poder político consta de dos elementos: la juridicidad y la fuerza. Estos elementos ya han sido aludidos con anterioridad; por consiguiente, ahora sólo se destacará la interrelación entre ambos términos.

La juridicidad y la fuerza, en este orden y no a la inversa, permiten obtener ciertos grados de obediencia que van desde el consentimiento espontáneo hasta la observancia forzada de las disposiciones. De manera que si el poder político emite una norma que resulta ineficaz para obligar moralmente a los ciudadanos, puede recurrir a la fuerza como *última ratio* para imponer su cumplimiento; es decir, si la influencia y la auctoritas no surten efecto, la coacción física legítima siempre estará al respaldo de la juridicidad (Borja, 1997:764; Bobbio, 2006:110).³¹ Dado que, como escribe Bobbio, «el poder sin derecho es ciego y el derecho sin poder queda vacío» (Bobbio, 1985:22).

Esta relación entre poder y derecho también ha suscitado un debate amplio sobre el problema de la legalidad del poder.³² No se pretende reproducir aquí dicho debate, sino sólo destacar la temática referente a los límites legales del poder. Y es que, retomando a Bovero, «un poder político queda “limitado” cuando la actividad que le es propia, la de emitir mandatos bajo forma de normas cuya eficacia es confiada en última instancia a la coacción, está regulada a su vez por normas superiores, que ponen restricciones a lo que puede ser impuesto por el poder con normas coactivas» (Bovero, 1985:51). Lo que Bovero sostiene aquí es la superioridad de la norma constitucional con respecto al poder; o en otros términos, que el gobernante debe someterse a la ley en virtud del principio de legalidad, porque es la ley que hace del gobernante el detentador del poder legítimo (Bobbio, 1985:32; Bovero, 1985:51-52; Vallés, 2003:43).³³

³¹ Referente a la noción del ordenamiento normativo que requiere de la fuerza para volverse efectivo, ver Kelsen (1959).

³² Para mayor precisión respecto de la relación entre poder y derecho, véase, por ejemplo, Bobbio (1985).

³³ Con respecto a este párrafo, resulta interesante destacar la diferencia entre legitimidad y legalidad propuesta por Bobbio. La legitimidad alude al título del poder y la legalidad al ejercicio; es decir, un poder es legítimo porque quien lo detenta tiene el derecho de tenerlo, y es legal porque el poseedor lo ejerce de conformidad con las reglas estatuidas. Esta dicotomía debe verse a su vez desde dos perspectivas: para el gobernante la legitimidad fundamenta su derecho y la legalidad establece su deber; y para el gobernado, la legitimidad determina su deber de obedecer, mientras que la legalidad garantiza su derecho a no ser oprimido (Bobbio, 1985:30). Por tanto, la máxima coincidencia entre lo legítimo y lo legal, garantiza que el poder político sea estable y aceptable para la sociedad (Vallés, 2003:43).

Un poder legítimo (*Herrschaft*) que no implica mera imposición (*Macht*), sino una relación estructural de mando-obediencia sustentada justamente en la legitimidad del poder de que emana.³⁴ En términos weberianos, *Herrschaft* significa que el mandato del gobernante influye de tal manera en la acción de los gobernados, que éstos convierten el contenido del mandato en una obediencia, en la máxima de su acción (Weber, 1992:699). Entonces esta relación dista ser sólo el cumplimiento de una orden dada, por cuanto lo relevante es la aceptación de la orden recibida como legítima, como válida (Abellán, 2007:19). Es así como el poder del Estado se ha legitimado, institucionalizando la vinculación de mando-obediencia mediante la coexistencia dialéctica entre la coacción y la obediencia del mandato, pues unos mandan y otros obedecen legítimamente (Andrade, 1990:72).

Al respecto, Bourdieu propone una tesis que en cierta medida sostiene esta idea. Para él el Estado monopoliza legítimamente la violencia física y *simbólica*. Violencia simbólica porque encarna en dos factores: la objetividad, bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos, verbigracia los tribunales, las leyes, etcétera; y la subjetividad, en forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento, esto es, la institución estatal presiona a través de estructuras cognitivas la obediencia de las reglamentaciones establecidas, generando con ello un *habitus* (Bourdieu, 1997:97-125).

En realidad, lo que Bourdieu plantea es un modelo de la emergencia del Estado, cuyo análisis desbordaría los límites de este subapartado. Pero a pesar de ello, resulta interesante destacar *grosso modo* la manera que el autor concibe la génesis estatal, a saber, como el resultado de un proceso de concentración de diferentes tipos de capital: capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o informacional y capital simbólico. Esta concentración convierte al Estado en poseedor de una especie de *metacapital*, que le otorga poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores (Bourdieu, 1997:99).

El Estado ha desarrollado un aparato jurídico-político complejo que, a través del gobierno, ya no ejerce la coacción física expedita —siempre latente—, sino la coacción simbólica, pues con ésta mantiene el orden legal en el interior del territorio estatal (Borja, 1997:763). Debido a eso, así como a todo lo expuesto en este subapartado, la institución estatal sigue monopolizando la coacción física y simbólica legítima, mientras resguarda el

³⁴ Consulte, para una reflexión sobre la diferenciación entre los conceptos weberianos *Herrschaft* y *Macht*, Abellán (2007).

orden y la permanencia de la propia sociedad. Este reconocimiento de la importancia del poder político ha provocado la lucha política o militar entre facciones de poder que pretenden reconquistar o mantener el control del Estado. A continuación, se analizará con mayor detenimiento este aspecto.

2.2.- *La élite del poder*

Como se ha mencionado en el subapartado anterior, el poder político está situado estratégicamente en la estructura de poder de toda sociedad moderna. De manera que la persona o el grupo que lo detenta, puede ejercer un poder coactivo capaz de producir la obediencia de las demás personas o grupos que se encuentran en el interior del territorio estatal (Andrade, 1990; Weber, 1992). Pero, ¿quién o quiénes detentan ese poder? Esta pregunta es fundamental, por ello es preciso analizarla con detalle. Análisis que discurrirá desde una perspectiva elitista, abordando tanto la distribución del poder, como el funcionamiento efectivo de las instituciones y los procesos de toma de decisiones, en las sociedades con gobiernos democráticos (Gonzalo y Requejo, 1999:197-198). Y si bien es cierto que ésta temática ha sido analizada desde distintas corrientes teóricas y existe un amplio material bibliográfico al respecto,³⁵ en este apartado el objetivo es caracterizar teóricamente a la élite del poder, recurriendo al trabajo de autores como Mosca, Pareto, Michels, Weber, Wright Mills, entre otros.

En el análisis siguiente, se distinguirán tres etapas básicas del desarrollo del pensamiento elitista, a saber: el elitismo clásico, el elitismo democrático y el neo-elitismo (Gonzalo y Requejo, 1999:198). De ello se hablará enseguida. El *elitismo clásico* tiene como principales exponentes a Mosca, Pareto y Michels. Estos autores reconocen que todas las sociedades medianamente desarrolladas están divididas en gobernantes y gobernados, donde sólo una minoría dirigente detenta y ejerce el poder en sus diversas manifestaciones (Bobbio, 1984; Luz, 1987; Mosca, 1984; Pareto, 1987). En términos de Mosca, la minoría gobernante o clase política es menos numerosa, desempeña todas las funciones políticas, monopoliza el poder y dirige y regula a los gobernados suministrándoles, al menos aparentemente, los

³⁵ Véase, para un análisis esquemático de las distintas formas de distribución del poder en las sociedades democráticas, Gonzalo y Requejo (1999).

medios materiales de subsistencia necesarios, a su vez, para la vitalidad del organismo político (Mosca, 1984:106). Para Pareto, en toda sociedad es posible distinguir a la élite o parte aristocrática, de la no-élite o parte vulgar, por cuanto la primera domina y gobierna al conjunto societal (Pareto, 1987:207). En Michels el postulado es semejante, ya que, según el autor, todas las organizaciones políticas están dominadas en su interior por una ley de hierro de la oligarquía (Michels, citado por Gonzalo y Requejo, 1999:198, 200).

Esa forma de dominación minoritaria ha existido históricamente; por consiguiente, en la transición de una época a otra solamente cambian ciertos componentes estructurales de la clase dirigente (Mosca, 1984; Pareto, 1987). Para Mosca, la existencia de la minoría gobernante es un hecho histórico constante, susceptible de variaciones en su calidad, formación y organización. La calidad, disímil según la época y la sociedad, otorga a sus detentadores cierta superioridad material, intelectual e incluso moral sobre los demás. Existen por tanto tres tipos de calidad: el valor militar, la riqueza y el sacerdocio; del que derivan asimismo tres formas de aristocracia: la aristocracia militar, la aristocracia del dinero y la aristocracia sacerdotal (Bobbio, 1984:19; Mosca, 1984:110-119).³⁶ Referente a la formación, el autor identificó dos tendencias constantes: una aristocrática, tendiente hacia la estabilidad del poder sociopolítico mediante la herencia de hecho, cuando no de derecho;³⁷ y la otra democrática, dirigida hacia la renovación de la clase dirigente a través de elecciones limitadas. Y, finalmente, la organización, donde Mosca distinguió dos principios diferentes y opuestos, pero correspondientes con las dos tendencias que presiden la formación: el principio autocrático, que acaece cuando el poder se transmite de arriba hacia abajo; y principio liberal, cuando el poder se transfiere de abajo hacia arriba (Mosca, 1984:301-344).

Pareto también admite el carácter histórico de la dominación minoritaria, ya que según él la historia de las sociedades humanas se ha caracterizado por la perpetua renovación, circulación y reubicación de las élites y las aristocracias (Gonzalo y Requejo, 1999:198-199; Pareto, 1987:93-96). En tal sentido, Pareto formula su tesis de la *circulación de las élites*, que a pesar de su extensión, vale la pena destacar literalmente:

³⁶ A estas tres formas históricas de aristocracia, Mosca agrega una cuarta denominada aristocracia intelectual, la cual es meramente ideal, es decir, una prefiguración de "la ciudad" futura (Mosca, citado por Bobbio, 1984:19-20).

³⁷ Referente a las castas hereditarias, Mosca formula dos observaciones: la primera indica que todas las clases políticas tienden a volverse hereditarias, si no de derecho, al menos de hecho; y la segunda, cuando se observa en un país una casta hereditaria que monopoliza el poder político, ciertamente tal estado de derecho ha sido precedido por un estado de hecho (Mosca, 1984:120-121).

Sea *A* la élite en el poder, *B* aquella que intenta derrocarla para alcanzarlo ella. *C* el resto de la población [...] *A* y *B* son los jefes y cuentan con *C* para procurarse partidarios, instrumentos. Solos los *C* carecerían de poder, se trata de un ejército sin jefes, no adquieren importancia más que cuando están guiados por *A* o por *B*. Con mucha frecuencia, casi siempre, son los *B* los que se ponen en cabeza de éstos, los *A* se instalan en una falta de seguridad o desprecian a los *C*. Por otro lado, son los *B* quienes pueden embaucar mejor a los *C*, precisamente porque, al no poseer el poder, sus promesas son a más largo plazo. Sin embargo, a veces, los *A* tratan de pujar más alto que los *B*, esperando poder contentar a los *C* por medio de concesiones aparentes sin hacer demasiadas en realidad. Si los *B* van ocupando poco a poco el lugar de los *A*, por medio de una lenta infiltración, si el movimiento de circulación social no se interrumpe, los *C* se ven privados de los jefes que podrían empujarlos a la revuelta, y se observa un periodo de prosperidad. Los *A* intentan generalmente oponerse a esta infiltración, pero su oposición puede ser ineficaz [...] Si la oposición es eficaz los *B* no pueden ganar más que librando batalla, con la ayuda de los *C*. Cuando triunfen y ocupen el poder, una nueva élite, *D*, se formará y jugará, con respecto a ellos, el mismo papel que ellos jugaron con respecto a los *A*, y así sucesivamente [Pareto, 1987:88-89].

Resulta así que el gobierno de la minoría ha sido la constante que dirige la evolución política de las sociedades humanas; de modo que, comenta Pareto, toda pretensión de gobierno de la mayoría, incluso en las democracias avanzadas, es una mera *derivación*³⁸ (Luz, 1987:46; Pareto, 1987:207). Esto no significa que un mismo grupo monopolice el poder perpetuamente, puesto que las élites se renuevan y circulan continuamente tanto por herencia como por cooptación. Entonces si las aristocracias pretenden subsistir requieren renovarse, eliminando los elementos degenerados y aportando otros nuevos provenientes de las clases herederas y, sobre todo, de las clases rurales.

Sobreviene en consecuencia una lenta infiltración, y la élite gobernante (sea *A*) dispone de dos posibilidades: pactar el ingreso de la nueva élite ascendente (sea *B*), dependiendo de ciertas cualidades —por ejemplo la riqueza, el éxito militar, la habilidad política, la dignificación religiosa, la inteligencia, etcétera— que propiciarán un periodo de prosperidad; u oponerse a tal infiltración, propugnando por la inmovilidad y la cristalización del régimen. Si la élite *A* adopta el segundo *residuo*³⁹, retrasa el ingreso de la élite *B*, pero adquiere, dice Pareto en términos maquiavélicos, las cualidades del zorro; y por cuanto recurre a la astucia antes que a la fuerza, suscita un equilibrio social inestable e inconsistente ante el menor golpe

³⁸ Las derivaciones comprenden, en términos de Pareto, «razonamientos lógicos, sofismas, manifestaciones de sentimientos empleados para derivar; son una manifestación de la necesidad de razonar que experimenta el hombre. Si esta necesidad no fuera satisfecha más que por medio de razonamientos lógico experimentales, no existirían las derivaciones, y, en su lugar, tendríamos teorías lógico-experimentales» (Pareto, citado por Luz, 1987:39).

³⁹ Según Pareto, «hay que tener cuidado para no confundir los residuos con los sentimientos, ni con los instintos a los que corresponden. Los residuos *a*) son la manifestación de estos sentimientos y de estos instintos, como la elevación del mercurio, en el tubo del termómetro, es la manifestación de una elevación de la temperatura» (Pareto, citado por Luz, 1987:34).

exterior o interior. Inestabilidad que la élite *B*, siendo un león, capitaliza para derrocar militarmente el gobierno de *A*, estableciendo un nuevo equilibrio. Por eso las aristocracias no duran, sostiene Pareto. Todas ellas se ven impelidas a una decadencia más o menos rápida, demostrando que la historia es un cementerio de aristocracias (Pareto, 1987:70-98).

Los elitistas clásicos coinciden entonces en la inevitabilidad histórica del gobierno de la minoría, pues aún suponiendo que la masa, siendo liderada por una élite ascendente, derrocara a la clase gobernante, surgiría necesariamente en el interior de la propia masa otra minoría organizada que desempeñaría las funciones de su antecesora y así sucesivamente (Mosca, 1984; Pareto, 1987). Esta forma de dominación minoritaria también puede advertirse en la estructura interna de toda organización que, dada su complejidad, demanda la aparición de técnicos especialistas en resolver cuestiones generadas por ella misma. Técnicos agrupados oligárquicamente, cuyo poder se sustenta en el manejo de datos que escapan a los miembros de la base. Y dado que esto acontece incluso en los partidos socialistas, teóricamente regidos por el principio de democracia interna, Michels propone una ley de hierro de la oligarquía dentro de las organizaciones (Michels, citado por Gonzalo y Requejo, 1999).

Pero, ¿qué fundamentos legitiman esa dominación minoritaria? De acuerdo con Mosca, toda clase política tiende a justificar su poder mediante un conjunto de principios abstractos generalmente aceptados, denominado “fórmula política”. La fórmula política proporciona una base moral y hasta legal al poder, haciéndolo derivar ya sea de la voluntad de Dios o de la voluntad popular, entre otros (Mosca, 1984:131-132). Para Pareto, la justificación del poder emana de las derivaciones, es decir, como un aspecto del proceso general de racionalización de los componentes no racionales de la vida social (Pareto, 1987:275). En realidad, los elitistas clásicos no analizaron profundamente los elementos legitimatorios del poder, tal como lo hizo Max Weber en su sociología política.

En la sociología weberiana incluso pueden distinguirse tres tipos puros de legitimidad que, conforme a sus motivos internos, se clasifican en legal-racional, tradicional y carismática (Weber, 1992:170-204). Esta tipología justificatoria del poder fue destacada en el subapartado anterior; por tanto, ahora sólo se mencionarán algunas de las contribuciones del autor al pensamiento elitista. Las reflexiones de Weber sobre el poder y la dominación del Estado representan un aporte significativo al *elitismo democrático*. Esto porque, según sus observaciones, el desarrollo cuantitativo y cualitativo de las funciones del gobierno de masas,

demanda una superioridad técnica que torna ineludible la continuidad, siquiera de hecho, de una parte de los funcionarios.

Tal continuidad posibilita la formación de una organización social permanente para los fines de gobierno, lo cual significa para el ejercicio del dominio. Dominio fundamentado desde luego en lo que Weber denominó como la «ventaja del pequeño número», es decir, «[...] en la posibilidad que tienen los miembros de la minoría dominante de ponerse rápidamente de acuerdo y de crear y dirigir sistemáticamente una acción societaria racionalmente ordenada y encaminada a la conservación de su posición dirigente» (Weber, 1992:704). Esto trasluce que pese al creciente protagonismo de las masas en política, no se modifica la realidad de la dominación de la minoría, sino más bien los métodos mediante los cuales aquella es seleccionada, así como las cualidades requeridas para que ejerza efectivamente el poder (Weber, 1992:704-739). En otras palabras, el advenimiento de la democracia cambió las normas que rigen la selección, pero no el proceso de selección en sí mismo (Gonzalo y Requejo, 1999:200).

Por último, la corriente *neo-elitista* recibió un gran impulso tras la Segunda Guerra Mundial con Wright Mills (2005). Este autor analizó el sistema político estadounidense, encontrando que en las esferas más altas del país se situaba una élite de poder integrada fundamentalmente por tres actores: los dirigentes de las grandes corporaciones transnacionales, los militares y los políticos. El solapamiento entre los líderes de estas instituciones creó una élite relativamente coherente, la cual ha dominado el Estado norteamericano moldeando su política nacional e internacional en orden a conseguir sus intereses particulares. Hasta aquí con la disertación teórica de la élite del poder; a continuación se estudiarán las interconexiones históricamente existentes entre la identidad étnica y el poder político local, destacando algunos estudios de caso en México.

3.- La identidad étnica y el poder político local: sus interconexiones y algunos estudios de caso en México

En este apartado se entrecruzan los conceptos caracterizados teóricamente arriba, aterrizándolos en el ámbito local donde adquieren lógicas de funcionamiento propios, mediante el análisis de algunos estudios de caso en México. En principio se estudiarán a aquellos personajes denominados como caciques, intermediadores que aún poseen influencia política y económica en muchas comunidades mexicanas, ya que son servidores del gobierno y gestores de las demandas de los pueblos. Luego se analizarán las distintas formas en que históricamente se han interconectado los indígenas y el poder político local y federal, donde los primeros pueden —y suelen— constituirse como actores sociales que actúan en el campo político persistiendo culturalmente a pesar de los avatares del indigenismo integracionista y, además, tienen mucho que aportar a la construcción de una democracia más participativa e incluyente en el país.

3.1.- El sistema caciquil

Una radiografía de la política local en México contemplaría a aquellos personajes denominados como caciques, es decir, los individuos o grupos familiares que poseen un poder regional debido a los compromisos y los vínculos que mantienen con los intereses estatales. Los caciques dominan y actúan para servir a quienes los han colocado en esas posiciones, su presencia procura el control de regiones o colectivos sociales, mediante la repartición de dádivas y castigos, de premios y del empleo de la violencia física y/o simbólica. Para De la Peña, estos personajes no desafían el poder estatal, más bien son medios informales de que dispone el gobierno para mantener el control social, el orden y la justicia en todos los rincones jurisdiccionales del país. Son intermediarios políticos, quienes no pretenden reemplazar al Estado ni constituirse en un poder autónomo dentro de él, sino que participan de su formación, consolidación y ampliación (Calderón, 2009; De la Peña, 1993; Leyva, 1993).

Pero, ¿cuáles son las características del cacique? Desde la perspectiva de Moisés González, «el cacique es indígena o mestizo; sus horizontes son siempre restringidos a una

localidad o microrregión más o menos apartada, donde tiene abundantes parientes, compadres y ahijados; representa valores locales y por tanto ejerce un tipo de dominación “tradicional”, y tiene como arma principal la revuelta popular». La existencia del cacique y de su red de relaciones sociales se debe a que ninguna autoridad estatal puede controlar en el ámbito regional más que una fracción de los recursos estratégicos disponibles; por ello, el dominio del poder político local no puede conseguirse sino desde fuera de las instituciones legalmente estatuidas (González, citado por De la Peña, 1993:29).

La capacidad que posee el cacique para captar y controlar los recursos públicos y privados es lo que le permite subordinar a otros actores en un territorio determinado, convirtiéndose en mediador pues es servidor del gobierno y gestor de las demandas del pueblo (De la Peña, 1993). Empero, ¿de dónde proviene el poder político del caciquismo? De acuerdo con Vargas, refiriéndose al caso del cacique del municipio de Venustiano Carranza, Michoacán, «la fuente de poder político de Bernabé Macías fue el control de los aparatos de coerción y políticos y la relación con individuos y grupos de poder en diferentes niveles, con los cuales, preferencialmente, fincó su prolongada permanencia con el monopolio del poder municipal. El cacicazgo, dominio personal de un jefe, ha representado la forma más autoritaria y antidemocrática que han padecido los campesinos desde el Porfiriato» (Vargas, 1993:185).

Para Leyva (1993), la formación de la estructura del poder caciquil resulta de un proceso sociopolítico caracterizado por tres etapas diferentes: a) el reclutamiento; b) la consolidación y el auge; y c) la decadencia. De manera que el tipo y la naturaleza de la intermediación política transita junto con estas etapas, pues va de un liderazgo carismático a un rígido sistema caciquil, donde el carisma, en términos weberianos, se ha rutinizado. A decir de Leyva, dichas etapas se pueden describir de la siguiente manera:

La fase (a) es la etapa de reclutamiento de los seguidores o base social del grupo político en formación. Generalmente durante este lapso de tiempo las relaciones que predominan son horizontales, recíprocas y tiene como centro de la organización política a un ego o dirigente político que finca la estructura a partir de sus cualidades personales (como su carisma), de su capacidad para sintetizar las demandas de la base social y canalizarlas a la esfera extralocal. Así, el líder carismático recibe apoyo a cambio de la promesa de contribuir a mejorar la situación de sus seguidores. La fase (b) o de consolidación y auge, se inicia con la canalización de recursos externos a través del dirigente. Éste se encarga de distribuirlos entre toda la base social, pero regularmente beneficia principalmente a unos cuantos hombres clave, en los que más tarde, finca una estructura piramidal con relaciones verticales de súper-subordinación. El dirigente político tiende a monopolizar los canales de acceso de la sociedad local hacia el exterior, pero a su vez, se legitima en la redistribución de recursos estratégicos demandados

por la base social. La fase (c) o de decadencia, resulta evidente que el cacique es el único y principal dirigente de la organización política, quien legitima su poder en el antiguo liderazgo carismático ahora apuntalado económica e ideológicamente. Sin embargo, la deslegitimación y la fractura de la estructura caciquil se fundan en la creciente diferenciación que el mismo caciquismo ha propiciado al interior de su base social, así como en el desmedido enriquecimiento económico de la cúpula y la exagerada centralización del poder formal e informal que reserva para sí [Leyva, 1993:41].

Estudiar el caciquismo desde esta perspectiva permite considerar el liderazgo carismático como una etapa del proceso de conformación del sistema caciquil. Entonces el liderazgo resulta ser un elemento más, del cual el cacicazgo se sirve para legitimarse en el poder. El cacique como tal, se convierte en un dirigente político, en un intermediario monopolizador de los canales de acceso con que cuenta la comunidad hacia el exterior, ya que procura mantener la exclusividad del desempeño de las funciones que les son propias, es decir como intermediador, organizador, negociador, articulador, protector y unificador de las relaciones comunitarias con la autoridad extralocal o viceversa (Leyva, 1993).

Por su parte, Bartra postula que ha existido un fenómeno común que caracteriza la integración política de las comunidades indígenas al estado-nación mexicano. Tal fenómeno se refiere al uso y la manipulación de las formas de organización locales por parte de las clases dominantes, ya sea

- 1) a través del caciquismo, que tiende a supeditar a los indígenas dentro de un marco de relaciones sociales tradicionales, esto es, a mantenerlos aislados de la sociedad nacional. Pero no significa aislamiento total, sino más bien que el cacique funge como mediador e hilo conductor entre el gobierno federal y la comunidad o viceversa (Bartra, 1984:87). Algunos autores incluso sostienen que la capacidad mediadora del caciquismo le permite establecer un puente, aunque imperfectamente, sobre la brecha entre los pueblos campesinos y el gobierno del estado (Friedrich, citado por Leyva, 1993:44).
- 2) O articulando los mecanismos administrativos nacionales con las pautas de organización indígena. Esta modalidad procura la desaparición de los mecanismos tradicionales de poder, puesto que no los necesita. No obstante, tal forma de control administrativo hacia las comunidades indígenas sólo puede existir en aquellas

localidades donde el aparato económico es lo suficientemente capaz para mantener el dominio de la región (Bartra, 1984:87).

Bartra también mencionó que la política nacional ha tendido históricamente a integrar a los indígenas al proyecto de nación, aunque ello haya significado por momentos tratar de borrar los sistemas culturales de los pueblos nativos del país. No puede negarse que hasta cierto grado las poblaciones autóctonas se han “incorporado” a los proyectos modernizadores del estado sometiendo sus instituciones, tradiciones y formas de organización comunal a los designios estructurales de la sociedad dominante (Bartra, 1984). Actualmente esta situación no ha cambiado, en todo caso se ha complejizado dado la instauración en México de las políticas neoliberales en sus vertientes de adelgazamiento de las políticas públicas, privatización de los servicios básicos y folklorización de los usos y costumbres indígenas a razón de las lógicas del mercado, entre otros.

Finalmente, según Pablo González la influencia del cacique aún persiste en los gobiernos locales y las pequeñas comunidades de las zonas más atrasadas del país, pero ya no como parte de las decisiones de la política estatal, sino más bien como concesiones de los gobiernos estatales y federal, con una presencia real principalmente en las comunidades. De manera que si el caciquismo ha desaparecido como sistema nacional de gobierno debido, sobre todo, al crecimiento socioeconómico y político del país, «deja una cultura de las relaciones personales, del parentesco y los compadrazgos, que sobrevive en una estructura distinta y se mezcla, como estilo, cortesía o forma de conocimiento político, con las nuevas costumbres y agrupaciones en un México moderno» (González, 2004:49-50). La estructura del cacique sigue vigente entonces en muchas comunidades, municipios y regiones de México hasta la actualidad.

3.2.- Las interconexiones entre la identidad étnica y el poder político local: algunos estudios de caso en México

El caciquismo no ha significado de ninguna manera sometimiento total y permanente de los pueblos indígenas a las estructuras del poder político local. Ningún pueblo, sea indígena o no,

puede permanecer pasivo, sin estar estrechamente interconectado con el sistema político que lo rige jurídicamente. De hecho existe un reavivamiento y una reivindicación de las autonomías e identidades étnicas, que a la postre buscan negociar su posición en los andamiajes del poder formal mexicano. A continuación, veamos algunos estudios de caso que vislumbran esta realidad social en México.

Jorge Uzeta en su trabajo intitulado «Identidad étnica y campo político, desde la Congregación de Cieneguilla, Guanajuato», realizó un análisis sobre el capital político que ha adquirido la Congregación Otomí, así como su influencia en el campo de poder en el municipio de Tierra Blanca, Guanajuato. Uzeta analizó las interrelaciones conflictivas entre dicha congregación y las instituciones locales dominadas por la familia caciquil Gallo. De hecho, esta familia ha controlado y utilizado al PRI local como medio para legitimar su permanencia en el poder. Este autor también destacó que «el “encuentro” entre culturas locales y procesos regionales funcionan como marcos de interacción donde se recrean las diferencias; en estos espacios la historia y los sentidos tradicionales de las comunidades son parte de la negociación y la lucha política». Por ello la etnicidad está resultando eficaz como estrategia de negociación y lucha, pues confiere pauta a la ubicación de grupos de identidad en un espacio de relaciones cambiantes (Uzeta, 2001).

Otro estudio de caso es el que presentan las autoras Marie Prévôt y Hélène Rivière (1993) en la obra «Poder y contrapoder en el Istmo de Tehuantepec». En este trabajo, dichas autoras destacan la importancia política de la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) como una organización local que ha fungido como contrapeso real al partido oficial, el PRI. Pero, ¿de dónde proviene la fuerza política de la COCEI? Para Prévôt y Rivière, el capital político de esta organización emana ya sea del campesinado, de los valores tradicionales y de las comunidades indígenas que se consideran antagonistas al sistema de acumulación capitalista, o de su discurso e ideología que integra la dimensión étnica y la lucha de clases. La COCEI rompió con los esquemas tradicionales del poder local y ha desafiado abiertamente el dominio caciquil del PRI. Incluso ha existido una disputa latente entre ambos actores en torno a la modernización del sistema agrícola en la región, pues mientras que la coalición la considera monopolizadora y excluyente; el partido, la aprueba y la respalda. Y si bien la COCEI no poseía una base institucional, logró controlar el Comisariado de Bienes

Comunales hasta 1978, representando de esta manera una verdadera oposición capaz de presionar a las autoridades regionales priístas.

Un tercer trabajo es el que desarrolla Luis Ramírez (2003) en «La ronda de las élites: región y poder en Yucatán». En este estudio, el autor sostiene que el desarrollo de la región yucateca puede comprenderse desde la perspectiva del proceso de formación y desaparición de sus élites. Entendiendo por élite, «un grupo de individuos que desarrollan acciones que les permiten mantener el control de una serie de recursos escasos o estratégicos para una sociedad determinada. Es un grupo que monopoliza recursos, establece rutinas de exclusividad y de selección y en consecuencia, es ante todo una forma de relación social y de interacción. Es decir la élite es un grupo que sólo adquiere sentido y puede pensarse en relación con otro grupo u otros grupos». Ramírez siguiendo los planteamientos de la teoría de la estructuración de Giddens, propone que desde finales del Porfiriato hasta el 2002 el poder político, económico y social en Yucatán estuvo determinado por la circulación de las élites del poder, las cuales han ido desde la élite solidaria (1870-1900), establecida (1900-1937) y abstracta (1937-1982), hasta la élite integrada (1982-2002). Y si bien la mayoría de la población yucateca es de origen maya, al parecer no ha existido una organización en términos étnicos que posibilite una mayor presencia política indígena; de manera que las distintas élites han controlado y delineado históricamente los lineamientos de su interconexión con la población, sustentada desde luego en diferenciaciones étnicas y clasistas.

Por su parte, Díaz Polanco ha realizado diversos estudios relativos a la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas en México. A partir de dichos trabajos ha llegado a ciertas conclusiones como las siguientes: «la nacionalización de los grupos étnicos está favoreciendo la ampliación de sus perspectivas políticas y la afirmación de las reivindicaciones propias». De manera que la atención que las organizaciones indígenas prestan hacia la autonomía y la autodeterminación, estaría reflejando la elevación política de la conciencia étnica y el mayor desarrollo programático, como resultado de una mejor comprensión de la sociedad nacional en que tales grupos étnicos están insertos. Sin embargo, si los pueblos indígenas están reclamando autonomía eso «no implica soberanía e independencia respecto a un estado nacional ya formado, sino reconocimiento de competencias de autogobierno del pueblo específico» (Díaz, 1991:118-157). Esto trasluce que los movimientos autóctonos lejos de imponer una nación indígena sobre la sociedad nacional,

pretenden reconstruir la sociedad mexicana para que sea más incluyente y dé cabida a todas las poblaciones étnicas del país.

México históricamente ha sido un país multicultural y multiétnico; pero ello fue reconocido hasta 1992, con la reforma del artículo 4° constitucional. Dos años después, surgió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en demanda de mayor autonomía y libre autodeterminación de los pueblos indígenas de Chiapas. Esto provocó que el Congreso de la Unión a través de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) —creada el 11 de marzo de 1995, para realizar la coadyuvancia del diálogo y la negociación entre las partes en conflicto—, recogiera las principales demandas del Ejército Zapatista y mandara una iniciativa de ley al Ejecutivo Federal. Sin embargo el Presidente de la República rechazó la propuesta de la COCOPA, argumentando que el reconocimiento de derechos especiales y de la autonomía de los pueblos indígenas contradecía los principios liberales de ciudadanía homogénea e incluso atentaba contra la soberanía del estado nacional, pues se presentaba como propiciador de un proceso de “balcanización” (Sánchez, 1999; Velasco, 2006).

En la actualidad, este conflicto sigue latente y ha manifestado algunos puntos álgidos como la matanza en la comunidad de Acteal el 23 de diciembre de 1997. En materia jurídica tampoco se ha avanzado del todo, puesto que la reforma del artículo 2° constitucional en abril del 2001, puso candados a la autonomía de los pueblos étnicos, por cuanto se atribuyó a los diferentes niveles de gobierno la gestión de los derechos y las formas de organización indígenas (Velasco, 2006). Esto entrevé el carácter multiétnico de un México constituido, a su vez, por un Estado que históricamente ha pretendido integrar a las etnias en los proyectos liberales de corte modernizador. Empero esta integración no ha sido total, ni los indígenas han permanecido pasivos frente al poder estatal, ya que han diseñado distintas alternativas para contrarrestar los efectos de las políticas indigenistas.

Lo anterior manifiesta el entramado de interconexiones sociopolíticas históricamente existentes entre la población indígena y el poder político local en México. Sin embargo, los pueblos autóctonos no sólo están reavivando sus respectivas identidades, sino que incluso van ocupando nuevos espacios políticos y económicos creando nuevos elementos identitarios que adoptan formas distintas según los contextos sociales en los que irrumpen; por ejemplo, la participación de profesionales indígenas en foros nacionales e internacionales exaltando y capitalizando su identidad (Medina, 1992). En los procesos de negociación comunitaria, los

indígenas también están desempeñando un papel de primer orden, ya que como arguye Velasco (2006), actualmente constituyen una fuerza social y política capaz de transformar el estado-nación mexicano y, además, tienen mucho que aportar a la construcción de una democracia más participativa e incluyente en el país. Por eso, sostiene Cohen, «la etnicidad política es una estrategia sociocultural para agrupaciones políticas informales bajo especiales circunstancias estructurales» (Cohen, 1969:27-28). Siendo un ejemplo de esta etnicidad capitalizada precisamente la COCEI.

CAPÍTULO III

LA POBLACIÓN MAYA MORELENSE EN LAS ESTRUCTURAS DEL PODER POLÍTICO LOCAL, 1974-2010

Siguiendo las directrices del andamiaje teórico identitario y del poder construidos en el capítulo anterior, se pretende ahora dilucidar los procesos sociales de identificación de los mayas morelenses, así como el sistema político de la entidad, mediante información básicamente recabada en trabajo de campo. Resulta menester escuchar la voz y los argumentos que tanto mayas como no-mayas proporcionan en torno a la identidad indígena y el poder político local, por cuanto ello seguramente permitirá reconocer la percepción identitaria asumida por los miembros de ambas culturas, entretanto se traslucen a su vez algunos de los lineamientos de la interconexión contrastiva que históricamente han entablado, sobre todo en los planos socioeconómico y político municipales.

1.- Radiografiando la identidad maya morelense: ¿grupo étnico o población indígena?

En un principio, la población que migró y pobló esta región del Territorio Federal de Quintana Roo fue fundamentalmente chiclera y maya-campesina. El auge del chicle a inicios de los veinte, produjo la conformación de grupos chicleros quienes, integrados mayoritariamente por personas provenientes de diferentes estados del país, incluyendo algunos mayas yucatecos, salían de la villa de Peto, Yucatán, para internarse en las selvas vírgenes quintanarroenses ricas en árboles de chicozapote. Ellos poblaron y reactivaron socioeconómicamente este territorio, fundando el campamento subalmacén chiclero “Kilómetro 50” donde, me parece, pueden rastrearse los primeros indicios del contacto interétnico en la entidad.

Tales acercamientos existieron y se manifestaron como un mosaico cultural interrelacionado, dado el amplio abanico originario de los trabajadores. Y si bien ellos no fueron los pobladores originarios de la zona —que anteriormente estuvo bajo control de los “mayas sublevados pacíficos”—, sentaron las bases infraestructurales sobre las cuales se erigieron los primeros cimientos de lo que actualmente se conoce como la ciudad de José

María Morelos. Pero, ¿a qué contacto interétnico hago referencia? Desde mi perspectiva, tratando de establecer cierto orden en el cúmulo de datos recabados en campo, infiero que históricamente han existido tres contactos de tipo étnico o sistemas interétnicos, en términos de Cardoso (1992), en la localidad; veámoslas de forma esquemática:

Tabla 3.- Tipos de contacto interétnico en José María Morelos (1920-2010)

| Contacto Interétnico | |
|-----------------------|------------|
| Waaches ⁴⁰ | Máasewales |
| Mayas | Mayas |
| Mayas | No mayas |

Fuente: Elaboración propia.

Esta tabla simplifica *grosso modo* la historia de las relaciones inter e intra étnicas suscitadas en la ciudad. No tiene otra función, puesto que es un primer intento de abstracción teórica que paulatinamente se tratará de explicar, según las posibilidades que brinde la información recopilada. Eso sí, hacen falta muchos trabajos de investigación que permitan dibujar un panorama más o menos ilustrativa de la realidad indígena morelense, realidad que gradualmente va diluyéndose dado el escaso interés que le han otorgado no sólo las distintas instituciones públicas, sino sobre todo el grueso de la propia población. Aquí sólo intentaré presentar un esbozo breve de los tres tipos de contacto, pues se entiende que una descripción de sus respectivas características principales, posibilitará la comprensión de la persistencia cultural del maya morelense actual ante fenómenos como la globalización.

1.1.- Primer contacto interétnico: waaches-máasewales

Sobre el primer tipo de contacto, waaches-máasewales, ya se ha escrito algo concerniente. Y si bien en el Kilómetro 50 existió una especie de mosaico cultural interrelacionado, en este trabajo sólo se pretende analizar sucintamente una de esas relaciones, esto es, la que acaeció

⁴⁰ En adelante, la estructura gramatical de las palabras mayas escritas en el presente capítulo, se sustentan en el *Diccionario Básico Español Maya Español* de Bastarrachea y otros (1992).

entre dos culturas diferentes, que genéricamente se denominan como waaches y máasewales. En dicha relación, la chiclería fungió como un punto de intersección económico, social y cultural, por lo menos hasta 1929, cuando la producción de este recurso cayó de forma estrepitosa en la región, sosteniéndose en adelante como una actividad productiva exclusivamente de tipo temporal que culminó finalmente en 1944. Resulta evidente así que el chicle fue el recurso económico más importante en la zona durante este tiempo, sin embargo tampoco puede obviarse la incipiente agricultura milpera que sobrevino en los alrededores, dada la tradición cultural sobre todo de los trabajadores de ascendencia indígena, ubicados tanto en el campamento como en la comunidad de “Dolores”.

La región se prestaba para distintas actividades productivas (incluida la tala temporal de maderas preciosas, etcétera), pues ante su riqueza forestal, animal y abundante tierra virgen, algunos pobladores optaron por diversificar sus fuentes de ingresos económicos y alimenticios. ¿Quiénes hicieron eso? ¿Acaso sólo los mayas? ¿Qué pasó con los waaches? Antes de avanzar, cabe realizar algunas precisiones. En este caso, ni waaches ni máasewales son grupos totalmente homogéneos en su interior, más bien son heterogéneos, de amplia diversidad originaria. Lo que sucede es que, apoyándonos en una perspectiva indígena más o menos delineada gracias a la labor de campo, se designan arbitrariamente a todos los “güeros” mexicanos que no son de la península yucateca como waaches, entre tanto que a los mayas provenientes de distintas comunidades de Yucatán los denominamos como máasewales, es decir, indios del común. Habrá muchas críticas a esta categorización; sin embargo, me parece que para esta época permite justamente eso, categorizar de forma práctica a dos “etnias” (si se permite la expresión), para así poder observar sus distintas confrontaciones identitarias.

De esta manera, preciso es preguntar: ¿quiénes son los waaches?, y ¿quiénes los máasewales? ¿Cómo se caracterizó su relación en este periodo, es decir, durante el campamento chiclero Kilómetro 50? No existen respuestas concluyentes a dichos cuestionamientos, incluso es complejo abarcarlas ante la escasez de información al respecto. No obstante, destaquemos algunos de sus respectivos elementos diacríticos.

Los waaches se caracterizaron por vestir pantalón de mezclilla, camisa de manga larga y sombrero nortños, botas vaqueras, un machete chiclero (de doble filo) y generalmente consumían productos enlatados. Además eran de tez clara, hablaban el español y poseían un estilo de vida y una ideología “mexicanizada”. Se dedicaban exclusivamente a la chiclería

aunque de forma temporal, y mantenían contactos regulares con ciudades como Peto, Mérida, entre otros. Máximo Segovia llegó al campamento en 1943; esto dijo al respecto:

[...] cuando inició este campamento todos eran waaches: tuxpeños, tabasqueños, de Nuevo Saltillo, Tijuana, Sinaloa; eran esos hombres. *Nosotros* no sabíamos ni qué era ser chiclero, pero como vemos cómo lo hacen, los imitábamos y aprendimos. Seguimos los pasos de los chicleros waaches y así aprendimos; no es difícil, sólo es que no tengas miedo, porque vas a subir con tu sogá arriba del árbol: lo vas cortando y vas subiendo [...] Y en unas cuantas semanas ya eres chiclero, aunque te bañes con el chicle; porque a los waaches ni una gota les caía encima, eran muy prácticos en ese trabajo. Los waaches venían por temporadas, y cuando terminaban su jornada retornaban a Mérida. Cuando llegaban aquí alcanzaban hasta mil trabajadores, pero en dos o tres días los repartían en los otros campamentos y nos quedábamos sólo las sesenta personas. *Ellos* no se quedaron a vivir, sólo hacían dos o tres días aquí. Aunque sí había algunos waaches entre nosotros, como cuatro o cinco [Máximo Segovia, Julio de 2010, José María Morelos; cursivas propias].

Por su parte, los máasewales usaban pantalón y camisa de manta, zapato de cordel (*táabil xanab*), un sombrero de “araña”, un machete (*máaskab*) amarrado a su cintura y una bolsa (*sáabukan*) que contenía fundamentalmente cuatro cosas: pozole (*k’eyem*), sal (*ta’ab*), chile (*iik*) y agua (*ja’*); que eran al principio su alimento básico durante toda la jornada laboral. Ellos sí migraron a estas tierras de forma permanente, pero sin perder ciertos vínculos con sus respectivas comunidades de origen. Y aunque la mayoría no sabía hablar el español, lo conocían mas no lo practicaban por ahora. Su cosmovisión era eminentemente indígena, afianzado en sus usos y costumbres ancestrales, verbigracia el *ch’a’a cháak* (ceremonia de petición de lluvias), el *waaji’ kool* (ritual de acción de gracias), etcétera. Tampoco se dedicaron exclusivamente a la chiclería, pues lo laboraron sólo porque les brindaba recursos económicos complementarios. Así lo comentó don Máximo:

[...] Morelos inició con los chicleros, también campesinos. Desde que llegamos aquí, todos éramos milperos; sin embargo, como no hay donde ganar dinero, pues nos metimos en el chicle, porque éste es dinero: 2.50 el kilo. Aquí ¿qué vas a hacer? No hay donde laborar y que te paguen. Pues tenemos que hacer chicle, porque eso te lo pagan en efectivo. Pero también hacemos nuestras milpas, todo eso, somos campesinos. Así comenzó aquí, como campesinos. Después fue cuando hicimos nuestras milpas, nuestras casas y delimitamos este monte [Máximo Segovia, Julio de 2010, José María Morelos].

A partir de estas descripciones sucintas, se han manifestado algunos de los elementos identitarios del maya kilometrosense y también del dolorense. Tales elementos conforman, en parte, lo que Guillermo Bonfil (1991) denominó como matriz cultural indígena, es decir, una

serie de aspectos culturales e ideológicos que caracterizan el ser, la raíz de la identidad, maya. Y es que la identidad se construye por oposición, distinguiría Máximo Segovia (Julio de 2010, José María Morelos), de un *nosotros* (máasewales) que es diferente de los *otros* (waaches). Por eso lo maya tiende a re-affirmarse constantemente, pues es una construcción sociohistórica dinámica y de retroalimentación, que demanda la conservación de ciertas fronteras identitarias para lograr justamente eso: identificarse y permanecer a través del tiempo (Giménez, 1996).

Lo mismo sucedió con los waaches, una población que migró y se relacionó en el campamento o mejor dicho, bajo los árboles del chicozapote, siguiendo las directrices de una identidad cultural previamente afianzada. Y si aquí se clasifican en términos étnicos es porque, según Cardoso, los segmentos regionales de la población nacional «[...] se transforman en etnias sólo cuando interactúan con grupos minoritarios, pasando a ser orientadas por ideologías étnicas (o raciales) e invistiéndose con identidades sociales contrastantes, marcados por símbolos étnicos» (Cardoso, 1992:102). En este caso, la relación que mantuvieron los waaches con los máasewales giró básicamente en torno a la chiclería, una actividad productiva que permitió hasta 1929 una intensa vinculación sociocultural entre ambos grupos.

No se posee información suficiente para verificar esta conjetura; sin embargo, tal vinculación existió y manifestó incluso un predominio sociocultural del primer grupo, es decir, de los waaches. Por eso intentamos analizar esta realidad bajo un enfoque comparativo, recurriendo a las memorias de aquellos chicleiros que laboraron temporalmente en esta región hasta 1944, cuando dicha actividad entró en decadencia. Don Máximo llegó al campamento en 1943 para laborar, primero en la construcción de la carretera, y luego como chicleiro y milpero. En su memoria están presentes las pláticas y las vivencias entabladas tanto con los waaches como con sus coterráneos, los máasewales. De manera que para él, así como para muchos mayas de aquel entonces, la producción del chicle no sólo implicó una labor económica, sino también una relación con personas socioculturalmente distintas a ellos.

Pero dicha relación contrastiva inició prácticamente con mayor intensidad, desde la creación del campamento en los años veinte. A partir de aquí arrancó el primer contacto interétnico en la localidad, caracterizado: primero por la confrontación identitaria, y luego por la asimilación de materiales culturales entre ambos grupos. La distinción era evidente, pues como arguyó don Máximo, «[al principio] [...] nosotros no sabíamos ni qué era ser chicleiro, pero como vemos cómo lo hacen, los imitábamos y aprendimos. Seguimos los pasos de los

chicleros waaches y así aprendimos» (Máximo Segovia, Julio de 2010, José María Morelos). Aprender materiales culturales mexicanizados fue posible para los mayas de antes y después de 1929, pero sólo cuando reconocieron la importancia de dos factores: la mayor presencia poblacional waach y, sobre todo, que éstos poseían un conocimiento-control de las técnicas y herramientas para la producción chiclera.

Fue así que los máasewales vieron la necesidad de adoptar ciertos patrones identitarios de los otros; llegando a ser esto inclusive más importante que, por ejemplo, confrontarse abiertamente con ellos. Pues ante la escasez de trabajo y de dinero complementarios, optaron por asumir ciertas técnicas e instrumentos de chicería que conllevo, consecuentemente, entre otros aspectos: el mayor consumo de productos enlatados no sólo durante la jornada laboral, sino con la familia; el reconocimiento de la importancia del dinero para diversos usos personales; y la utilización más frecuente del idioma español y de algunos materiales propicios para la actividad chiclera como el pantalón y la camisa de mezclilla, el sombrero y las botas vaqueras, el machete chiclero, etcétera. Tal factibilidad en la asimilación de esos valores externos, ha sido, me parece, una de las características sobresalientes del indígena de la región no sólo durante este periodo, sino sobre todo en los años ulteriores. Más adelante existirá el espacio para argumentar esta idea. Por ahora, sólo se mencionará que si el maya ha asimilado materiales culturales de otros colectivos étnicos, ha sido básicamente por la utilidad práctica que le representa, desdoblado o fortaleciendo su identidad, según sea el caso y en función de sus intereses particulares o de grupo.

Lo anterior no implicó necesariamente pérdida de la identidad de alguno de los grupos en contrastación. Al contrario, pues si bien las relaciones identitarias se construyen por oposición, por el contraste entre un nosotros y los otros; también conllevan una dosis de conjunción, de complementariedad cultural que me parece puede incluso reformar, renovar o en su caso eliminar algunos elementos particulares de los colectivos en proceso de diferenciación identitaria, sin que ello implique deterioro sistémico de la respectiva identidad étnica. Sin embargo en este periodo chiclero, esto es, desde principios de los años veinte hasta 1944, la relación máasewal-waach fue relativamente breve por su temporalidad, y no permitió una especie de afianzamiento en el intercambio cultural. De hecho, no se cuenta con información que evidencie, por ejemplo, los elementos identitarios mayas asimilados por los waaches, dado el decaimiento de la producción chiclera y la consecuente migración de éstos a

otras regiones tanto dentro como fuera del territorio quintanarroense. Eso sí, la relación con los waaches generó un genuino sentimiento de grupo entre los máasewales establecidos en el Kilómetro 50, que en sus inicios pretendió ser exclusivista, pero al final no pudo sostenerse.

1.2.- Segundo contacto intraétnico: entre mayas

Hablando en términos precisos, aquí se pretende analizar un contacto de tipo intraétnico o mejor dicho, intramaya, es decir, la relación contrastiva que acaeció en un contexto espaciotemporal específico, entre los miembros de un conglomerado humano que comparten una misma ascendencia identitaria: la maya. El contacto fue complejo y mostró diversas aristas; sin embargo, en este subapartado se pretende recrear dicha relación destacando las remembranzas que los propios protagonistas realizan en torno a lo que han vivido y eso, ciertamente, ha delineado un fragmento fundamental de la historia municipal.

Ya la mayoría de los waaches habían migrado a otras regiones, permaneciendo sólo algunos de ellos en el campamento. De hecho no se quedaron muchos, «[...] creo que sólo cuatro o cinco —diría Máximo Segovia (Julio de 2010, José María Morelos)—, pero aquí eran campesinos. Son Artemio Carrillo, Juan Alcocer, Joaquín Salas, Lencho Salas, Agustín Rubio, Filemón Ríos. Ningún waach más, sólo estos. Todos los demás éramos yucatecos, todos éramos amigos». Aquellos waaches que decidieron quedarse, lo hicieron para cultivar la tierra, para hacer como los demás máasewales la milpa tradicional. Tampoco se les dificultó asimilar los demás referentes socioculturales fundamentales de los mayas, ya que desde años atrás mantenían con ellos una estrecha vinculación laboral y comunitaria.

Lo que sí generó cierto malestar entre los pobladores ya establecidos en el Kilómetro 50, fue la consecuente inmigración de mayas y no mayas yucatecos en la zona. Al respecto, cabe preguntar: ¿qué periodo abarcó tal fenómeno? ¿Quiénes eran los pobladores y cuál fue el trasfondo real del malestar que vislumbraron ante el arribo de los nuevos migrantes? Y también, ¿quiénes eran éstos y por qué migraron a esta región quintanarroense? En principio, la migración fue un proceso local continuo que tuvo sus raíces desde la fundación del campamento chiclero a inicios de los años veinte. Sin embargo, en 1944 el chicle declinó y la mayoría de los trabajadores optaron por trazar nuevas rutas laborales, ya sea dentro o fuera del

territorio de Quintana Roo. No fue el caso de los máasewales, quienes junto con algunos waaches, decidieron quedarse y labrar la tierra: producir la milpa. Ellos fueron en realidad los primeros habitantes del Kilómetro 50: mayas y waaches sentaron las bases de lo que actualmente es la cabecera municipal morelense.⁴¹

Fue así como la caída del chicle anuló temporalmente la migración en la región. En adelante, aquellos máasewales y waaches que se quedaron, retomaron el sistema milpero de producción, aprovechando los recursos naturales cuantiosos de la zona. Esto dio pie a una vida comunitaria que perduró aproximadamente diez años, es decir de 1944 a 1954. Durante este periodo, alrededor de 24 maya-campesinos sembraron la milpa, obteniendo excelentes cosechas que fueron desde abundante maíz, hasta una amplia variedad de hortalizas, frutas, verduras y cítricos. Y si a esto le sumamos las frutas y los animales silvestres, pues «la vida no era difícil»; porque, en palabras de Marcelino Varguez:

[...] todo tenemos en la milpa, tenemos frijol, tenemos pepita, tenemos calabaza, tenemos sandía, tenemos melón, de todo tenemos allá. ¿Carne? Tenemos carabina. Ahí en Dolores, sobre la candela tengo tres o cuatro pavos allá, mondongo de venado tengo como tres allá, salado. No se vendía carne, todos tienen. No tenía precio la carne, todos tienen: sereque, tepezcuintle, pavo de monte, faisán; todo tenemos. Hasta yo cuando lo veía no lo tiraba, ¿para qué? Sólo lo estamos viendo, hasta no tienen espanto los animales [Marcelino Varguez, Julio de 2010, José María Morelos].

La vida fue socioeconómicamente prospera para los 24 campesinos máasewales establecidos en el Kilómetro 50. Además era pacífica y todos se llevaban bien. Y aunque no tenían una autoridad formal, todos se respetaban y asumían en gran manera el liderazgo de un *nojoch wíinik* (anciano) de la comunidad: don Teofilo Alvarado (Máximo Segovia, Julio de 2010, José María Morelos). Sin embargo, la falta de una autoridad civil también generó incertidumbre respecto a la posesión de las tierras que utilizaban para milpear. Por ello el 15 de noviembre de 1944, enviaron un documento al gobernador del Territorio, Margarito Ramírez, solicitando la dotación de tierras con carácter ejidal. La respuesta del gobierno sobrevino el 13 de mayo de 1945, año en el que la Comisión Agraria Mixta llevó a cabo una diligencia censal que arrojó un total de 24 capacitados en materia agraria. Y con estos

⁴¹ Para algunos intelectuales y autoridades municipales, la fundación del Kilómetro 50 fue el 29 de junio de 1947. Sin embargo esta es la fecha “oficial”, ya que tácitamente la voluntad de constituirse como ejido viene desde el 15 de noviembre de 1944, cuando los pobladores enviaron una solicitud al gobernador del estado solicitando la dotación de tierras con carácter ejidal. De manera que si somos estrictos históricamente, debería considerarse la última fecha (o incluso el nacimiento del campamento chiclero a principios de los años veinte), y no la primera, como la fundacional del Kilómetro 50.

resultados, el 15 de diciembre de 1945, el gobernador decretó la dotación provisional de 10,550 hectáreas al Kilómetro 50 (hoy José María Morelos y Pavón), mismas que los pobladores ocuparon el 10 de marzo de 1950, siendo el primer comisariado Mariano Baeza (Anexo 1.- *Fundación del ejido Kilómetro 50, hoy José María Morelos y Pavón*).

Acaeció así la fundación jurídica del ejido. Un logro legal fundamental que aunado a la prosperidad y tranquilidad socioeconómica, posibilitaron el afianzamiento de las bases comunitarias. Ellos estaban construyendo *su* comunidad (del latín *cum*: unión y *munus*: obligación), por ello requerían tanto de orden y compromiso organizativo interno, como de reconocimiento jurídico externo. Estos elementos, lo interno y lo externo, no fueron del todo difíciles de lograr, pues mientras que la creación del ejido fue bien vista por las autoridades gubernamentales, los pobladores compartían el mismo deseo de legalizar su permanencia en estas tierras. Y es que en aquel tiempo, los habitantes mayas lograron generar una cierta conciencia organizativa grupal fundamentada en la raíz identitaria, así como en la voluntad de anteponer sus intereses grupales por sobre los personales.

Sin duda la génesis de la conciencia grupal pretendió superar la amplia gama de adversidades propias de un pueblo en formación. De manera que si los mayas se organizaron, fue precisamente para asegurar la posesión legal de las tierras que requerían para milpear. Tierra y milpa constituyeron entonces una parte fundamental de la conciencia indígena kilometrosense; pues una vez que los pobladores solucionaron las cuestiones legales asumiendo la categoría de ejidatarios, enfocaron su total atención al trabajo milpero. La milpa más que un modo de producción, fue una forma de vida: la vida de los mayas giró en torno a ella. En suma, el sistema milpero y la organización interna se afianzaron mutuamente durante este periodo, siendo el *ch'a'a cháak*, el *waaji' kool*, las fajinas, entre otras, las manifestaciones socioculturales más evidentes que vislumbraron la vitalidad de la cohesión comunitaria.

Sin embargo, dicha cohesión perduró hasta mediados de los años cincuenta, ya que la inmigración de mayas y algunos no mayas yucatecos retomó realce en la región. Y aunque al principio los ejidatarios pretendieron contrarrestar este fenómeno, al cabo de unos años y dada la confluencia y presión de los nuevos pobladores, desistieron de sus pretensiones exclusivistas. Para los ejidatarios desde luego que no fue fácil asimilar el ingreso de los migrantes al ejido: era su construcción, algo que ellos edificaron e incluso donde habían vivido casi aisladamente por años. ¿Cómo pensar entonces que personas desconocidas intenten

ingresar a su vivienda? Lógicamente intentaron contrarrestarlo, y para ello implementaron básicamente dos filtros de acceso: primero que los nuevos pobladores presentaran una serie de entrevistas y entregaran, entre otros documentos: el acta de nacimiento, una carta de exposición de motivos y una carta de buena conducta emitida con sello y firma por las autoridades del lugar de procedencia; y segundo, si aprobaban el primer filtro, sólo serían aceptados como colonos otorgándoles terrenos para la vivir y milpear, pero sin ascender a la categoría de ejidatarios.

Tuvieron que pasar varios años para que los colonos adquirieran la categoría ejidal, prácticamente los comisariados de Teofilo Alvarado (1953-1956), Ignacio Martín (1956-1959), Vicente Sandoval (1959-1962) y Anastacio Yam (1962-1965). De hecho la presión de los comuneros liderados por Víctor Aké, fue lo que en gran medida movilizó a las autoridades gubernamentales para solucionar el problema agrario latente en el ejido Kilómetro 50, de la delegación de Felipe Carillo Puerto, Quintana Roo. La actitud de los colonos sin duda molestó a los ejidatarios, pero éstos nada pudieron hacer ante la resolución gubernamental. Fue así que del 20 al 30 de julio de 1962, se llevó a cabo una rectificación censal encontrándose que en el poblado existían 319 capacitados en materia agraria. En consecuencia, el 6 de mayo de 1964, se dotó en definitiva al ejido la superficie de 10,550 hectáreas tomadas íntegramente de terrenos propiedad de la Nación (Anexo 1.- *Fundación del ejido Kilómetro 50, hoy José María Morelos y Pavón*).

Si bien la resolución gubernamental permitió a los ejidatarios poseer en definitiva su territorio, en adelante la organización interna ejidal se tornaría mucha más problemática. Y es que de 24 ejidatarios en 1945, pasaron a 319 en 1964. Esto dificultó la posibilidad de los tradicionales acuerdos conjuntos al interior del ejido, ya que los grupos minoritarios inmediatamente se constituyeron (informalmente) y asumieron posturas muchas veces antagónicas. Y aunque en los primeros años los 319 ejidatarios lograron conciliar sus divergentes intereses grupales, manifestado en la capacidad de ponerse de acuerdo para las fajinas, por ejemplo; el surgimiento de una nueva oleada migratoria a mediados de los años sesenta, dio al traste con esta organización. En adelante los grupos se vieron confrontados, pues mientras que unos rechazaron el ingreso de más personas al ejido, los otros lo aceptaron con cierto optimismo e incluso lo promovieron.

Eso enfascó a los ejidatarios mayas en una fuerte discusión respecto a la aceptación o no de los nuevos inmigrantes. De hecho, tal discusión aún persiste en la memoria de muchos de los involucrados, quienes al parecer no lo han podido olvidar. Básicamente dos grupos fueron los visiblemente enfrentados en torno a esta problemática: por un lado, los que se opusieron al ingreso de más personas al ejido, sobre todo los primeros 24 ejidatarios máasewales; y por el otro, los que lo aceptaron e incluso promovieron la inmigración en la comunidad, es decir los migrantes de mediados de los años cincuenta.

Para Máximo Segovia, uno de los 24 primeros ejidatarios, el rechazo al ingreso de los nuevos inmigrantes era justificado: primero porque estaban perdiendo la oportunidad de afianzar una comunidad pequeña, segura y organizada en su interior; y segundo, porque sabían que eran las “nuevas” autoridades (los migrantes de mediados de los años cincuenta), quienes estaban permitiendo la ampliación del número de ejidatarios, minando la organización y el sentido de unidad e identidad que habían construido. Al respecto, Máximo comentó:

Doce años vivimos aquí bajo el monte, como animales. Pero en 1956, cuando don Víctor vino y luego lo pusieron como comisario, fue cuando llegó la gente; y al cabo de cuatro o cinco meses, miles de nuevas personas había aquí [...] No estábamos muy contentos, porque don Víctor Aké daba terrenos a las personas que venían sin pedir una carta de recomendación, sin nada. Así empezaron a robarnos, porque antes en tu milpa se quedaba tu carabina, tu hamaca, tu pabellón, tu ropa, tu comida y al día siguiente todo quedaba ahí. Pero cuando don Víctor aceptó la entrada de esas personas: cuando dejas tus cosas, al día siguiente ya te lo robaron. Don Víctor metía como ejidatarios incluso a personas que eran parte de otro Ejido. Pues por eso no estábamos contentos. Antes nosotros éramos sesenta, cuando vienes dices: señor, quiero vivir con ustedes. Está bien señor, te contestan: ¿dónde están los papeles que demuestran que te quitaste de tu pueblo? Lo muestras y dices: salí de mi pueblo por que soy pobre y no da la cosecha, mi situación lo dice. Agarras el documento y lo vez: está sellado por el delegado ejidal, es eso así, que le den su terreno. Con don Víctor, vienen y les da su terreno, él lo mide y se los da, esto cuesta. Y aunque eran ejidatarios de otro pueblo, pagan tanto y entran. ¡Cuánto dinero no hizo! Pero aun así, sigue pobre hasta ahorita. A penas seis meses tenía como comisariado, cuánta gente no metió, otorgó muchos terrenos, ya había muchas personas aquí. Cualquier persona que venía le daba terreno, sin siquiera averiguar si es ladrón, asesino o ejidatario de otro lugar. Pues lo presionamos y así empezó a pedir algunos documentos. Sólo don Víctor hizo esto [Máximo Segovia, Julio de 2010, José María Morelos].

Lo anterior induce a pensar: ¿acaso los primeros 24 pobladores no fueron migrantes en su momento? Afirmativamente, ellos también inmigraron a esta zona. Pero, ¿por qué reaccionaron así ante la llegada de más población? No existen los elementos suficientes para responder este cuestionamiento; no obstante, ya se han planteado algunas reflexiones concernientes. Posiblemente el origen de la postura que adoptaron los primeros ejidatarios,

esté intrínsecamente relacionada con las causas que los motivaron a inmigrar a esta región, ya que los estragos del paso de la langosta en Yucatán, fueron detonantes de la migración indígena hacia las selvas quintanarroenses a finales de los años treinta. Entonces el recuerdo de hambrunas y la falta de tierras para cultivar, parecen ser las causas fundamentales que motivaron a los 24 ejidatarios a vigilar celosamente la construcción de la nueva comunidad: el Kilómetro 50.

Sin embargo, no todos los ejidatarios se opusieron al ingreso de más población al ejido morelense. Tales fueron los casos de los ex comisariados Eligio Sandoval (1965-1968) y Víctor Aké (1968-1971), quienes durante sus respectivas gestiones permitieron e incluso promovieron la inmigración de mayas y no mayas yucatecos a la localidad. ¿A qué se debe la actitud pro-migrante que adoptaron? ¿Buscaban un beneficio personal o colectivo a corto, mediano o largo plazo? ¿Qué elementos justificaban dicha política, es decir, en términos de ventajas para la comunidad? Desde la perspectiva de Eligio Sandoval, los primeros ejidatarios no aceptaban a más personas sólo por

[...] capricho de ellos, es capricho de ellos, porque había monte de sobra para pedir ampliación; pero ellos no, don Vicente Sandoval [ya murió también] no quiere que entre más, quiere que crezca el pueblo, pero con los hijos de los ejidatarios. Pero eso, ¿cuándo? Entonces cuando don Anastacio Yam entró, entró quién sabe cuantos yucatecos. Cuando entré yo, lo mismo: vinieron 44 personas yucatecas a vivir acá; yo les di todo para que vivan acá, informé a la gente que había: lo aceptaron. Cuando entró Víctor Aké, lo mismo. Y así va creciendo el pueblo, se formó una gran ciudad, como estamos ahorita. Ahora vivimos en una gran ciudad [Eligio Sandoval, Julio de 2010, José María Morelos].

Recordemos que para los migrantes de mediados de los años cincuenta tampoco fue fácil ingresar al ejido Kilómetro 50. Sin embargo, y a pesar de la negatividad de los primeros ejidatarios de ampliar el número de integrantes, permanecieron y lucharon por ingresar al ejido. Tales fueron los casos de personajes como Eligio Sandoval y Víctor Aké, quienes vivieron y sortearon personalmente esta problemática. Posiblemente éste sea la razón de la actitud que adoptaron, ya como comisariados, frente al intenso oleaje migratorio acaecido en la región a mediados de los años sesenta, es decir, eliminar aquellos obstáculos que desde sus respectivas perspectivas impedían el crecimiento del pueblo.

Víctor Aké lo señaló con precisión: «se necesita prosperar este lugar». No fue una tarea fácil, pero lo intentó. Y es que al principio Víctor permitió el ingreso indiscriminado de los

colonos utilizando exclusivamente sus facultades ejidales. Empero ello causó el enojo del grupo de ejidatarios opositores, quienes le exigieron regular la entrada de los inmigrantes. ¿Cómo solucionar entonces el problema? Se cuestionó Víctor (Fotografía 3). «Tenía que acudir con las autoridades de Chetumal, porque yo no estaba de acuerdo que un grupo de ejidatarios impidiera que otras personas entraran al ejido. Eso me generó muchos enemigos; pero por fin encontré una solución» (Víctor Aké, Junio 2010, José María Morelos). La solución fue precisamente solicitar la ampliación del ejido. Y para ello el 30 de diciembre de 1968, los ejidatarios y colonos morelenses enviaron un escrito al gobernador del Territorio realizando tal petición (Anexo 2.- *La ampliación del ejido “José María Morelos”*).



Fotografía 3.- El 29 de junio de 2009, Víctor Aké recibió la medalla al mérito ciudadano “Forjadores del Kilómetro 50”.

Dicha ampliación parecía la solución a la fricción intra-ejidal, pero no fue así. Los divisionismos al interior del ejido dificultaron el afianzamiento de una conciencia maya-campesina en términos de grupo, ocasionando que se relacionen con las estructuras del poder político local de forma individual y no colectivamente. Esto ha posibilitado, en gran medida, el establecimiento de un sistema interétnico de tipo sujeción-dominación; el tema del siguiente subapartado.

1.3.- Tercer contacto interétnico: mayas-no mayas

La identidad étnica es un laberinto difícil de dilucidar porque, como hemos visto en los apartados anteriores, implica un proceso histórico y dinámico complejo. Por ello resulta inverosímil tratar de comprender la identidad del maya morelense actual, sin recurrir primeramente al estudio de su historia identitaria. Prosigamos entonces con nuestro *continuum* interétnico previamente determinado; pero, ahora, analizando un tercer tipo de contacto: el que acaeció entre mayas y no mayas de 1968 hasta la actualidad. En principio se identificarán los elementos diacríticos que caracterizan el ser maya morelense, luego algunas directrices de sus relaciones contrastivas con los denominados no mayas y, finalmente, su condición organizativa, es decir, si son un grupo étnico o una población indígena.

Hasta mediados de los años sesenta, la identidad del morelense era una cuestión todavía imprecisa. La intensa inmigración aunada a la endeble organización y cohesión interna, habían socavado toda posibilidad de una conformación grupal ejidal centralizada y sustentada ya sea en principios étnicos y/o clasistas. Recordemos que el ejido era el principal órgano de poder comunitario, de manera que la incapacidad de los 319 ejidatarios para organizarse como un grupo social *strictu sensu* dificultó no sólo la toma de decisiones conjuntas, sino sobre todo la formación de una identidad local propiamente morelense. Los antagonismos intraejidales estuvieron presentes de hecho en todos aquellos asuntos que implicaban resoluciones colectivas: tal fue el caso de la determinación de la situación agraria de los inmigrantes de mediados de los sesenta, un tema que generó enfrentamientos internos que han trascendido incluso hasta la actualidad.

La resolución ejidal adoptada referente a la situación agraria de los inmigrantes de mediados de los sesenta, cambió definitivamente la trayectoria del pueblo morelense. Dicho fallo fue complejo, pero al final logró concretarse a favor de los nuevos pobladores. Me explico. Básicamente existían dos posturas antagónicas sobre esta problemática: una que rechazaba el ingreso de más personas al ejido (los primeros 24 ejidatarios); y otra que lo aceptó con optimismo e incluso lo promovió (los migrantes de mediados de los años cincuenta). En el segundo grupo se encontraba el comisario ejidal de aquel entonces, Víctor Aké, quien «[...] no estaba de acuerdo que un grupo de ejidatarios impidiera que otras personas entraran al ejido» (Víctor Aké, Junio 2010, José María Morelos). Fue así como el 30

de diciembre de 1968, con el respaldo de varios ejidatarios y de los nuevos colonos, envió un escrito al gobernador del Territorio solicitando la ampliación del ejido morelense (Anexo 2.- *La ampliación del ejido “José María Morelos”*).

La respuesta gubernamental sobrevino dos años después, cuando el 28 de enero de 1970 se llevó a cabo una diligencia censal que arrojó un total de 166 capacitados en materia agraria. Ante ello el 20 de mayo de 1970, el gobernador territorial dictó su mandato otorgando 12,450 hectáreas al ejido de José María Morelos, que benefició a sólo 124 capacitados, pero dejando a salvo los derechos de las 42 personas restantes. La ocupación definitiva de dichas tierras se efectuó el 28 de agosto del mismo año, independientemente de los conflictos y/o desacuerdos intraejidales (Anexo 2.- *La ampliación del ejido “José María Morelos”*). Esta segunda ampliación ejidal tuvo serias consecuencias en distintos sentidos para la comunidad; sin embargo fue definitiva para su posterior instauración como la cabecera política-administrativa del municipio de José María Morelos, tras la fundación del estado libre y autónomo de Quintana Roo en 1974.

¿A qué tipo de consecuencias se hace referencia? Básicamente a dos tipos: el primero en torno a la erección del ejido como la cabecera municipal del sexto municipio quintanarroense; y el segundo, sobre la estructuración de la identidad local. Ambas cuestiones han estado intrínseca e inversamente interconectadas, esto es, el avance y la consolidación del primero ha implicado el retroceso y el debilitamiento del segundo. Vayamos por partes. El ejido morelense ha sido históricamente rico en recursos naturales, sobre todo en tierras fértiles, maderas preciosas, animales silvestres y clima cálido subhúmedo. La combinación de estos elementos fue la principal causante de la inmigración, primero de chicleros waaches provenientes en su mayoría de diferentes estados del país, y luego de mayas y no mayas yucatecos. Esta progresiva y por veces vertiginosa afluencia poblacional permitió el crecimiento comunitario tanto en su economía, como en su gente.

En 1970, José María Morelos era el ejido más grande de la región con 443 ejidatarios y 23,000 hectáreas de tierra. También poseía una importante vía terrestre que comunicaba al estado de Yucatán con Quintana Roo; y el pueblo mantenía cierta interconexión con las demás comunidades circunvecinas, dado su ubicación geoestratégica y su rápido crecimiento socioeconómico y poblacional. Poco a poco la comunidad iba afianzándose. Hasta que en 1974, José María Morelos se desvinculó de la delegación de Felipe Carrillo Puerto, para

erigirse como la cabecera política y administrativa del municipio que llevaría su mismo nombre. El primer edil fue el priísta José Flota Valdés, a quien le tocó sentar las bases económicas e infraestructurales de la municipalidad. Así surgió otro actor político en la localidad: el Ayuntamiento, cuya presencia y poder terminarán menguando y finalmente deslizando la primacía política alcanzada por el ejido (Fotografía 4).



Fotografía 4.- El Palacio Municipal de José María Morelos, fundada en 1974.

La instauración del Ayuntamiento en la comunidad de José María Morelos también influyó directa y negativamente en la estructuración de una identidad local sustentada en elementos indígenas. Esto porque desde principios de 1980, el gobierno municipal auspició e impulsó una serie de políticas desarrollistas y paternalistas federales que conllevaron intensos procesos de aculturación o de desindianización, como diría Guillermo Bonfil (1994), ocasionando que los mayas morelenses paulatinamente fueran auto-atribuyéndose y sean atribuidos por los otros como miembros de una identidad estigmatizada (Erickson, 1979). El ser maya no trascendió; por el contrario, se rechazó e incluso se sometió a una fuerte discriminación cultural y socioeconómica. Por eso la aculturación del indígena se volvió un proceso oficial pujante y continuo, ya que progresivamente iría cortando, desplazando y/o eliminando los rasgos culturales de la población autóctona.

Tal política indigenista municipal implicó tratar a los mayas como campesinos y sólo tácita y culturalmente reconocerles su identidad étnica. Se impulsó el mecanizado, relegando la milpa; se castellanizó a la población, estigmatizando la lengua maya; y se reconoció la

cultura nativa, pero solamente como algo exótico, como folclore. Al respecto, el ex presidente municipal y profesor Cristino Flota comentó:

Me acuerdo que cuando yo era profesor les decía a los papás: “no le hablen en español a sus hijos, en la escuela es donde les van a enseñar eso”. Porque no es posible que mamá y papá sean mayeros y el niño no hable maya ahorita. Es más, trataba yo de hablarles en maya y se reían. Como el maya a veces trata de comunicarse con nosotros en español. Ahora, que debe mejorar el maya, tanto económicamente, todo. Porque el hecho de ser maya no es un bastión, como existía antes de que los indios aquí, están encerrados. No, tienen los mismos derechos que nosotros, que todos [Cristino Flota, Julio de 2010, José María Morelos].

La escuela ha resultado por antonomasia la institución encargada de la castellanización de los indígenas. Los planes y programas educativos estatales y federales se han caracterizado por ser monolingües, socioculturalmente homogeneizadores y discriminatorios en cierta manera de las identidades étnicas. Por ello al principio los mayas morelenses rehusaron mandar a sus hijos en estas instituciones; sin embargo al final accedieron, ya que les representaron un medio para combatir la pobreza, así como para revertir el estigma social que cargan por ser étnicamente diferentes. Incluso los propios padres terminaron esforzándose por hablarles —aunque sea cuatrapiado (desordenado)— en español a los niños, quienes muchas veces acabaron aprendiendo únicamente el castellano, renegando su identidad ancestral. Este ha sido, me parece, el origen de varios no mayas de José María Morelos, una población de tez relativa o ilusoriamente blanca que sólo habla el español, no se asume como indígena y posee un estilo de vida mexicanizado, con un parentesco sustentado en el apellido o en el vínculo familiar reconocido.

Si bien la identidad maya morelense no ha sucumbido ante los embates de las políticas indigenistas estatales, desde principios de la década de 1990 manifiesta cierto debilitamiento de su matriz cultural (Bonfil, 1991). De manera que en este momento, comenta Abel Escoffié —residente de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en José María Morelos—, «si quieres ver, por ejemplo, quién es maya y quién no lo es; de repente es muy difícil porque en Morelos hay mucha gente que ha llegado y se ha asentado aquí en la cabecera municipal. Pero en lo general, vamos a decir, de repente en este momento como que no interesa si es o no es maya, o sea, como que es un pueblo más» (Abel Escoffié, Julio de 2010, José María Morelos). Empero los indígenas desde luego que aún mantienen el control de algunos elementos socioculturales como la lengua, la milpa, la comida, la

vestimenta, la medicina tradicional, entre otros; pues como dijo el presidente municipal, Domingo Flota,

[...] la característica maya es muy propia, muy particular, no se pierden, no se confunden con otra raza. El maya por naturaleza o en la mayoría de los casos es bajito, de piel morena, las características de la cara son muy particulares, la lengua claro que sí, pero con la vestimenta eso era antiguamente, ahorita ya cambió mucho [Domingo Flota, Julio de 2010, José María Morelos].

La frontera identitaria por la que transitan los mayas morelenses es una línea tenue que cotidianamente amenaza con resquebrajarse. La relación de sujeción-dominación que mantienen con las estructuras de un poder político local controlado por los no mayas, se ha traducido en debilitamiento cultural y pobreza socioeconómica que los ha inducido a la migración laboral y estudiantil, principalmente en la zona turística quintanarroense o hacia los Estados Unidos de América. El campo está desatendido y la UIMQROO es de reciente creación; además, la marginación social es alta y las políticas públicas han sido insuficientes para cubrir las demandas del grueso de la población (CONAPO, 2005). Pero, entonces, ¿qué determinantes han permitido la persistencia cultural maya en el municipio? Referente a ello, el Cronista de la Ciudad, Arsenio Nahuát, reflexionó:

En el caso de Morelos, podemos decir que lo que hace nuestra identidad, es cierto los santos, pero también aquí lo que nos identifica es el trabajo de la tierra. Aquí en José María Morelos, a lo que fue el Kilómetro 50, no es de ahora, va en forma paralela la manifestación religiosa, en el caso de los santos, junto con el trabajo de la tierra que hacen los campesinos; porque uno, en el caso de los campesinos, decía minutos antes: ellos antes, durante y después de las cosechas, ellos hacen sus ceremonias religiosas, porque va de acuerdo a la tradición o a la creencia también de los santos, ellos son los que echan la bendición para que puedan tener la cosecha, aunado a los dioses de las costumbres y tradiciones, del Dios del monte, al que también tienen que agradecer de que haya ayudado. Ni uno ni lo otro, van juntos porque en el caso de los campesinos agradecen, y esto a la vez es el reflejo o el impulso que le da, aunque espiritualmente, a los campesinos para que ellos sigan teniendo ese soporte, que los podíamos llamar también, esa mística para poder alcanzar el objetivo, que es precisamente obtener buenas cosechas. Por eso digo que nos identifica, aparte de los santos, nos identifica el trabajo de la tierra: la milpa tradicional. Pero la milpa tradicional eso es, no de ahora, sino de hace muchos años. Eso identifica también aquí este lugar, porque aunque políticamente lo dicen, es eminentemente agrícola. Bueno, a lo mejor ya no le pongamos lo eminente, pero sigue siendo un municipio agrícola [Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos].

La identidad étnica no puede reducirse exclusivamente a la expresión cultural, pues también conlleva derechos socioeconómicos y políticos. «Ser maya no es un bastión —diría Cristino

Flota (Julio de 2010, José María Morelos)—, tienen los mismos derechos que nosotros, que todos». Sin embargo los mayas morelenses tampoco han podido constituirse como un conjunto organizado para demandar tales derechos (Bonfil, 1991). Los divisionismos al interior del Ejido (véase el caso, por ejemplo, de la entrada de la Comisión para la Regularización de la Tenencia de la Tierra (CORETT) en José María Morelos, a principios de la década de 1990), han obstaculizado el afianzamiento de una conciencia étnica o de clase en términos de grupo, posibilitando el establecimiento de relaciones interétnicas sustentadas en un sistema de tipo sujeción-dominación, donde la identidad del morelense se construye desde el Ayuntamiento (Fotografía 5).



Fotografía 5.- “El baile de la cinta”, realizada el 29 de junio de 2009.
LXII aniversario de la fundación del “Kilómetro 50”.

Entonces resulta más preciso referirse a una población maya morelense, que a un grupo étnico *strictu sensu* (Figueroa, 1994). Tal población es la que desde principios de la década de 1990, ha estado sorteando los embates homogeneizadores de un fenómeno de gran trascendencia: la globalización.

1.4.- Globalización y persistencia cultural maya

Los mayas morelenses, como cualquier otra sociedad, viven cotidianamente y sortean estratégicamente los embates de la globalización. Este fenómeno ha alcanzado una dimensión

mundial impregnando, con su lógica de funcionamiento, los escenarios locales de más diversa índole del planeta. Por eso «la globalización es asible en lo pequeño y lo concreto —comenta Ulrich Beck (1998:80) —, in situ, en la propia vida y en los símbolos culturales». Deviene así una interconexión entre lo global y lo local, donde ambos incluso adquieren sentido sólo en conjunción y no separadamente: “glocalización”, denominaría este proceso Robertson (1992). Pero, ¿cómo se ha manifestado esta interconexión global-local en el caso de José María Morelos? Sobre ello discurriré a continuación.

Se destacarán primeramente otras preguntas, que auxilian y concretizan a la anterior: ¿Qué es la globalización? ¿Cómo ha influido en la identidad étnica morelense? ¿Cómo responden los indígenas ante los procesos globalizadores? Y finalmente, ¿qué determinantes han permitido la persistencia cultural maya en el municipio? Referente a estas cuestiones, cabe plantear la hipótesis de trabajo siguiente: la globalización intensifica la reconfiguración de ciertos patrones identitarios de la población maya de José María Morelos, pero esto no ha conducido ineluctablemente a la pérdida de identidad sino, al contrario, re-valoriza y posibilita una adaptación estratégica a estos mismos cambios socioculturales. Resulta difícil encontrar información cuantitativa que verifique o rechace fehacientemente esta conjetura; sin embargo a lo largo del texto se presentarán algunos datos que pretenden arrojar luz al respecto.

La globalización viene a intensificar entonces los contactos «cara a cara» entre grupos socioculturalmente diferentes (Hannerz, 1996:48). Los acerca y los aleja mediante un movimiento dialéctico que pretende tender puentes de comunicación y vinculación, donde se resalten sus diferencias y similitudes y se busquen crear estilos o modas locales a partir de paradigmas globales. La ramificación, densidad y estabilidad de estas recíprocas redes de relaciones glociales, parecen finalmente diluir lo propio y lo ajeno en el entramado proceso globalizador (Beck, 1998:31). Empero el proceso es complejo, pues mientras el capitalismo irrumpe vertiginosamente en los andamiajes identitarios de los pueblos indígenas, éstos tienden a reafirmar su identidad, adaptándose estratégicamente a estos mismos impulsos transnacionales (Lizama, 2007:184). Veamos algunos ejemplos concretos concernientes.

Actualmente los sucesos que acaecen a nivel local, nacional e internacional, son observados y/o escuchados en tiempo y forma y muchas veces en su propio idioma por los indígenas morelenses. Ellos sintonizan estaciones de radio local como la Xepet de Peto, Yucatán, la cual está adscrita a una red nacional de radiodifusoras indigenistas que pueden

escucharse incluso por internet. Según el INEGI en el año 2000, 74.8% de las viviendas indígenas quintanarroenses poseían televisión, en tanto que el 72.3% tenían radio. Y en el 2005, de un total de 6,597 viviendas morelenses (con 23,922 habitantes), 4,655 tenían televisión (INEGI, 2004, 2006). Esto ha permitido que los mayas discutan en su cotidianidad los sucesos que observan en la pantalla chica: desde las telenovelas, las noticias, los *realities shows*, los partidos de futbol nacional e internacional, etcétera. Además ya están en cierta manera “acostumbrados” a escuchar la radio mientras realizan sus quehaceres cotidianos: algo impensable a principios de los años ochenta, cuando las vías de comunicación internas y externas eran limitadas (INEGI, 1980).

Asimismo los mayas consumen Coca-Cola, usan ropas y otros artículos de marcas extranjeras, tienen un servicio televisivo por cable o vía satelital e incluso sustituyen algunos elementales de sus rituales ancestrales por productos manufacturados, como por ejemplo el uso del chocolate “La abuelita” en el *janal pixan* o día de muertos; sin que todo ello signifique pérdida de identidad. La intensificación de las interacciones entre lo maya y lo no maya conlleva la re-elaboración de las identidades sociales, las cuales se re-configuran, re-crean, re-inventan o extinguen (Lizama, 2007). Empero afirmar que los mayas están globalizados por consumir refrescos u otros artículos importados, sería una ambigüedad. Más bien el oleaje de la globalización, empujada por las empresas transnacionales y multinacionales, es la que posibilita que hasta las comunidades más apartadas del municipio puedan consumir los productos que se venden en las grandes metrópolis.

Aunque lo anterior es así porque vivir en un mundo globalizado significa, dice Hannerz (1996:23), que los diversos espacios se encuentran interconectados y que ninguno de ellos puede desligarse de este tipo de procesos. La creciente interdependencia implica que lo que acontece en cualquier parte del mundo, puede influir en regiones territorialmente lejanas. Sin embargo esto no significa que la diversidad identitaria sucumba ante el proceso globalizador, pues el oleaje de éste impulsa la re-creación de ciertas identidades favorables para el capital globalizado (Díaz, 2006:15). Por ello las comunidades indígenas perciben una influencia progresiva de valores ajenos a su cultura, valores que algunas veces re-configuran ciertos hábitos socioculturales: por ejemplo en las tardes ya no van en la milpa, porque prefieren quedarse a ver la televisión.

Empero el uso de la televisión y de otros aparatos como el automóvil, el celular, la radio, etcétera, ya se asumen como algo común e inclusive necesario; por tanto no se discute el origen del producto, sino su utilidad y eficacia. Los mayas, como cualquier otra sociedad, tienen la posibilidad de elegir entre las distintas opciones comerciales existentes, sin que ello signifique pérdida de identidad. Además la cultura indígena también se vende como una mercancía a nivel nacional e internacional, verbigracia las películas sobre las “profecías” mayas del fin del mundo, los paquetes turísticos que incluyen excursiones a zonas arqueológicas como Tulúm y Chicén Itzá o el proyecto estatal «Mundo Maya», que pretende difundir nacional e internacionalmente la “Ruta de las Iglesias” ubicada en el municipio morelense (Alejos, 2004). Así «lo maya se globaliza, pero en este proceso lo global también llega a ser mayanizado» (Lizama, 2007:185).

La apropiación de elementos culturales ajenos viene a ser entonces una forma de persistencia étnica, ya que los mayas retroalimentan cotidianamente sus esquemas culturales entretanto fijan sus fronteras identitarias (Barth, 1996:79; Bonfil, 1991:185). En términos históricos, los grupos étnicos pueden —y suelen— modificar ciertos rasgos fundamentales de su cultura, manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad (Giménez, 2008:18; Barth, 1996:79-80). A manera de ejemplo, un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos (como la lengua y la religión) y continuar percibiéndose y siendo percibido como distinto de los mismos (Giménez, 2008:18). Esto entrevé que la conservación de las fronteras identitarias no depende exclusivamente de la permanencia de algunos rasgos culturales, sino sobre todo de la capacidad de adaptabilidad a los procesos sociohistóricos identitarios más complejos.

Lo anterior permite comprender por qué los mayas morelenses no sucumben o desaparecen ante el golpeteo continuo y vertiginoso del proceso globalizador. Pero eso sí, las re-configuraciones en el interior de la comunidad se han vuelto mucho más lentas que la influencia de los factores provenientes del exterior, que incluso se han suscitado ciertas brechas generacionales entre la misma población indígena. A decir de Lizama,

[...] los mayas son como cualquier otro tipo de sociedad, con cambios en su interior, pero que mantienen su diferencia y la centran en algunos elementos tenidos como símbolos de lo propio, de aquello en lo que se sienten representados. Lo que sucede ahora es que la interacción insistente con otras formas de vida, con otros espacios culturales, con otras sociedades los compele al cambio y éste se sucede con una rapidez no antes experimentada. El mundo

cotidiano cambia vertiginosamente; los padres son milperos pero los hijos son cholos, el *j-meen* [curandero] pide por la lluvia a los Señores del Mundo Maya y los jóvenes se encomiendan a la Santa Muerte; el binomio fractura-continuidad es lo que se percibe por las localidades indígenas [Lizama, 2007:187].

El binomio fractura-continuidad tiende a profundizarse precisamente con fenómenos como el migratorio: una situación de tipo temporal e intraestatal muy frecuente en el caso de José María Morelos. Siendo Cancún y Playa del Carmen las ciudades que atraen más a los indígenas, ya que en el año 2000 por ejemplo, el 87% de estos migrantes provinieron del estado de Yucatán o de localidades vecinas o muy cercanas (INEGI, 2004). Los mayas morelenses migran, pero lo hacen generalmente de forma temporal, para laborar en la zona turística quintanarroense.⁴² Los jóvenes han sido históricamente los más propensos a desplazarse; de hecho son ellos los que en la actualidad manifiestan el mayor cambio sociocultural, por cuanto tienden a modificar sus estilos de vida. Muchos se convierten en “cholos” (pandilleros), chatean con sus amigos extranjeros, tienen *Metroflog* y *Facebook* y demuestran explícitamente algún rechazo por la cultura ancestral de sus padres. Y aunque muchos sólo poseen una educación básica, al parecer se adaptan y asumen de forma inmediata ciertos patrones culturales de tipo occidental. Eso sí la mayoría regresa a su comunidad, con la serie de implicaciones identitarias que ello conlleva, o inclusive mantiene una estrecha comunicación con sus familiares (Aguilar, 2005).

Sin embargo los indígenas morelenses han encontrado en la «milpa» y en la «comunidad», así como en los otros indicadores culturales mencionados en el subapartado anterior, importantes elementos de persistencia étnica; pues aunque la producción milpera ha disminuido y la comunidad vislumbra por momentos cierta fractura-continuidad, aún otorgan relevancia a estos símbolos identitarios. Referente a la milpa, según el INEGI en 1991-1992, de un total de 11,749 hectáreas de superficie sembrada, 970 eran de riego y 10,779 de temporal. Para 1996-1997 la tendencia aumentó, ya que de 15,190 hectáreas, 970 fueron de regadío y 14,220 de temporal. En 1999 la tendencia creció ligeramente: de 15,635.7 hectáreas, 1,476.4 fueron de riego, mientras que 14,159.4 de ciclo estacional. Y, finalmente, en el 2005 la producción agrícola cayó estrepitosamente, pues de 9,827 hectáreas de superficie cultivada, 1,764 fueron de riego y 8,063 de temporal (INEGI, 1998, 2006). Esta baja productividad

⁴² Las causas de la migración indígena quintanarroense son multifacéticas, sin embargo Ligia Sierra ha identificado algunas como: tener parientes en la ciudad, búsqueda de un trabajo, bajos salarios, reunirse con esposa o hijos, entre otras (Sierra, 2007).

agrícola sin duda ha afectado a la población indígena, porque el maíz no sólo representa un grano sagrado, sino que incluso es básico para la dieta familiar y comunitaria. Por tanto, si la producción maicera decrece, los mayas tienen que comprarla o sustituirla en ciertos casos por otros productos manufacturados.

Recapitulando, a lo largo del texto se puede entrever que los mayas morelenses han respondido a los procesos globalizadores como siempre lo han hecho, es decir, según su experiencia histórica y recurriendo a su cultura, pues ésta proporciona el alfabeto que utilizan para leer la realidad social y comprenderla (Lizama, 2007:60). No obstante, la suma de factores como la baja calidad educativa, la vertiginosidad de los procesos globales, la carencia de fuentes de empleo en el municipio y el abandono del campo, entre otros, empujan a la población indígena a migrar hacia las ciudades en situación de desventaja, ya que en adelante tendrán que sobrellevar no sólo el estigma de ser étnicamente diferentes, sino también la explotación laboral o incluso sobrevivir en situaciones de pobreza en los alrededores de las urbes (Sierra, 2007).

En el 2005, el Consejo Nacional de Población catalogó a José María Morelos como una zona de alto índice de marginación (0.31185) (CONAPO, 2005). Lo cual no significa precisamente vivir en la era castellsiana o era de la información (Castells, 1998), puesto que un gran porcentaje de la población indígena no tiene acceso a la tecnología de punta y, cuando la tiene, no sabe cómo utilizarla.⁴³ Y a pesar de que el Estado “promueve” una política multicultural, esta sólo «se ocupa de la diversidad en tanto diferencia cultural, mientras repudia o deja de lado las diferencias económicas y sociopolíticas que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto al liberalismo que está en su base» (Díaz, 2006:41). Esto puede ejemplificarse claramente en el caso morelense, cuyos dirigentes políticos otorgan medallas a los indígenas fundadores del municipio o incluso crean instituciones (como el Consejo Municipal Maya, por ejemplo) para “revalorar” la cultura nativa (Chan, 2009; Nahuat, 2009), pero desatienden el campo y subsumen en la pobreza a la mayoría de la población (Blanco, 2009; Puc, 2009).

Finalmente cabe mencionar que la identidad étnica es un fenómeno anterior a la globalización y no depende de ella para existir; de hecho, a pesar de los embates de los

⁴³ Al respecto, León Olivé (2004) mencionó que el aprovechamiento adecuado de la ciencia y la tecnología y la justicia social, son factores fundamentales para el desarrollo cultural y económico de los pueblos indígenas. La ciencia y la tecnología son bienes públicos, por tanto deben buscar como fin último el bienestar de la sociedad en general.

procesos globalizadores, mantiene una lógica interna que constituye un desafío para éstos (Giménez, 2006; Castells, 1998). En la actualidad los movimientos indígenas están demandando más autonomía y presencia política (Velasco, 2006); de manera que ¿cómo reaccionarán los mayas morelenses bajo este contexto? ¿Serán capaces de organizarse y demandar públicamente sus derechos socioeconómicos? O más aún, ¿Qué postura seguirán adoptando ante un proceso globalizador cada vez más vertiginoso? Preciso es seguir reflexionando.

2.- Sociología del sistema político morelense, 1974-2010

Radiografiar el sistema político municipal de José María Morelos, Quintana Roo, demanda paciencia, sensatez y horas de reflexión y análisis crítico. Esto porque nuestro objetivo no es solamente reseñar los acontecimientos políticos siguiendo un orden cronológico por periodos presidenciales, sino examinar los *procesos sociopolíticos* históricamente construidos, básicamente desde el surgimiento del municipio hasta la actualidad.

Dado lo anterior, pueden identificarse tres grandes procesos históricos sociopolíticos que han determinado el sistema político morelense de 1974 hasta el año 2010:

- ❖ Primero.- La génesis política de la familia Flota, 1975-1984. Este periodo comprende tres gestiones municipales: 1) José Flota Valdés, 2) Artemio Caamal y 3) Tomás Flota Medina. Se colocan las bases económicas e infraestructurales del municipio y principia un sistema caciquil, cuyo hombre fuerte o líder fue Rubén “Don Chivo” Flota Medina.
- ❖ Segundo.- El surgimiento de contrapesos al poder de los Flota Medina, 1984-1990. Este periodo abarca dos administraciones: 1) Fermín Sosa Castilla y 2) Sergio de la Cruz Osorno. Se afianza el poder político y económico de los Flota Medina, a pesar de las pugnas del poder municipal.
- ❖ Tercero.- La circulación de la élite de poder priísta, 1989-2010. Este periodo incluye las gestiones de: 1) Eduardo Espadas Tuyub, 2) José Francisco Sosa Dzul, 3) Ismael Gómez Tox, 4) Cristino Flota Medina, 5) José Domingo Flota Castillo, 6) Germán Parra López, 7) Pedro Pérez Díaz y 8) Otto Ventura Osorio. Algunas de sus

características fundamentales son: el fin del cacicazgo de los Flota Medina, el ascenso político de la familia Flota Castillo y la circulación de la élite del poder, que inicia oficialmente con la presidencia de Cristino Flota Medina.

En seguida se analizarán estos tres procesos históricos sociopolíticos, así como las elecciones municipales efectuadas el 4 de julio del 2010, ya que trastocaron el sistema político morelense previamente establecido.

2.1.- La génesis política de la familia Flota, 1975-1984

El primer gobierno legalmente estatuido en el municipio, se dejó a cargo del diputado constituyente José Flota Valdés, un político experimentado y carismático que demostró mística de trabajo a favor de los campesinos morelenses. Él fue subdelegado del ejido Kilómetro 50, pero su liderazgo en la zona inició realmente en 1972, cuando se desempeñó como secretario general del Comité Regional Campesino, adscrito a la Confederación Nacional Campesina (CNC) a nivel estatal. Así lo relató el Cronista de la Ciudad, Arsenio Nahuat:

José Flota Valdés no es que haya sido muy amigo de Jesús Martínez Ross, que fue el primer gobernador, no; que sí había, como todos nosotros, cierta amistad, nos saludamos. Pero José Flota Valdés, en el año de 1974, no es tanto por la amistad, como tradicionalmente ha hecho el PRI; al menos podemos decir cuando aquel entonces, antes de la creación o la inminente creación del estado, cuando menos la persona, se notaba claramente quién es la persona que tenía ese carisma, que tiene esa voluntad de atender a la gente. Bueno, que ese es un amigo que quiere llevarse con todos, por ese lado fueron a ver a don José Flota, porque él fue secretario general de lo que llamaban Comité Regional Campesino. De ahí fue que surge José Flota. A partir de allá es cuando lo llaman y le dicen que lo van a proponer para que sea diputado constituyente titular. Después de eso, lo llaman nuevamente, pero ya se crean los siete municipios del estado y le dicen tú vas a ser presidente municipal. Pero eso se lo dicen aunado a todo el reflejo de lo hecho anteriormente. Lo llaman porque hizo un trabajo a favor de los campesinos, cuando todavía podíamos decir que quedaba un poco de mística de trabajo a favor de los campesinos [Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos].

El gobierno de José Flota (1975-1978) transcurrió con tranquilidad y cierta prosperidad, ya que sentó las bases infraestructurales del municipio. Construyó el Palacio Municipal, el Mercado y el Panteón; también cimentó carreteras, mecanizados, agua potable y electricidad

en los ejidos, entre otras obras. La gente no acudía usualmente al Ayuntamiento dado la productividad de la milpa, la cual posibilitaba una forma de vida que aunque limitada en riqueza material, brindaba seguridad y estabilidad alimenticia. Por eso la relación gobierno y población (mayoritariamente indígena) marchó sin sobresaltos, dedicándose el primero a la cosa pública, en tanto que los morelenses enfocaron su atención al trabajo del campo.

Al finalizar la administración de Flota Valdés, ascendió el dirigente de la CNC municipal, Artemio Caamal Hernández. ¿Cómo surgió el liderazgo político de este personaje? Según el Cronista de la Ciudad, el profesor Artemio Caamal era un líder nato indígena que inició su carrera política desde la diputación constituyente de 1974. Posteriormente en la gestión de José Flota, dirigió la Coordinación de Círculos Juveniles Deportivos así como la CNC local, cargos que le proporcionaron popularidad en el municipio. También mantenía estrechas relaciones con las autoridades estatales y poseía vínculos de parentesco con la familia Flota. Estos factores le permitieron postularse como candidato del PRI a la presidencia municipal, elección que ganó sin dificultad dada la debilidad de los partidos de oposición (Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos).

El gobierno de Caamal Hernández (1978-1981) transcurrió con relativa pasividad. En 1978, se instituyó “La Feria de la Primavera” en José María Morelos, la cual se realizó por primera vez en el espacio que ocupa actualmente el mercado municipal. Así pasaron los años. Hasta que en 1980, un grupo de inconformes liderados por Tomás Flota Medina, demandaron públicamente mayor participación política en las estructuras del PRI local. Al respecto, Tomás Flota comentó: «Artemio Caamal tenía segregado a mucha gente de aquí del municipio que no lo acompañaba en su política. Pues surgió un grupo de inconformes dentro del mismo partido, empezamos a pugnar porque nos dieran participación. Nos permiten entrar a la jugada, ya había un precandidato. Se realiza una convención de delegados y resulta que del total: 24 delegados a mi favor y 21 a favor del otro. Arsenio [Nahuat] tuvo 21 votos, yo tuve 24, de 45 delegados aquí en el municipio» (Tomás Flota, Julio de 2010, José María Morelos).

Tomás Flota incluso recordó que su tío José Flota pensaba que él no tenía la madurez política para dirigir la presidencia municipal; sin embargo logró postularse como candidato del PRI y ganó, puesto que no existía oposición partidista. La administración de Flota Medina (1981-1984) se caracterizó por brindar una atención personalizada a la gente, puesto que «si en la oficina habían unas diez personas esperando, las hacía pasar a todas y no buscaba

solucionar los problemas uno por uno, claro si existían casos especiales pues así se atendían» (Tomás Flota, Julio de 2010, José María Morelos). También se realizaron audiencias públicas en la municipalidad, como por ejemplo el del mecanizado “El Verdón”, del poblado de Kancabchén, donde los morelenses externaron sus inquietudes y demandas al entonces gobernador del estado, Pedro Joaquín Coldwell.

Estos nueve años de gobierno municipal, sentaron las bases del poder económico y político de la familia Flota Medina, con Rubén “Don Chivo” Flota en la cúspide. El poder económico provino de la franquicia que convirtió a Dziuché en una “zona libre” de impuestos para la compra-venta de mercancías de importación, en tanto que el poder político resultó del control del Ayuntamiento. Empero tal dominio fue afianzado monopolícamente, que incluso manifestó ciertos tintes de caciquismo en la región. Este cacicazgo era evidente,

[...] ya que el gobierno era de una sola familia y los recursos del Ayuntamiento se destinaban para elevar el nivel económico y político de esa familia. Los Flota Medina eran muy fuertes y permanecieron prácticamente nueve años seguidos en el poder, si consideramos el gobierno de José Flota, Artemio Caamal y Tomás Flota. Fermín también es parte de la familia de los Flota, pero de los Flota Castillo, porque él es Sosa Castilla [Ismael Gómez, Julio de 2010, José María Morelos].

Rubén “Don Chivo” Flota Medina era el más fuerte económicamente hablando y tenía, desde luego, una destacada influencia en la estructura política municipal. «Su poder le alcanzó», comenta Arsenio Nahuat, «no para pedir, sino para exigir al presidente en turno».

El poder de “Don Chivo” comienza con su hermanito Tomás, a parte de que estaba más joven y tenía dinero. Él influenciaba al presidente. Él lo que hacía es sacar lo más que se pueda, para él y lógico para su familia. Por eso un tiempo fue “Don Chivo” Flota. Pero ahora ya no. Aquél, ya no es ahora. Un monopolio que quisieron tener como familia para venir no a pedir, sino a exigir. Él fue prácticamente la cabeza de esa familia, que influyó políticamente hablando aquí en el Ayuntamiento, para quitar o para poner ya sea al presidente municipal o a los colaboradores del presidente municipal. Él tenía esa capacidad [Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos].

Pero la mayoría de los morelenses empezaron a percibir negativamente la influencia caciquil de los Flota Medina, de manera que pugnaron para que las autoridades siguientes intentaran contrarrestarlos. Este es el tema del siguiente subapartado.

2.2.- *El surgimiento de contrapesos al poder de los Flota Medina, 1984-1990*

Paulatinamente fue afianzándose el poder caciquil de los Flota Medina. Empero también empezaron a surgir ciertos contrapesos a ese poder. Tal fue la gestión del profesor Fermín Sosa Castilla, quien intentó romper con el predominio político municipal alcanzado por aquella familia. ¿Cómo fue el gobierno de Fermín Sosa (1984-1987)? Desde la perspectiva de Ismael Gómez, la autoridad se caracterizó por mantener una relación sencilla y de acercamiento con la sociedad. «Él vivía donde está la Recaudadora de Rentas ahorita. De Presumida llegó a José María Morelos y se estableció porque prometió que iba a estar radicando en la cabecera municipal. Entonces Fermín Sosa atendía a su gente ahí en su casa, sencillo, caminaba de su casa al Palacio Municipal, se echaba sus atolitos con la gente, supo gobernar bien» (Ismael Gómez, Julio de 2010, José María Morelos).

En este periodo José María Morelos progresó económicamente, alcanzando la denominación de “Granero del Estado”, dada la diversidad de su productividad agrícola. En lo político, el gobierno contrarrestó el caciquismo de los Flota Medina, pues de hecho encarceló a Rubén “Don Chivo” Flota, el más influyente de ellos.

Fermín siempre pretendió romper ese esquema; y de hecho, rompió ese cacicazgo. Incluso metió al bote [en la cárcel] a Rubén “Chivo” Flota Medina y metió también al más prepotente de aquí de Morelos, a Jorge Sosa. Fermín pretendió romper ese cacicazgo, esa prepotencia. Pues la decadencia de los Flota [Medina] se rompe cuando la gente dice que aparte de que no queremos que gente de otras partes nos venga a gobernar, queremos que sea uno de aquí de la cabecera municipal, porque antes o es mayormente de La Presumida o es de Dziuché. Y la gente de Morelos le había dicho a Fermín: *chan xiib* [hombre pequeño] te vamos a hacer presidente, pero trata de romper con todo el desmadre que está haciendo esa familia [Ismael Gómez, Julio de 2010, José María Morelos].

Tras finalizar la administración de Fermín Sosa, ascendió el médico zootécnico Sergio de la Cruz Osorno. Él era técnico de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH) y mantenía contacto con las comunidades; sin embargo, su popularidad en la zona acrecentó de 1984 a 1987, cuando se desempeñó como tesorero municipal de su antecesor y manejó un programa público denominado “Crédito a la Palabra”. ¿Y por qué se llamaba Crédito a la Palabra? En términos de Ismael Gómez, «porque llegabas con el Presidente y oye Presi, voy a trabajar cuatro hectáreas de milpa. ¿Y cuánto necesita *nojoch* (señor)? Pues necesito mil pesos. Bueno, no te voy a dar mil pesos, te voy a dar quinientos, era una lanota, nada más

tráeme una solicitud que tú me hagas, con el visto bueno de tú comisario ejidal. No tenía mucho trámite, más que de la confianza del Presidente. Y ese fondo, si lo recuperaba el municipio era para hacer obras, pero tampoco cuajó porque el campesino nunca pagó su crédito a la palabra» (Ismael Gómez, Julio de 2010, José María Morelos).

Sergio de la Cruz capitalizó dicho programa y como tesorero de Fermín Sosa, la gente lo iba a visitar a su casa y le decían *nojoch*. Así realizó su campaña política y tuvo amplia aceptación. Llegó sin dificultad a la presidencia municipal para el periodo 1987-1990, ya que tácitamente no existía oposición partidista. En este tiempo, la élite política practicó la denominada “Cocina”, esto es, donde el candidato priísta y los partidos de oposición distribuían los votos, de tal manera que la elección pareciera democrática. De la Cruz Osorno también intentó romper con el caciquismo de los Flota Medina. Por eso en 1990, Cristino Flota Medina realizó una manifestación pública pidiendo una auditoría a su gobierno. Al respecto, Arsenio Nahuat refirió:

Sergio de la Cruz nunca jaló con los Flota [Medina]. Y cuando él terminó Cristino Flota se manifestó pidiendo que le hicieran auditoría, porque dicen que se llevó como 200 mil pesos. Pero con Sergio de la Cruz no se dio ese acercamiento con los Flota. Pero desde luego que existía un cacicazgo; tan es así que “Don Chivo” llegaba a Morelos montado en su caballo y entraba a las fiestas como si estuviera en su rancho [Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos].

No obstante el surgimiento de estos contrapesos políticos, el poder caciquil se acrecentó paulatinamente. De hecho, en los periodos de José Sosa Dzul (1990-1993) e Ismael Gómez Tox (1993-1996) alcanzó amplia relevancia dado la confianza que el gobernador Mario Villanueva Madrid depositó en aquella familia. A manera de ejemplo, el pago de un adeudo a los ejidatarios de la comunidad de Sabán, fue realizado por Cristino Flota y no por el entonces presidente municipal, Gómez Tox. Así lo narró Arsenio Nahuat, tesorero de la Comuna durante este periodo:

El caciquismo se acentuó mucho en el gobierno de Mario Villanueva Madrid, porque Mario al venir aquí al municipio, hasta el mismo presidente municipal, para mí, lo despreciaba; porque en lugar de quedarse a dormir aquí, prefería irse a un domicilio ahí con los Flota. Estando en ese tiempo como presidente municipal, Ismael Gómez. Y una de las señales muy claras de que ellos tenían una influencia tanto aquí, como allá [a nivel estatal], es que cuando la represión que se dio también en la época de Ismael en contra de los campesinos de ahí de la zona de Sabán, cuando ellos cerraron la carretera, por falta de pagos de siniestro. No le dieron al

presidente los recursos, se negoció; el presidente Ismael no logró destrabar el asunto. Es más, los de Sabán secuestraron a dos trabajadores del Ayuntamiento con la finalidad de presionar para que les paguen el siniestro; entonces, por eso digo que viene tanta influencia, porque al presidente municipal no le dieron los recursos por el gobernador para que vaya a pagar a los campesinos. Mario Villanueva se lo dio a Cristino Flota, porque él llegó con el dinero y le dijo al presidente que vinieron a pagar a los campesinos. Y eso fue una muestra de la confianza que le tenía el gobernador. Y el gobernador también sabía que a él [Cristino] iba a poner como candidato para la presidencia de Morelos. Eso fue una señal de quién iba a ser el próximo presidente municipal, pasando por encima de la misma autoridad del presidente municipal. Para mí, vulneró la autonomía del municipio. En aquel entonces yo era el tesorero de Ismael Gómez. Que sí fuimos, pero sólo fuimos a ver que repartan el dinero [Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos].

A pesar de este acrecentamiento político de los Flota Medina, no lograron reafianzarse en el poder. La franquicia comercial de Dziuché culminó. Y aunque al finalizar el periodo de Ismael Gómez ascendió Cristino Flota como presidente, se negoció un acuerdo para que Domingo Flota Castillo fuera el sucesor. Los Flota Castillo ya están incursionando en la escena política local y representan un contrapeso real a la familia caciquil. Así inició el debilitamiento de los Flota Medina, quienes si bien continúan ocupando cargos de dirección municipal, sus dominios han disminuido dado el surgimiento de nuevos actores políticos sobresalientes, así como por el acuerdo o “regla no escrita” que en adelante estableció la circulación de la élite priísta en el poder.

2.3.- La circulación de la élite de poder priísta, 1989-2010

El tercer proceso histórico sociopolítico que prevaleció en José María Morelos de 1989 hasta el año 2010, fue lo que se denominó como “la circulación de la élite de poder priísta” en la cabecera municipal. Este proceso fue diferente de los anteriores, por cuanto representó una evolución de los mismos, esto es, la élite política se renovó (Pareto, 1987) y, sobre todo, se organizó. Se renovó, pero no se desmanteló la estructura política previamente establecida; al contrario, pues sobre esta misma base estructural, se cimentó la *nueva élite priísta* que surgió en 1989. Y se organizó, ya que desde entonces se instauró una manera negociada y no formal o mejor dicho, un “pacto de caballeros” para el acceso y la circulación en los principales órganos del sistema político local, a saber: la presidencia municipal y la diputación. Vayamos por partes.

En el contexto morelense, ¿qué se entiende por élite de poder? ¿Qué factores permitieron su surgimiento y/o renovación en 1989? ¿Fue un “surgimiento” y/o “renovación” exclusivamente de tipo priísta? Y por último, ¿qué determinantes permitieron la circulación de la élite de poder de 1989 hasta el año 2010? Sustentándonos en información teórica y de campo recopilada y sistematizada, se conjetura que de 1989 hasta el 2010 el dominio político en la sociedad morelense estuvo fundamentado en la «ventaja [weberiana] del pequeño número», es decir, «[...] en la posibilidad que tienen los miembros de la minoría dominante de ponerse rápidamente de acuerdo y de crear y dirigir sistemáticamente una acción societaria racionalmente ordenada y encaminada a la conservación de su posición dirigente» (Weber, 1992:704). En realidad, lo que se pretende no es definir acabadamente aquel término, sino identificar y analizar sus componentes fundamentales para una caracterización del elitismo morelense.

A decir verdad, la génesis política de la minoría dominante vino desde la creación del municipio en 1974. Sin embargo al principio se manifestó como un caciquismo familiar priísta que, pese a su dominio económico y político, no logró establecer una base organizativa “formal” que regulara y legitimara su sucesión en el poder. Luego surgieron ciertos contrapesos políticos al sistema caciquil, pero tampoco contrarrestaron su influencia ni sentaron los fundamentos organizativos del poder local; por el contrario, la consecuente debilidad institucional del sistema político, generó una serie de grupos con intereses contrapuestos que se confrontaron en 1989, en el seno del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Tales grupos de intereses estaban en ciernes, pero no aparecieron espontáneamente, ya que desde 1984 se observan en la escena política municipal a algunos de sus líderes más importantes.

Estos nuevos liderazgos surgieron básicamente de dos maneras: la primera por herencia; y la segunda por cooptación⁴⁴ (Pareto, 1987). Ambos se infiltraron lentamente en el sistema político local; pero unos lo hicieron como descendientes directos de la familia Flota, mientras que los otros fueron reclutados sobre todo por sus capacidades personales y/o profesionales, ya sea por la propia familia caciquil o por actores priístas sobresalientes. De hecho en aquellos años, muchos de estos jóvenes líderes ya habían regresado al municipio tras

⁴⁴ La cooptación es un término paretiano que indica una forma de renovación de la élite de poder. De manera que si este proceso sucede satisfactoriamente, que a decir de Pareto proviene de la lenta infiltración de las clases rurales-pobres a las estructuras dirigentes del poder, no habrá rupturas y/o resquebrajamientos en el sistema político sino, todo lo contrario, acaecerá un periodo de prosperidad (Pareto, 1987:88-89).

concluir sus estudios técnicos y/o normalistas. En el caso de los Flota Medina por ejemplo, llegaron y ocuparon cargos de dirección familiar e institucional. Pero los otros, mayoritariamente clasemedieros, tuvieron que alinearse muchas veces sin discusión a una estructura priísta municipal fuertemente cerrada y excluyente, entre tanto incrementaban su capital político tanto personal como grupal.

La oportunidad de ascenso y consolidación para estos nuevos liderazgos surgió al fin en 1989, con la elección interna del PRI mediante consulta a las bases. Esta estrategia política fue orquestada por la familia caciquil y por algunos dirigentes del partido, con el propósito de recuperar y/o legitimar su permanencia en el poder. La élite establecida desde luego que no tuvo la intención de minar sus cimientos, pues las nuevas figuras políticas sobresalientes eran parte de sus descendientes o adeptos. Algunos de estos actores incluso adoptaron posturas claramente delimitadas: unos se vincularon con los Flota Medina (Cristino Flota), otros con la ascendente familia Flota Castillo (Eduardo Espadas) y una tercera línea se relacionó estrechamente con los liderazgos priístas de la localidad (Tomás Velo, José Sosa y Pedro Mahay).

Estos fueron los nuevos cuadros dirigentes que surgieron y cobraron relevancia en la escena política municipal. Fue la génesis de la nueva elite priísta morelense, cuya primera contienda electoral acaeció en la consulta de 1989, ya que la elección del candidato de unidad del PRI resultaba políticamente la definición más importante, en un sistema político morelense donde los partidos de oposición no existían en términos reales. Ismael Gómez Tox, también recién electo presidente de aquel partido por consulta a las bases, fue quien sorteó y reguló esta elección histórica en el municipio. Sobre el particular, comentó:

Me toca coordinar en la campaña. Pues ya el periodo de Sergio de la Cruz fue del 87 al 90. Estamos exactamente hablando de finales del 89, cuando inicia la campaña de los cinco precandidatos. Vamos a hablar en orden: Pedro Mahay Caamal, era líder natural, no tenía cargo; Tomás Velo Pérez, ya falleció, él estaba terminando como diputado; José Francisco Sosa Dzul, era tesorero municipal de Sergio de la Cruz; Cristino Flota Medina, era gerente de CAPA [Comisión de Agua Potable y Alcantarillado]; Eduardo Espadas Tuyub, quien queda como candidato finalmente, porque se dio consulta a las bases, casilla por casilla. Y él llega. Yo era presidente del PRI y como el Comité Estatal siempre nombra a un delegado estatal para el municipio, llegó el profesor Alfredo Díaz Jiménez, llega a coordinar ese trabajo junto conmigo como presidente del PRI. Se hizo la consulta, Eduardo Espadas le gana por 22 votos a Cristino. Quedando por orden de importancia: Eduardo Espadas, Cristino, José Francisco Sosa Dzul, Tomas Velo Pérez y de último Pedro Mahay [Ismael Gómez, Julio de 2010, José María Morelos].

La debilidad institucional del sistema político morelense permitió el surgimiento de grupos con intereses contrapuestos que se confrontaron por primera vez en dicha consulta partidista. En esta ocasión, de un total 5,900 sufragios emitidos: Eduardo Espadas ganó con 1,800 votos; Cristino Flota obtuvo 1,500; José Sosa, 1,300; y Tomás Velo y Pedro Mahay alcanzaron 800 y 500 sufragios, respectivamente (José Sosa, Junio de 2010, José María Morelos). Estos resultados fueron definitivos en términos electorales, quedando Eduardo Espadas como presidente municipal, Cristino Flota como diputado, tras alcanzar el segundo puesto y después de una segunda vuelta electoral, y los demás ex candidatos al parecer ocuparon cargos políticos de menor rango. Así fue como la élite política se renovó, cambiando los cuadros dirigentes municipales, pero conservando la estructura de poder previamente establecida.

El movimiento circular de la nueva élite morelense inició tácitamente con la presidencia de Eduardo Espadas (abril-septiembre de 1990). Sin embargo, éste murió y el Congreso del Estado designó a José Sosa Dzul como el presidente interino de José María Morelos de 1990 a 1993, con base en los resultados de la consulta priísta de 1989. Así relató el ex presidente municipal, José Sosa, tal designación:

Me desligué de la política por un rato, pero una mañana, cuando salía de mi casa con rumbo al trabajo, que se me acerca un auto de lujo, se baja una persona alta y robusta y me dice:

— ¡Tienes que acompañarme a Chetumal!

— Pero yo no he hecho nada, le contesté asustado.

— ¡El Secretario de Gobierno de Borge Martín, Juan Manuel Mercader, quiere hablar contigo!

Al escuchar eso, entré de nuevo a mi casa, cambié mi ropa y fui a Chetumal. ¿Y para qué me mandaron llamar? Cuando llegué a Chetumal, el Secretario me dijo:

— Profesor José, lo mandé hablar porque el profesor Eduardo Espadas ya metió una licencia por tiempo indefinido. Eduardo tiene un tumor en el cerebro y no puede continuar en el cargo. El Congreso ya sesionó y todas las dependencias están de acuerdo en que tú vayas para presidente municipal en Morelos.

— Si que me agarró de sorpresa la noticia. Pero, acepto [José Sosa, Junio de 2010, José María Morelos].

Tras la conclusión del interinato, se suscitó nuevamente un conflicto político al interior de la élite priísta morelense, porque los primos Cristino Flota y Domingo Flota no se ponían de acuerdo respecto a la definición del candidato para la presidencia municipal. Surge en consecuencia un tercer actor en discordia: Ismael Gómez Tox, quien con el respaldo de las autoridades estatales y el “pacto de caballeros” suscrito por los primos Flota, fue designado

como el edil de José María Morelos para el periodo 1993-1996, junto con Pedro Mahay como diputado por el sexto distrito electoral. Ismael Gómez relató este hecho histórico, como sigue:

Para ese tiempo se estaba organizando un evento en Cancún, al cual todos los líderes de Morelos tenían que asistir, porque ahí se definiría al candidato para la presidencia municipal. Todo mundo empezó a ir a Cancún, y le pregunto al licenciado Esteban Maqueo Coral si quiere ayuda; no, no, no te preocupes, tú eres el último que me hace falta invitar, decía el licenciado: “Que por favor, de parte de Mario Villanueva, que asistas a Cancún”. Los candidatos se están peleando, yo que “chingao” voy a hacer en Cancún, le contesté. Pues Mario te quiere ver ahí, que quiere platicar contigo, me dice. Al día siguiente, como a las 8 de la mañana, me fui a la Presidencia. El presidente municipal estaba despachando. Lo pasé a ver; aunque yo como Secretario de Ayuntamiento, no tenía asignado ningún vehículo. Pero conste que había ayudado a Sosa Dzul, pero él me tenía cerrada la llave. Por eso cuando le digo, profe me voy a Cancún, necesito que me preste un vehículo. Me dice José Sosa: chavo, el único vehículo bueno ya lo tiene don Vicente May Maldonado [líder de la CTM, por la sección de la Comisión Federal de Electricidad], el regidor, ponte de acuerdo con él, a ver si te lleva. ¿Qué hago? Le digo a mi esposa, creo que tengo que ir a ver a don Vicente. Pues lo fui a ver a su casa. Don Vicente, de parte del presidente —le digo—, ya le pedí un vehículo, pero lo tiene usted. La bronca, me dice, es que ya tengo el cupo lleno. Pero súbase, iba a llevar a mi esposa, pero vamos, contestó finalmente don Vicente. Todo mundo ya se había ido, y nosotros salimos como a las 8 de la mañana. ¿Y si usted resultara ganador, me dice May Maldonado mientras viajábamos? No, eso es muy remoto, le afirmé. ¿Y si usted fuera el candidato, qué pasaría? Volvió a preguntar don Vicente. El detalle don Vicente, le contesté, es que Morelos tiene que definirse, estos dos [Cristino y Domingo] rápidamente quieren definir su poder político a través de un supuesto cacicazgo, de los Flota Medina y de los Flota Castillo, disculpe que se lo diga porque Cristino es su amigo. Yo siento que los Flota no se aprenden a llevar, pero vamos a ver que pasa.

Como a la una de la tarde llegamos a Cancún, en el PRI. Y ya el candidato estaba auscultado, estaban platicando con todos los líderes de cada municipio para sacar candidatos. Como a las 2 o 3 ya había candidato para todos los municipios; pero para Morelos, no. Recuerdo que vi a Feliciano Cupul, “el Chimuelo”, le dieron un cheque de 2000 pesos por el profesor Tomás Flota Medina, hermano de Cristino, como un apoyo. Pero esos 2000 pesos, significaban en esos momentos como 20 mil pesos. Eso con la condición de que “el Chimuelo” dijera que Cristino es el candidato idóneo. También recuerdo que cuando yo paso, me dejaron sentado en un banquito. Mira Tomás [Velo] le digo, médico, esto está frío, quien se acelere no va a llegar. Aquí en la política, este es un mundo de traiciones, pueden decir que están a favor de Cristino, pero después a favor de Domingo. Cuando a mí me toca que me ausculten, el Delegado Nacional del PRI, el General Valdivia, me dice: aquí estos hijos de la chingada no se van a poner de acuerdo. Y Mario Villanueva tiene que sacar candidato, pero aquí está Tomás Velo Pérez, está Cristino, está Domingo, está Samuel Góngora, está Arsenio Nahuat y todo mundo ya habló. Mire, le contesté, Cristino podría ser un buen presidente, pero su familia, son soberbios y prepotentes. Y Domingo Flota Castillo pues hereda un liderazgo de Eduardo Espadas, pero en realidad está débil, piensa que tiene gente y está peleando con su primo. Tomás Velo Pérez es muy soberbio, lo malo del médico es que ve a los campesinos como si fueron niños. ¿Y usted, qué me dice?, afirmó el General. Yo lo único que quiero es terminar como secretario, he demostrado mi lealtad con Sosa Dzul, le confirmé. Luego el General afirmó: usted es el único que me ha dado una radiografía exacta de su municipio y es el único que no ha pedido nada para usted.

Ya eran como las 9 de la noche y no hay candidato. El profesor Sebastian Canul Tamayo nos junta a mí, Arsenio Nahuat, Nando Castillo, Manuel Pacheco, Samuel Góngora, Tomás Velo Pérez y nos dice que como Domingo y Cristino no se ponen de acuerdo, propondría a dos personas de la CNC. Aunque, antes, como a las 4 de la tarde, hubo un receso. En eso llega Domingo conmigo y me comenta: oye Ismael, me están mandando a comer a mí y a Cristino, ¿qué opinas? Pues debes ir a comer con tu primo. Luego, Ismael Gómez Tox venga acá, me habló Esteban Maqueo: el General Valdivia quiere hablar contigo. Acérquese mi amigo, me dice el General: ya tenemos a nuestro candidato para presidente municipal de Morelos. Pues mi estimado amigo, va a ser nada más y nada menos que Pedro Mahay Caamal, candidato a presidente de Morelos. ¿Usted qué opina? Está bien mi General, le afirmé. Pedro Mahay es un hombre que no tiene mucha cultura, pero si usted dice que va a ser el candidato, adelante. Además, mire, a Pedrito Mahay si tú le pones un buen asesor, a un buen tesorero, un buen secretario de Ayuntamiento, pues la hace. Si los primos no se entienden, pues está bien. Te voy a decir una cosa mi amigo, no va ser Pedro Mahay, apuntó Valdivia. ¿Verdad que usted me está vacilando mi General? Por órdenes de Mario Villanueva es usted. Usted es el que menos pidió, es el que mejor habló de todos, de su municipio. Usted es el bueno. Después de eso, el General Valdivia y yo, llegamos a un cubículo y ahí estaban todos los sectores, le dijeron a Cristino que firme, él fue el primero en firmar un pacto de caballeros, y después firmó Domingo. Y Domingo me dice, Ismael felicidades. Cristino estaba acorralado y los sectores estaban en su contra, hasta don Vicente había firmado a favor mío. Pues en estos momentos, aquí está su candidato, Ismael Gómez Tox. Y también va a ser su candidato Pedrito Mahay, para la diputación. Pues de ahí nos quitamos, llegamos aquí como a las 3 de la mañana, ya me estaban esperando como mil gentes en la entrada del pueblo. Yo no contaba con que Cristino, el que firmó el pacto de no agresión, ya le había hablado a su familia, que me rompan la madre, que hagan lo que sea, pero para que mi candidatura no llegue. Que Cristino estaba preparando una manifestación. Fue así que de los dos grupos políticos, yo llegué para neutralizarlos. Yo no estaba a favor de ninguno de los dos, ni a favor de Cristino, pero ni a favor de Domingo [Ismael Gómez, Julio de 2010, José María Morelos].

Pero el conflicto entre los Flota persistió e incluso se acrecentó manifestándose nuevamente una ruptura política al término de la administración Tox. Empero en esta ocasión, la negociación intra-partidista surtió efecto, ya que Domingo Flota aceptó (bajo la presión del gobernador Mario Villanueva) la diputación y, por consiguiente, la candidatura presidencial de Cristino Flota, pero con la condición de que él ocupara posteriormente la dirección de la comuna. El control del poder político ha implicado desde luego la conquista del Ayuntamiento, el máximo órgano de poder en el municipio. Este reconocimiento fue lo que permitió la instauración de una lucha política en cierta manera organizada, donde los enemigos se golpean pero no se eliminan totalmente, ya que a fin de cuentas los lazos de sangre, los compadrazgos y los amiguismos terminan siendo el vínculo que los une. Además, seguramente pensaron, ¿para qué matarse por el poder, si lo pueden compartir? ¿Para qué pelear y destruirse, si se puede circular en el puesto? Para la élite priísta, lo importante era

negociar, ponerse de acuerdo en el interior del partido y establecer un “pacto de caballeros”, que posibilitara la definición de los candidatos de elección popular.

Deviene oficialmente la estructuración de los dos grupos de poder al interior PRI, así como su circulación en la diputación y la presidencia municipal de José María Morelos, con el beneplácito de las autoridades estatales. Domingo Flota reconoció la existencia de tales grupos, tras comentar:

Yo lo implanto, porque con el afán de llegar Cristino [Flota] a la presidencia, y yo no quería, entonces Mario [Villanueva] se impone y toda la cosa. Después que fue Ismael [Gómez], Mario se impone que es Cristino [el sucesor del presidente], allá sí hubo resistencia, hubo manifestaciones, “puta” [expresión] nos mandan cuatro autobuses antimotines, un chingo de perros adiestrados, nos amenazan. Mario Villanueva, yo fuera del PRI, Cristino había dicho que ganaba, pues muy hábil a mí me convencen, mandan a Artemio [Caamal], los negociadores políticos y me convencen que yo sea diputado. Cristino llega y le cede el poder a Germán [Parra], o sea él ve en Germán su sucesor. Yo llego y veo en Pedro [Pérez] mi sucesor, yo cometí un error al dejar a Pedro, no en cuanto a la persona, sino que le delego todo a él, para darle personalidad, para darle autoridad; y al final eso se reconoce, él ya es, yo ya fui, pues te hacen a un lado, yo siento que eso me pasó. Yo siento que eso le pasó a Cristino también. Le cedo todo y después que él es, y yo ya no soy, me desplaza como líder del grupo, él ya quedaría como líder del grupo, pero eso fue culpa mía. No me arrepiento de haberlo hecho, porque pues eran tres a los que yo preparé y al final decidí por él [Domingo Flota, Julio de 2010, José María Morelos].

La sucesión de la élite priísta en la presidencia municipal morelense fue un proceso sociopolítico que coexistió prácticamente desde el periodo de Eduardo Espadas hasta la de Otto Ventura. Cristino subió como presidente (1996-1999) y Domingo como diputado. Luego Domingo asumió la presidencia (1999-2002), en tanto que Cristino cedió la diputación a Germán Parra. En seguida Germán ascendió como edil (2002-2005), mientras que Domingo designó a Pedro Pérez como diputado. Posteriormente Pedro se convirtió en presidente (2005-2008) y Germán eligió a Otto Ventura para la diputación. Cuando Otto adquirió la dirección del Ayuntamiento (2008-2011), Pedro nombró a Froylan Sosa como diputado. Y finalmente en el 2010, si bien al grupo de Pedro le tocaba designar al presidente, es decir a Froylan; Otto Ventura, Germán Parra y Marcelo Tapia (presidente del PRI local) desconocieron los acuerdos internos del partido tras respaldar informalmente la candidatura presidencial de Juan Parra, ocasionando en gran manera el desbarajuste de la familia priísta morelense, que implicó no sólo la pérdida de la presidencia municipal, sino también la deslegitimación del candidato a la diputación y del PRI local mismo.

La población morelense históricamente ha desconocido estos acuerdos internos priístas; así que para la élite política lo fundamental era elegir al candidato de unidad, pues éste resultaba prácticamente el vencedor en un sistema político poco democrático y sin una presencia real de los partidos de oposición. Pero, entonces, ¿quién o quiénes “eligieron” a los candidatos que contendieron por la presidencia municipal de 1996 hasta el año 2010? El edil en turno poseía el suficiente poder político para realizar tal designación; sin embargo, los acuerdos internos entre los dos grupos de poder priístas, aunado al respaldo de las autoridades estatales, fueron los factores que determinaron la designación de dichos candidatos durante este periodo. La élite morelense comprendió y practicó esta “regla no escrita” por años; pues desde su perspectiva, ¿por qué perder todo y/o golpearse hasta destruirse, si se puede circular en el poder mediante el establecimiento de acuerdos internos, que a su vez garantizan el orden y la estabilidad política en el municipio? De hecho, el desconocimiento de estos pactos en la elección del 2010, fue lo que en gran medida fracturó el monopolio histórico del PRI en la municipalidad. Al respecto, Carlos Pérez comentó:

Normalmente cuando el presidente por ejemplo sale, aquí en Morelos se vive una situación política que siempre está definido por dos grupos de poder. Desde hace como 15 años, hay dos grupos identificados en Morelos dentro del Partido [el PRI]. Cristino [Flota] le deja la batuta a Germán [Parra], y Domingo [Flota] le deja la batuta a Pedro [Pérez]. Pero desde que estaba Domingo, había problemas. De hecho Domingo y Germán, en una ocasión, se hizo la elección interna en el PRI y le ganó Domingo. Porque también Cristino cuando se quita, se lo dejó a Germán. Los protagonistas de ese momento fueron Domingo y Cristino. [Posteriormente] en un lado lo representa Germán Parra López, hoy actual titular de SEDARI [Secretaría de Desarrollo Rural e Indígena] en el estado; y el otro grupo lo representa mi hermano [Pedro Pérez]. Entonces normalmente para buscar siempre la estabilidad política en el municipio, es una regla no escrita. En política muchas de las veces, no creo que sea primordial de Morelos, yo creo que en varios estados también ocurre, pero aquí es un poco más fácil de coordinar, simplemente da cuenta de esta vez cómo llegó el presidente, bajo qué título está venciendo. Entonces el que pone presidente, al otro grupo le pone, le toca poner diputado. Entonces, gracias a Dios, pues se anotó. El que salió como diputado, termina siendo siempre el presidente. Cuando Germán Parra es presidente, mi hermano le toca ser diputado. Cuando mi hermano sube como diputado, perdón como presidente, Germán Parra pone al diputado que es el ingeniero Otto [Ventura]. De allá mi hermano Pedro pone al diputado que es Froylan [Sosa], y Germán Parra pone a Otto que es presidente municipal, es el actual. Entonces, de allá Froylan de estar como diputado, sube como candidato a presidente. A mi hermano le tocaba poner al presidente. ¿Qué fue lo que sucedió esta vez? Ya no se respetaron los acuerdos que había, lo que antes se había respetado. El heredero de Otto viene siendo Juan [Parra]. Su idea de Otto no era que pierda Froylan, su idea de Otto era que gane Froylan, pero con poca diferencia, para que él pudiera luchar y buscar espacios, espacios por ejemplo CAPA [Comisión de Agua Potable y Alcantarillado]. Se comenta también que a Froylan le faltó cariño con la gente, se cerró un poquito [Carlos Pérez, Julio de 2010, José María Morelos].

Esto evidencia que las elecciones realizadas en José María Morelos de 1996 hasta el año 2008 fueron poco democráticas, por cuanto solamente legitimaron y legalizaron a los candidatos que surgieron realmente de los acuerdos internos entre los dos grupos de poder priístas, en contubernio con las autoridades estatales. El desconocimiento público de esta realidad, ha generado serias consecuencias socioeconómicas y políticas para el municipio. Consecuencias que van desde la corrupción, el tráfico de influencias y la impunidad, hasta la desatención del campo y la consecuente sujeción-dominación de una población, principalmente maya, que se ha subsumido en la pobreza y en el rezago social. ¿Qué sucederá ahora que ganó el candidato del Partido de la Revolución Democrático (PRD), Domingo Flota (2011-2013)? ¿Cambiará o continuará el sistema de circulación de la élite de poder priísta? Por lo pronto, parece ser que los liderazgos morales regresaron en manos de sus antiguos detentadores: Domingo Flota y Juan Parra o mejor dicho, Germán Parra.

2.4.- Las elecciones del 4 de julio del 2010: ¿cambio o continuidad en el sistema político morelense?

El 4 de julio del 2010, se efectuaron las elecciones para presidente municipal y para diputado en José María Morelos. La jornada electoral estuvo relativamente tranquila. Sin embargo en la madrugada de aquel día, hubo altercados violentos en algunas comunidades del municipio. Fue el caso de Kancabchén, donde al parecer un grupo de “cholos” (pandilleros) arribaron al pueblo con la intención de intimidar a la población para que no sufragara a favor del candidato del PRD, Domingo Flota. Por su parte, el líder kancabchenense, Aristeo Cauich, comentó que el subdelegado llamó a la ciudadanía para que retirara a estos delincuentes, quienes sin más percances se fueron; pero

[...] si los dirigentes priístas pretendieron intimidar y manipular la intención del voto de la sociedad utilizando efectivamente su poder económico mediante la creación de fuerzas de choque: se equivocaron; ya que, ante esta situación, las personas afianzaron su interés de proteger el triunfo del candidato del PRD, Domingo Flota, asistiendo decididamente a las urnas para manifestar su inconformidad y rechazo a un PRI que pretende imponerse por medios ilegítimos y coercitivos. Por eso la mayoría de los morelenses hablan de un cambio en el municipio. Ellos están convencidos de que con este personaje las cosas van a cambiar [Aristeo Cauich, Julio de 2010, José María Morelos].

Al respecto, cabe preguntar, ¿quién es Domingo Flota? ¿Por qué muchos morelenses votaron nuevamente por él? Domingo Flota fue uno de los líderes “morales” fundadores de la élite de poder priísta en José María Morelos. Actualmente ha acrecentado dos capitales bourdieuanos importantes: el capital económico y el capital simbólico (Bourdieu, 1997); es decir, posee los recursos económicos y carismáticos suficientes para sostener, por ejemplo, una campaña electoral. Lo realizó esta vez, venciendo a la maquinaria priísta local-estatal en su vertiente política y económica. ¿Qué personaje político morelense puede lograr este hecho? Un candidato sin la suficiente capacidad económica difícilmente lo hubiese logrado, ya que ante el despliegue del poder estatal, simulado en la figura del PRI, seguramente sucumbe sin siquiera poder levantarse.

También influyeron otros factores tanto internos como externos en el triunfo electoral de Domingo Flota; pero cabe destacar particularmente su capacidad económica, la cual fue determinante no sólo para enfrentar al poder político municipal y estatal, sino sobre todo para sustentar una campaña política así como a las personas que lo integraban desde el inicio de la precampaña. Otro capital que posee Domingo es el simbólico. Él goza del reconocimiento de la gente, de un prestigio y un carisma que le fueron fundamentales para la victoria en julio del 2010. Su presencia, acciones, palabras y accesibilidad convencieron nuevamente a muchos morelenses, quienes se identificaron con él por oposición al PRI y a todos aquellos que lo representaban.

Y es que al parecer el Revolucionario Institucional puso a competir a un candidato con poca legitimidad; mas fue así debido a los acuerdos internos entablados entre los dos grupos de poder priístas en el municipio. De manera que como Froylan Sosa ya fue diputado, le tocaba ser presidente municipal; mientras que Juan Parra debía mostrar disciplina partidista y aceptar la diputación. Por su parte, Ezequiel Dzul, líder de la CNC morelense, aunque realizó un llamado a la población para que eligiera libremente al candidato del PRI,

[...] vino el dedazo y se pone al candidato, Froylan Sosa, y mi discurso de elección libre se vino abajo. Después me dijeron: “Froylan Sosa va a ser el candidato y tú tienes que alinearte”. ¿Y que hago? Si ya lo critiqué en cierta forma, diciendo que no aceptaríamos la imposición, pero ahora que el candidato ya fue designado ¿qué hago? Si no retiro lo dicho y me echo para atrás, la gente se va a molestar conmigo. Pues ni modos, no me quedó de otra que trabajar con el candidato designado [Ezequiel Dzul, Julio de 2010, José María Morelos].

Sin embargo en la elección interna del PRI, hubo tal golpeteo entre los precandidatos que al final no pudieron limar asperezas, ni formar un frente común priísta. De hecho, en una reunión pública en la cabecera municipal, el gobernador Félix González alzó al mismo tiempo las manos de Juan y Froylan en señal de triunfo, sin especificar quién sería el candidato para la presidencia municipal. Esto motivó las aspiraciones presidenciales de Juan, quien al no ser “disciplinado” difícilmente se resignó a aceptar la diputación, no sin antes enfrentarse contra Froylan. El enfrentamiento provocó el choque entre las dos estructuras de poder priístas, esto es, la gente de Froylan y la gente de Juan, quienes terminaron haciendo campaña electoral por separado, manifestando en ocasiones ciertas confrontaciones directas.

Según algunos actores políticos, Otto Ventura intervino en las elecciones internas del PRI de 2010 para favorecer la candidatura presidencial de Juan Parra, aún sabiendo que el partido ya tenía candidato y éste era Froylan. Otto intentó romper con los acuerdos internos establecidos entre los dos grupos de poder, imponiendo a Juan; pero ello en lugar de favorecer al priísmo local, provocó un choque frontal entre las dos estructuras de poder que se acrecentó durante toda la jornada electoral, hasta desembocar finalmente en el desbarajuste de la familia priísta, con la consecuente pérdida de la presidencia municipal y, por poco, de la diputación. Los números finales fueron: para la presidencia, el PRD ganó con 8,171 votos, el PRI obtuvo 6,876, el Partido Verde 399 y Nueva Alianza 266, de un total de 16 mil 200 sufragios emitidos; y en el caso de la diputación, de un total de 15,264 sufragios: el PRI ganó con 6,419 votos, el PAN obtuvo 6,379, el Partido Verde 771 y Nueva Alianza 897 (Instituto Electoral de Quintana Roo, 2010). Ante estos resultados, Otto Ventura comentó:

En esta ocasión, nuestra propia gente no se va por el partido, sino se va por la persona. La gente está inconforme. La gente exige, pide, su propio candidato, y cuando no se da, pues entonces decide entre los demás quién le puede dar, no como venganza, sino en quién ve una mejor opción para lograr sus objetivos y sus metas de cada población, de cada persona, por eso se inclina hacia determinada persona [Otto Ventura, Julio de 2010, José María Morelos].

Al parecer, para Otto el candidato presidencial idóneo era Juan Parra y no Froylan Sosa; de modo que desde su perspectiva, la derrota del PRI se debió a la desatinada designación del candidato; pues la gente lo «pidió y como no se dio», decidieron por otra opción: Domingo Flota, del PRD. Pero, ¿por qué el PRI aceptó “tranquilamente” esta derrota electoral? De acuerdo con información recopilada en campo, se pueden deducir básicamente cuatro razones:

una diferencia de votos, donde Domingo obtuvo más de mil doscientos sufragios por arriba del priísta; un proceso electoral permanentemente vigilado por la ciudadanía, quien en gran manera reconoció el triunfo del perredista; la fortaleza económica de los Flota Castillo, que imposibilitó una campaña de intimidación pos electoral en su contra; y, finalmente, el reconocimiento priísta estatal de la victoria del PRD en José María Morelos, con el propósito de dar un toque democrático a la elecciones municipales y estatal quintanarroenses.

Según Domingo Flota (Julio de 2010, José María Morelos), «ni el poder de la manada, ni el poder del dinero, pudieron doblegar la voluntad del pueblo». Él capitalizó la opinión popular de deslegitimación del monopolio priísta, así como otros factores internos y externos municipales. Por eso muchos morelenses manifestaron aceptación hacia este triunfo, que poco a poco han hecho suyo. Sin embargo, falta ver cómo se acomodarán las fuerzas políticas y cómo se sellarán las nuevas alianzas no al interior del PRD, sino entre éste y el PRI. De ello dependerá en gran medida el éxito del gobierno perredista que, sin duda, también deberá trabajar para ganar la confianza y el respaldo de la sociedad. Resultaría apresurado entonces determinar si existió un cambio o una continuidad en el sistema político de José María Morelos, pero al parecer se mantendrán y se reconfigurarán los dos grupos de poder previamente establecidos, bajo los liderazgos del perredista Domingo Flota y del priísta Juan Parra o mejor dicho, Germán Parra.

3.- Los mayas en la estructura del poder político en José María Morelos, Quintana Roo, 1974-2010

En este apartado se analizan las relaciones interétnicas entre los mayas y el poder político local controlado por los no indígenas, desde la creación del municipio de José María Morelos hasta el 2010. En principio se examina el poder desde una perspectiva étnica, destacando en este sentido los liderazgos del dirigente campesino Alfonso Quiñónez. Luego se estudian propiamente las interconexiones étnico-políticas suscitadas en la localidad, radiografiando subsiguientemente el caso de una política pública mediada por el poder municipal. Esto permitirá entrever que si bien el sistema político morelense ha manifestado ciertas variaciones, al parecer sus vinculaciones con la población indígena han mantenido un lineamiento

estructural, esto es, el contacto interétnico que Cardoso (1992) denominó como sujeción-dominación.

3.1.- Análisis étnico del poder

El maya morelense participa en la política siguiendo una serie de lineamientos político-culturales previamente afianzados y enmarcados a su vez en una estructura sociohistórica e identitaria más compleja. No actúa por actuar, sino que al hacerlo adquiere ciertos patrones de comportamiento políticos que se reflejan en cada momento histórico determinado. Entonces, ¿cómo piensa y actúa el maya, políticamente? El indígena basa su liderazgo en el capital simbólico, siendo la forma de hablar y de expresarse, así como la claridad y la sencillez de las ideas y opiniones, algunas de sus cualidades legitimatorias más importantes. Además, también combina la actividad política con el trabajo de la milpa. A manera de ejemplo, cabe destacar el liderazgo del secretario de la CNC municipal, Ezequiel Dzul.

El maya de José María Morelos no lucha por la tierra, más bien demanda más y mejores medios de producción agropecuaria. Sin embargo, su manifestación es pasiva y muchas veces se limita con lo que las autoridades gestionan, es decir no presiona ni exige al gobierno. Además en las comunidades existen personajes fuertes, a parte de los mandos legales, quienes influyen informal y políticamente en la población. Ellos son los que canalizan las necesidades y las demandas de los pueblos, pues también son los principales beneficiados con los apoyos gubernamentales. Tales liderazgos son fundamentales durante la jornada electoral por ejemplo, dada su capacidad de influencia en la intención de voto de amplios sectores de la ciudadanía.

Pero si los mayas morelenses no se organizan políticamente, ha sido en cierta manera por la falta de dirigentes realmente comprometidos con su realidad. Los pocos líderes que emergen son reclutados y/o cooptados por la élite priísta. Los líderes indígenas tampoco conforman su etnicidad o identidad en acción (Bartolomé, 2008:64) con base en sus orígenes, pues el estigma que cargan por ser étnicamente diferentes resulta más fuerte que sus deseos de organización. Por eso tienden a permanecer en la pasividad identitaria, esto es, sólo forman parte de su etnia porque conservan la lengua y/o los demás atributos culturales que los definen

como tales, pero la identidad ancestral no los impulsa a construir una conciencia organizativa grupal de tipo centralizada. Los mayas han diseñado distintas alternativas de subsistencia; y aunque conocen y han vivido históricamente en un sistema político dominado por no indígenas, procuran evitar las manifestaciones violentas.

En el caso de las elecciones políticas por ejemplo, cuando perciben que su candidato está perdiendo, pueden inclusive recurrir a actos de brujería para debilitar físicamente a la oposición. Verbigracia, según un poblador de la cabecera municipal, a la media noche del 22 de junio de 2010, dos mujeres arribaron a la colonia Dolores para arrojar un objeto no identificado en el interior de un pozo acuífero ubicado en ese lugar. Al parecer, tal objeto consistía en un envoltorio que contenía chiles colocados de manera especial sobre una tabla, enrollados con una especie de listón rojo y papel sanitario (Fotografía 6).



Fotografía 6.- Acto de brujería maya.
Durante la jornada electoral del 2010.

En términos generales, así se han relacionado históricamente los mayas morelenses con el poder político local. Por eso los que dejan a un lado sus patrones culturales para moverse en la política, tal vez alcancen dinero y/o una forma de vida socioeconómica más cómoda, pero tendrán que sortear el menoscabo de su identidad étnica.

3.2.- La política, vista desde la perspectiva indígena: el caso de Alfonso Quiñónez Chávez

Alfonso Quiñónez Chávez nació el 16 de diciembre de 1932, en la comunidad de Mexkituk, municipio de Tekax, Yucatán. Sus padres, mezcla de españoles con mayas, fueron: Guillermo Quiñónez Interian y Severiana Chávez Toledano. Don Guillermo fue campesino milpero con estudios iniciados en licenciatura; y doña Severiana, ama de casa y brazo fuerte en el trabajo de la milpa. Ambos eran mayeros, firmemente arraigados en los quehaceres de la tierra. De su matrimonio nacieron cuatro hijos: Petrona, Alfonso, Asunción y Ninfa María. Todos

aprendieron a ser mayas, manteniendo a lo largo de sus vidas tal identidad aún contra los avatares del modernismo.

En este caso, sólo compete analizar la vida, las reflexiones y los liderazgos de un campesino, orgullosamente morelense, Alfonso Quiñónez. Sedémosle la palabra: «Desde chico trabajé en la milpa con mi papá. Sembrábamos maíz, frijol, chile habanero, de todo un poco. En ese tiempo había mucha cosecha, sin fertilizantes ni nada de químicos. Me acuerdo que desde muy temprano íbamos en caballos a la milpa. Y como era muy travieso, no me quedaba en ninguna escuela. Ni modos, tenía que trabajar en el campo» (Alfonso Quiñónez, Junio de 2010, José María Morelos).

Alfonso Quiñónez tuvo que aprender el trabajo del campo desde la niñez, ya que según él, sus travesuras y rebeldías le impidieron reconocer la importancia de estudiar. Sus padres inclusive lo enviaron a la ciudad de Tekax con su tío, el profesor Valerio Quiñónez, pero ni aún así pudo concluir sus estudios primarios. De modo que no tuvo otra alternativa que ayudar a su papá en la milpa, descartando la posibilidad de aprender a leer y a escribir. Y es que como cualquier niño, solamente pensaba en jugar, hacer amigos y divertirse. Aunque fue en esta etapa de socialización primaria⁴⁵, cuando él afianzó su identidad maya, así como los demás referentes socioculturales que posteriormente lo caracterizarán como un joven inquieto, bailarador, trabajador y, más adelante, en la edad adulta, un líder nato indígena.

Los orígenes del liderazgo de Alfonso surgieron en el interior del PRI. Al principio sólo asistía a las campañas políticas, rehusando asumir compromiso partidista alguno. Pero su inquietud y carisma generaron la confianza de sus compañeros y amigos, quienes lo impulsaron a ocupar cargos de elección popular. Estos puestos públicos y de confianza han moldeado paulatinamente al líder indígena morelense, convirtiéndolo en gestor campesino permanente y amplio conocedor de las problemáticas socioeconómicas que aquejan a la comunidad.

Le ka'a taale'en waye', ma' ti' tuukulta' in okol ichil le políticao. Ka'achile' jats'uts in ilik in bin te campañaaso', ba'ale' ma' chin t'aan. Yéetel yuum Fermín Sosae káaj in meyaj, tumen le k'iino'ob je'elo' coordinador mieleroen, y teen ilik tuláakal le banda Chetumal, Carrillo Puerto, Dziuché yéetel Nuevo X-can. Kin ts'áak xook ka'achi ti le kúuchil kaansaj ETA [Cuando llegué a Morelos no pensaba participar en la política. Sí me gustaba ir en las

⁴⁵ Según Berger y Luckmann (1999), la socialización primaria es el proceso que permite al individuo adentrarse y familiarizarse con la realidad objetiva de su mundo social inmediato, "asumiendo" los conocimientos, las conductas y los significados que sus otros significantes le transmiten, para llegar a ser miembro de la sociedad.

campañas, pero no hablaba. Con Fermín Sosa empecé a trabajar, pues en ese tiempo era coordinador mielero y era líder de las zonas de Chetumal, Carrillo Puerto, Dziuché y Nuevo X-can. Daba clase sobre miel en la ETA [Escuela Técnica Agropecuaria] [Alfonso Quiñónez, Junio de 2010, José María Morelos; traducción propia].

Relacionarse cara a cara con los representantes del poder político municipal y estatal, ha sido una de las estrategias más desarrolladas por el gestor campesino. Lo cual solamente fue posible, cuando Alfonso reconoció la importancia de transitar de un votante pasivo a uno activo. Esto fue trascendental, comentó don Quiñónez (Junio de 2010, José María Morelos), pues un *liderazgo de frente* abre la posibilidad de establecer puentes de diálogo que permiten, sin cortapisas ni intermediarios, la gestión y la negociación directa de los asuntos agrarios. A manera de ejemplo, se destaca una conversación espontánea que sostuvo el líder indígena con el ex gobernador Miguel Borge, Salim Marrufo y Mario Villanueva, cuando ellos visitaron su parcela en José María Morelos (Fotografía 7):

- No te hagas pendejo Quiñónez, no es naranja de 24 horas es waaxim, me dijo Salim.
- Mira Salim, si me das una mata de injerto y le pongo de nombre Salim Marrufo, ¿quién se lo quita?
- En eso contestó Borge Martín: “Cálmate Salim, por que ya te ganó Quiñónez”.
- Incluso recuerdo que le dije a Mario Villanueva: “No te hagas pendejo Mario, tú vas a ser gobernador. Si llegas, que se te acuerde los campesinos” [Alfonso Quiñónez, Junio de 2010, José María Morelos].



Fotografía 7.- En la parcela de Alfonso Quiñónez, acompañado (de derecha a izquierda) por Mario Villanueva, Salim Marrufo, Miguel Borge y Jaime Flota.

Alfonso también ha mantenido una estrecha relación con el primer gobernador constitucional del estado de Quintana Roo, Jesús Martínez Ross (1975-1981). Ellos iniciaron la gestión de la Universidad en José María Morelos: una institución necesaria, que requirió del respaldo de las 64 comunidades del municipio. Al respecto, don Quiñónez mencionó: «Jesús me dio la confianza para luchar por la Universidad. Él es pionero de la Universidad de aquí. Recuerdo que me mandó a buscar y me dijo: “mira Quiñónez, tú eres representante campesino, que te parece una Universidad aquí en Morelos”. Yo le contesté: “Mira Jesús, si es para el bien de los campesinos, está perfectamente”. Pero no sólo perfecto, dijo Martínez Ross, ¿estás dispuesto a ir a las comunidades a gestionar el establecimiento de una Universidad? Claro señor, estoy dispuesto, le dije» (Alfonso Quiñónez, Junio de 2010, José M. Morelos) (Fotografía 8).



Fotografía 8.- Alfonso Quiñónez y Jesús Martínez.

Don Quiñónez y un grupo de líderes morelenses lograron reunir en pocos meses las firmas y los sellos de los 64 ejidos que conforman el municipio morelense (Anexo 3.- *Los 64 ejidos y la Universidad*). Estos documentos fueron determinantes para la creación de la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO), la cual ya está funcionando. Desafortunadamente el trabajo realizado por Alfonso, Jesús Martínez y demás líderes de José María Morelos no fue reconocido por las autoridades municipales y estatales correspondientes. Por eso el gestor campesino recordó con tristeza y enojo las palabras de Martínez Ross:

Mira Quiñónez, no te echas pa' tras, todo mundo sabe que tú eres pionero de la escuela universidad, yo también. En José María Morelos ya tenemos escuela universidad: nadie puede tapar el sol con un dedo. A lo que le contesté: mira Jesús Martínez, ninguna clase de fruta cae, mientras que no ha llegado su tiempo, desgraciadamente calló en manos de unos líderes que no saben cuantos años hemos luchado por esa universidad. Y nadie puede beneficiar un pescado negro y se siente a comerlo, es una bofetada para todos [Alfonso Quiñónez, Junio de 2010, José María Morelos].

Cuando los representantes partidistas desconocen y/o golpean vertiginosamente a sus agremiados, tiende a existir una ruptura centrífuga. Fue el caso de Alfonso Quiñónez, quien

tras ser afectado negativamente por el sistema priísta, decidió terminar con sus cuarenta y cinco años de militancia en aquel partido. Los dirigentes del PRI no se percataron del desbarajuste político que ocasionaría la salida de este tipo líderes en el proceso electoral municipal del 2010, ya que Alfonso desplegó su capital político y capital simbólico a favor del candidato perredista, Domingo Flota. La participación de estos liderazgos naturales, fue sin duda elemental en el triunfo del PRD en el municipio (Fotografía 9).



Fotografía 9.- En la campaña electoral de julio del 2010. De izquierda a derecha: Gregorio Sánchez, Alfonso Quiñónez, Domingo Flota y Jorge Martín.

Según Alfonso, cuando los morelenses por distintas razones dejan de ser priístas, se alejan de los demás partidos políticos por temor a ser catalogados como “veletas” (disidentes); no fue su caso, pues él inclusive manifestó públicamente las razones de su cambio partidista: «compañeros campesinos, si Dios permite que llegue Gregorio Sánchez como gobernador y Mingo Flota, estoy seguro del cariño que trae sobre los propios campesinos. Van a trabajar. Son tres jóvenes en un sólo camino» (Alfonso Quiñónez, Junio de 2010, José María Morelos).

El liderazgo es una construcción social, independiente de los partidos políticos. Alfonso Quiñónez lo comprendió, por eso realizó un llamado a los morelenses: «hermanos campesinos, ya es hora de despertar de ese largo sueño, hay que luchar, hay que cambiar nuestra forma de vida, pero también hay que acabar con ese sistema priísta corrupto». El llamado del líder campesino maya al parecer surtió efecto, tras el triunfo del PRD en las elecciones municipales del 2010.

3.3.- La población maya en las estructuras del poder político local, 1974-2010

Desde la creación del municipio en 1974 hasta la actualidad, las vinculaciones sociopolíticas entre la población maya morelense y el poder político local controlado por los no indígenas, se han caracterizado como de sujeción-dominación. Estas relaciones se han traducido en debilitamiento cultural y pobreza socioeconómica, induciendo a los mayas a la migración laboral ya sea en la zona turística quintanarroense o hacia los Estados Unidos de América. El campo registra baja productividad, la marginación social es alta y las políticas públicas municipales han resultado insuficientes para cubrir las demandas de la mayoría de la población (CONAPO, 2005). En términos de Arsenio Nahuat:

También podemos decir así, tradicionalmente los mayas, la relación con las autoridades, tampoco podemos decir que no se da. Se da, sin embargo, no como se quisiera, los mayas siempre han sido marginados; y cuando hablamos de marginación, no lo decimos solamente en el modo de vivir, sino la marginación casi en todos los aspectos. ¿Por qué la marginación? Para mí, y así lo entiendo, es que a las autoridades de todos los niveles lo que quieren siempre es mantener esa opresión hacia ellos, no permitir que ellos tengan accesos a una mejor preparación. Si lo vemos así, a las autoridades no les conviene que los mayas, que los indígenas mayas, tengan una preparación, un nivel de preparación, por que ellos piensan que con eso ellos se van a sentir no solamente rebasados, sino muy por encima de ellos; y lo vemos en la actualidad, hay mucha gente que lo ves y lo primero que dices no es un indígena, pero en la realidad sí lo es. Entonces de ahí, yo puedo decir que de ahí viene que las autoridades, sí hay esa relación, se da, pero como que hay ciertos frenos para que ellos no den pasos hacia delante, cuando lo quieren dar, buscan algunas alternativas para restringirlos, no permitir que salgan. Yo, en lo particular, lamento mucho que nuestras autoridades vayan como están, que solamente piensan en ellos cuando quieren llegar al poder, que solamente piensan seguir explotando la mano de obra campesina indígena, sin que éstos obtengan los beneficios que debían de ser los primeros en recibir; pero que eso sí, los utilizan para que aquellos [las autoridades] obtengan los beneficios que a ellos [indígenas] les quitan. Entonces, yo, como persona y como indígena, pues yo también soy indígena y no reniego mi origen, nunca estaré de acuerdo que nada más utilicen, sino que si los necesitan, pero que no sea solamente en un momento, sino que les den esa oportunidad, cuando menos que ellos puedan superarse, pero que tengan también los apoyos. Entonces eso hace una diversidad de acciones, pero negativas hacia ellos, por eso no permite que esa marginación se vaya sino acabando, por lo menos que se note, que poco a poco vaya bajando [Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos].

Según el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL), en el 2008 José María Morelos se clasificó como un municipio socioeconómicamente pobre, ya que existen mínimas fuentes de empleo; el campo posee baja productividad; los servicios de salud son limitados en calidad y efectividad; el nivel de educación es bajo, pues muchos jóvenes que terminan el bachillerato no poseen los recursos económicos suficientes para seguir

sus estudios, en tanto que quienes concluyen una carrera profesional no existen trabajos para ellos; y finalmente, la vivienda poco a poco va mejorando, pero todavía falta por hacer (CONEVAL, 2008). Esto permite deducir tres causantes fundamentales del rezago socioeconómico municipal: 1) la debilidad democrática local; 2) la sociedad civil poco organizada; y 3) el gobierno estatal desinteresado de la situación indígena quintanarroense (Fotografía 10).



Fotografía 10.- Inauguración de las nuevas instalaciones de la Casa Ejidal de José María Morelos. De izquierda a Derecha: Rosa Serrano, Pedro Pérez, Félix González, Ezequiel Dzul y Froylan Sosa.

También hacen falta proyectos municipales de impulso a la identidad étnica, puesto que en el Ayuntamiento son reducidos los programas específicamente dirigidos a promover y fortalecer las actividades socioeconómicas, políticas y culturales de la población indígena. Y si bien existe una Dirección de Asuntos Indígenas, solamente funge como organizador de algunos eventos artísticos. ¿Y por qué no existen tales programas? Desde la perspectiva de Arsenio Nahuat: «uno, porque el que está al frente, en principio no es indígena, se dice ser de esa identidad, pero pues porque tiene que buscar algo para ver si logra ganarse la confianza del pueblo: no es indígena. Segundo, al no ser indígena, pues simple y sencillamente no habla maya; y lo peor es que también algunos que saben hablar maya, lejos de hacer lo que tengan que hacer, también se olvidan de ellos. Lo otro es que no les conviene que en un momento dado aprenda, por que el indígena, sepa leer o no sepa leer, de todas maneras también piensa,

razona, y hasta a veces tiene más capacidad que nosotros los que estamos aquí» (Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos).

En el caso del ejido morelense, los divisionismos internos también han dificultado en cierta manera la organización y el afianzamiento de una ideología maya-campesina en términos de grupo. Esto ha contribuido en parte para que los ejidatarios se relacionen con las estructuras del poder político local de forma individual y no colectivamente, reduciendo su capacidad de negociación y gestión de los asuntos comunitarios y posibilitando, en consecuencia, el establecimiento de un sistema interétnico de tipo sujeción-dominación (Fotografía 11).



Fotografía 11.- El presidente municipal Pedro Pérez (al centro), en la Casa Ejidal de José María Morelos.

Para finalizar esta sección, cabe mencionar que existen varios trabajos de investigación que documentan la situación de pobreza multidimensional que viven actualmente muchos indígenas quintanarroenses y morelenses en particular; sin embargo, para las autoridades ha resultado políticamente más viable implementar unos cuantos programas públicos limitados y a corto plazo, que establecer proyectos de desarrollo socioeconómico municipales de largo alcance. ¿A qué se debe esto? Preciso es seguir reflexionando desde esta línea.

3.4.- El caso de una política pública mediada por el poder político local, 2004-2010

En este subapartado se analizará la interconexión existente entre la población maya morelense y el poder local manifestado en una política pública denominada Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI). En el 2004, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) creó este programa en sustitución de los Fondos para la Cultura Indígena (FCI), la cual opera regionalmente a través de las delegaciones estatales de la CDI y, a nivel municipal, mediante los Centros Coordinadores para el Desarrollo Indígena (CCDI) (Chávez y otros, 2006).

El PROFODECI fue creado por la CDI con el objetivo de contribuir e impulsar los procesos culturales que inciden en la creatividad, el fortalecimiento y el rescate del patrimonio cultural de los pueblos y las comunidades indígenas de México. Para ello se establecieron algunos criterios específicos como: apoyar proyectos que impulsen la creatividad, la recuperación y la preservación de los elementos y las manifestaciones que constituyen el patrimonio cultural de los pueblos nativos, mediante el apoyo a las iniciativas presentadas; contribuir al fortalecimiento de las organizaciones y las comunidades indígenas, la revaloración de sus instituciones y el desarrollo de sus manifestaciones culturales; documentar y difundir las manifestaciones tradicionales que forman parte del patrimonio de dichos pueblos; y contribuir a la incorporación y la participación activa de la mujer nativa en los procesos culturales de sus comunidades (CDI, 2009).

El programa tiene una cobertura nacional y atiende fundamentalmente a las comunidades indígenas clasificadas según los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México 2007 y los Modelos de Atención Diferenciada. La población objetivo son todas aquellas organizaciones culturales autóctonas legalmente constituidas, así como los migrantes y/o creadores culturales que se encuentran avalados por sus respectivas asambleas comunitarias. Los criterios de selección son los siguientes: 1) que el proyecto sea de origen comunitario; 2) que se establezcan claramente los objetivos, las estrategias y las actividades que incidirán directamente en las manifestaciones culturales de las comunidades indígenas; y 3) que cubra alguno de estos tres ejes temáticos: preservación del patrimonio cultural, fomento y desarrollo de la creación artística y apoyo a las manifestaciones culturales (CDI, 2009).

El PROFODECI puede otorgar un financiamiento de hasta 100,000 pesos por proyecto, dependiendo de la manifestación cultural, la disponibilidad presupuestal, la mezcla de recursos propuestos, el impacto sociocultural planteado y la magnitud de la población beneficiada. Y el éxito del programa dependerá sobre todo del compromiso y la co-responsabilidad que asuman tanto las autoridades correspondientes como la población objetivo.

Prácticamente desde su creación, el PROFODECI ha otorgado financiamiento para el rescate y la innovación de algunos de los elementos identitarios del patrimonio histórico cultural de los pueblos indígenas de José María Morelos, Quintana Roo. Al escudriñar las estadísticas municipales del programa, se observa un incremento consecutivo del presupuesto federal asignado, lo cual demuestra la importancia que dicha política pública ha adquirido para la preservación y el fortalecimiento del patrimonio cultural nativo. Veamos detalladamente la información contenida en la tabla siguiente:

Tabla 4.- PROFODECI 2004-2009, CCDI José María Morelos, Quintana Roo

| Conceptos Años | 2004 | 2005 | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 |
|---|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| Presupuesto autorizado (en pesos) | 69,115 | 51,769 | 223,645 | 81,500 | 320,420 | 181,892 |
| Proyectos ejercidos | 2 | 2 | 10 | 2 | 7 | 10 |
| Localidades en las que se realizaron proyectos | 2 | 2 | 9 | 2 | 7 | 9 |
| Población beneficiada directamente | 34 | 16 | 196 | 73 | 133 | 196 |
| Hombres | -- | 5 | 105 | 35 | 63 | 69 |
| Mujeres | -- | 11 | 91 | 38 | 70 | 127 |
| Costo promedio por proyecto (en pesos) | 34,557 | 25,884 | 22,364 | 40,750 | 45,774 | 18,189 |

Fuente: Elaboración propia con datos de la CDI (2010).

Esta tabla manifiesta un crecimiento relativamente sostenido del presupuesto federal destinado al PROFODECI en el municipio de José María Morelos. En 2004 se registró un monto autorizado de 69,115 pesos, que disminuyó a 51,769 en 2005, alcanzando los 223,645 en 2006, para luego caer drásticamente a 81,500 pesos en 2007. En 2008 el presupuesto alcanzó los 320,420; pero no pudo continuar con esta tendencia en 2009, ya que sólo consiguió 181,892 pesos. Esta última cifra revela, a su vez, que para el 2009 el monto autorizado para la municipalidad representó un porcentaje mínimo del total del presupuesto asignado al programa a nivel federal (CDI, 2010).

Referente al número de proyectos ejercidos, se manifestaron ciertos altibajos. En 2004 y 2005 tan sólo se financiaron 2 proyectos, respectivamente; y en 2006 alcanzó una máxima de 10. Sin embargo en 2007 cayó de nuevo a 2, aunque se recuperó con 7 en 2008, alcanzando nuevamente los 10 proyectos en 2009. Estos diez últimos representan el 1.2% de los 790 proyectos ejercidos hasta septiembre de 2009 en todo el país. Lo cual es bajo, comparándolo con el porcentaje obtenido por otros municipios de México durante esta misma fecha (CDI, 2010; Vernon, 2009:11).

El número de localidades morelenses donde se realizaron proyectos también fue bajo. En 2004 y 2005, el PROFODECI tuvo proyectos solamente en 2 comunidades del municipio; en 2006, fueron 9; en 2007, 2; en 2008, 7; y en 2009 se mantuvo en 9. Cabe mencionar que en éste año, las localidades que presentaron proyectos y obtuvieron financiamiento fueron: Cafetal, San Felipe 1, Kantemó, X-Noh Cruz, La Carolina, Sabana San Francisco, San Carlos, Zafarrancho y Othón P. Blanco. Estas nueve comunidades representaron el 1.3% del total de 675 pueblos contemplados por el programa en todo el país, hasta septiembre de 2009 (CDI, 2010; Dirección de Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas, 2009; Vernon, 2009:11).

Otro aspecto importante a destacar es la población indígena morelense beneficiada. La cual en 2004, fue de 34 personas. En 2005, participaron un total de 16, distribuidos en 5 hombres y 11 mujeres; en 2006, la cifra alcanzó 196, con 105 varones y 91 féminas. En 2007, fue de 73 individuos, repartidos en 35 hombres y 38 mujeres; en 2008, se registraron 133, de los cuales 63 eran hombres y 70 mujeres. Y finalmente en 2009, participaron 196 indígenas, divididos en 69 varones y 127 féminas (CDI, 2010).

Haciendo un pequeño contraste, se puede deducir que esos 196 indígenas beneficiados en 2009, representaron el 0.02% del total de 890,989 quintanarroenses de cinco años y más

hablantes de lengua autóctona, por un lado; y por el otro, el 1.3% del total de 14,525 personas apoyadas por el PROFODECI a nivel federal. También destacó la participación de la mujer nativa, la cual desde el 2007, ha superado ligeramente la intervención del hombre (CDI, 2010; INEGI, 2005; Dirección de Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas, 2009; Vernon, 2009:11).

En José María Morelos, tal programa ha manifestado ciertos alcances y limitaciones. Alcances como la incentivación de la participación de la población indígena en general y de la mujer maya en particular, y la contribución en el rescate y la innovación de los elementos identitarios que conforman el patrimonio cultural de los indígenas quintanarroenses. Y limitaciones como la falta de difusión, información y ampliación de la cobertura municipal, así como su concentración en sólo tres ejes temáticos, a saber: la tradición ceremonial, la danza indígena y el rescate de la gastronomía nativa.

En términos generales, el PROFODECI ha tenido un nivel bajo de funcionamiento en José María Morelos. Y si bien el Ayuntamiento promueve la organización de los indígenas para la realización de sus proyectos, éstos son limitados en cantidad y presupuesto y están condicionados solamente a cierto número de personas que cumplan con todos los requisitos del programa. A manera de ejemplo, en abril de 2011, en la comunidad de Dos Aguadas el edil Domingo Flota, acompañado por el residente de la CDI en José María Morelos, Abel Escoffie, entregó recursos por 12,495 pesos para la realización de un *ch'a'a cháak*, el ritual que realizan los agricultores mayas para pedir la lluvia al dios *Cháak* (Regador) (Fotografía 12).

Al realizar la entrega, el edil reconoció la labor que ha venido realizando la CDI en materia indígena en el municipio, y apuntó que «no sólo se invierte en cultura y tradición, sino también en infraestructura rural que permita el desarrollo de las comunidades» (Domingo Flota, Abril de 2011, José María Morelos). Así, la asociación indígena “Ubel lequeb’o”, gestora y beneficiaria con la entrega de este recurso, pudo utilizar el dinero para los gastos que conlleva la realización del *ch'a'a cháak*.



Fotografía 12.- El edil Domingo Flota entrega recursos del PROFODECI para la realización de un *ch'a'a cháak* en la comunidad de Dos Aguadas, abril de 2011.

Para finalizar esta sección, cabe mencionar que este trabajo se ha enfocado en el análisis de los datos estadísticos del PROFODECI en José María Morelos, del 2004 al 2010. De manera que faltaría integrar las distintas opiniones tanto de las autoridades correspondientes como de la población objetivo, para estructurar un análisis más acabado de esta política pública mediada por el poder político local.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo de investigación se identificaron ciertos preceptos elementales que históricamente han regido la realidad sociopolítica municipal de José María Morelos, Quintana Roo. Tales preceptos no son perceptibles a simple vista, de modo que se requirió poner en marcha un amplio proceso de recopilación y sistematización de la información, que permitiera de cierta manera captarlos y registrarlos progresivamente. Este esfuerzo investigativo inició de hecho desde la elaboración del anteproyecto, el cual estableció los primeros lineamientos teórico-prácticos a seguir, así como la estructuración del capitulado. Al final se construyeron tres capítulos: uno que brindó un marco contextual del municipio morelense; otro que fundamentó nuestra armazón teórica y conceptual; y un tercero, es donde se organizaron e interpretaron los datos recabados en la labor de campo. Ahora pues, en esta última sección, se pretenderá por una parte concretar y atar los cabos sueltos; y por la otra, delinear algunas prospectivas generales referentes a la situación sociopolítica local contemporánea, básicamente en sus interconexiones con la población indígena.

Trabajar a partir de la problemática de la identidad étnica y el poder político en un municipio como José María Morelos, implicó diseñar un conjunto de instrumentos de introspección local de tipo histórico y sociológico, que coadyuvara a la construcción de un marco interpretativo general y teórico de la municipalidad. Esta estrategia investigativa se llevó a cabo siguiendo una serie de premisas adoptadas y/o estructuradas antes, durante y después del trabajo de campo, las cuales al final permitieron trazar una línea de investigación lo suficientemente clara y concreta, como para dilucidar aquellos procesos sociopolíticos e identitarios fundamentales de nuestro objeto de estudio. En este apartado analizaremos de manera sucinta y por capítulos dichas premisas, con el objetivo de proporcionar una guía para aquellos investigadores que en la posteridad emprendan oficios similares, así como para sentar las bases de una propuesta hermenéutica propia, que ha surgido sólo después de un periodo de reflexión crítica sobre las distintas obras literarias concernientes y la realidad morelense previamente etnografiada.

En el capítulo primero se procuró armar, aún con la escasez de información al respecto, una contextualización geográfica, histórica, política y demográfica comunal, pero desde una perspectiva estadual. El propósito principal fue analizar al municipio morelense *desde fuera*,

lo cual era importante en la medida que permitía un acercamiento preliminar con nuestros sujetos de conocimiento, entretanto se reseñaban aquellos factores claves para la posterior delimitación y categorización de las variables de estudio. Esta metodología resulta pertinente cuando no se tiene una percepción amplia con respecto a la problemática a estudiar, ya que puede aminorar en cierta medida los vacíos de información que probablemente surgirán antes y/o después de la descripción contextual de la localidad, así como reducir las dificultades de plantear conjeturas sobre una realidad poco estudiada, en tanto se encamina hacia la estructuración de un marco de investigación lo más concreto posible. Eso fue lo que realizamos en este capitulado, el cual se dividió para su análisis en dos grandes enfoques: uno geo-histórico; y el otro, sociológico.

Con el enfoque geo-histórico se alcanzaron dos objetivos básicos. El primero fue la descripción geográfica de la municipalidad, identificando sus principales características orográficas, recursos naturales, y los tipos de actividades económicas predominantes derivadas de éstas. Esto evidenció al final las riquezas vegetal, animal y de suelo morelenses, las cuales han determinado en gran medida la preponderancia local de una agricultura milpera de usos y costumbres mayas. Y el segundo fue la reseña histórica del municipio de José María Morelos, escrita desde una perspectiva estadual. Este objetivo derivó a su vez en tres subapartados: uno que analizó el conflicto de límites jurisdiccionales entre los estados de Campeche y Yucatán y el entonces Territorio Federal de Quintana Roo, que surgió desde 1902 a causa de la poca especificación en el decreto constitucional de creación del territorio quintanarroense, con lo que respecta al punto “cerca de Put”; otro que registró los hechos históricos estatales más sobresalientes, y sus influencias en el surgimiento y la consolidación del ayuntamiento morelense; y un tercero, donde se describió a la cabecera municipal de éste, prácticamente desde su fundación como campamento chiclero a principios de los años veinte, hasta la actualidad.

Y con el enfoque sociológico se abordaron tres tópicos un tanto complejos. Comenzamos con la reseña del sistema político municipal, la cual al principio no sabíamos cómo escribir; pero poco a poco, conforme nos adentramos en el tema, se reconoció el alcance de registrar cronológicamente a todos los ex presidentes morelenses, como una premisa básica para plantear y posteriormente, en el trabajo de campo, dilucidar algunas preguntas-duda referentes a la trascendencia histórica del poder político local, y de los distintos actores y sus

formas de organización para sujetarlo y controlarlo. El segundo tema que se abordó, fue la condición de habla nativa de la sociedad en José María Morelos. En esta sección se describieron, con base en los datos del INEGI, los contrastes lingüísticos históricamente existentes entre la población maya y no maya, con el propósito de comprobar dos conjeturas originales de esta investigación, a saber: 1) que la población mayoritaria ha sido de origen indígena; y 2), que a pesar del distanciamiento estadístico entre ambas culturas, los no mayas han dominado el ayuntamiento prácticamente desde su fundación. Y finalmente, en la tercera temática se rastrearon los diferentes trabajos investigativos realizados sobre la municipalidad, los cuales facilitaron la delimitación de nuestro problema de estudio, es decir, la cuestión del poder político en sus interconexiones con la población indígena.

Los enfoques anteriores permitieron conseguir dos metas elementales: por un lado, la descripción y el acercamiento contextual con la localidad a estudiar; y por el otro, la recopilación de información suficiente para categorizar las variables de investigación. Con estos conocimientos previos acumulados, se inició la construcción del andamiaje teórico del capítulo segundo. Éste resultó ser una de las columnas vertebrales de la presente tesis, por eso se confeccionó lo más meticulosamente posible, estructurándolo en dos aristas fundamentales: la *rigurosidad teórica* y la *flexibilidad práctica*. Vayamos por partes. La centralidad del marco referencial provino de su fuerza argumentativa e interpretativa de la realidad, esto es, del diseño de una serie de herramientas analíticas enfocadas a despejar los conocimientos de sentido común y, posteriormente, a coadyuvar en la realización de «construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma» (Schutz, 2003:37). Tal armazón se asemejó así a una “lámpara”, la cual poco a poco fue esclareciendo el entramado de saberes que encierra el entorno social.

Sin embargo la articulación metodológica resultó un tanto compleja, siendo necesario el establecimiento de las dos aristas mencionadas arriba. La «rigurosidad teórica» se enfocó precisamente en la teorización de las variables de estudio —es decir, la identidad étnica y el poder político—, analizando sus respectivos atributos medulares rastreados por algunos autores especialistas en la materia. Entonces, lo primero que hicimos fue recopilar los documentos científicos más destacados elaborados ya sea por escritores mexicanos y/o extranjeros y, acto seguido, se escudriñaron procurando identificar y explicar minuciosamente las características centrales de ambos términos. Pero tampoco nos limitamos con la mera

descripción conceptual, de hecho avanzamos tras examinar las distintas e históricas interconexiones existentes entre las poblaciones indígenas y el poder político en algunas localidades del país. Con estos elementos, se obtuvieron dos resultados: por un lado, se conocieron distintas perspectivas sociológicas relacionadas con nuestra problemática; y por el otro, tuvimos un primer acercamiento teórico con la realidad, en tanto acumulábamos información documental suficiente, que nos sirvió como soporte y guía durante la realización del trabajo de campo.

Una limitante al que nos enfrentamos fue la escasez de información sobre nuestra problemática en la localidad de José María Morelos. Ante ello aunque la premisa original era construir un soporte teórico sólido y acabado, al final se consideró pertinente dejar algunos campos abiertos, empero controlables. A esto lo denominamos como «flexibilidad práctica», ya que implicó el diseño de un marco teóricamente riguroso, pero flexible en cuanto a su capacidad aprehensiva y explicativa de los procesos sociohistóricos no conocidos antes de la realización de las estancias comunitarias. El no conocimiento puede ser en cierto modo regulado, siempre que se tenga un armazón referencial estructurado y holístico, que brinde las herramientas analíticas para la realización de “anticipaciones”. A manera de ejemplo, inicialmente el concepto «élite de poder» no estaba contemplado, sólo se tenía la figura del cacique; no obstante, después del registro de los primeros informes de campo, nos percatamos que la situación sociopolítica contemporánea superaba en cierta forma el caciquismo acercándose más al elitismo, de modo que también fue necesario indagar ampliamente éste último término, así como poner en marcha la interpretación del problema a partir de él. Por eso conviene abrirse a las probabilidades y, sobre todo, concluir la redacción del aparato teórico durante o después de las prácticas, puesto que la realidad puede “sorprendernos”. Lo mejor es anticipar.

Así llegamos al capítulo tercero, donde pusimos en marcha toda la experiencia teórica y práctica acumulada para tratar de comprender y explicar la situación etnopolítica municipal. El análisis discurrió *desde una perspectiva sociológica e indígena*, lo que permitió comprobar nuestra hipótesis central, a saber: que las interconexiones históricamente entabladas entre la población maya y el poder político controlado por los no indígenas, han consistido en redes de patronazgo y clientelismo, siendo al principio las figuras políticas claves: el caciquismo, el Ayuntamiento y el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Los mayas se relacionaron con

estos canales durante años; sin embargo, en 1989 surgieron nuevos liderazgos que conformaron una élite priísta organizada, que sustituyó al cacique y controló y se sirvió de las otras dos instituciones para legitimarse y circular en el poder. Por su parte, los indígenas se han vinculado con el poder local de manera personalizada y no como grupo étnico *strictu sensu*, dificultando en consecuencia la constitución de una conciencia colectiva étnica y/o clasista centralizada y reduciendo, a la vez, su capacidad de negociación y presión política.

El poder político local se ha sostenido en gran medida de lo anterior, llegando incluso actualmente ha convertirse en mediador o canal de comunicación y vinculación entre la autoridad estatal y la población autóctona, ya que controla y articula las demandas socioeconómicas de ésta última. Por eso dicha interconexión se ha manifestado históricamente como un sistema interétnico cardosiano de tipo sujeción-dominación, es decir, que «las unidades étnicas en contacto guardan relaciones de *contradicción* en el sentido de que la misma existencia de una de las unidades niega la existencia de la otra, por lo inconciliable de sus posturas en el interior del sistema interétnico; siendo la fricción y la asimetría sus características principales» (Cardoso, 1992:64; cursivas del autor). Lo que en términos del cronista morelense, Arsenio Nahuat, significaría:

[...] tradicionalmente los mayas, la relación con las autoridades, tampoco podemos decir que no se da. Se da, sin embargo, no como se quisiera, los mayas siempre han sido marginados; y cuando hablamos de marginación, no lo decimos solamente en el modo de vivir, sino la marginación casi en todos los aspectos. ¿Por qué la marginación? Para mí, y así lo entiendo, es que a las autoridades de todos los niveles lo que quieren siempre es mantener esa opresión hacia ellos, no permitir que ellos tengan accesos a una mejor preparación [Arsenio Nahuat, Julio de 2010, José María Morelos].

La división histórica al interior del ejido también ha dificultado en gran medida la organización y el afianzamiento de una ideología maya y/o campesina en términos de grupo. Tales antagonismos han provocado que los ejidatarios morelenses se interconecten con las estructuras del poder político local de forma individual y no colectivamente, reduciendo su capacidad de negociación y gestión de los asuntos comunitarios y posibilitando, en consecuencia, la instauración de un sistema interétnico de tipo sujeción-dominación camuflado. Empero harían falta trabajos de investigación sobre el ejido y la cuestión agraria municipales, para obtener un panorama más amplio y agudo de la realidad. Desafortunadamente no se pudo profundizar en estos temas, sin embargo se sentaron algunas

bases al respecto. Lo que sí, José María Morelos ha sido catalogado en situación de alta pobreza multidimensional (CONEVAL, 2008); y las autoridades en lugar de establecer proyectos de desarrollo socioeconómico de largo alcance, se han limitado a implantar unos cuantos programas públicos con fines políticos y a corto plazo. Este sería un tema interesante de tesis. Y aunque hemos delineado algunas de sus directrices, todavía hacen falta indagaciones que aborden por ejemplo el análisis de la opinión ciudadana en torno a la implementación de dichas políticas.

Con todo lo presentado hasta ahora, se puede argüir que la identidad del maya morelense actual no tiende a sucumbir, ni siquiera ante fenómenos como la globalización; al contrario, pues existe un reavivamiento y una revalorización de la herencia cultural indígena, que inclusive poco a poco va configurándose como un símbolo de referencia o “estandarte”, que articula de manera autónoma las demandas socioeconómicas de los mayas y, particularmente, de mejores condiciones y medios de producción para el campo. Tales reclamos han estado evidenciándose en términos políticos electorales, de modo que resultaría pertinente indagar ulteriormente los tres factores siguientes: 1) la influencia de la UIMQROO en el proceso de revitalización étnica contemporánea; 2) el análisis a profundidad de el poder y la política, pero desde una perspectiva indígena; y 3), la construcción de una sociología más aguda del sistema político morelense, considerando no sólo los factores internos, sino también las influencias estatales. En este trabajo se sentaron las bases para una interpretación sociológica de la municipalidad; y lo interesante es que no se realizó por periodos presidenciales, sino a través de hechos sociales de largo alcance.

Por eso sería relevante un documento que analizara las interconexiones entre la población indígena y el poder local, en cada uno de los tres grandes procesos históricos sociopolíticos que han determinado el régimen político morelense de 1974 hasta la actualidad. Esto porque en las elecciones del 2010, se concretó un cambio etnopolítico que venía manifestándose desde los sufragios del 2005. Al respecto Domingo Flota, ex candidato perredista a la presidencia municipal, comentó: «ni el poder de la manada, ni el poder del dinero, pudieron doblegar la voluntad del pueblo» (Domingo Flota, Julio de 2010, José María Morelos). Él fue precisamente quien capitalizó la opinión popular de deslegitimación del monopolio priísta en el 2010. Aún faltaría ver cómo se acomodarán las fuerzas políticas y cómo se sellarán las nuevas alianzas no al interior del PRD, sino entre éste y el PRI, para

determinar si existió un cambio o una continuidad en el sistema político de José María Morelos. Eso sí, el resquebrajamiento al interior del priísmo reconfigurará los dos grupos de poder previamente establecidos, pero ahora bajo los liderazgos del perredista Domingo Flota y del priísta Juan Parra.

Y es que a escasos meses de que concluya la administración de Domingo Flota, existen ciertas probabilidades de que continúe el gobierno perredista, siempre que se mantengan *ceteris paribus* las siguientes condicionantes: uno, que los dos grupos de poder al interior del PRI continúen enfrentados, debilitando en consecuencia la influencia política de Juan Parra; y dos, que se mantenga y capitalice la legitimidad y el trabajo alcanzado por la dirigencia dominguísta, mediante la elección de un candidato carismático que represente al PRD en los sufragios municipales del 2013. En tal sentido, los perredistas locales deberían considerar seriamente la posibilidad de una alianza con el PAN y, sobre todo, las candidaturas ciudadanas, que fueron reconocidas legalmente por el Congreso del Estado en noviembre del 2012.

ANEXOS

Anexo 1.- Fundación del ejido Kilómetro 50, hoy José María Morelos y Pavón

V I S T O para resolver en definitiva el expediente relativo a la dotación de ejidos solicitada por vecinos -- del poblado KILOMETRO 50 (HOY JOSE MARIA MORELOS Y PAVON), de la Delegación de Felipe Carrillo Puerto, del Territorio de Quintana, Roo; y

RESULTANDO PRIMERO.- Por escrito de fecha 15 de noviembre de 1944 vecinos del poblado de que se trata solicitaron del C. Gobernador del Territorio dotación de ejidos por carecer de las tierras indispensables para satisfacer sus necesidades económicas. La solicitud se turnó a la Comisión Agraria Mixta, la -- que inició el expediente respectivo; habiéndose publicado dicha -- solicitud en el periódico Oficial del Gobierno del Territorio el 15 de mayo de 1945, surtiendo efectos de notificación; se llevó a cabo la diligencia censal, en términos de ley el 13 de mayo del -- mismo año, arrojando un total de 24 capacitados en materia agraria; la Comisión Agraria Mixta emitió su dictamen con fecha 12 de diciembre de 1945, dotando al poblado que nos ocupa con una superficie total de 10,550-00-00 Hs., de terrenos cubiertos de monte -- en general que se tomarían íntegramente de terrenos propiedad de la Nación para formar 25 unidades de dotación de 420-00-00 Hs., -- cada una para beneficiar a los 20 capacitados que arrojó el censo y 50-00-00 Hs., se destinarían para la zona urbana; el C. Gobernador del Territorio dictó su mandamiento con fecha 15 de diciembre del citado año de 1945, aprobando en todas sus partes el dictamen emitido por la Comisión Agraria Mixta. La posesión provisional se dió con fecha 10 de marzo de 1950.

RESULTANDO SEGUNDO.- Revisados los antecedentes -- y constancias que obran en el expediente se llegó a conocimiento de lo siguiente: que los días del 20 al 30 de julio de 1962, se -- llevó a cabo una rectificación censal, habiéndose comprobado que en el poblado solicitante existen 319 capacitados en materia agraria; que dentro del radio legal de 7 kilómetros del núcleo gestor los predios preferentemente afectables son los de propiedad de la Nación y que con las 10,500-00-00 Hs., que se afectan se pueden -- formar 320 unidades de dotación de 20-00-00 Hs., cada una con las que se pueden beneficiar a los 319 capacitados que existen en el poblado más la escuela del lugar, destinándose 100-00-00 Hs., para la zona urbana del poblado y el resto de tierras serán para -- usos colectivos de los beneficiarios. Por lo anterior procede con firmar el Mandamiento del C. Gobernador del Territorio en cuanto al monto de tierras concedidas, y modificarlo en lo que respecta al destino de las mismas.

Con los elementos anteriores el H. Cuerpo Consultivo Agrario emitió su dictamen en el sentido de esta resolución. y

CONSIDERANDO PRIMERO.- Que el derecho del núcleo -- peticionario para ser dotado de tierras ha quedado demostrado plenamente al comprobarse que radican en el mismo 319 capacitados en materia agraria, cuyas necesidades agrícolas no han sido satisfechas, y, no encontrándose el poblado solicitante en alguno de los casos de incapacidad que menciona el Código Agrario vigente.

####.-

CONSIDERANDO SEGUNDO.- Atendiendo a que dentro del radio legal de 7 kilómetros del núcleo peticionario resultan preferentemente afectables los terrenos propiedad de la Nación, procede fincar en dichas tierras la dotación de ejidos en definitiva a favor del poblado KILOMETRO 50 (hoy JOSE MARIA MORELOS Y PAVON) con una superficie total de 10,550-00-00 Hs., de terrenos de monte alto, bajo y agostadero con porciones laborables, destinándose la superficie laborable para formar 320 unidades de dotación de 20-00-00 Hs., cada una para beneficiar a los 319 capacitados que arrojó el censo más la escuela del lugar, 100-00-00 Hs., serán para la zona urbana del poblado y el resto de tierras para usos colectivos de los beneficiados.

Los campesinos beneficiados con la presente resolución son los siguientes: 1.- Cristino Medina, 2.- Alfonso Medina, 3.- Valerio Sandoval, 4.- Andrés Pérez Góngora, 5.- Adonay Pérez, 6.- Sóstenes Castillo, 7.- Ramón Castillo, 8.- Alejo Sandoval, 9.- Roberto Cauich, 10.- Pablo Puc, 11.- Vicente Sandoval, 12.- Pedro Puc, 13.- Marcial Espada, 14.- Eduardo Navarrete, 15.- Juan Alcocer, 16.- Pablo Novelo, 17.- Rosendo Beltrán, 18.- Filiberto Góngora, 19.- Gregorio Góngora, 20.- Venancio Sandoval, 21.- Candelario Martín, 22.- Isaias Martín, 23.- Marcelino May, 24.- Victor Pool, 25.- Augusto Vázquez, 26.- Genaro Martínez, 27.- Faustino Martín, 28.- Marcelino Canché, 29.- Celiano Góngora, 30.- Miguel Moo, 31.- Aurelio Reyes, 32.- Aurelio Reyes, 33.- José Pacheco, 34.- Braulio Cherrres, 35.- Demetrio Medina, 36.- Emilio Blanco, 37.- Rafael Martínez, 38.- Damián Canché, 39.- Tomás Rentería, 40.- Eligio Sandoval, 41.- Juan Balam, 42.- Luciano Balam, 43.- Regendil Martín Vázquez, 44.- Leobardo Sánchez, 45.- Ignacio Falcón, 46.- Mariel Falcón, 47.- Felipe Beltrán, 48.- Anastacio Sandoval, 49.- Alfonso Sandoval, 50.- Francisco Mex, 51.- Silverio Blanco, 52.- Luciano Moo, 53.- Alberto Anguas, 54.- Ignacio Martín, 55.- Sebastián Yam, 56.- Liberato Yam, 57.- Pedro Yam, 58.- Pascual Sandoval, 59.- Rogelio Díaz, 60.- Mariano Mamayo, 61.- Juan Bautista Nah, 62.- Juan Bautista Nah Matus, 63.- Ricardo Tec, 64.- Concepción Ballote, 65.- Eduar Ballote, 66.- Gonzalo Ballote, 67.- Moisés Lara, 68.- Lorenzo May, 69.- Feliciano May, 70.- Marcelino Vázquez, 71.- Wilfrido Vázquez, 72.- Miguel Vázquez, 73.- Humberto Martín, 74.- Wenceslao Tilán Ch., 75.- Cristóbal Pacheco, 76.- José del Carmen Pacheco, 77.- Cristóbal Tuyub, 78.- José María Ucan, 79.- Miguel Méndez, 80.- Anastacio Yam, 81.- José Dolores Tilán, 82.- Eulogio Torres, 83.- Tranquilino Sggovia, 84.- Amado Cherrres, 85.- José María Aké, 86.- Luis Angulo, 87.- Juan José Angulo, 88.- Juan Diego Angulo, 89.- Leonides Díaz, 90.- Jorge Díaz, 91.- Plácido Martín Torres, 92.- Onorio Hachin, 93.- Juan Angulo, 94.- Francisco Santos, 95.- Elías Angulo Tun, 96.- Guildánico Yam, 97.- J. Concepción Yam, 98.- Rernán Cabrera, 99.- Santiago Blanco, 100.- Candelario Moo, 101.- Juan Blanco, 102.- Raymundo Poo,

####.-

103.- Severiano Barrera, 104.- Herculano Medina, 105.- Virgilio
Cherri, 106.- Maximino Caamal, 107.- Roberto Cabrera, 108.- --
Juan Bautista Dzib, 109.- Juan Canché, 110.- Lorenzo Vázquez, -
111.- Lorenzo Varguez, 112.- Nazario Varguez, 113.- Romualdo --
Puc, 114.- Luciano Puc, 115.- Cándido Canul, 116.- Santiago An-
gulo, 117.- Casimiro Martínez, 118.- Antonio Segovia, 119.- ---
Asalberto Segovia, 120.- Eleuterio Segovia, 121.- Miguel Angel-
Dominguez, 122.- Amalio Jiménez, 123.- Felipe Neri, 124.- Ju-
lián Lavadores, 125.- Juan Lavadores, 126.- J. Concepción Lava-
dores, 127.- Candelario Poot, 128.- Juan Yam, 129.- Onorio - --
Poot, 130.- Ignacio Segovia, 131.- Jacinto Ché, 132.- Herculano
Escobedo, 133.- Valentino Tec, 134.- Estéban Zetina, 135.- Ro-
berto Zetina, 136.- Leocadio Zetina, 137.- Alvaro González, - -
138.- Víctor Góngora, 139.- Hermilo Góngora, 140.- Eduardo Gón-
gora, 141.- Alvaro Góngora, 142.- Fidencio Góngora, 143.- Ino-
cencio Caamal, 144.- Vicente Caamal, 145.- Pastora Martínez, -
146.- Antonio Martín, 147.- Lorenzo Martín, 148.- Carlos Martín
149.- Pedro Cabrera, 150.- Héctor Cabrera, 151.- Roger Cabrera,
152.- Francisco Uc, 153.- Elisèo Uc, 154.- Cándido Uc, 155.- --
Adrián Tilán, 156.- Alonso Tilán, 157.- Emiliano Tilán, 158.- --
Alonso Uc, 159.- Romulo Chic, 160.- Magdaleno Piña, 161.- J. -
Cleotilde Poot, 162.- Santiago Poot, 163.- Teodomiro Poot, ---
164.- Baldomero Poot, 165.- Pablo Sánchez, 166.- Agustín Ru-
bio, 167.- Florencio Kí, 168.- Demetrio Chuc, 169.- Pablo Mar-
tín, 170.- Augusto Domínguez, 171.- Benigno Hernández, 172.- -
Rafael Hernández, 173.- Evaristo Cituk, 174.- Sinforiano Chic,
175.- Mario Sanch-éz, 176.- Sebastián Ucán, 177.- Fernando ---
Tún, 178.- Prudencio Couh, 179.- Ezequiel Angulo, 180.- Rodol-
fo Bonilla, 181.- Rodrigo Perera, 182.- Bernardo Escogier, ---
183.- Roberto Moo, 184.- Medardo Castro, 185.- José Castro, --
186.- Antonio Aké, 187.- J. Guadalupe Aké, 188.- Victor Aké, -
189.- Agustín Dzib, 190.- Armando Cham, 191.- Luis Dzib, 192.-
Alfredo Dzib, 193.- Pascual Puc, 194.- Prudencio Poot, 195.- -
Felipe Paat, 196.- Filiberto Collí, 197.- Norberto Collí, - --
198.- Norberto Cauich, 199.- Felipe Torres, 200.- Joaquín To-
rres, 201.- J. Asunción Torres, 202.- Jacinto Arguelles, 203.-
Valerio Moo, 204.- Fausto Catzin, 205.- Pastor Soberanes, 206.
Esteban Poot, 207.- Lorenzo Vela, 208.- Nicolás Arguelles, 209
Atilano Alcocer, 210.- Aquiles Angulo, 211.- Victor Angulo, --
212.- Donaciano Ortíz, 213.- Dionisio Catzin, 214.- Gregoria -
Puc, 215.- Pablo Cuk, 216.- Crescencio Yamá, 217.- Asterio Ríos
218.- Alberto Canché, 219.- Catalino Canché, 220.- Lucrecio e-
Yamá, 221.- Felipe Poot, 222.- Felipe Yam, 223.- Nicolás Var-
gas, 224.- Guadalupe Mex, 225.- Victoriano Domínguez, 226.- --
Prisciliano Dzul, 227.- Pedro Dzul, 228.- Donato Dzul, 229.- -
Gudelio Dzul, 230.- Santos Cherry, 231.- Hipólito Zetina, - --
232.- Agosto Nahmat, 233.- Medardo Pacheco, 234.- Alberto Pa-
checo, 235.- Teófilo Alvarado, 236.- Manuel Quiam, 237.- Marce-
lino Soberanes, 238.- Donato Ek, 239.- Catalino Canul, 240.- -
José Justino Ek, 241.- Federico Poot, 242.- Fernando Cabrera,-

#####

EXP. KILOMETRO 50 (HOY JOSE MARIA MORELOS Y PAVON.)
DELEG. F. CARRILLO PUERTO.
TERRITORIO DE QUINTANA ROO.

- 243.- Cirilo Ek, 244.- Luis Felipe Balam, 245.- Alfonso Balché,
- 246.- Emiliano Pantoja, 247.- Pablo Arroyo, 248.- Alfonso Náje-
- ra, 249.- Alberto Escobé, 250.- Marcos Vargas, 251.- José Ma-
- ría Chuc, 252.- Filemón Chuc, 253.- Norberto Arguelles, 254.-
- Isidro Castillo, 255.- Florencio Cauich, 256.- Luis Puch, 257.-
- Venancio Caamal, 258.- J. Asunción Caamal, 259.- Ambrosio Dzib,
- 260.- Manuel Eúan, 261.- Candelario Domínguez, 262.- Bernardino
- Huchin, 263.- Carlos Huchin, 264.- Joaquín Chuc, 265.- Julián -
- Moo, 266.- Secundino Herrera, 267.- Genaro Herrera, 268.- Ale-
- jandro Tuz, 269.- Adrián Yam, 270.- Daniel Tum, 271.- Pedro ---
- Tun, 272.- Victor Navarrete, 273.- Perdo Navarrete, 274.- Vic--
- tor Navarrete, 275.- Graciliano Eúan, 276.- Henrico Dzul, 277.-
- Anastasio Dzul, 278.- Marcelino Yam, 279.- Zeferino León, 280.-
- Antonio Rodríguez, 281.- Juan Bautista Medina, 282.- Rigoberto-
- Biagas, 283.- Arturo Pech, 284.- Porfirio Pech, 285.- Marina --
- Pech, 286.- Alfonso Pech, 287.- Gilberto Pech, 288.- Diego Ek,-
- 289.- Maxima Ku de Uicab, 290.- José N. Uicab, 291.- Primitivo-
- Chan, 292.- Genaro Varguez, 293.- Eutimio Varguez, 294.- Humberto
- Varguez, 295.- Antonio Aké, 296.- Angeles Yam, 297.- Enrique
- Rodríguez, 298.- Porfirio Noh, 299.- Miguel Noh, 300.- Eusebio-
- Chab, 301.- Marcelino Cham, 302.- Faustino Torres, 303.- Juan -
- Pablo Chan, 304.- Nemesio Cárdenas, 305.- Primitivo Ruiz, 306.-
- Martiniano Ruiz Poot, 307.- Castulo Tzuc, 308.- Jesús M. Tzuc,-
- 309.- Cristino Medina, 310.- Mariano Tolosa, 311.- Gabriel Men-
- doza, 312.- Marquino Colmich, 313.- Hermilo Colmich, 314.- Dion-
- isio Colmich, 315.- Víctor Chan, 316.- Adelo Bé, 317.- Primiti-
- vo Collf, 318.- Héctor Coronado, y 319.- Faustino Martín.

Por lo expuesto y de acuerdo con el imperativo que al ejecutivo de mi cargo le impone la fracción X del artículo 27 Constitucional y con apoyo en los artículos 50, 51 interpretado a contrario sensu, 57, 58, 59, 76, 80 y demás relativos del Código Agrario vigente se resuelve:

PRIMERO.- Es procedente la solicitud de dotación de ejidos presentada por los vecinos del poblado KILOMETRO 50 (hoy JOSE MARIA MORELOS Y PAVON) de la Delegación de Felipe Carrillo Puerto, del Territorio de Quintana Roo.

SEGUNDO.- Se confirma el Mandamiento del C. Gobernador del citado Territorio, de fecha 15 de diciembre de 1945, por lo que se refiere al monto de la superficie que se dotay se modifica en lo que respecta al destino que se dá la mismas.

TERCERO.- Se dota en definitiva al núcleo solicitante con una superficie total de 10,550-00-00 Hs., DIEZ MIL QUINIENTAS CINCUENTA HECTAREAS de terrenos de monte alto, bajo y agostadero con porciones laborables, que se tomarán íntegramente de terrenos propiedad de la Nación, con la superficie laborable se formarán 320 unidades de dotación de 20-00-00 Hs., -

####.-

EXP. KILOMETRO 50. (HOY JOSE
MARIA MORELOS Y PAVON,
DELEG. F. CARRILLO PUERTO,
TERRITORIO DE QUINTANA ROO.

VEINTI HECTAREAS cada una para beneficiar a los 319 capacitados que arrojó el censo más la escuela del lugar, 100-00-00 Hs., --
OCHENTA HECTAREAS se destinarán para la zona urbana del poblado y el resto de tierras para usos colectivos de los beneficiarios.

La anterior superficie deberá ser localizada de acuerdo con el plano aprobado por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización y pasará a poder del poblado beneficiario con todas sus accesiones, usos, costumbres y servidumbres.

CUARTO.- Expídanse a los 319 capacitados beneficiarios con la presente resolución y para la escuela del lugar los certificados de Derechos Agrarios y en su oportunidad los Títulos Parcelarios correspondientes.

QUINTO.- Al ejecutarse la presente resolución -- deberán observarse las prescripciones contenidas en los artículos 111 y 112 del Código Agrario vigente, y en cuanto a la explotación y aprovechamiento de las tierras concedidas se sujetarán a lo dispuesto por el artículo 206 del citado Ordenamiento legal, y a los reglamentos sobre la materia, instruyéndose ampliamente a los ejidatarios sobre sus derechos y obligaciones -- al respecto.

SEXTO.- Publíquese la presente resolución en el Diario Oficial de la Federación y en el Periódico Oficial del Gobierno del Territorio de Quintana Roo; inscribáse en el Registro Agrario Nacional y en el Registro Público de la Propiedad correspondiente, para los efectos de ley; notifíquese y ejecútase.

D A D A en el Palacio del Poder Ejecutivo de la Unión, en México, Distrito Federal a los seis días del mes de mayo de mil novecientos sesenta y cuatro.

ADOLFO LOPEZ MATEOS.-Rúbrica.
PRESIDENTE CONSTITUCIONAL DE
LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.

COMPLASE:

ROBERTO BARRIOS CASTRO.-Rúbrica.
JEFE DEL DEPARTAMENTO DE ASUN-
TOS AGRARIOS Y COLONIZACION.-

Es copia de su original cuya fidelidad certifico.
SUFRAGIO EFECTIVO. NO REELECCION.
México, D.F., a 12 de Mayo de 1964.
EL SECRETARIO GENERAL DE ASUNTOS AGRARIOS.

Rúbrica.-
ARCADIO NOGUERA VARGAS.

####/

Anexo 2.- La ampliación del ejido "José María Morelos"

25-108/70

V I S T O para resolver en definitiva el expediente relativo a la ampliación de ejido, solicitada por vecinos del poblado denominado "JOSE MARIA MORELOS"; Delegación de Felipe Carrillo Puerto, del Territorio de Quintana Roo; y

RESULTANDO PRIMERO./ Por escrito de 30 de diciembre de 1968, vecinos del poblado de que se trata solicitaron del Gobernador del Territorio ampliación de tierras por no serles suficientes para satisfacer sus necesidades las que actualmente disfrutaban. Turnada la solicitud a la Comisión Agraria Mixta, este Organismo inició el expediente respectivo, publicándose la solicitud en el Periódico Oficial del Gobierno del Territorio de fecha 31 de diciembre de 1969 surtiendo efectos de notificación; la diligencia censal se llevó a cabo con los requisitos de ley el 28 de enero de 1970 arrojando un total de 166 capacitados en materia agraria; procediéndose a la ejecución de los trabajos técnicos de localización de predios afectables.

RESULTANDO SEGUNDO.- Terminados los trabajos mencionados en el Resultando anterior, la Comisión Agraria Mixta emitió su dictamen el 11 de mayo de 1970 y lo sometió a la consideración del C. Gobernador del Territorio, quien el 20 del mismo mes y año dictó su Mandamiento ampliando el ejido del poblado de que se trata con 12,450-00-00 Hs., de monte alto y bajo que se tomarían de terrenos propiedad de la Nación; con 12,400-00-00 Hs., se formarían 124 unidades de dotación de 100-00-00 Hs., cada una, a fin de beneficiar a igual número de capacitados, y así constituir un ejido ganadero, destinándose las 50-00-00 Hs., restantes para la zona urbana del poblado; debiéndose dejar a salvo los derechos de los 42 capacitados restantes, por lo que a tierras se refiere.

La posesión provisional se ejecutó el 24 de mayo de 1970, sin haberse efectuado el deslinde correspondiente.

RESULTANDO TERCERO.- Revisados los antecedentes y analizadas las constancias que obran en el expediente respectivo se llegó al conocimiento de lo siguiente: que por Resolución Presidencial de 6 de mayo de 1964 se dotó al poblado de que se trata con 10,550-00-00 Hs.; que dichas tierras se encuentran total y eficientemente aprovechadas; que efectivamente son 166 los capacitados con derecho a la acción intentada y que dentro del radio de 7 kilómetros del núcleo gestor resultan legalmente afectables 12,450-00-00 Hs., de monte alto y bajo que se pueden tomar de terrenos propiedad de la Nación.

Los nombres de los 166 capacitados son los siguientes: 1.- José María Aké Tzacum, 2.- Eduardo Aguilar Tuyus, 3.- Froylan A. Alcocer, 4.- Abelardo Alvarado Cob, 5.- Luisa Angulo Blanco, 6.- Aquilec Angulo Gómez, 7.- Luis Arjona Sarabia, 8.- José Basulto Briceño, 9.- Mariano Baeza Ramírez, 10.- Nicolas Beltrán Castillo, 11.- José Concepción Bojórquez, 12.- Elide

####.-

EXP. JOSE MARIA MORELOS.
DELEG. F. CARRILLO PUERTO.
TERRITORIO DE QUINTANA ROO.
ACCION: AMPLIACION DE EJIDO.

Bianco, 13.- Pedro Cab Dzab, 14.- Alfonso Camas Osorio, 15.- Catalino Chuc Canché, 16.- Adalberto Camul Uc, 17.- Anacleto Carrillo González, 18.- Juan Díaz Romero, 19.- Marcelino Carrillo - Xool, 20.- Fortunata Carrillo Zapata, 21.- Isidro Castillo Camul, 22.- Amado Cauch Durán, 23.- Apolonia Puc Cetina, 24.- Tomás -- Collí Chan, 25.- Pascual Collí May, 26.- Nicolas Collí Dzu, 27. Roberto Collí Ucán, 28.- Juan Chub Camul, 29.- Armando Dzib Chan, 30.- Camilo Duran Chan, 31.- Juan Bautista Ek, 32.- Alberto Ek - Chi, 33.- Macario Ek Ek, 34.- Amado Gómez Sánchez, 35.- Natividad Gómez Sánchez, 36.- Carmen González Hernández, 37.- Manuel - Huchin Camul, 38.- Macedonio Márquez González, 39.- Gilberto lugo Rivero, 40.- Daniel Hidalgo González, 41.- Patrício May Uicab, 42.- Lorenzo Martínez Camul, 43.- Eva Martínez Mis, 44.- Aurelio Mata Hait, 45.- Reyna María Medina Tec, 46.- Luciano Montalvo -- Cohuc, 47.- Liborio Montejo Baas, 48.- Inocencio Montejo Moo, -- 49.- José Alfredo Montejo Chan, 50.- Hernan Montejo Chan, 51.- Gregorio Collí Magaña, 52.- Albino Nájera Chable, 53.- Lorenzo - Nájera Dzul, 54.- Pedro Noh Dzul, 55.- Irineo Noh Dzul, 56.- Jorge Novelo Puc, 57.- Victoriano Novelo Puc, 58.- Eufrasio Novelo Puc, 59.- Armando Novelo Ucán, 60.- Apolinario Ochoa Galza, 61.- Gabriel Ortiz, 62.- Wilfrido Pacheco Acosta, 63.- Medardo Pacheco Acosta, 64.- Gregorio Parra Jiménez, 65.- Sotero Parra Jiménez, 66.- Remigio Parra Pérez, 67.- Ernestino Parra Interian, -- 68.- Teodoro Pat Canché, 69.- Micaela Canché Calmich, 70.- Arturo Pech, 71.- Moises Pech, 72.- Nicolas Pech, 73.- Osvaldo Pech, 74.- Antonio Peraza Palomo, 75.- Gervasio Peraza Santos, 76.- Liborio Peraza Santos, 77.- Pedro Pablo Poot Ek, 78.- Ramiro Pérez Angulo, 79.- Tranquilino Peraza Santos, 80.- Miguel A. Poot Ek, -- 81.- Aristeo Poot Chable, 82.- Alberto Canché Cool, 83.- Anselmo Chin Dzib, 84.- Fernando Chan Dzib, 85.- Felipe Chan Dzib, 86.- Antonio Uc Chimal, 87.- Juventino Dzul, 88.- Primitivo Puc Ucan, 89.- Feliciano Puc Ucan, 90.- Melchor Quiam Nic, 91.- Guillermo Quiñones Interian, 92.- Natividad Ruiz Pool, 93.- José Basilio - Sabido Matos, 94.- Carlos Samos Ix, 95.- Diego Samos Alfaro, -- 96.- Roberto Segovia Cabrera, 97.- Francisco Segovia Cabrera, -- 98.- Emiliano Tek Cab, 99.- Víctor M. Tilan Euan, 100.- Hilario Tolosa Soberanis, 101.- Tránsito Tolosa Soberanis, 102.- Pedro - Varguez, 103.- Paulino Tun Varguez, 104.- Andrés Tuyub Canché, -- 105.- Cristobal Tuyub Canché, 106.- Luciano Uk Pat, 107.- Amalio Uk Pat, 108.- Santiago Ukul Ayala, 109.- José Varguez Santana, -- 110.- Alejandro Xequés Dzul, 111.- Lázaro Benitez, 112.- Lauro - Benitez, 113.- Guillermo Benitez, 114.- Isauro Xiu Avilés, 115.- Emilio Xiu Pacheco, 116.- Ambrosio Xiu Pacheco, 117.- Juvencio - Xiu Pacheco, 118.- Teddoro Yam Pech, 119.- Silvestre Yam Pech, -- 120.- Diego Yam May, 121.- Francisco Canché May, 122.- Juan - Ucan Aké, 123.- Faustino Martín, 124.- Alfredo Zapata Medina, -- 125.- Tomás Aguilar Alamilla, 126.- Melchor Alvarado Pech, 127.- Audomaro Angulo Cab, 128.- Nicolas Arjona May, 129.- Gilberto Arjona May, 130.- Luis Alfonso Arjona May, 131.- José Boyate Andrade, 132.- Eliseo Boyate Andrade, 133.- Asterio de J. Beltran -

####.-

EXP. JOSE MARIA MORFLOS.
DELEG. F. CARRILLO PUERTO.
TERRITORIO DE QUINTANA ROO.
ACCION: AMPLIACION DE EJIDO.

Cstillo, 134.- Agustín Beltran Castillo, 135.- Mariano Blanco --
Dzul, 136.- Ruben Daniel Martín M., 137.- Celso Cab Coyac, 138.-
Braulio Cab Coyac, 139.- Jaime P. Cabrera Chab, 140.- Florencio-
Canché Chic, 141.- J. Guadalupe Canto Canul, 142.- Gilberto Cár-
denas Contreras, 143.- Francisco Carrillo Dzib, 144.- Marcelino-
Carrillo Kool, 145.- Renen Castro Baeza, 146.- Adriano Calmich -
Góngora, 147.- Adoralido Cetina Verguez, 148.- Abelardo Dzul - -
Chan, 149.- Casiano Chic Dzib, 150.- Pablo Ek May, 151.- Diego -
Ek Chan, 152.- Inocente Ek Gahn, 153.- Victor González Soberanes,
154.- Silvio Muchin Mis, 155.- Cornelio Hernández M., 156.- Gual-
berto Herrera Medina, 157.- Francisco Hidalgo Bautista, 158.- --
Victor Hidalgo Bautista, 159.- Manuel Interian M., 160.- Fermin-
Iterian M., 161.- Mauro Pastor May Chi, 162.- Tomás Chan Medina,
163.- Jaime Medina Flores, 164.- Armando Montejo Chan, 165.- Fe-
lipe Neri Moo Muchin, 166.- J. Asunción Moo Huitzil.

Con los elementos anteriores el Cuerpo Consultivo agrario emitió su dictamen en los términos de ley; y

CONSIDERANDO PRIMERO.- El derecho del poblado pe-
ticionario para obtener la ampliación de su ejido, ha quedado --
demostrado al comprobarse que en el mismo radican 166 capacita-
dos que carecen de las tierras indispensables para satisfacer sus
necesidades; y que las que les fueron concedidas por dotación --
están totalmente aprovechadas.

CONSIDERANDO SEGUNDO.- Atendiendo a que los ter-
renos legalmente afectables en este caso son los mencionados en
el Resultado Tercero de esta Resolución; atendiendo asimismo a
la extensión y calidad de sus tierras y a las demás circunstan-
cias que en el presente caso concurren, procede fincar en dichos
terrenos la ampliación definitiva de ejido en favor de los veci-
nos del poblado denominado "JOSE MARIA MORFLOS" con una superfi-
cie de 12,450-00-00 Hs., de monte alto y bajo; en 12,400-00-00 -
Hs., se consideran 124 unidades de dotación de 100-00-00 Hs., --
cada una, a fin de beneficiar a igual número de capacitados, de-
terminándose las 50-00-00 Hs., restantes para la zona urbana del m-
cipo ejidal. En Asamblea General de Ejidatarios se llevará a --
cabo la selección de los 124 capacitados beneficiados con esta -
Resolución con unidad de dotación, de acuerdo con lo previsto --
por el artículo 85 del Código Agrario en vigor, debiéndose dejar
a salvo los derechos de los 42 capacitados restantes por lo que
a tierras se refiere y confirmarse el Mandamiento del Gobernador
del Territorio.

Por lo expuesto y de acuerdo con el imperativo -
que al Ejecutivo de mi cargo impone la Fracción X del artículo -
27 Constitucional y con apoyo además en los artículos 50, 52, --
57, 58, 59, 61, 62, 76, 78, 80, 81, 97 y demás relativos del Có-
digo Agrario en vigor, se resuelve:

####.-

- 4 -

EXP. JOSE MARIA MORELOS,
DELEG. P. CARRILLO PUERTO,
TERRITORIO DE QUINTANA ROO,
ACCION: AMPLIACION DE EJIDO.

PRIMERO./ Se confirma el Mandamiento del Gobernador del Territorio de fecha 20 de mayo de 1970.

SEGUNDO.- Se concede a los vecinos solicitantes del poblado "JOSE MARIA MORELOS", Delegación de Felipe Carrillo Puerto, del Territorio de Quintana Roo, por concepto de ampliación definitiva de ejido, una superficie total de 12,450-00-00-Hs., DOCE MIL CUATROCIENTAS CINCUENTA HECTAREAS de monte alto y bajo, que se tomarán de terrenos propiedad de la Nación; superficie que será distribuída en la forma establecida en el Considerando Segundo de esta Resolución.

La anterior superficie deberá ser localizada de acuerdo con el plano aprobado por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización y pasará a poder del núcleo beneficiado con todas sus accesiones, usos, costumbres y servidumbres.

TERCERO.- En Asamblea General de Ejidatarios se llevará a cabo la selección de los 124 capacitados beneficiados con esta Resolución con unidad de dotación, en la forma prevista por el artículo 85 del Código Agrario en vigor.

CUARTO.- Expídanse a los 124 capacitados que resulten beneficiados con esta Resolución con unidad de dotación los Certificados de Derechos Agrarios correspondientes.

QUINTO.- Se dejan a salvo los derechos de los 42 capacitados restantes por lo que a tierras se refiere.

SEXTO.- Al ejecutarse la presente Resolución de serán observarse las prescripciones contenidas en los artículos 111 y 112 del Código Agrario en vigor y en cuanto a la explotación y aprovechamiento de las tierras concedidas se estará a lo dispuesto por el artículo 206 del citado Ordenamiento y a los Reglamentos sobre la materia, instruyéndose ampliamente a los ejidatarios sobre sus obligaciones y derechos a este respecto.

SEPTIMO.- Publíquese en el Diario Oficial de la Federación y en el Periódico Oficial del Gobierno del Territorio de Quintana Roo e inscribáse en el Registro Agrario Nacional y en el Registro Público de la Propiedad correspondiente, la presente Resolución que concede ampliación de ejido a los vecinos del poblado denominado "JOSE MARIA MORELOS", Delegación de Felipe Carrillo Puerto, de la Citada Entidad Federativa, para los efectos de ley; notifíquese y ejecútase.

D A D A en el Palacio del Poder Ejecutivo de la Unión, en México, Distrito Federal, a los veintiocho días del mes de agosto de mil novecientos setenta.

####.-

Anexo 3.- Los 64 ejidos y la Universidad

ASI MISMO PROPONEMOS: Para el Apoyo de la Educación de nuestros hijos la Creación de Becas.

Por lo anterior anticipamos nuestro agradecimientos.

JOSE MARIA MORELOS, Q. ROO, JULIO 18 DE 1998.

Sub-Delegación Municipal
ESPERANZA
Municipio de
José Ma. Morelos Q. Roo

ATENTAMENTE

COMISARIADO EJIDAL
EJIDO KM. 50
JOSE MA MORELOS Q ROO

C. FRANCISCO CANCHE MAY.
COMISARIADO EJIDO KM.50.

GOBIERNO del ESTADO
de QUINTANA ROO;
Sub-Delegación Municipal
NARANJAL
C. ZACARIAS CHI CANUL.
SECRETARIO.

GOBIERNO DEL ESTADO
DE QUINTANA ROO
SUBDELEGACION PIEDRAS
NEGRAS MPIO. JOSE MA.
MORELOS Q. ROO

PROFR. EDUARDO PAT SULUB.
TESORERO.

C. PORFIRIO BALAM POOL.
CONSEJO DE VIGILANCIA.

EJIDO NARANJAL
José Ma Morelos
Q: Roo Méx.

C. ALFONSO QUINONES CHAVEZ.
GESTOR MUNICIPAL.

COMISARIADO EJIDAL
PIEDRAS NEGRAS MPIO.
JOSE MA. MORELOS Q. ROO.

Comisariado
Ejidal
Rancho B...
Juancho Bol...
POR UNA CASA COMUN
GESTORIA MUNICIPAL
JOSE MA MORELOS
Q. ROO.

GOBIERNO DEL ESTADO
DE QUINTANA ROO
SUBDELEGACION MUNICIPAL
ADOLFO HUERTA
MPIO. JOSE MARIA MORELOS
EDO. DE Q. ROO

Tomas Alonso...

Piedras Negras...

GOBIERNO del ESTADO
DE QUINTANA ROO
Sub-Delegación Municipal
San FELIPE ORIENTE
MPIO. JOSE MA. MORELOS Q. ROO

GOBIERNO DEL ESTADO
DE QUINTANA ROO
SUBDELEGACION EL TRESINFO
MPIO. JOSE MA. MORELOS Q. ROO

EJIDO GAVILANES
MPIO. JOSE MA. MORELOS, Q. ROO

COMISARIADO EJIDAL
Ejido Lázaro Cárdenas, Q. Roo
Mpio. José Ma. Morelos, Q. Roo

Juan José

GOBIERNO del ESTADO
de QUINTANA ROO
Sub-Delegación Municipal
SAN JUAN ORIENTE



Gobierno del Estado
SUBDELEGACION MUNICIPAL
"BENITO JUÁREZ"
MUNICIPIO JOSE MA. MORELOS Q. ROO

León Norberto

GOBIERNO del ESTADO
de QUINTANA ROO
Sub-Delegación Municipal
STA. GERTRUDIS
Mpio. José Ma. Morelos Q. Roo



GOBIERNO del ESTADO
de QUINTANA ROO
Subdelegación
José Lázaro Cárdenas,
José Ma. Morelos, Q. Roo

Comisariado
Ejidal Benito Juárez
Mpio. José Ma. Morelos, Q. Roo



COMISARIADO EJIDAL
CAFETALITO, Q. Roo

GOBIERNO del ESTADO
de QUINTANA ROO,
Sub-Delegación Municipal
KANKABOEN
Mpio. José Ma. Morelos

C. Ricardo Ruiz

Ejido "CAFETAL Grande"
Mpio. José Ma. Morelos
Edo. de Q. Roo

EJIDO SN. FELIPE
Q. ROO, MEX.

Comisariado Ejidal
Roberto Butar Butar
Ejido "KANKA"
Mpio. José Ma.
Estado de Q. Roo



COMISARIADO EJIDAL
LA PRIMAVERA
Mpio. José Ma. Morelos

Instalación Comercial AKE
SAN FELIPE 1o.
MPIO. JOSE MA. MORELOS,
Q. ROO.

DELEGACION EJIDAL
LA PRIMAVERA
MPIO. JOSÉ MA. MORELOS
Q. ROO

BIBLIOGRAFÍA

“Actas de la Comisión de Límites: 1938”, en Gobierno del Estado de Campeche (1997), *Calakmul: volver al sur*, Gobierno del Estado de Campeche, México.

Abellán, Joaquín (2007), “Estudio preliminar”, en Max Weber, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, Alianza Editorial, España.

Aguilar Blanco, Lourdes (2005), *Migración juvenil y su reinserción en la comunidad de J.M.M, Quintana Roo*, tesis de licenciatura, UQROO, México.

Alejos García, José (1995), “El otro y yo. Identidad ladina en Tumbala, Chiapas”, en Ana Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, UNAM, México.

_____ (2004), “Identidad maya y globalización”, Centro de Estudios Mayas-UNAM, México.

Andrade Sánchez, Eduardo (1990), *Introducción a la ciencia política*, Oxford, México.

Ávila Quiñónez, Santiago (2005), *Municipio de José María Morelos. Historia en boca de los protagonistas*, Secretaría de Gobierno del Estado de Quintana Roo, México.

Ballesteros Pérez, Xochilt (2001), “*De la C a la P, de la cultura a la política*”. *Procesos políticos en Lázaro Cárdenas, Quintana Roo*, tesis de licenciatura, ENAH-INAH-SEP, México.

Barth, Fredrik (1996), “Ethnic groups and boundaries”, en John Hutchinson y Anthony Smith (edits.), *Ethnicity*, Oxford, Estados Unidos.

Barrachina Lisón, Carlos, “¿Qué es la política?”, curso de septiembre de 2009, UQROO, México.

Bartra, Roger (1984), *Campesinado y poder político en México*, Era, México.

Bartolomé, Miguel (1992), *La dinámica social de los mayas de Yucatán. Pasado y presente de la situación colonial*, CONACULTA-INI, México.

_____ (2005), “Una lectura comunitaria de la etnicidad en Oaxaca”, en Miguel Lisbona Guillén, *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-El Colegio de Michoacán, México.

_____ (2008), *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México.

Bastarrachea, Juan y otros (1992), *Diccionario Básico Español Maya Español*, UADY-Maldonado Editores, México.

Bastos, Santiago (1997), *Judíos, indios y catalanes: algunas propuestas para estudiar la etnicidad*, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, diciembre, año/vol. III, núm. 006, Universidad de Colima, México.

Baumann, Gerd (2001), “Tres gramáticas de la alteridad: algunas antropológicas de la construcción del otro en las constelaciones históricas”, en Mary Nash y Diana Marre (eds.), *Multiculturalismo y género. Un estudio interdisciplinar*, Bellaterra, España.

_____ (2006), “La etnia: ¿sangre o vino?”, en *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Paidós, México.

Beck, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, España.

Berger, Peter y Thomas Luckmann (1999), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, España.

Bizberg, Ilán (1989), “Individuo, identidad y sujeto”, en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre, COLMEX, México.

Blanco, Tony (2009), “Comunidades, por falta de presupuesto”, en periódico *Diario de Quintana Roo*, julio, México.

Bobbio, Norberto (1984), “Introducción”, en Gaetano Mosca, *La clase política*, FCE, México.

_____ (1985), “El poder y el derecho”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México.

_____ (1998), *Diccionario de política*, Siglo XXI, México.

_____ (2006), *Estado, gobierno y sociedad*, FCE, México.

Bonfil Batalla, Guillermo (1988), “Identidad étnica y movimientos indios en América Latina”, en Jesús Contreras (ed.), *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Revolución, España.

_____ (1991), *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, año/vol. IV, núm. 012, Universidad de Colima, México.

_____ (1994), *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.

Borja, Rodrigo (1997), *Enciclopedia de la política*, FCE, México.

Bourdieu, Pierre (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, España.

Bouza-Brey, Luis (1999), “El poder y los sistemas políticos”, en Miguel Caminal Badia (ed.), *Manual de Ciencia Política*, Tecnos, España.

Bovero, Michelangelo (1985), “Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México.

Caire Lomelí, Jorge (1997), “Límites fronterizos de los estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo y su representación cartográfica”, en Gobierno del Estado de Campeche, *Calakmul: volver al sur*, Gobierno del Estado de Campeche, México.

Calderón Alzati, Enrique (2009), “Los caciques; raíces y consecuencias”, en periódico *La Jornada*, 24 de octubre, México.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1992), *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México.

_____ (1998), “Etnicidad, eticidad y globalización”, en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA-INAH, México.

Careaga Viliesid, Lorena (1979), *Lecturas básicas para la historia de Quintana Roo. Tomo IV: La Guerra de Castas, Tomo. VI: La creación del territorio de Quintana Roo y su desarrollo hasta 1974*, Gobierno del Estado de Quintana Roo, México.

_____ (1981), *Chan Santa Cruz: historia de una comunidad cimarrona de Quintana Roo*, tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana-SEP, México.

_____ (comp.) (1990a), *Quintana Roo, II. Textos de su historia*, Instituto Dr. José María Luis Mora, México.

_____ (1990b), *Quintana Roo. Una historia compartida*, Instituto Dr. José María Luis Mora, México.

Castells, Manuel (1998), *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Volumen II. El poder de la identidad, Siglo XXI*, México.

CDI (2009), “Acuerdo de modificación a las Reglas de Operación: Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI)”, CDI, México.

_____ (2010), “Tablas del PROFODECI, Delegación Quintana Roo, periodo 2004-2009”, abril, CDI, México.

Ceh Chan, Dalia (2008), “Resignificación cultural e identitaria en la Riviera Maya”, en Julio Robertos, Ever Canul y Manuel Buenrostro (coords.), *Los mayas contemporáneos*, UQROO-CENEI-Plaza y Valdés, México.

Chan Ek, Ricardo (2009), “A forjador del Km. 50”, en periódico *Diario de Quintana Roo*, julio, México.

Chávez López, Arturo y otros (2006), *Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas operado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*.

Informe sobre evaluación de resultados, UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México.

Cohen, Abner (1969), *Custom and Politics in Urban Africa*, Universidad de California, Estados Unidos.

_____ (1974), "Introduction: the lesson of ethnicity", en *Urban ethnicity*, Tavistock, Gran Bretaña.

CONAPO (2005), *Índice de marginación por municipio, 2005*, CONAPO, México.

CONEVAL (2008), *Mapas de pobreza multidimensional, 2008*, CONEVAL, México.

Congreso del Estado de Quintana Roo (2004), *Constitución Política del Estado de Quintana Roo*, X Legislatura, México.

_____ (2004), *Ley de los municipios del Estado de Quintana Roo*, X Legislatura, México.

Cruz Burguete, Jorge (1998), *Identidades en fronteras, fronteras de identidades. Elogio de la intensidad de los tiempos en los pueblos de la frontera sur*, COLMEX, México.

Dachary, Alfredo y Stella Arnaiz (1984), *Estudios socioeconómicos de Quintana Roo. El territorio y la población (1902-1983)*, CIQROO, México.

_____ (1990), *Quintana Roo: sociedad, economía, política y cultura*, UNAM, México.

De la Peña, Guillermo (1993), "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas", en Jorge Padua y Alain Vanneph, *Poder local, poder regional*, COLMES-CEMCA, México.

Devalle, Susana (comp.) (1989), "Introducción. Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", en *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de Estado*, COLMEX, México.

_____ (1992), *La etnicidad y sus representaciones: ¿juego de espejos?*, en *Estudios Sociológicos*, enero-abril, vol. X, núm. 28, COLMEX, México.

Díaz Polanco, Héctor (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, Siglo XXI-UNAM*, México.

_____ (2006), *El laberinto de la identidad*, UNAM, México.

Dirección de Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (2009), *Base de datos completa del PROFODECI*, CDI, México.

Durkheim, Émile (1995), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Coyoacán, México.

Erikson, Eric (1979), *Historia personal y circunstancia histórica*, Alianza Editorial, España.

Escamilla Hurtado, María (1995), “¿A qué jugaremos? Identidad étnica y espacios simbólicos a partir del olvido de los juegos tradicionales entre los purhépecha”, en Ana Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, UNAM, México.

Escoffié Moguel, Héber (2004), *Estudio socioeconómicos del municipio de José María Morelos*, monografía de licenciatura, UQROO, México.

Figuroa Valenzuela, Alejandro (1994), *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, CONACULTA, México.

Frosh, Stephen (1999), "Identity", en Bullock y Trombley (eds.), *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*, Harper Collins, Gran Bretaña.

García de León, Antonio (1998), “Identidades”, en Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA-INAH, México.

Garfinkel, Harold (2006), “Conocimiento del sentido común de las estructuras sociales: el método documental de interpretación en la búsqueda lega y profesional de datos”, en *Estudios en etnometodología*, Anthropos, España.

Geertz, Clifford (1990), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España.

Giddens, Anthony (1998), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, España.

Giménez, Gilberto (1989), “Los fenómenos del poder”, en *Poder, Estado y discurso*, UNAM, México.

_____ (1996), “Identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en Leticia I. Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM, México.

_____ (2008), *Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas*, UNAM, México.

Giroux, Silvain y Ginette Tremblay (2008), “De la teoría a la práctica. ¿Qué es la ciencia?”, en *Metodología de las ciencias humanas*, FCE, México.

Gobierno del Estado de Quintana Roo (2011), *Los municipios de Quintana Roo*, Gobierno del Estado de Quintana Roo, México.

Gobierno del Estado de Campeche (1997), *Calakmul: volver al sur*, Gobierno del Estado de Campeche, México.

Gómez Navarrete, Javier (1998), *Historia y geografía de Quintana Roo*, COBAQROO, México.

González Casanova, Pablo (2004), *La democracia en México*, Era, México.

Gonzalo, Eduard y Ferran Requejo (1999), “Las democracias”, en Miquel Caminal Badia (ed.), *Manual de ciencia política*, Tecnos, España.

Hannerz, Ulf (1996), *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Cátedra, España.

Higuera Bonfil, Antonio (1999), *A Dios las deudas y al alcalde las jaranas. Religión y política en el Caribe mexicano*, CONACYT-UQROO, México.

Hobsbawm, Eric (1997), “Izquierda y políticas de identidad”, en *El Viejo Topo*, mayo, España.

INEGI, (1980), *Cuaderno estadístico municipal. José María Morelos, Estado de Quintana Roo*, INEGI, México.

_____ (1990), *Tabulados básicos. Estados Unidos Mexicanos. XI y XII Censos Generales de Población y Vivienda*, INEGI, México.

_____ (1993), *Cuaderno estadístico municipal. José María Morelos, Estado de Quintana Roo*, INEGI, México.

_____ (1995), *Tabulados básicos. Estados Unidos Mexicanos. I y II Conteos de Población y Vivienda*, INEGI, México.

_____ (1998), *Cuaderno estadístico municipal. José María Morelos, Estado de Quintana Roo*, INEGI, México.

_____ (2000), *Tabulados básicos. Estados Unidos Mexicanos. XI y XII Censos Generales de Población y Vivienda*, INEGI, México.

_____ (2004), *La población indígena en México*, INEGI, México.

_____ (2005), *Tabulados básicos. Estados Unidos Mexicanos. I y II Conteos de Población y Vivienda*, INEGI, México.

_____ (2006), *Cuaderno estadístico municipal. José María Morelos, Estado de Quintana Roo*, INEGI, México.

_____ (2010) *Censo General de Población y Vivienda 2010*, INEGI, México.

INI (1990), “Bilingües en municipios con 30% y más de población indígena”, INI, México.

Instituto Electoral de Quintana Roo (2010), “Programa de Resultados Electorales Preliminares del municipio de José María Morelos, Quintana Roo. Proceso local ordinario 2010-07-05”, IEQROO, México.

Kelsen, Hans (1959), *Teoría general del Estado*, Nacional, México.

Lameiras, José (1978), *Antropología, política e indigenismo, a propósito de “7 ensayos sobre indigenismo”*, en *Nueva Antropología*, año III, núm. 9, México.

Leyva, Xochitl (1993), *Poder y desarrollo regional*, CIESAS-El Colegio de Michoacán, México

Lizama Quijano, Jesús (2007), *Estar en el mundo. Procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*, CIESAS-Porrúa, México.

López Sosa, Eduardo (1994), *La lucha por el poder político en México*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

López Vázquez, Merle (2005), *El valor cultural de los alimentos en ritos o ceremonias tradicionales de dos pueblos: José María Morelos, Quintana Roo, y Santa María Mixtequilla en Tehuantepec, Oaxaca*, monografía de licenciatura, UQROO, México.

Luz Morán, María (1987), “Introducción a la figura y la obra de Vilfredo Pareto”, en Vilfredo Pareto, *Escritos sociológicos*, Alianza Editorial, España.

Macías Richard, Carlos (1997), *Nueva frontera mexicana. Milicia, burocracia y ocupación territorial en Quintana Roo (1902-1927)*, CONACYT-UQROO, México.

Martín del Campo, David (1999), *Chicle. Los artistas del machete*, SEDESOL-FONAES, México.

Mead, George (1934), *Myself Association*, Universidad de Chicago, Estados Unidos.

Medina, Andrés (1992), “La identidad étnica: turbulencias de una definición”, en Leticia Méndez y Mercado (comp.), *Primer seminario sobre identidad*, UNAM, México.

Melucci, Alberto (1982), *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Società Editrice II, Italia.

Menéndez, Gabriel (1979), “Cómo se explota el chicle y cómo viven los chicleros”, en Lorena Careaga Viliesid, *Lecturas básicas para la historia de Quintana Roo. Tomo. VI: La creación del territorio de Quintana Roo y su desarrollo hasta 1974*, Gobierno del Estado de Quintana Roo, México.

Merton, Robert (1965), *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Librairie Plon, Francia.

Mills, Charles (2005), *La élite del poder*, FCE, México.

Mosca, Gaetano (1984), *La clase política*, FCE, México.

Nahuat Morales, Arsenio (2009), “Buscarán apoyos y mayores beneficios para indígenas”, en periódico *Diario de Quintana Roo*, octubre, México.

Olivares Mendoza, José (2003), *¿Milagro económico? O ¿Tristeza del yaxché? Los municipios olvidados: Felipe Carrillo Puerto, José María Morelos y Lázaro Cárdenas (1990-2000)*, tesis de licenciatura, UQROO, México.

Olivé, León (2004), *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México.

Padua, Jorge y Alain Vanneph (1993), *Poder local, poder regional*, COLMEX-CEMCA, México.

Pareto, Vilfredo (1987), *Escritos sociológicos*, Alianza Editorial, España.

Poulantzas, Nicos (1997), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista, Siglo XXI*, México.

Prévôt-Schapira, Marie-France y Hélène Rivière d' Arc (1993), "Poder y contrapoder en el Istmo de Tehuantepec", en Jorge Papua y Alain Vanneph, *Poder local, poder regional*, COLMEX-CEMCA, México.

Puc Hernández, Gaspar (2009), "Se agrava situación del campo, ante crisis económica e inestabilidad climática", en periódico *Diario de Quintana Roo*, julio, México.

Pujadas, Joan (1993), *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Eudema, España.

Ramayo Lanz, Teresa (1987), *Integración económica o dependencia política: Quintana Roo 1928-1934*, ponencia presentada en III Encuentro de Investigadores Sociales de la Frontera Sur, julio, México.

Ramírez Arellano, Rubén (2005), *Relaciones político electorales entre los mayeros guardias de la Cruz Parlante*, tesis de maestría, CIESAS, México.

Ramírez Carrillo, Luis (2003), "La ronda de las élites: región y poder en Yucatán", en Jaime Preciado Coronado y otros, *Territorios, actores y poder: regionalismos emergentes en México*, Universidad de Guadalajara-Universidad Autónoma de Yucatán, México.

Robertson, Robert (1992), *Globalization. Social theory and global culture*, Sage, Gran Bretaña.

Sánchez, Consuelo (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México.

Schutz, Alfred (2003), "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", en *El problema de la realidad social*, Amarrortu, Argentina.

Sierra Sosa, Ligia (2007), *Mayas migrantes en Cancún, Quintana Roo*, UQROO-Plaza y Valdés, México.

“Solicitud de rectificación de límites: 1939”, en Gobierno del Estado de Campeche (1997), *Calakmul: volver al sur*, Gobierno del Estado de Campeche, México.

Stavenhagen, Rodolfo (1990), *Problemas étnicos y campesinos*, CONACULTA-INI, México.

Taylor S. J y Bogdan R. (1987), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Paidós, España.

Tribuna Jurídica (1999), *Dos años de litigio*, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Quintana Roo, México.

Uzeta, Jorge (2001), “Identidad étnica y campo político, desde la Congregación de Cieneguilla, Guanajuato”, en Salvador Alvarado Aranda, *Dilemas del Estado-nacional: una visión desde la cultura y el espacio regional*, CIESAS-El Colegio de Michoacán, México.

Vallés, Josep (2003), *Ciencia política. Una introducción*, Ariel, España.

Vargas González, Pablo (1993), *Lealtades de la sumisión. Caciquismo*, El Colegio de Michoacán, México.

Velasco Gómez, Ambrosio (2006), *Republicanism y multiculturalismo*, Siglo XXI, México.

Vernon Carter, Ricardo (coord.) (2009), *Evaluación de Procesos del Programa Fomento y Desarrollo de las Culturas Indígenas (PROFODECI) 2009. Informe final*, UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México.

Villa Rojas, Alfonso (1978), *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, INI, México.

Villalobos González, Martha (1996), “Mayas e ingleses, intercambio económico al final de la Guerra de Castas 1880-1910”, en Ueli Hostettler, *Los mayas de Quintana Roo. Investigaciones recientes*, Universidad de Berna, Suiza.

Villegas, Abelardo (1995), “Identidad y universalidad”, en Agustín Jacinto Zavala y Álvaro Ochoa Serrano, *Coloquio: tradición e identidad en la cultura mexicana*, CONACYT-El Colegio de Michoacán, México.

Weber, Max (1992), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México.

Wolf, Eric (1988), *Europa y la gente sin historia*, FCE, México.

Wolff, Kart (1968), “Una actitud empírica en la sociología del conocimiento”, en *Contribución a una sociología del conocimiento*, Amorrortu, Argentina.