



MIGUEL ALBERTO BARTOLOME

# LA DINAMICA SOCIAL DE LOS MAYAS DE YUCATAN

Pasado y presente  
de la situación colonial

CDI

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

LA DINAMICA SOCIAL  
DE LOS MAYAS  
DE YUCATAN

*Miguel Alberto Bartolomé*

En esta obra, el autor propone el análisis de un aspecto relativamente poco estudiado de la problemática por la que atravesaba la población maya de la Península de Yucatán. A través de un enfoque tanto diacrónico como sincrónico, busca determinar los mecanismos y estrategias de respuesta que la sociedad maya ha elaborado ante las compulsiones provenientes de las situaciones colonial y neocolonial. El eje conductor de la obra radica en la demostración de la existencia de una "cultura de resistencia", que durante siglos y hasta el presente intenta mantener la continuidad (reestructurada, pero vivida como propia) de la tradición cultural maya. En razón de esta propuesta proporciona, en primer término, una caracterización de la sociedad precolonial, exhibiendo algunos de los rasgos distintivos tomados como matrices referenciales para el estudio de sus transformaciones históricas. Asimismo, expone el impacto de la invasión europea, documentando los numerosos movimientos socio-religiosos de liberación protagonizados por los mayas. Otro capítulo expone la institución chamánico-

*(Pasa a la solapa siguiente)*

Rulfo

I 306 A57 N. 80

ucatan

RULFO  
BIBLIOTECA  
RULFO

0



**INPI**

INSTITUTO NACIONAL  
DE LOS DISEÑOS  
INDUSTRIALES



**BIBLIOTECA  
JUAN RULFO**

**FECHA DE DEVOLUCIÓN**

|  |  |
|--|--|
|  |  |
|--|--|



LA DINAMICA SOCIAL  
DE LOS MAYAS  
DE YUCATAN:  
PASADO Y PRESENTE  
DE LA SITUACION COLONIAL

SERIE DE  
ANTROPOLOGIA SOCIAL

COLECCION  
Número 80



MIGUEL ALBERTO BARTOLOME

**LA DINAMICA SOCIAL  
DE LOS MAYAS  
DE YUCATAN**

**Pasado y presente  
de la situación colonial**

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

SECRETARIO DE EDUCACION PUBLICA:  
MIGUEL GONZALEZ AVELAR

DIRECTOR GENERAL DEL INI:  
MIGUEL LIMON ROJAS

SECRETARIO TESORERO DEL INI:  
JAIME HUGO TALANCON

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE  
CONTROL Y DISTRIBUCION DE  
PUBLICACIONES DEL INI:  
IRAI RODRIGUEZ CALDERON



© INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA  
Avenida Revolución 1279  
C.P. 01010  
México, D.F.

ISBN 968-822-083-3

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

|  |                                 |
|--|---------------------------------|
|  | <b>BIBLIOTECA "JUAN RULFO"</b>  |
|  | Nº DE ADQ. <input type="text"/> |
|  | CLASIF. <input type="text"/>    |
|  | <input type="text"/>            |
|  | <input type="text"/>            |
|  | <input type="text"/>            |
|  | FORMA ADQ. <input type="text"/> |
|  | SYS <input type="text"/>        |

Para Aleida y Leopoldo



## TEMARIO

|   | <i>Pág.</i> |
|---|-------------|
| <i>¿FOLKLORICOS O COLONIZADOS? .....</i>                              | 19          |
| <i>Dinámica social .....</i>  | 21          |
| <i>La situación colonial .....</i>                                    | 23          |
| <i>Las ciencias sociales y Yucatán .....</i>                          | 27          |
| <i>Historia y dominación .....</i>                                    | 29          |
| <i>Los especialistas religiosos y la "cultura de resistencia" ...</i> | 31          |
| <i>Crisis y sociedad .....</i>  | 34          |
| <i>Estratificación y conciencia social .....</i>                      | 37          |
| <br>  |             |
| I. <i>LOS HOMBRES MAYAS .....</i>                                     | 41          |
| <i>Cuatro milenios de historia .....</i>                              | 41          |
| <i>Organización económica .....</i>                                   | 46          |
| <i>El sistema sacerdotal .....</i>                                    | 54          |
| <i>Organización política .....</i>                                    | 62          |
| <i>¿Estados mayas? .....</i>  | 67          |
| <i>Religión y política .....</i>                                      | 69          |
| <i>El Alto Conocimiento .....</i>                                     | 76          |
| <br>  |             |
| II. <i>LA ESTERA ROBADA (1546-1847) .....</i>                         | 85          |
| <i>Invasión y genocidio .....</i>                                     | 87          |
| <i>El apocalipsis hispano .....</i>                                   | 89          |
| <i>La instauración colonial .....</i>                                 | 93          |
| <i>Los esclavos mayas .....</i>                                       | 93          |
| <i>La economía colonial .....</i>                                     | 95          |
| <i>La pobreza franciscana .....</i>                                   | 99          |

|  |     |
|--|-----|
| Organización de la dominación .....        | 101 |
| Relaciones sociales coloniales .....       | 106 |
| <i>La estructuración neocolonial</i> ..... | 108 |
| La crisis de la Independencia .....        | 108 |
| Configuraciones económicas .....           | 113 |
| Nuevos amos, viejos esclavos .....         | 119 |
| <i>¿Una sociedad de castas?</i> .....      | 123 |
| La estructuración .....                    | 123 |
| Los sectores sociales .....                | 128 |
| Castas, clases y estamentos .....          | 132 |

### III. EXPECTATIVA MILENARIA Y UTOPIA

|  |     |
|--|-----|
| <i>LIBERTARIA</i> .....  | 137 |
| <i>Cultura y rebelión</i> .....                                    | 137 |
| <i>La tradición profético-predictiva</i> .....                     | 141 |
| <i>Los movimientos anticoloniales</i> .....                        | 150 |
| Resistencia guiada por el <i>Ah Kin Chuy</i> en 1542 ..            | 150 |
| La insurrección mesiánica del <i>Chilam Anbal</i><br>en 1546 ..... | 151 |
| Movimiento restaurador de Sotuta y Maní<br>en 1560-1562 .....      | 154 |
| Profetismo restaurador de Valladolid en 1565....                   | 159 |
| Brote restaurador de Francisco Chi en<br>Campeche, 1580 .....      | 161 |
| Brote restaurador de Andrés Cocom en<br>Campeche, 1585 .....       | 162 |
| Brote mesiánico de Andrés Chi en Sotuta, 1597..                    | 163 |
| Brote mesiánico de Chablé y Canul en 1610.....                     | 164 |
| Sublevación restauradora del <i>Ah Kin Ppol</i> en 1624            | 165 |
| Insurrección restauradora de Bacalar en 1636 ...                   | 166 |
| Profetismo restaurador en Campeche, 1660-1670.                     | 168 |
| Insurrección mesiánica de Jacinto Canek, 1761 ..                   | 170 |
| La Guerra de Castas, 1847-1901 .....                               | 178 |
| <i>Milenarismo e insurrección</i> .....                            | 189 |
| Nomos y cosmos .....   | 189 |
| Utopías y mesías .....   | 193 |

|  |     |
|--|-----|
| Comunidades mesiánicas: comunidades<br>revolucionarias ..... | 197 |
| ¿Movimientos prepolíticos? .....                             | 199 |
| IV. <i>EL DESTINO DEL ALTO CONOCIMIENTO</i> .....            | 203 |
| <i>El Alto Conocimiento bajo la Colonia</i> .....            | 205 |
| <i>La evidencia de una presencia</i> .....                   | 213 |
| <i>Los herederos del Alto Conocimiento</i> .....             | 219 |
| <i>Ritualismo y sociedad</i> .....                           | 234 |
| El Ke'x .....  | 239 |
| El Ch'a Chaac .....  | 244 |
| <i>Chamanismo y etnicidad</i> .....                          | 252 |
| V. <i>LA SITUACION NEOCOLONIAL (1847-1980)</i> .....         | 257 |
| <i>Reestructuración productiva</i> .....                     | 262 |
| La economía de plantación .....                              | 262 |
| Plantación y revolución .....                                | 270 |
| El área maicera .....  | 276 |
| El estado de la población .....                              | 282 |
| <i>El sistema interétnico</i> .....                          | 287 |
| Sobre la identidad étnica .....                              | 287 |
| Estratificación étnica .....                                 | 292 |
| Relaciones interétnicas .....                                | 307 |
| La movilidad interétnica .....                               | 316 |
| La autoafirmación maya .....                                 | 320 |
| <i>UNA REFLEXION FINAL</i> .....                             | 325 |



*“... No para vender traiciones gustaban de unirse unos con otros; pero no está a la vista todo lo que hay dentro de esto, ni cuanto ha de ser explicado. Los que lo saben vienen del gran linaje de nosotros, los hombres mayas. Esos sabrán el significado de lo que hay aquí cuando lo lean. . .”*

CHILAM BALAM DE CHUMAYEL.



## INTRODUCCION

En marzo de 1973 arribé por primera vez a la Península de Yucatán, como investigador del recientemente constituido Centro Regional del Sureste del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Durante casi tres años, junto con mi esposa y colega Alicia Barabas, realizamos investigaciones entre la población maya de Yucatán, Quintana Roo y Campeche. Para un etnólogo cuya experiencia se centraba sobre los grupos étnicos del Paraguay y la Argentina el contacto inicial no pudo ser más impactante: hasta ese momento había trabajado con sociedades cuyo recuerdo histórico se perdía en el tiempo de los abuelos, en cuyas inmediaciones ya se abría el *illo tempore* mítico; pero en Yucatán encontré una cultura cuya vida contemporánea se basaba en una tradición de milenios que hacía imposible olvidar su alta profundidad histórica. Fruto parcial de ese encuentro con el pasado y el presente de una de las más ricas y complejas civilizaciones americanas, fueron algunas publicaciones que pretendieron testimoniar la intensa vivencia intelectual y emocional que inevitablemente produce la relación con el pueblo maya; a pesar del riesgo de que dichos ensayos se diluyeran en el vasto mar de la cantidad de referencias bibliográficas existentes. Aun así, cuando me alejé de la península mis libretas de campo estaban tan llenas de notas como de impresiones no digeridas mis recuerdos.

De la multitud de dramas étnicos que forman parte integral de la trayectoria de América Latina, pocos me siguieron preocupando tanto como el que a nivel histórico y contemporáneo han sufrido y sufren los *maya huincoob* (hombres mayas). En razón de ello, mi alejamiento físico de la península no fue equivalente a la sustitución

de intereses o al olvido. A pesar de que durante los años siguientes la vida profesional me llevó a convivir con chatinos, nahuas y chinantecos; culturas tal vez menos espectaculares pero tan válidas como la maya, siempre tuve la certeza de no haber dicho todo lo que podía, o debía, sobre la experiencia vivida y los conocimientos adquiridos; pero sintiéndolo no tanto como un imperativo académico sino como una necesidad testimonial. Coincidentemente éstos fueron los años (mediados de los setenta) en que se desarrolló una perspectiva antropológica orientada por el reduccionismo economicista, que por un acto de voluntarismo mágico pretendía negar la especificidad del fenómeno étnico debido a su supuesto carácter de "contradicción secundaria"; las minorías étnicas no constituían una categoría económica *per se* y por lo tanto sólo eran conceptualizables en su calidad de clase subordinada. Pocas veces la antropología contemporánea sufrió un fenómeno regresivo de tal naturaleza, pero tal vez ello fue lo que me indujo a retomar la difícil propuesta de evidenciar la especificidad política y cultural de lo étnico, de la que los mayas podían constituir un ejemplo abrumador. Para las víctimas de la subordinación económica, la dominación cultural y la estigmatización étnica, las circunstancias por las cuales atravesaba su existencia no constituían precisamente "contradicciones secundarias".

Así, cuando las coyunturas académicas y contextuales me lo permitieron, abordé la realización de esta obra que trata de dar cuenta del traumatismo histórico representado por la clausura deliberada de una experiencia civilizatoria milenaria, víctima de un dramático proceso colonial que perdura hasta nuestros días, configurando la precaria existencia del pueblo maya. Pero al concluir tengo la misma sensación que al principio; no haber dicho todo lo que debía, ni tal vez lo que podía. Quizá éste es el destino inevitable de la práctica y de la reflexión antropológica; producir siempre aproximaciones parciales a realidades que somos incapaces de entender y expresar en su totalidad, aunque supongo que la legitimidad de la búsqueda ampara la dificultad de la tarea ante la magnitud de la empresa. No es algo que me consuele en demasía después de haber dedicado años a algo cuyo resultado sé que es incompleto, pero espero que este ensayo ayude a la comprensión de algunos y

oriente la motivación de otros; sólo así estaría justificado. Pero fundamentalmente desearía que estas páginas lleguen a los protagonistas de las mismas: el pueblo maya. Pocos desafíos hay más importantes para el antropólogo contemporáneo que el advertir que sus trabajos ya no puedan estar exclusivamente orientados hacia una reducida comunidad académica, sino que serán leídos y criticados por aquellas mismas colectividades humanas que les dieron origen y, deseablemente, instrumentalizados para sus propios fines. Este mismo desafío aumenta la incertidumbre respecto a la fidelidad que se pretende otorgar al testimonio, pero no hay otro camino que dejar que las palabras vivan su propia vida y corran su propia suerte.

Como suele suceder, las aproximaciones iniciales de esta obra fueron realizadas con fines académicos, y esta vez en el marco de la División de Postgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ello obligó, tal era al menos mi incónfesable propósito, a que varios maestros y colegas tuvieran que leerla y comentarla. Vaya pues mi agradecimiento por esa pesada tarea a mis buenos amigos los doctores John Saxe Fernández, Ricardo Pozas, Sergio Bagú, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla, Néstor García Canclini y especialmente a Luis Aguilar Villanueva, a quien tocó supervisar en su versión de tesis doctoral. En la Península de Yucatán dejé más amigos de los que puedo nombrar, pero no quiero dejar de recordar aquí a José Tec Poot, amigo y colega, digno antropólogo maya, hijo de la inmóvil planicie a quien un destino aciago hiciera encontrar la muerte en la catástrofe que azotara la Ciudad de México en 1985. Para ti y tu pueblo José, este testimonio.



## ¿FOLKLORICOS O COLONIZADOS?

Este ensayo es consecuencia de un intento deliberado de abordar algunas de las dimensiones posibles de un ámbito espacial y social específico. La Península de Yucatán contemporánea ofrece al investigador social la percepción simultánea de las distintas facetas de una realidad prismática. Desde una de esas facetas se observa una sociedad campesina, contenida dentro de los límites de una unidad económica y política mayor: el Estado mexicano. Para ese punto de vista, una investigación social sobre el campesinado peninsular podría ser formal y metodológicamente homologable a las que se realizan sobre cualquiera de las áreas campesinas de México. Esta tendencia es la que se podría calificar como predominante en algunas investigaciones actuales que parten de una óptica exclusivamente economicista;<sup>1</sup> la que suele minusvalorar los factores históricos, políticos y culturales, como indicadores relevantes del perímetro que separa a dos sociedades radicalmente confrontadas.

Pero, otra faceta o dimensión de esa misma realidad se hace presente después de una aproximación quizás más cuidadosa: bajo un aspecto exterior que refleja alternativas comunes a muchos grupos campesinos, late aún con intensidad el corazón de una cultura dominada. La vigencia del idioma, de ciertas pautas culturales, de algunos rasgos materiales y, fundamentalmente, de una conciencia social específica, representan algunos de los signos diagnósticos de la presencia de la etnia maya. Una etnia que vio frustrado

<sup>1</sup> Uno de los trabajos más representativos de esta línea es el de Rhoda Halperin: *Administración agraria y trabajo: un caso de la economía política mexicana*, INI, México, 1975.

su rico proyecto civilizatorio por una invasión militar, a la que siguieron siglos de colonialismo. Una etnia que durante centenares de años ha luchado activamente por recuperar su autonomía, y cuyas respuestas políticas se han expresado en niveles de acción que van desde la insurrección armada, hasta la resistencia estratégica y aparentemente pasiva. El factor primordial que alimenta ese espíritu libertario (de aquellos mayas a quienes el colonialismo no ha hecho asumir su identidad étnica como un estigma), radica precisamente en el mantenimiento de una conciencia social cuya presencia no resulta demasiado evidente para quienes se acercan a ella condicionados por rígidas teorizaciones previas. Es a esa tradición histórica de luchas y a esa existencia cultural alterna, a las que me referiré en estas páginas.

La propuesta central de este trabajo consiste entonces en dar cuenta del proceso histórico de la dinámica social de una etnia, a través de una serie de niveles de aproximación considerados como indicadores relevantes para el análisis (la selección de niveles o indicadores relevantes puede multiplicarse). En un *primer nivel* tendríamos la historia prehispánica y colonial regional, la que nos permitirá una mejor apreciación del marco global en cuyo cambiante ámbito se ha desarrollado la trayectoria del conflicto entre dos sociedades diferenciadas y asimétricamente relacionadas. En un *segundo nivel* se propone el estudio de las crisis, consideradas expresiones tanto del antagonismo entre los grupos sociales y culturales confrontados, como indicadores de la situación contextual de la cultura subordinada; lo que se hace visible por medio del análisis de la naturaleza de las demandas y respuestas etnopolíticas, que evidencian el estado del "medio ambiente interno" de la sociedad que las genera en cada momento histórico. El *tercer nivel* de aborde implica recurrir a uno o más de los espacios de conducta económica, social o ideológica detectados como centrales en la constitución de la matriz cultural de la etnia, que pueden o no expresarse a través de instituciones particulares; y rastrear el proceso de sus transformaciones y adaptaciones a lo largo de la confrontación con la sociedad dominante: tal será mi interés central en el tratamiento de la institución chamánico-sacerdotal maya. En el *cuarto* y último

de los niveles propuestos para este caso particular abordaré el estudio de las transformaciones económicas contemporáneas, así como su expresión concomitante en el ámbito de las relaciones interétnicas y en la conciencia social actual. Es decir que me aproximaré al sistema interétnico regional entendiéndolo como expresión de los más recientes cambios estructurales; así como manifestación de la vigencia de ámbitos étnicos diferenciados, cuyos límites exhiben la distancia que separa a los protagonistas del drama interétnico a pesar de la teórica abolición de la situación colonial.

### DINAMICA SOCIAL

El hablar de la dinámica social de los mayas y pretender hacer énfasis en su dinámica interna, requiere de una necesaria clarificación conceptual. Si bien la tendencia dinamista en la antropología comenzó a dibujarse con los trabajos cardinales de E.R. Leach y Max Gluckman,<sup>2</sup> fue Georges Balandier quien con mayor claridad demostró la inaceptabilidad de la distinción entre "estática" y "dinámica" social; así como de la subsecuente división entre sociedades estáticas y sociedades dinámicas que promovían el cambio en las primeras. En la perspectiva de Balandier se advierte que la dinámica es inherente a todas las estructuras sociales y su actividad no cesa, a pesar de los embates modificadores de los factores externos que determinan la transformación acelerada de las estructuras sociales. Tal como lo expone dicho autor:

... El acento puesto sobre la historia (y no únicamente sobre las permanencias formales), la investigación de las coyunturas que expresan la vida íntima de las sociedades y sus dramas, el reconocimiento de diversos dinamismos que operan en forma constante en ellas para hacerlas o deshacerlas; todo ello ha podido brindar un primer contenido al programa de construcción de una sociología y una antropología dinámicas. . .<sup>3</sup>

2 Edmund R. Leach: *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954; M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1960.

3 Georges Balandier: *Teoría de la descolonización*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 8.

Pero podríamos distinguir dos aspectos de la formulación dinamista: por un lado el impulso de transformador que impone a una sociedad dada la compulsión exógena; y por otro la dinámica endógena inherente a cualquier formación social basada en sus propias tensiones estructurales (conflicto entre generaciones, sexos, grupos y clases sociales, etcétera). Si deseamos evitar la concepción mecanicista de que las sociedades sometidas al proceso colonial son meros espejos que sólo reproducen o reflejan el mundo que sobre ellas se impone, debemos valorar la presencia de las dinámicas internas que expresan la vida colectiva, las relaciones y tensiones específicas de una sociedad; sin olvidar que la dominación imprime a esa misma vida colectiva un signo de ambigüedad y de ambivalencia.

Podemos hablar entonces de un sistema de dinámicas paralelas aunque radical e íntimamente interconectadas: una expresando la avasallante situación del dominio colonial y la otra manifestando los mecanismos internos que, además de responder a la situación colonial, tienden a asegurar la continuidad de las "reglas de juego" de sus propias relaciones estructurales. En el caso de los mayas peninsulares y para ambos aspectos de la dinámica social, resulta particularmente pertinente la formulación de M.I. Pereira de Queiroz cuando señala que:

. . . La noción de dinámica social engloba tanto un concepto de movimiento como un concepto de equilibrio. El equilibrio no es la ausencia de movimiento, sino la ausencia de un movimiento de gran amplitud y sostenido, realizado en una dirección definida. . .<sup>4</sup>

Es necesario insistir que al hablar de dinámicas paralelas no se alude a dos ámbitos separados, sino a un sistema múltiple e interconectado, dentro del cual el grupo dominante impone un proceso totalizador que permea todas las estructuras de la sociedad dominada. Pero proceso que tiende a ser respondido de acuerdo a las líneas de acción intrínsecas a la dinámica de esta última, lo cual se

<sup>4</sup> M.I. Pereira: *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, Siglo XXI, México, 1969, p. 31.

hace comprensible en términos de una implícita voluntad de supervivencia de las estructuras interiores de la sociedad colonizada.

## LA SITUACION COLONIAL

La trayectoria sociocultural de los mayas —vieja en miles de años— fue interrumpida por la invasión española, que los incluyó dentro de una nueva dinámica, la colonial, en la que la dialéctica colonizador-colonizado constituyó la antinomia básica del sistema. Los colonizados fueron forzados a dejar de ser mayas para pasar a ser "indios", a quienes su herencia cultural les estaba negada y para quienes la vida política y económica se articulaba principalmente en función de su condición de colonizados. Con el correr de los siglos y como resultado de los más impactantes procesos políticos y económicos (independencia, economía de plantación, revolución, etcétera), han ocurrido indudables cambios estructurales, pero no se han borrado hasta el presente los mecanismos económico-sociales ni la ideología colonial que dieran vida inicial al sistema. Aún en la época contemporánea, la sociedad interétnica yucateca continúa estando signada por la relación asimétrica de los diferentes sectores sociales de acuerdo a sus respectivas adscripciones étnicas.

En razón del comentario anterior, es posible coincidir con G. Balandier<sup>5</sup> cuando apuntaba que la historia de un pueblo colonizado aparece como el resultado directo de una presencia extranjera. Dentro de esta conceptualización la situación colonial se manifiesta como una *situación total*; lo que determina que cualquier aproximación sociológica a un pueblo colonizado no puede olvidar esa totalidad, que condiciona la trayectoria de todo grupo humano sometido a dicha compulsión. El colonialismo se manifiesta así como el ámbito global, como la totalización capital que determina los complejos procesos sociales derivados de su impronta abrumadora. Pero en el caso del México actual, el colonialismo no constituye la consecuencia de la presencia de un grupo extranjero opresor, sino como una *situación total*; lo que determina que cualquier aproxima-

5 Georges Balandier "La situation coloniale: approche théorique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 9, 1951, pp. 44-79.

de la reproducción de las relaciones de dominio-sujeción por parte de los grupos y clases que se asumieron como portadores del proyecto nacional en el momento de la configuración estatal. Podemos hablar entonces como lo hace Pablo González Casanova<sup>6</sup> de un "colonialismo interno", para el cual las minorías étnicas representan colonias internas en el seno de los límites nacionales. Así, en la Península de Yucatán las relaciones entre los grupos étnicamente diferenciados se orientan aún por tendencias similares a las que tipifican la situación colonial, tal como la definiera Balandier.<sup>7</sup>

La vigencia de los límites étnicos expresa la existencia de fronteras de interacción que delimitan los espacios sociales de los grupos confrontados. En este sentido, es posible advertir que el centenario mantenimiento de la discriminación étnica constituye uno de los estatus básicos de los actores sociales involucrados. Cabe destacar que, más allá de las diferencias culturales, me estoy refiriendo al concepto de grupo étnico en términos de "categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por lo tanto, la característica de organizar la interacción entre individuos. . ."<sup>8</sup>

Lo anterior no implica que las contradicciones de clase no ocupen un lugar fundamental dentro del sistema interétnico regional. Pero pretendo enfatizar el hecho de que la posición de clase subordinada que es común a la mayor parte de los mayas yucatecos, no constituye el único mecanismo generador de su conciencia

6 Pablo González Casanova: *La democracia en México*, Serie Popular ERA, México, 1965.

7 Balandier, *Op. cit.* 1951, pp. 56-57: "1) La dominación impuesta por una minoría extranjera, racial (o étnica) y culturalmente diferenciada, que actúa en nombre de una superioridad racial (o étnica) y cultural afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población indígena que constituye una mayoría numérica pero que es inferior al grupo dominante desde el punto de vista material. 2) Esta dominación vincula (en alguna forma de relación) a civilizaciones radicalmente diferentes. 3) Una sociedad industrializada, mecanizada, con una economía poderosa, un intenso ritmo de vida y una tradición cristiana, se impone a una sociedad no industrializada, 'atrasada', en la cual el ritmo de vida es mucho más lento y las instituciones religiosas son 'no cristianas'. 4) El carácter fundamentalmente antagónico de la relación entre estas dos sociedades, producto del rol subordinado al cual está sujeto el pueblo colonizado como instrumento del poder colonial. 5) La necesidad, para mantener esta dominación, de recurrir no sólo a la fuerza sino también a un sistema de pseudojustificaciones y comportamientos estereotipados".

8 Fredrik Barth (comp.): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976, p. 10.

social; puesto que la distinción étnica conserva un papel regulador y organizador de las representaciones ideológicas de la identidad colectiva de amplios sectores de la población local.<sup>9</sup> Que la mayoría de los mayas peninsulares se encuentren en posición de clase subordinada, no significa que puedan ser conceptualizados exclusivamente en los términos derivados de dicha posición. En los sistemas interétnicos, "etnia" y "clase" no deben ser consideradas como variables excluyentes sino complementarias, por lo que requieren de aproximaciones analíticas diferenciales para evitar el riesgo de los reduccionismos economicistas. Si bien cabe destacar que la "posición de clase" pasa a formar parte de la misma conciencia étnica, al proporcionar una de las bases materiales más definidas para la identidad social; aquella que se realiza en razón de la percepción de la contradicción económica.

Uno de los niveles de distinción posible entre los conceptos abarcativos de "etnia" y "clase", cobra visibilidad si se advierte que esta última (siendo subalterna) debe clausurar sus propias condiciones de existencia social para realizarse en cuanto tal; es decir, que debe suprimir la distancia que la separa de otras clases económicamente diferenciadas. En cambio una etnia que se asuma a sí misma como presencia actual y proyecto de futuro, aún cuestionando su inserción económica y política contemporánea, debe mantener los límites que la separan de otras unidades sociales como condición necesaria para su propia existencia.

De acuerdo con las observaciones anteriores no se podría hablar, dentro del proceso social yucateco, de la cultura de una clase subalterna, sino de la situación de una etnia colonizada cuya subalternidad es en primer lugar consecuencia de su dominación, y en segundo lugar resultado de la instrumentalización interesada de su inserción económica. En sistemas interétnicos de esta naturaleza —por contradictorio que parezca—, la misma relación de dominio-sujeción colabora en el mantenimiento de la continuidad de la

9 Ejemplo de esto lo proporciona el trabajo de Alicia Barabas: "Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 97, dedicado a *Las Nacionalidades Indígenas en México* (Barabas y Bartolomé, coordinadores), 1979, pp. 105-140.

unidad étnica, ya que los grupos adscriptivos y exclusivos requieren para existir de la conservación de los límites sociales que los distinguen de otras unidades diferenciadas. En este sentido la identidad social resultante de los sistemas interétnicos es también producto del contraste: de la confrontación de dos grupos organizacionales y culturales, cuyas relaciones se inauguraron con la situación colonial y se estructuraron con el desenvolvimiento de ésta y con el desarrollo del sistema étnico-clasista regional.

Ahora bien, el tipo de identidad étnica oprimida y estigmatizada a la que dan lugar sistemas como el yucateco, no excluye que aun en un hipotético sistema interétnico *igualitario* la distinción étnica se mantenga, puesto que las fronteras de interacción también operan en el caso de las relaciones simétricas; siempre y cuando los grupos que interactúan manifiesten significativas diferencias culturales que determinen un conjunto de conductas para regular los encuentros en el ámbito de los límites sociales. Con esto pretendo aclarar, si alguna duda cabe, que los mayas no continúan siendo mayas sólo porque haya existido y exista una asimétrica relación interétnica. Por el contrario, aceptando que las etnias son anteriores y probablemente posteriores a las clases, la abolición del sistema étnico-clasista regional no significará la desaparición de la identidad maya, sino el resurgimiento de la misma, pero enmarcada dentro de una nueva autoimagen desalienada y positivamente valorada.

Después de la exposición anterior, que pretende ubicar conceptualmente el ámbito referencial analítico dentro del cual se inscribe este ensayo, retomaré la propuesta metodológica inicial referida a los niveles de abordaje necesarios para el conocimiento de procesos de la naturaleza del que esbozará. Como ya se ha señalado, el primer nivel implica el estudio de la historia económica y social regional, a la que me referiré haciendo la aclaración de que en las situaciones coloniales resulta imposible dejar de hacer referencia a las manifestaciones ideológicas y a las conductas estereotipadas derivadas de éstas, ya que imprimen una modalidad particular a las relaciones entre los grupos de oposición. En Yucatán, y en los últimos años, parte del discurso sobre el ámbito ha sido construido también por científicos sociales cuyos trabajos, en algunos casos,

fueron interesadamente incorporados dentro de la ideología discriminatoria del sistema, lo que amerita una referencia generalizada a sus propuestas.

## LAS CIENCIAS SOCIALES Y YUCATAN

La Península de Yucatán en general y los mayas yucatecos en particular, han sido objeto de innumerables investigaciones sociales en las últimas décadas. Sin embargo, y a partir de los estudios de Redfield,<sup>10</sup> muy pocas han tomado en cuenta la situación colonial dentro de la cual aún viven los mayas, cuyas comunidades más tradicionales fueron conceptualizadas como *folk* en tránsito hacia un proceso de "modernización", asumido como expresión del proceso civilizatorio "por excelencia"; el de la civilización occidental: ". . . se nos hace ver, que la investigación de Yucatán ha sido, *in parvo*, un estudio de ciertos aspectos del proceso histórico de la civilización misma. . .".<sup>11</sup> Independientemente de la tradicional reificación de la civilización occidental, la coerción política, económica y cultural de esta "modernización" fue olvidada tanto por Redfield como por los investigadores posteriores a éste, quienes se limitaron a criticar los contenidos teóricos del *continuum* folk-urbano enmarcándolo, en el mejor de los casos, dentro de la ya tradicional perspectiva economicista.<sup>12</sup>

Si bien resulta sorprendente esta negación de la realidad social, no lo es tanto si recordamos la formación teórica de muchos de esos investigadores, generalmente norteamericanos. Kurt Wolff<sup>13</sup> ha señalado con justeza, que una de las características de la sociología

10 Robert Redfield: *Yucatán: una cultura de transición*, FCE, México, 1944.

11 *Ibid.*, p. 416.

12 Pueden citarse, entre otros, los trabajos de Arnold Strikon: "Hacienda and plantation in Yucatan. An historical-ecological consideration of the folk-urban continuum in Yucatan", *América Indígena*, vol. XXV, 1965, pp. 35-63; los de Victor Goldking titulados "Class Conflict and Cacique in Chan Kom" y "Social stratification in the peasant community: Redfield's Chan Kom Reinterpreted", publicados en el *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 22, y en *American Anthropologist*, vol. 67, 1965, respectivamente.

13 Kurt Wolff: *Contribución a una sociología del conocimiento* Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1974.

norteamericana radica en el descuido de la dimensión humana; de su grandeza y limitaciones, del papel trágico y moral de dicha dimensión, así como la minusvaloración del sufrimiento existencial. La tragedia de una civilización entera colonizada y dominada no podía enmarcarse dentro de las categorías canonizadas como "científicas" dentro de dicha tradición académica. Esta es una de las razones por las cuales los científicos sociales "mayistas", continuadores de esa tradición, se han dedicado a tomar a Yucatán como un laboratorio social, generalmente instrumentalizado para probar o negar las construcciones teóricas previas sobre el mismo ámbito, realizando un aporte acumulativo —normalmente más cuantitativo que cualitativo— a lo que, en términos de Kuhn<sup>14</sup> podríamos calificar como paradigma de referencia de la "ciencia normal". Por otra parte, dichas investigaciones partieron siempre del supuesto ideológico de un mundo único en formación, al cual los mayas tarde o temprano deberían integrarse; para acceder a nuestra historia debían perder la suya. La perspectiva de una sociedad plural, en la cual los mayas pudieran conservar y ofrecer su propio y milenario aporte civilizatorio, nunca fue tomada en cuenta.

En otras palabras, los "supuestos básicos subyacentes" (*background assumption*) de corte occidentalocéntrico, evolucionista y/o economicista de los investigadores, configuraron una serie de "supuestos sobre el ámbito particular" (*domain assumptions*) de Yucatán, determinando un sistema subteórico de creencias previas sobre el mundo social y cultural maya, que pocas veces fue modificado por las emergencias provenientes de la realidad. Estos supuestos subyacentes, caracterizados teóricamente por Alvin Gouldner,<sup>15</sup> construyeron una especie de "ceguera ontológica" que dificultó la aproximación al mundo maya, con la posibilidad de verlo en forma diferente a la signada por el conjunto de creencias previas, teóricas y subteóricas, sobre dicho mundo. No pretendo con estas consideraciones señalar que mi propia investigación estuvo huérfana de contenidos de valor, por el contrario, está tan llena de ellos que

14 Thomas S. Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1971.

15 Alvin Gouldner. *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1973.

prefiero explicitarlos desde un primer momento: aclaro mi total orientación afectiva hacia la sociedad maya, así como mi esperanza de que dicha sociedad pueda recuperar y proseguir su proyecto histórico bloqueado: inevitablemente transformado, pero propio.

Si tomáramos entonces en cuenta los modernos estudios sociales, esta aproximación a la dinámica social maya aparecería como un deliberado intento arcaizante, que trata de exhibir complejos culturales "residuales" (¿folklóricos?) otorgándoles una importancia mayor de la que habitualmente se les reconoce. Pero, la mayor parte de esas monografías,<sup>16</sup> parten de la aceptación de una sociedad definida como exclusivamente "campesina", a la cual despojan de la trama organizacional y cultural que la define, negándole de esta forma el derecho a la diferencia junto con su especificidad y profundidad históricas.

## HISTORIA Y DOMINACION

El maya es un pueblo al que los siglos de colonialismo han llegado a afectar hasta en algunos aspectos de la percepción de sí mismos. El colonizado se ha enfrentado histórica y contemporáneamente a un dominador que ha tratado por todos los medios de deshistorizarlo para desvitalizarlo: por ello algunos de los aspectos "exteriores" (si existe alguna "exterioridad" en las culturas) del mundo maya reflejan, a primera vista, el modelo que sobre él se ha impuesto. Sin embargo, bajo la superficie de ese espejo social que en oportunidades exhibe la identidad renunciada y la inserción dentro de una formación económico-social coercitiva y alienante, aún viven y se reproducen algunos de los elementos propios de una de las más ricas y complejas civilizaciones americanas.

Una breve retrospectiva histórica y hasta una superficial visión contemporánea, permiten afirmar que durante siglos los mayas

16 Numerosos ejemplos de esta clase de trabajos, que pretenden "superar" a la antropología "tradicional" a través de la negación de lo étnico como categoría de análisis, se pueden encontrar en la producción antropológica y sociológica sobre Yucatán. Con pocas excepciones las monografías brindan un panorama del cual se desprendería que los únicos mayas son los del pasado y no los del presente: ahora sólo hay "campesinos".

han estado sujetos a un grupo dominante que no puede ser caracterizado en términos exclusivamente económicos. Se trata de un grupo no sólo explotador sino también dominador, que tiende a imponer su visión de la realidad como única realidad posible y que juzga al dominado de acuerdo a su mayor o menor proximidad al modelo de referencia representado por él mismo. Este sector ha sido transformado por los siglos que lo vieron desempeñarse como conquistadores (invasores), encomenderos, hacendados, comerciantes, tecnócratas, burócratas, políticos, etcétera; pero nunca renunció a su situación de privilegio: constituir una isla blanca en medio de un mar maya.

Dicha clase dominante (que alguna vez recibiera el nombre de "casta divina") ha recurrido y recurre a los argumentos más inusitados para justificar su papel histórico y actual. A mediados del siglo XXI la voluntad de deshistorizar al colonizado llegaba a tales niveles, que uno de los más ilustres ensayistas yucatecos, Justo Sierra O'Reilly,<sup>17</sup> negaba que la población maya fuera descendiente de los constructores de Uxmal, Chichen Itzá, Kabah, y de los cientos de monumentos que atestiguan el pasado de la cultura. Incluso, una de las argumentaciones estereotipadas que con frecuencia se escuchan en la actualidad, propone que en el momento de la invasión europea los mayas se encontraban en plena "decadencia", lo que implícitamente justificaría su dominio y sujeción. Postura supuestamente basada en el discurso arqueológico que habla de la "caída maya" al final del periodo denominado Clásico de su civilización.<sup>18</sup>

En el ámbito social peninsular contemporáneo, los grupos económica y socialmente privilegiados consideran a los nativos como una "raza degenerada", cuya relación genética con los grandes arquitectos mayas se ha perdido totalmente. Esta ideología clasista, etnocéntrica y discriminatoria es la que ha llegado hasta el

17 Justo Sierra O'Reilly: *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país*. Ed. Menéndez de 1957. Mérida, Yucatán, la. ed., 1850.

18 Por supuesto que los arqueólogos no pueden ser responsabilizados por esta perspectiva distorsionada y distorsionante.

presente, buscando estigmatizar al colonizado, para lograr que éste vea en su propia identidad la causa de su papel social subordinado.

No es éste el momento de caracterizar el complejo proceso de transformaciones políticas y económicas que fue estructurando la historia peninsular. Baste por ahora señalar que el sojuzgamiento militar fue seguido por un rígido sistema de expoliación económica organizado en torno a la exacción tributaria, que se mantuvo durante siglos. La Independencia nacional agravó aún más la situación de los mayas, ya que las burguesías criollas que se apropiaron del proceso de construcción del Estado (elaborado en los términos uninacionales emanados de las revoluciones burguesas europeas), continuaron la práctica de la dominación del pueblo sometido. Al concluir el mandato hispano, las comunidades indígenas perdieron el estatuto jurídico previo, lo que fue aprovechado por los criollos para realizar sus anhelos de expansión territorial a expensas de las tierras de los nativos. Esta expansión, seguida por el desarrollo de la economía de plantación monocultora, en la cual tocó a los mayas desempeñar el papel de mano de obra esclava, fue configurando el ámbito económico, político y social que se abrió paso hasta nuestros días. Además de las relativamente recientes áreas ganaderas del norte y de las fruticulturas occidentales, la población maya quedó dividida en dos grandes sectores económicos y ecológicos: las comunidades absorbidas por la economía de plantación henequenera y las comunidades maiceras de las regiones central y oriental que conservaron una relativa autonomía.

#### LOS ESPECIALISTAS RELIGIOSOS Y LA "CULTURA DE RESISTENCIA"

En la Península de Yucatán contemporánea, las manifestaciones de la dinámica social interna no son, por lo común, claramente visibles, debido a la misma situación de subordinación cultural. Memmi<sup>19</sup> ha destacado ya cómo el colonizado llega a ver sus propias instituciones, tradiciones y prácticas culturales como ineficaces,

19 Alberto Memmi: *Retrato del colonizado*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires, Argentina, 1969. p. 111.

puesto que toda la acción social aparentemente efectiva proviene de la obra del colonizador. Esta situación de alienación podría ser entendida en términos hegelianos como la dramática situación del ser que, sometido por una realidad abrumadora, se hace exterior a sí mismo alterando su propia naturaleza para poder sobrevivir. Pero prefiero conceptualizarla en los términos derivados de la óptica marxiana: más como la pérdida de lo posible que como la pérdida de un pasado; resultado de que lo social adquiere autonomía sobre el ser y lo conduce a la pérdida del proyecto de sí mismo. Por estas razones los mayas yucatecos no suelen expresar a nivel ideológico explícito la persistencia de un mundo propio. Dicho mundo debe refugiarse en una serie de prácticas, conocimientos y conductas tradicionales, que siguen ofreciendo la posibilidad de mantener un último ámbito social exclusivo, colocado fuera del alcance de otros sectores que ven en él sólo expresiones de un "folklorismo" regionalista.

El mantenimiento durante siglos de la lengua, tradiciones y de un proceso específico de producción de significados, aun dentro del marco de la compulsión colonial, manifiesta el hecho de que la situación de opresión en la que viven los mayas no es solamente objetiva, evidente en la explotación económica, sino también subjetiva, ya que debieron y deben ocultar aspectos de su conciencia y práctica social para que no puedan ser manipulados ni transformados por ninguna de las posibilidades alternativas que se les ofrecen. Este espacio social propio en el que transcurren algunos aspectos de la dinámica interna, tiende a centrarse, desde la Conquista hasta nuestros días en la esfera de lo sociorreligioso que, en términos de Lefevre,<sup>20</sup> posee la capacidad de "centrar la conciencia", reuniendo los fragmentos dispersos de la misma para restituirle su coherencia amenazada.

De todo el vasto complejo de elementos contenidos en ese "espacio interior" de la sociedad maya, he seleccionado uno de sus componentes, no por ser necesariamente el más significativo, sino porque es aquel que tal vez expresa mejor la continuidad reestructu-

20 Henri Lefevre: *Manifiesto diferencialista*, Siglo XXI, México, 1975.

rada y reelaborada de la cultura, ya que puede ser rastreado a lo largo de toda la historia colonial hasta el presente. Me refiero al sistema religioso prehispánico (fundamental en la constitución de la matriz cultural de la etnia) representado por los especialistas sacerdotales y chamánicos, sistema que ha seguido desarrollando su propia dinámica, aún inmerso en una totalidad social en la que fue y es negado. La presencia y acción de dichos especialistas expresa uno de los aspectos de la dinámica interna que contribuye a configurar lo que podríamos denominar "cultura de resistencia", que pretende, implícita y explícitamente, la práctica de una herencia cultural y el mantenimiento de una tradición codificada en términos mayas. Pero esta cultura de resistencia no debe ser comprendida como una sufrida adaptación pasiva, sino como la lucha activa que desarrollaron los mayas, por todos los medios que lograron conservar a su alcance, para lograr su supervivencia en cuanto tales. Prueba de ello la ofrece el hecho de que *todas* las rebeliones e insurrecciones anticoloniales, incluyendo las postindependentistas, fueron lideradas por sacerdotes y chamanes, herederos de la tradición y del conocimiento de la antigua clase sacerdotal anterior a la invasión española.

Con el correr de los siglos, tanto los conocimientos como el papel de estos especialistas fue transformándose. Abandonaron su naturaleza inicial de portadores de una religión de élite, para asumir características más relacionadas con el nuevo medio ambiente social y cultural en el que transcurre su acción. No quiero señalar con la observación anterior la persistencia de una élite que, aunque transformada, mantiene un liderazgo real sobre su pueblo, sino que el papel fundamental que han tenido y tienen radica en "refrescar" la memoria colectiva, tratando de impedir que ésta se diluya dentro de los contenidos ideológicos de la sociedad envolvente. No sería incluso aventurado señalar que estos especialistas constituyen los depositarios del ser social no sólo presente, sino también histórico de los mayas. Quizás puede despertar algunas dudas el hecho de que aquí se haga tanto énfasis en el mantenimiento de una ideología social específica por parte de un grupo de especialistas, de intelectuales mayas. Pero en el caso que nos ocupa, no creo que se pueda

aceptar taxativamente la afirmación de Berger y Luckman<sup>21</sup> referida a que las *weltanschauungen* no tienen tanta importancia dentro de una sociedad, puesto que sólo reflejan un aspecto parcial del conocimiento total que posee la misma. Si bien resulta obvio que el grupo de teóricos mayas elaboradores de *weltanschauungen* ha sido y es reducido, toda la sociedad participa en alguna medida de sus conocimientos, como lo demuestra su actualización colectiva durante todas y cada una de las crisis étnicas a las que me referiré más adelante.

Pretendo señalar entonces tanto la presencia y continuidad reestructurada de la institución chamánico-sacerdotal prehispánica, como la existencia de una "cultura de resistencia", en la cual influyen grandemente los herederos de los antiguos sacerdotes mayas: de los poseedores del Alto Conocimiento del que hablan los códices posthispánicos (libros de los Chilam Balam). De la misma manera deseo enfatizar que esa cultura de resistencia, alimentada también por una cotidianeidad específica, constituye una de las bases fundamentales sobre la cual descansa la conciencia étnica de los mayas yucatecos.

## CRISIS Y SOCIEDAD

Las respuestas políticas mayas ante las tensiones derivadas de la situación colonial, posibilitan una mejor comprensión de los mecanismos de la dinámica social operante en el seno de la cultura dominada. Como bien lo destacara Balandier,<sup>22</sup> el estudio de las crisis resulta de capital importancia para aprehender la evolución de la estructura social de un pueblo sometido. Las crisis determinan la emergencia, y por lo tanto la posibilidad de visualización, del estado contemporáneo a cada una de ellas de las instituciones, tensiones, símbolos y procesos interiores de la sociedad colonizada. Permiten percibir tanto la situación global dentro de la cual se inscribe la

21 Berger y Luckman: *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1976, p. 30.

22 Balandier, *Op. cit.*, 1951.

crisis, como el medio ambiente interno del grupo humano que la expresa, reflejando así la real naturaleza de los antagonismos involucrados junto con las manifestaciones de la dinámica interior de la sociedad ubicada en posición subalterna. Por ello, ningún estudio sobre la dinámica social podría ser completo sin tomar en cuenta la presencia y las características específicas de las crisis y de sus concomitantes expresiones políticas y sociales.

El más superficial de los análisis de las numerosas rebeliones mayas, ocurridas desde la invasión española hasta épocas relativamente recientes, exhibe un denominador común a todas ellas: tradiciones consideradas extintas, rasgos y prácticas sociales aparentemente olvidados, reivindicaciones religiosas y culturales minimizadas que vuelven a surgir con una fuerza sorprendente condicionando las características que asumen dichas respuestas políticas. No se trata sólo del hecho que en un proceso insurreccional afloren algunos elementos culturales, sino que éstos se constituyen en el factor clave que domina todo el panorama de la insurrección y le imprimen una modalidad particular al proyecto político de los rebeldes. Los movimientos sociorreligiosos de liberación (milenarismos, profetismos, mesianismos, etcétera) son claras manifestaciones de la actualización de la conciencia étnica, expresadas en términos sagrados que tienden a otorgarle una legitimación sobrenatural, constituyéndose en "teodiceas"<sup>23</sup> que permiten integrar la crisis a la experiencia de la sociedad. El caso maya es altamente ilustrativo al respecto: desde la más temprana rebelión de 1542, todas las insurrecciones mayas yucatecas fueron mesianismos guiados por ideologías proféticas, los que alcanzaron su máxima expresión en la masiva explosión bélica que la historia conoce como Guerra de Castas (1847-1901), cuyos epígonos se prolongaron hasta 1937. El factor que permitió a ese pueblo —sometido en ese momento a un proceso de más de tres siglos de colonialismo— reaccionar en forma tan unificada en contra de sus dominadores, fue la solidaridad social surgida y estructurada en torno al culto de la Cruz

<sup>23</sup> Peter Berger: *El Dosel Sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1971.

Parlante. Lo anterior no excluye que la rebelión haya tenido circunstancias determinantes de índole económico-territorial (la expansión postindependentista de la burguesía criolla), pero sí destaca el hecho de que la totalidad de la respuesta sólo pudo ser vertebrada dentro del código de la cultura sometida.

Estas formulaciones conllevan la necesidad de reconocer la especificidad de los movimientos, rebeliones e insurrecciones socio-religiosas, caracterizándolas por su dimensión política que las define como luchas de neta índole anticolonialista. El análisis de dichos movimientos nos permite percibir una serie de elementos comunes presentes en su gestación y desarrollo: todos ellos constituyen respuestas libertarias, formuladas en el seno del cambiante código cultural de un pueblo, como reacción a una situación de opresión generalizada y de privación de su expresión cultural. Pese a la diversidad de las situaciones contextuales en las que hicieron eclosión, en el desarrollo de los movimientos se advierte la irrupción de un componente que se puede considerar fundamental para su comprensión: la actualización de la memoria colectiva maya y el consecuente afán de volver a construir una realidad "nomizada" en sus propios términos. Ante la amenaza de la pérdida de significados existenciales, aún más dramática que la muerte, la actualización del ser social histórico de la colectividad, acosada por la desamentización, refleja una clara voluntad de reasumir la construcción del proyecto existencial e histórico bloqueado por la instauración colonial.

El papel liberador de la memoria colectiva se evidencia entonces a través de su actualización cuando las contradicciones de los sistemas interétnicos determinan el estallido de las crisis. Estas aseveraciones implican aceptar que los movimientos mesiánicos no son manifestaciones "prepolíticas" o "rebeliones primitivas", como en alguna oportunidad los calificara Eric Hobsbawn,<sup>24</sup> sino respuestas estructuradas en el seno de códigos culturales que manifiestan otra dimensión de lo político; cuya naturaleza no siempre

<sup>24</sup> Eric Hobsbawn: *Rebeldes primitivos*. Colección Zetain, Ariel, Buenos Aires, Argentina, 1968.

ha sido clara para los comentaristas, pero sí para los participantes. En síntesis, el tratamiento de los movimientos sociorreligiosos parte de la base de que constituyen intentos deliberados y contextualmente adecuados de reacción ante una situación de opresión, al mismo tiempo que de revitalización de la cultura oprimida.

#### ESTRATIFICACION Y CONCIENCIA SOCIAL

Mi aproximación al espacio de las relaciones interétnicas se orientará en función de dos niveles específicos de abordaje. En primer lugar realizaré un análisis y caracterización de las transformaciones sufridas por la estructura productiva regional entre 1847 y 1980, definidas por el desarrollo de la economía de plantación; lo que permitirá dar cuenta de las posiciones relacionales que ocupan los protagonistas del sistema articulador interétnico contemporáneo. Lo anterior no pretende constituirse en una reflexión mecanicista, de la que se derive que el estado actual de la cultura maya se encuentra estrictamente determinado por la inserción de sus diferentes sectores dentro de una organización productiva específica. Parte de la consideración de que la lógica de la cultura no es necesariamente reductible a la lógica de la producción. Sin embargo, resulta imprescindible dar cuenta de los condicionamientos que la segunda establece en las manifestaciones de la primera, en tanto generadora de un tipo de cotidianidad laboral y residencial distintiva.

El segundo nivel de estudio se encuentra determinado por la presencia empírica de un sistema de estratificación regional, definido por los estatus étnicos de los actores sociales intervinientes. Si bien esto no excluye el hecho de que las posiciones dentro de las jerarquías sociales se encuentren, en gran medida, condicionadas por la subyacente inserción dentro de la estructura de clases; destaca, una vez más, que la identidad y diferenciación social no encuentra su único fundamento en la organización económica. Similares situaciones de clase aparecen en este caso distinguidas en relación a las respectivas posiciones étnicas. Esto determina una

contradicción particular del sistema, ya que los intereses de una misma clase —económicamente detectable— no serán comunes para todos sus miembros si éstos se encuentran diferenciados por sus distintas adscripciones étnicas. Si asumimos que uno de los requisitos necesarios para la existencia de una clase radica precisamente en su conciencia de tal, la que permite desarrollar una identidad de clase, veremos que la identidad étnica condiciona la vigencia de intereses alternos, por lo que la conciencia social de una clase étnicamente diferenciada no será homogénea a pesar de que sus miembros ocupen similares posiciones dentro del proceso social de la producción. Lo anterior plantea un interrogante respecto a la estructuración de las posibles alianzas políticas, que dependerán de las lealtades que sean asumidas como fundamentales por los mismos actores sociales.

Finalmente, y en lo que atañe a las diversas manifestaciones de conciencia social que se pueden generar en sistemas de esta índole, cabe destacar que éstas variarán de acuerdo con las distintas experiencias de realidad, constituidas en razón de la participación en una cotidianeidad específica condicionada por la inserción laboral y por la ubicación sectorial. La organización productiva y el sistema de estratificación se manifiestan así como marcos referenciales dentro de los cuales se inscribirían tanto la experiencia de lo cotidiano como la conciencia social subsecuente. Espero que quede claro entonces que no se puede hablar en forma estricta de la conciencia social que conforma la identidad de "los mayas", ya que ésta refleja una vida urbana o rural, la experiencia de ser henequenero o milpero libre, la participación en la vida ganadera, su posición de estatus, etcétera. Por lo tanto, podemos referirnos a "los mayas" como una totalidad, siempre y cuando tengamos en cuenta la diferenciación ya expresada, lo que no excluye la vigencia de un "espacio propio" (histórico, ideológico y cultural) que continúa siendo patrimonio más o menos común a todos los hablantes de la lengua.

Ese espacio propio, entendido no como supervivencia sino como presencia, permite en su conjunto visualizar la conciencia social maya como una totalidad objetivada y actuante. Totalidad

que exhibe el hecho de que los mayas aún conservan un proyecto existencial autónomo, que implica una tácita actitud contestataria; totalidad que augura la posibilidad de que en una alternativa política pluralista y autogestionaria que destruya las barreras coloniales, los mayas puedan ofrecer al mundo una perspectiva y una experiencia existencial única en el marco de la rica diferencia que separa y reúne al conjunto de todas las culturas humanas.



## LOS HOMBRES MAYAS

*La relación de la historia de esta tierra, en su tiempo se hacía con pinturas: porque no había llegado el día en que usaran estos papeles y esta muchedumbre de palabras; para que se preguntara a los antiguos hombres mayas si sabían cómo nacieron y cómo fundaron su tierra en esta región.*

CHILAM BALAM DE CHUMAYEL

## CUATRO MILENIOS DE HISTORIA

Hace 4,500 años, y por razones que siempre serán oscuras, un grupo humano hablante de un idioma específico se estableció en la zona montañosa que con el correr de los siglos llegaría a llamarse los altos Cuchumatanes, en lo que ahora constituye el departamento de Huehuetenango ubicado al noreste de Guatemala.<sup>1</sup> Durante los siglos siguientes, estos antepasados de los mayas actuales crecieron, se desarrollaron y migraron, hasta ocupar una extensa región de alrededor de 400,000 km<sup>2</sup> que incluye los estados de Yucatán, Campeche, Quintana Roo, Chiapas y parte de Tabasco, en México;

1 De acuerdo con los estudios glotocronológicos y lexicoestadísticos realizados por Norman McQuown: "El origen y diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayances", en *Desarrollo cultural de los mayas*, Vogt y Ruz, CEM-UNAM, México, 1971, pp. 48-80.

la totalidad de Guatemala y Belice, y las regiones occidentales de Honduras y El Salvador.

Las evidencias materiales (arquitectura, urbanismo, escritura) de los sorprendentes logros de esta dilatada tradición cultural, motivaron que generaciones de arqueólogos le dedicaran una atención preferente. Con base en sus investigaciones y hallazgos resulta posible proporcionar un panorama tentativo del desarrollo de la civilización maya, a partir de las primeras evidencias detectables de su presencia.<sup>2</sup> Pero es necesario hacer constar la poca claridad que ofrecen los criterios de periodificación, por estar definidos en términos derivados de la historia del arte y que poco indican sobre la naturaleza económica y social del periodo que determinan. Hecha esta aclaración, se puede señalar que el comienzo del periodo llamado Preclásico o Formativo (2500 a. C. - 300 d. C.) está determinado por el comienzo de la agricultura y la aparición de una sofisticada tradición alfarera. El primer momento, caracterizado como Preclásico Inferior, se extiende hasta el 800 a. C., siendo continuado por el Preclásico Medio (800 a. C.- 300 d. C.) en el cual ya aparecen evidencias arqueológicas de una estructura social más compleja y estratificada. Es probablemente en esta época cuando surge la clase sacerdotal, ya que se advierte la presencia de centros ceremoniales rodeados por aldeas de alta concentración demográfica. Es también en esta época cuando arriban al área maya las influencias culturales provenientes del Golfo de México, definidas como de aparente filiación Olmeca. Según algunos autores éste es el momento del inicio del conocimiento calendárico, las matemáticas y la escritura.<sup>3</sup>

2 Numerosas obras proporcionan excelentes síntesis del desarrollo histórico de los mayas, entre ellas he seleccionado las siguientes: Eric Thompson: *The Rise and Fall of Maya Civilization*, Oklahoma Press, Norman, 1954; Sylvanus Morley: *La civilización maya*, FCE, México, 1971; Charles Gallenkamp: *Los mayas: el misterio y redescubrimiento de una civilización perdida*, Diana, México, 1981; Alberto Ruz Lhuillier: *Los antiguos mayas*, SEP/80, México, 1981; Evon Vogt: "The genetic model and maya cultural development", en *Desarrollo cultural de los mayas*, Vogt y Ruz, CEM-UNAM, pp. 9-48, México, 1971; Michael Coe: *The Maya*, Praeger, Nueva York, 1966.

3 La arcaica y enigmática cultura Olmeca, que parece haber desempeñado el papel de "cultura madre" en Mesoamérica, aparece alrededor de 1200 a.C. (sitios: La Venta, Tres Zapotes, San Lorenzo), presentando un desarrollado complejo de poblaciones con pirámides, templos y un muy distintivo estilo de escultura megalítica.

Entre los años que van del 300 a.C. al 150 d.C., transcurre el Preclásico Superior, signado por el aumento de la población y el incremento de la diferenciación social, así como la consolidación del sector sacerdotal y de un grupo gobernante que ordena erigir estelas conmemorativas en su honor. Durante esta época florecen en Yucatán las ciudades de Dzibilchaltun, Acanceh y Mani. El periodo se continúa linealmente en el Protoclásico, donde aumenta la cantidad y la magnitud de los centros ceremoniales, al tiempo que las estelas de piedra conservan la memoria del poder de sus gobernantes.<sup>4</sup>

El momento llamado Clásico de la civilización maya abarca desde el año 300 al 900 d.C. Es en este periodo de 600 años que algunos de los aspectos de la tradición cultural alcanzan su mejor definición. Las ciudades incrementan enormemente su población, construyéndose miles de edificios en cientos de centros que cubren todo el dilatado territorio. Se consolida definitivamente la teocracia dirigente de cada una de las ciudades-estado, desde las cuales ejercen su control sobre los pueblos subordinados, lo que indicaría la presencia de una desarrollada burocracia administrativa. Es el momento de la más alta expresión de la arquitectura religiosa y suntuaria, así como de las ciencias que ponen especial énfasis en las matemáticas, el calendario, la escritura y la astronomía. Pero quizá todos estos logros sean sólo consecuencia de las eficientes técnicas de cultivo intensivo, las que con su alto rendimiento y capacidad de producción de excedentes posibilitaron una verdadera explosión demográfica.

Los recientes trabajos de Turner<sup>5</sup> documentan la presencia de presas de contención en Campeche, Belice y el Petén guatemalteco, así como la existencia de decenas de miles de vestigios de terrazas de cultivo en las colinas del sur de Campeche y Quintana Roo, abarcando un área que excede los 10,000 km<sup>2</sup>. El mismo autor señala que en el Petén se han determinado densidades poblacionales de 40 a

4 De acuerdo con la periodificación que propone Ruz en *Los antiguos mayas*, *Op. cit.*

5 B.L. Turner: "Agricultura intensiva prehispánica" en *América Indígena*. Vol. XXXVIII, No. 1 pp. 105-124, México, 1978, y "La agricultura intensiva de trabajo en las tierras mayas", *América Indígena*. Vol. XL, No. 4, México, 1980, pp. 563-670.

200 personas por kilómetro cuadrado y centros urbanos con 600 a 700 habitantes por kilómetro cuadrado; los que constituyen elocuentes indicadores de la eficiencia de las técnicas de agricultura intensiva. A su vez, Peniche y Folan encontraron en sus investigaciones sobre Cobá,<sup>6</sup> evidencias de un adecuado aprovechamiento de los recursos hidráulicos que incluyen diques, cisternas, pozos, hoyas y canales artificiales, así como las huellas de la práctica de horticultura intensiva por medio de huertos hechos en grandes hondonadas rellenas de tierra e irrigadas por las cercanas aguas subterráneas de las capas freáticas. Respecto a los resultados de estos conjuntos de técnicas y de su racionalidad socioecológica son elocuentes las palabras del ecólogo Turner:<sup>7</sup>

... La agricultura micro-ambiental y de tecnología variada que los antiguos mayas establecieron en las zonas tropicales de la península de Yucatán, sigue siendo una alternativa factible para el desarrollo moderno de la región. Las técnicas mayas incrementarían la producción por unidad, mucho más que los niveles alcanzados por la crianza extensiva de ganado y el cultivo de roza que se practica hoy en la región. ...

Hacia mediados del siglo X, sucesos que hasta el presente no han podido ser satisfactoriamente desentrañados, determinaron el abandono parcial de las ciudades que habían florecido durante el periodo Clásico. Al parecer esto fue acompañado por el eclipse de sus grupos dirigentes, ya que se dejaron de erigir estelas jeroglíficas y cesó la intensidad y la calidad de la actividad arquitectónica. Para explicar este fenómeno se ha pensado en la posibilidad de epidemias, cambios climáticos, crisis ecológicas, invasiones militares desde el centro de México e, incluso, una vasta rebelión social contra las jerarquías rectoras. Otra causa podría haber sido la sobrepoblación (Tikal llegó a tener alrededor de 50 mil habitantes), agravada por una excesiva demanda de bienes por parte del grupo gobernante. Sin

6 Piedad Peniche y William Folan: "Cobá, Quintana Roo: Reporte sobre una metrópoli Maya del noroeste", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas*, Universidad de Yucatán, Año 5, No. 20, Mérida, 1978, pp. 48-73.

7 B.L. Turner. *Op. cit.*, 1980, p. 663.

embargo, las ciudades-estado no estaban tan integradas entre sí, como para que se hiciera posible una revuelta simultánea que las afectara a todas. Lo más probable es que no exista una causa única sino un conjunto de factores simultáneos, que incidieron en el proceso de transformación social.

Es a este momento (alrededor del 900 d.C.) al que se ha considerado generalmente como el de la "decadencia maya" o el de la "caída" de su civilización. Pero a pesar de las profundas transformaciones sufridas, ésta siguió desarrollando una intensa actividad política, económica y cultural. Vemos así que en el periodo llamado Postclásico (1000-1524/41 d.C.), una de las facetas de la tradición maya evolucionó en el área norte de la Península de Yucatán. Lo anterior no significó el despoblamiento total de la región central, sino su reestructuración en términos de una dirección alterna de la dinámica civilizatoria, proceso de alguna manera similar al ocurrido en el sur que aparentemente aparece signado por un incremento de las tendencias militaristas en toda la región.

Durante los cinco siglos que abarca el Postclásico se configuró la sociedad que sería víctima de la invasión, configuración que implicó una reestructuración social derivada de las influencias provenientes del altiplano central, de las que fueron portadores los mayas putunes del actual estado de Tabasco. El más importante de los linajes putunes que arribaron a Yucatán fueron los Itzá, después llegaron los Xiu y, finalmente, hacia el 987(?) arribó el jefe y sacerdote tolteca Quetzalcóatl (o su tradición) expulsado de Tula, difundiendo el culto que lo reconocía como Kukulkán, Serpiente Emplumada. En el periodo Postclásico Temprano (1000-1250), la más importante ciudad-estado del área fue Chichen Itzá, que debió su crecimiento a la reocupación por parte de los putunes, hasta que fue destruida en 1250, marcando el final de una época y el inicio de otra (Postclásico Tardío, 1250-1424/41). Este nuevo periodo estuvo signado por el señorío de la ciudad-estado vencedora, Mayapán, la que se desempeñó como cabeza de una federación gobernada por el linaje de los Cocom. En 1441 Mayapán fue destruida como

consecuencia de lo que parece haber sido una insurrección popular tal como lo relatan los códices posthispánicos:<sup>8</sup>

...Katun 8 Ahau (11.12.0.0.0.: 1441-1461), fue cuando se abandonó y destruyó Ichpá-Mayapan por los de extramuros, los de atrás de la muralla, por causa del gobierno múltiple en el interior de Mayapan. . .

Desde esta fecha y hasta la llegada de los españoles no hubo una organización política totalizadora en el área. Por ser ésta la sociedad que recibió la invasión, nos detendremos en su caracterización.

#### ORGANIZACION ECONOMICA

Resulta sumamente arriesgado intentar una caracterización global de la economía maya durante el periodo Postclásico, ya que en ella coexistían diversas formas y relaciones de producción. Hay autores que, como Ruz Lhuillier, atribuyen a la formación económico-social maya las características propias del "modo de producción asiático", pero sin aportar pruebas concluyentes al respecto.<sup>9</sup> En este sentido no son nada novedosas las propuestas que tienden a incluir a las formaciones americanas dentro de contextos que no le son propios, para justificar una perspectiva unilineal y teleológica de la historia concebida como una fatalidad, a la que todos los pueblos y civilizaciones están irremediamente condenados. Negar lo anterior no significa aceptar que cada sociedad constituya un hecho único e irreproducible, sino que cada una debe ser entendida en términos de su especificidad, antes de intentar incluirla en un casillero histórico por demás confuso como el MPA, que representa una especie de "cajón de sastre" al cual se quiere arrojar a todas las sociedades no occidentales.

El estado actual del conocimiento sobre el Postclásico de la civilización maya, no autoriza a realizar síntesis totalizadoras que

<sup>8</sup> *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, traductores, FCE, México, 1972, p. 41.

<sup>9</sup> Ruz, *Op. cit.*, pp. 31-33.

ignoren la rica cantidad de información acumulada y la que puedan aportar futuras investigaciones. Por ello, mi exposición al respecto pretende realizar una aproximación global al material disponible, más que buscar una calificación definitiva.

La producción estaba orientada hacia la agricultura del maíz y del frijol, complementada por una abundante serie de productos derivados de la recolección y la caza. Cada familia extensa poseía huertos hortícolas y tenía libre acceso a la tierra comunal destinada al complejo productivo de la milpa,<sup>10</sup> estando equipada con medios tecnológicos relativamente simples pero altamente eficaces y adaptados al medio. Los grupos domésticos constituían las unidades económicas centrales de una producción organizada en términos de las demandas familiares, y orientada hacia la satisfacción de las necesidades familiares, así como a la producción de un excedente dedicado al intercambio y al tributo. Se puede hablar entonces, como lo hace Sahlins<sup>11</sup> cuando caracteriza al "modo de producción doméstico" (MPD), de una "soberanía de los grupos domésticos en el dominio de la producción"; Dicha soberanía se basa en el hecho de que las unidades domésticas estaban constituidas (por división sexual del trabajo), equipadas (por disponibilidad de herramientas), autorizadas y facultadas (por acceso a los recursos) para actuar autónomamente. Esto no excluye el hecho de que las familias extensas pudieran organizarse a niveles más amplios para la producción (linajes y pueblos), pero ésta siempre estaba orientada hacia la reproducción familiar. La presencia de un sistema tributario no subordinaba esta autarquía doméstica, puesto que sólo reforzaba la necesidad de producir excedentes, los que de todas maneras ya se producían para el intercambio; tal autonomía se advierte a través del análisis de las formas de propiedad de la tierra.

La tenencia de la tierra refleja la coexistencia de distintas formas de propiedad:<sup>12</sup> 1) las tierras del ámbito de una jurisdicción

10 La milpa constituye un complejo productivo en el cual el maíz se planta asociado al frijol y a la calabaza.

11 Marshall Sahlins: *Las sociedades tribales*, Labor, Barcelona, 1972, pp. 120-129.

12 De acuerdo al minucioso trabajo de Alfonso Villa Rojas: "Notas sobre la tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", en *Estudios de Cultura Maya*, CEM-UNAM, Vol. 1, México, 1961, pp. 21-46.

estatal delimitadas por mojoneras, sobre las cuales existirían evidencias de que los gobernantes las consideraban propias, pero esto parece denotar más una percepción simbólica de dominio que de propiedad, puesto que no podían arrendarlas; 2) tierras comunales pertenecientes a todos los miembros de una comunidad, las que eran distribuidas por el jefe local y a las que todos los comuneros tenían derecho; 3) tierras de parcialidad (*tzucul o cuch teel*) pertenecientes a los miembros de cada una de las parcialidades en que se dividía el pueblo; 4) las tierras que eran reivindicadas por los miembros de un linaje; 5) tierras de la nobleza, que se podían heredar, comprar o ser otorgadas por gobernantes (al parecer ése era el caso de las salinas, importante recurso controlado por la nobleza), y 6) las tierras particulares, mejoradas por plantaciones de cacao; algodón o mamey, que se podían comprar o vender (mediante un sencillo ritual realizado ante testigos). De las seis formas de propiedad detectadas hasta ahora, sólo las dos últimas corresponden a la propiedad privada en sentido estricto ya que el primer tipo parece corresponder más a un sentido de posesión político y territorial, que a un derecho de usufructo. Por lo tanto, los campesinos no dependían de las tierras de los señores, ya que cada miembro de una comunidad tenía asegurado el libre acceso a las tierras que pertenecían a su comunidad, pueblo o linaje. Lo anterior evidencia que el sistema tributario debía funcionar sobre otra base que la de la dependencia respecto a la tierra.

Todas las fuentes coinciden en señalar que los campesinos debían pagar tributo a los señores, pero no todas coinciden sobre el carácter compulsivo u obligatorio de éste. La noción de "tributo" estaba integrada a la cosmovisión maya como parte integrante del orden natural del universo, tal como se advierte en las páginas de los Anales de los Cakchikeles,<sup>13</sup> en los que a continuación del mito antropogónico se relata el comienzo del tributo, el que queda así legalizado por su aparición en el *illo tempore* mítico. Asimismo, en el

13 Documentos indígenas de los siglos XVI y XVII, copiados de originales más antiguos (probablemente códices), en los que se da cuenta de la cosmogonía y la antropogonía de los mayas guatemaltecos. Versión publicada en la *Antología de Crónicas Indígenas*, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1969.

códice maya yucateco posthispánico, conocido como *Chilam Balam de Chumayel*,<sup>14</sup> cuando narra la llegada de los Itzaes a Chichen, señala la segunda fundación de la ciudad como basada en las relaciones tributarias:

. . . Por eso fundaron tierras para ellos, las tierras regadas. Entonces fue que amaneció para ellos. Nuevo Señor, nuevo despertar de la tierra para ellos. Y empezó a entrarles tributo en Chichen. En hilo de algodón llegaba antiguamente el tributo de los cuatro hombres. El Once Ahau es el nombre del Katun en que sucedió (1027-1047). Allí se midió el tributo y se vio que era suficiente el conjunto del que había desde el tiempo antiguo. . .

Cada jefe territorial (*Halach Uinic*) recibía el tributo de los pueblos de su provincia, si bien Roys<sup>15</sup> asienta que dicha contribución no era muy pesada y se expresaba en cantidades moderadas de frijol, chile, maíz, aves, miel, telas de algodón y animales de caza. En una temprana relación geográfica (1579) el encomendero español de Valladolid comenta que (al *Halach Uinic* local) ". . . en señal de vasallaje, de su voluntad, le hacían unas sementeras de maíz, frijoles, ají y algodón, acudiéndole con algunos presentes de venados y otras cazas. . .".<sup>16</sup> Parece ser que esta laxitud en el sistema tributario no era homogénea en todo el ámbito territorial, pues algunos reportes<sup>17</sup> señalan que, en otras partes, quienes no pagaban el tributo eran sacrificados. Sin embargo, el mismo Roys determinó que en la provincia de Mani el tributo era casi voluntario, y se basaba en el reconocimiento del señorío del gobernante linaje Xiu. Los pueblos tenían también el deber de proporcionar hombres para la construcción de las casas de jefes y sacerdotes de los templos, así como de trabajar en sus sementeras; pero en vista de la alta densidad demográfica de la población, ésta no parece haber sido una carga

14 Traducción de Antonio Mediz Bolio, Biblioteca del Estudiante, UNAM, México, 1973.

15 Ralph Roys: *The Indian Background of Colonial Yucatan*, Carnegie Institution, Pub. 548, Washington, 1943.

16 *Relaciones de Yucatán*. Colección de Documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar, Vols. 11 y 13, Madrid, 1898-1900, p. 23.

17 Roys, *Op. cit.*, p. 61.

excesiva para las gentes de las comunidades.<sup>18</sup> No existían tributos especiales para los templos y a los sacerdotes del culto regular se les entregaban ofrendas voluntarias por sus servicios (cuentas, cacao, caza, maíz, etcétera), si bien es posible que estas ofrendas pudieran ser honorarios regulares por el desempeño de sus funciones. Todo parece indicar entonces que las obligaciones tributarias se basaban más en una solidaridad superestructural (normatividad mítica, dependencia ritual e ideológica) que en una imposición coercitiva, aunque en oportunidades esta solidaridad podía ser forzada.

El Postclásico parece haber estado signado por una intensa actividad mercantil, al respecto el obispo Fray Diego de Landa<sup>19</sup> escribía en 1566 que:

. . . El oficio al que más inclinados estaban es el de mercaderes llevando sal, ropa y esclavos a tierras de Ulúa (Honduras) y Tabasco, trocándolo todo por cacao y cuentas de piedras, que eran su moneda. . .

Varios trabajos se han orientado a esclarecer el funcionamiento del sistema maya de comercio, a partir de los cuales es posible realizar una síntesis de dicho aspecto de la organización económica.<sup>20</sup> Existía un grupo de mercaderes profesionales que

18 Morley, *Op. cit.*, p. 279, señala que la mayor de las pirámides mayas tenía alrededor de 50,000 m<sup>3</sup> de volumen, frente a la pirámide del Sol de Teotihuacán que tiene 1,000,000 de m<sup>3</sup>. Es decir, que la maya hubiera representado sólo el trabajo de 500 personas durante 20 años o de 1,000 durante 10 años. En las mayores metrópolis, tales como Chichen Itzá, la construcción de los edificios está distanciada por periodos de 10 a 20 años (Akab Dzib, 869 A.D., Templo de los 3 Dintales 850 A.D., Las Monjas 880 A.D.) haciendo la salvedad de que se trata de volúmenes muy inferiores a los 50,000 m<sup>3</sup>. En la fase Miraflores de Kaminaljuyú (300 a.C.-200 A.D.) que representa uno de los mayores auge constructivos se erigieron alrededor de 100 edificios y templos, algunos bastante pequeños, pero en un lapso de 500 años. Al respecto Eric Thompson (*Op. cit.*, 1954) asienta que la población concentrada en unos pocos kilómetros cuadrados sería suficiente para construir un centro ceremonial. La visión de las grandes ciudades cuyo conjunto de edificios es visible en la actualidad, hace pensar que la construcción fuera simultánea, a pesar de que representa asentamientos humanos continuos durante cientos de años.

19 Fray Diego de Landa; *Relación de las cosas de Yucatán* (1566), Edición de 1973, Porrúa, México, p. 39.

20 Annie Chapman: *Puertos de intercambio en la Mesoamérica prehispánica*. Instituto Nacional de Antropología, Serie Histórica, México, 1959; Amalia Cardos: *El comercio entre los mayas antiguos*, Acta Anthropologica, Vol. II, No. 1, México, 1950; Eric Thompson, *Op. cit.*, 1975.

recibían el nombre de *Pplom* y que formaban parte de los linajes nobles, hereditarios, estando ubicados bajo la protección de *Ek Chuan*, deidad que a su vez se hallaba íntimamente vinculada al cacao, que constituía la moneda local. Durante los últimos siglos de la vida maya independiente, el comercio era tan activo que los mercaderes de Yucatán tenían representantes en Honduras para que velaran por sus intereses e integraron una vasta red de intercambios costeros. El extenso circuito comercial maya recibía e intercambiaba productos de Honduras, Veracruz, Tabasco, Costa Rica, Panamá, Belice, Chiapas, Oaxaca y el altiplano central de México. Es durante este periodo que las ciudades costeras, tales como Tulum, alcanzan su mayor florecimiento debido indudablemente a la intensidad del comercio marítimo. En cambio, para el interior de Yucatán, se ha planteado<sup>21</sup> que la similitud ecológica del área determinó una muy reducida especialización productiva, por lo que no podría vincularse el comercio interno a la especialización del trabajo y al desarrollo de las clases sociales, ya que no existía una interdependencia económica entre las distintas ciudades y aldeas. Si bien se ha determinado la presencia de mercados regionales importantes, a los cuales se acudía con frecuencia y en los que las transacciones estaban claramente reglamentadas por funcionarios específicos. Sin embargo, la no especialización productiva de las comunidades de tierra adentro, implica la posibilidad de que a pesar de la intensa actividad mercantil marítima periférica, dichas comunidades —si bien recibían los productos de importación, generalmente suntuarios— se mantenían básicamente autosuficientes en lo referente a la producción y el consumo, con la probable excepción de la sal, que estaba controlada por los habitantes de las costas.

La diferenciación económica de los mayas permite reconocer la presencia de una sociedad altamente estratificada, si bien no aparece muy claro el funcionamiento real de sus clases sociales. A la cabeza de la jerarquía social existía una nobleza hereditaria que

21. Silvia Gatz y Eduardo Kurjack. *Atlas arqueológico del estado de Yucatán*. SEP-INAH, Centro Regional del Sureste, México, 1980.

recibía la designación de *Almehenob*,<sup>22</sup> de la cual formaban parte grupos políticos y sacerdotales, así como los guerreros más distinguidos. En el peldaño inferior, se tienen evidencias de la presencia de una capa intermedia integrada por artesanos, campesinos prósperos, burócratas y especialistas de distinto género, quienes en conjunto recibían la designación de *Azmen Uinic*.<sup>23</sup> La gran mayoría de la población, integrada básicamente por campesinos, pescadores y artesanos poco especializados, era denominada *Yalba Uinic* ("hombres pequeños") o *Pizil Cah* ("comuneros"); mismos que en razón de las influencias mexicas recibieran el calificativo de "macehuales". El grupo que se encontraba en la base de la pirámide social era el de los *Ppentacoob*, los esclavos, cuya condición podía ser tanto hereditaria como deberse al castigo de un delito o por cautiverio en guerra. Pero en todos los casos dicha condición era redimible, siempre que el esclavo o sus parientes lograran reunir el importe de su libertad. Al parecer, sólo los altos jefes políticos, los más importantes sacerdotes y los grandes mercaderes, contaban con el servicio de esclavos destinados al trabajo de sus plantaciones de cacao, al servicio doméstico, o a ser remeros de las embarcaciones mercantes.

Pero una cosa es determinar la presencia de sectores sociales estratificados jerárquicamente y otra es poder calificarlos como clases sociales en sentido estricto; esto es de acuerdo a sus posiciones relativas en el proceso social de la producción. Las más recientes investigaciones arqueológicas en Yucatán<sup>24</sup> han podido establecer claramente los contrastes entre los diversos sectores sociales, reflejados en la existencia de una arquitectura suntuaria residencial y de otra sumamente simple. Pero al mismo tiempo plantean que esta estratificación estaba acompañada por un acusado nivel de autosuficiencia comunal, lo que hace pensar en una falta de "organicidad"

22 *Al Mehen (ob, plural)* es una palabra derivada de "Al", hijo de mujer o concebido y de *Mehen*, hijo de hombre o engendrado. Es decir que el término implica descendencia conocida tanto por la línea materna como por la paterna.

23 Literalmente se traduciría como "medio hombre", según el *Diccionario de Motul* es definido como "hombre entre un principal y otro plebeyo, de condición media": por lo que podrían ser considerados como descendientes de padres nobles y de madres de una clase inferior.

24 Garza y Kurjack, *Op. cit.*, p. 79.

en las relaciones interclase, ya que —como ya señalé— las unidades domésticas resultan totalmente autónomas en la producción de bienes de consumo, a pesar de la presencia de un excedente tributado. En el lenguaje esotérico de los códices, las divisiones sociales eran conceptualizadas como "Hermanos Mayores" y "Hermanos Menores", a lo que hay que añadir que los linajes permeaban verticalmente las clases sociales, constituyendo grupos nominales de parientes cuyo patronímico incluía tanto a nobles como a campesinos. Lo anterior hace pensar en la presencia de otro tipo de mecanismos inductores de la solidaridad social, que si bien vacilaría en calificar como "mecánicos" en términos estrictamente durkheimnianos,<sup>25</sup> sí parece evidenciar un cariz que no responde a las más ortodoxas conceptualizaciones de las clases.

Si tratáramos entonces, y en base con la breve exposición precedente, de caracterizar la formación económico-social maya post-clásica en términos de sus relaciones y modo de producción predominantes, nos encontraríamos ante un problema todavía no resuelto. En efecto: ¿qué es lo que posibilita la reproducción social de un grupo humano?; ¿parte de su excedente tributado para mantener una reducida clase privilegiada o la producción doméstica que permite la reproducción familiar y comunal? Ya he señalado antes que con cierta ligereza se ha caracterizado a la sociedad maya del periodo en términos del "modo de producción asiático", en razón del aspecto tributario de su economía. Uno de los analistas de tales problemas, Samir Amin,<sup>26</sup> propone que en las sociedades tributarias existen formas de propiedad de la tierra que permiten a la clase dominante controlar el acceso al suelo agrícola y extraer de ese modo un tributo a los campesinos productores. Sin embargo, como hemos visto, entre los mayas la propiedad de la tierra era básicamente comunal, con la excepción de salinas y sementeras, por lo que cada campesino tenía libre acceso al usufructo de la tierra. Pero

25 "Una solidaridad social que proviene del hecho que un cierto número de estados de conciencia son comunes a todos los miembros de una misma sociedad". *De la División del Trabajo Social*, Schapire, Buenos Aires, 1967, p. 96.

26 Samir Amin: *Clases y naciones en el materialismo histórico*, El Viejo Topo, Barcelona, 1979, pp. 39-58.

coincidimos con el mencionado autor, cuando atribuye la existencia de la tributación al carácter dominante de la superestructura ideológica en la obtención del tributo, ya que éste no sería entregado sin un consenso social sobre su obligatoriedad; tal como se desprende de las citas anteriores respecto a la legalización mítica del tributo.

La presencia de una intensa actividad comercial no nos permite calificar a la sociedad como mercantil, puesto que el comercio no era fundamental para su existencia. De la misma manera, la presencia de esclavitud no autoriza a definirla como esclavista, ya que el esclavismo en sentido estricto siempre se da asociado a una economía de plantación. Tampoco podemos calificarla como tributaria, si consideramos que la reproducción de la sociedad se basaba en el ya caracterizado MPD. En síntesis: la presencia de diferentes relaciones de producción articuladas no permite calificar a la sociedad en términos de una sola de ellas, y debemos convenir en que el concepto de "transición" (de un modo de producción a otro) es demasiado ambiguo y sólo tiende a incluir una formación social específica dentro de modelos preestablecidos y supuestamente necesarios. El mismo Marx<sup>27</sup> fue el primero en combatir las rígidas formulaciones emanadas de un evolucionismo universalista y unilineal, y de su propuesta de etapas necesarias que incluirían todas las sociedades humanas, tal como se desprende de sus propias palabras:

. . . A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren (. . .) (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio). . .

## EL SISTEMA SACERDOTAL

Desde los primeros momentos de la expansión europea sobre tierras mayas, los españoles hicieron contacto con los dirigentes religiosos

<sup>27</sup> Carta de Karl Marx a la revista Hojas Patrióticas (1877), en *El Capital*, Vol. I, FCE, México, 1973, p. 712.

de los pueblos que avasallarían. También los futuros conquistados conocieron tempranamente a los líderes espirituales de los invasores, ya que toda expedición española en busca de oro estaba acompañada por algún sacerdote que legitimaba la empresa.

En el año de 1517, la expedición de Francisco Hernández de Córdoba, tocó tierra en las costas del actual estado de Campeche; de aquella época data la primera descripción de los sacerdotes mayas, que nos llega a través de los escritos del soldado-cronista Bernal Díaz del Castillo:<sup>28</sup>

...y luego en aquel instante salieron de otra casa, que era su adoratorio de ídolos, diez indios que traían las ropas de mantas de algodón largas, que les daban hasta los piés, y eran blancas, y los cabellos muy grandes, llenos de sangre revuelta con ellos, que no se pueden desparcir ni aún peinar si no se cortan; los cuales indios eran sacerdotes de ídolos. . . Y aquellos papas nos trajeron sahumeros, como a manera de resina, que entre ellos llaman copal, y con braseros de barro llenos de ascuas nos comenzaron a sahumar y por señas nos dijeron que nos vamos de sus tierras antes que aquella leña que allí tienen junta se prenda fuego y se acabe de arder; si no, que nos darán guerra y nos matarán. . .

De acuerdo con la caracterización de Bernal Díaz, estos sacerdotes, que tan inicialmente comenzaron a defender sus tierras, serían sacerdotes del culto sacrificial, ya que en la estratificada sociedad maya los especialistas de esta naturaleza poseían diversos grados. No es mucho lo que se sabe de ellos, ni de cuáles eran sus funciones en la sociedad inmediatamente anterior a la invasión europea. La poca información, más o menos confiable, que se posee, nos llega precisamente de quien fuera uno de sus más despiadados enemigos; el obispo Fray Diego de Landa.<sup>29</sup>

Según Landa, a la cabeza de toda la jerarquía religiosa se encontraba un alto sacerdote al que llamaban *Ah Kin Mayo Ahau Can May*, lo que traduce como "Gran Sacerdote May". Pero, según

28 Bernal Díaz del Castillo, *Historia de la Conquista de Nueva España* (1632), Edición de 1970, Porrúa, México.

29 Landa, *Op. cit.*

Sylvanus Morley,<sup>30</sup> este grado constituiría una combinación del título *Ahau Can* y el patronímico de linaje May, por lo que la verdadera denominación del alto sacerdote sería *Ahau Can* que significa "Señor Serpiente". Sir Eric Thompson<sup>31</sup> se inclina a suponer que este título se escribiría *Ahau Can Mai*, lo que traduce como "Tabasco Serpiente de Cascabel" o "Venado Serpiente de Cascabel". Para Thompson, el término Mai no haría alusión a un linaje específico, sino al hecho de que el distintivo sacerdotal era una calabaza que contenía tabaco en polvo; el cual era utilizado por sus poderes narcóticos.

El *Ahau Can* era muy reverenciado por los miembros de la nobleza, tenía hombres a su servicio y recibía una especie de tributo; tanto en forma de ofrendas por parte del pueblo, como presentes de los señores y de los otros sacerdotes de menor rango. El cargo era hereditario, ya que lo sucedía su hijo o pariente más cercano, formando una línea familiar de transmisión de conocimientos y del título. Entre las funciones del *Ahau Can* se encontraba el dar consejo a los señores y responder a sus consultas. Raramente participaba en los sacrificios u ofrendas, a menos que se tratara de fiestas o rituales sumamente importantes. También era el encargado de nombrar sacerdotes para los pueblos; lo que realizaba tomando examen a los aspirantes, luego de lo cual los instruía en las obligaciones y responsabilidades de sus cargos: como el servicio de los templos, la enseñanza de los conocimientos y el deber de escribir y copiar libros sobre ellos.

Los sacerdotes regulares eran llamados *Ah Kin*, término que posee varias acepciones puesto que se puede traducir como día, sol, tiempo o destino, conceptos que, como veremos más adelante, son de alguna manera equivalentes. Por lo tanto, la designación puede significar "El del Sol", "El del Tiempo", "El del Destino" o "El del Día". La mayoría de los autores<sup>32</sup> se inclina por considerarlos como sacerdotes regulares del culto solar, si bien sus funciones en el

30 Morley, *Op. cit.*, p. 171.

31 Thompson, *Op. cit.*, p. 212.

32 Eric Thompson, *Op. cit.*, p. 213, lo traduce como "El del Sol"; Vásquez y Rendón, *Op. cit.*, lo señalan como "Sacerdote del culto solar".

control ritual de la producción, hacen posible señalar la acepción de "El del Tiempo", como más ajustada a la naturaleza real de sus actividades, tal como se desprende del siguiente documento fechado en 1639:<sup>33</sup>

. . . tenían estos yndios otro a quien obedecían que era como sacerdote que en su lengua se dice ahRin (*Ah Kin*), éste les declaraba los tiempos en que habían de sembrar e yvan los yndios a tomar parecer si avia de aver buen año y si avia de llover, o tomava este sacerdote pan amasado o cozido de mayz y en las manos subíalo hazia el cielo o siempre les dezia que avian de tenr super abundancia de comyda y buenos años y les dava buena esperanca. . .

Los *Ah Kinob* (*ob*, plural) debía realizar las propiciaciones de las deidades en base a su conocimiento del calendario; señalando las fechas adecuadas para celebrar las fiestas religiosas y las tareas del ciclo agrícola, así como officiar todas las ceremonias vinculadas del desarrollo del grupo doméstico (bodas, rituales de pubertad, etcétera). El conocimiento de los sacerdotes regulares incluía el complejo sistema calendárico-astronómico, el pronóstico de la "carga" positiva o negativa de los distintos periodos, la historia de los antecesores y los misterios de la escritura jeroglífica. También se desempeñaban como maestros enseñando sus conocimientos a los hijos de los otros sacerdotes y a los aspirantes al sacerdocio, quienes usualmente eran los hijos segundogénitos de los nobles y que, por lo tanto, no heredaban directamente el título y la tierra correspondientes a su linaje.

Otra clase de sacerdotes eran los *Chilam*, término que se traduce como "El que es Boca", esto es, aquel por cuya boca se manifiestan los deseos de las deidades. Generalmente al título de *Chilam* se le agregaba el calificativo *Balam*, que es una de las designaciones para el jaguar, pero que también denota algo misterioso y mágico puesto que se refiere a "lo oculto". Etimológicamente *Balam* puede ser descompuesto como *bal*, que manifiesta la acción de ocultar, y *am*, que denota "actor"; de esta manera, la

33 Giraldo Díaz de Aluche: "Relación de los pueblos de Dohot y cabecera de Tetzimin", en *Relaciones de Yucatán, Op. cit.*, p. 210.

traducción correcta de *Balam* sería, según Barrera Vásquez,<sup>34</sup> "el que se esconde, se oculta, es decir: "El Misterioso". Tenemos entonces que el título completo, *Chilam Balam*, puede traducirse como "El que es Boca de lo Oculto". Como su nombre lo indica, sus funciones consistían en transmitir a los otros sacerdotes y al pueblo en general los mandatos de las deidades. Estos especialistas eran objeto de extremadas manifestaciones de respeto, hasta el punto de ser llevados en andas cuando se presentaban ante el público. Los *Chilamob* son los sacerdotes que más cabalmente pueden ser calificados como chamanes, ya que su capacidad de comunicarse con las deidades se basaba en cierto tipo de éxtasis. En el códice posthispánico conocido como *Chilam Balam de Chumayel*,<sup>35</sup> aparece descrita la práctica chamánica en los siguientes términos:

. . . la razón de por qué se le llama Chilam, Intérprete, es porque el Chilam Balam, Brujo Intérprete, se acostaba tendido, sin moverse ni levantarse de donde se echaba, en su propia casa. Pero no se veía el rostro ni la forma y tamaño de quien hablaba encima de edificio de la casa, a horcajada sobre ella. Comenzó a ser pronunciada la palabra cuando estaban reunidos los *Ah Kinob*, Sacerdotes-del-Culto-Solar, en la casa del *Chilam*, intérprete, les fue dicha la palabra a ellos, pero no sabían quién la decía; decían que *Hunab Ku*, Deidad Unica, *Ahau Can*, Señor del Cielo, eso decían. Se postraban sobre la tierra cuando comenzaron a oír la palabra; se echaron de bruces: "Oh Chilam, Intérprete, Gran *Ah Kin*, Sacerdote-del-Culto-Solar, ha de saber que llegó el día en que llega su *katun*. . .

Probablemente la práctica del *Chilam* era auxiliada por alguna sustancia psicoactiva, a pesar de que no se conocen evidencias confiables de su uso entre los mayas yucatecos, aunque hay abundantes representaciones plásticas de hongos sagrados en los sitios arqueológicos de las tierras altas. Pero el texto que comenta su práctica chamánica parece evidenciar un estado de éxtasis inducido por la ingestión de algún psicotrópico, a lo que hay que añadir la evidencia contemporánea de que la *datura stramonium* recibe en

34 Vásquez y Rendón, *Op. cit.*, p. 31.

35 *Ibid.*, p. 95.

Yucatán el nombre de *tohk'u*, que Barrera Marín<sup>36</sup> traduce como "Dios Justo" o "Dios Vengativo", lo que denota la relación de dicha droga con las deidades.

Un tercer tipo de especialistas sacerdotales estaba representado por los curadores. Landa no registró el nombre de los profesionales de la medicina, si bien consignó el nombre de la deidad tutelar de la práctica médica, *Cit Bolon Tun*, así como la ceremonia que le efectuaban sus tutelados en los meses *Uo y Sip*, tal como se aprecia en la siguiente descripción.<sup>37</sup>

... el día siguiente se juntaban los médicos y hechiceros en casa de uno de ellos, con sus mujeres, y los sacerdotes echaban al demonio; hecho lo cual, sacaban los envoltorios de sus medicinas en que traían muchas niñerías y sendos idolillos de la diosa de la medicina que llamaban *Ixchel*, y así esta fiesta llamaban *Ihcil Ixchel*, y unas pedrezuelas de la suerte que echaban y llamaban *Amy* y con mucha devoción invocaban con oraciones a los dioses de la medicina que decían *Izamna*, *Citbolontun* y *Ahau Chamahez*...

*El Libro de los Cantares de Dzitbalché*, manuscrito maya colonial copiado de un original más antiguo,<sup>38</sup> registra la oración mensual que los sacerdotes curadores debían dirigir a *Cit Bolon Tun* y se refiere a ellos como *H'miatz Dzac Yah*, lo que Barrera Vásquez —traductor del libro— interpreta como "Doctor en Medicina", basándose en el hecho de que el *Diccionario de Motul* define *Ah Miatz* como "sabio". Las técnicas de estos especialistas se basaban en la utilización de hierbas medicinales, en las sangrías y, fundamentalmente, en ciertas técnicas de adivinación destinadas a determinar la naturaleza de la enfermedad, así como en el conocimiento de los conjuros destinados a exorcizar el mal que se había introducido en el cuerpo del paciente.<sup>39</sup>

36 Alfredo Barrera Marín, *Nomenclatura etnobotánica maya*, Colección Científica No. 36, INAH, México, 1976, p. 320.

37 Landa, *Op. cit.*, p. 93.

38 *El Libro de los Cantares de Dzitbalché*, Traducción, notas e introducción de Alfredo Barrera Vásquez, Serie Investigaciones, No. 9, INAH, México, 1965.

39 Ha llegado hasta el presente un manuscrito maya que relata las oraciones destinadas a exorcizar los aires y otras prácticas rituales, el que fuera descubierto y traducido al inglés por Ralph Roys con el título de *Ritual of the Bacabs*, Norman, Oklahoma, 1965.

Landa menciona también a los *Nacones*, sacerdotes de cargo perpetuo que tenían el dramático deber de abrir la caja torácica de los sacrificados para extraerles el corazón. El *Nacon* era probablemente un tipo especializado de *Chilam*, ya que el manuscrito maya colonial conocido como Códice Pérez,<sup>40</sup> menciona que uno de los más famosos profetas era también conocido con el nombre de *Nacon Balam*.

Los auxiliares de los sacerdotes eran denominados *Chacob*; grupo constituido por cuatro hombres ancianos quienes ayudaban a los *Ah kinob* en sus tareas rituales. Los *Chacob* participaban en las ceremonias de pubertad, tomando ubicación en cada una de las esquinas del espacio sagrado en el que se cumplía el rito, desempeñándose entonces como *Bacabs*,<sup>41</sup> sostenedores del mundo, dentro del microcosmos ritual. Estos auxiliares tenían también el deber de ayudar al *Nacon*, sosteniendo los miembros de las víctimas del sacrificio humano. Una de las funciones principales de los *Chacob* consistía en encender el Fuego Nuevo a principios del Año Nuevo maya, así como untar con sangre a los "ídolos" recién fabricados en el mes de *Mol*, que estaba destinado a su confección.

Otro especialista, que se puede considerar desempeñaba un papel intermedio entre las funciones estrictamente religiosas y políticas, era el *Hol Pop*. El término *Hol Pop* significa literalmente "Cabeza de la Estera", pero la estera es el símbolo para "comunidad", para el conjunto total de personas que habitan una jurisdicción; por lo que *Hol Pop* se podría también traducir como "Jefe Comunal". Es significativo comentar que para los mayas ki-chés de Guatemala, el término *Pop* equivale a "tiempo", por lo que Adrián Chávez, traductor del *Pop Wuj*,<sup>42</sup> señala que el título designa al "cronólogo" (El del Tiempo). El *Aj Pop* (en maya ki-ché) era el

40 Conjunto de fragmentos de varios libros de Chilam Balam (Ixil, Mani y Káua) recopilados por Juan Pío Pérez alrededor de 1840, en *El Libro de los Libros de Chilam Balam* Op. cit.

41 Dentro de la cosmología maya los *Bacabs* eran dióclades, una de cuyas funciones consistía en sostener cada una de las cuatro esquinas del mundo considerado plano y cuadrangular.

42 *Pop Wuj*, mitos cosmogónicos de los mayas ki-chés de Guatemala, traducidos por primera vez al español por Fray Francisco Jiménez. Utilizamos aquí la nueva versión y traducción del maya de Adrián Chávez, Ediciones de la Casa Chata, México, 1977.

encargado de los templos piramidales, tal como se desprende del fragmento del *Pop Wuj* (Libro de los Acontecimientos) que dice: ". . . a la vez los señores sostenían a los *Aj Pop* y a los *Aj Pop* de Casas de Gradadas (pirámides) por haber fundado el pueblo. . ."43 Pero entre los mayas yucatecos los deberes de un *Ah Hol Pop* incluían ayudar a los señores en el gobierno de sus pueblos, actuando como intermediarios entre éstos y la comunidad; así como desempeñar el papel de consejeros en los problemas de la política exterior. Sin embargo, su función principal consistía en tener a su cargo la *Popol Nah* o "Casa del Consejo" de cada pueblo, donde se reunían los habitantes para tratar los asuntos públicos y para aprender a bailar, cantar, ejecutar instrumentos musicales y ensayar las representaciones dramáticas del teatro maya (*Xtoh*). Las fuentes coloniales44 destacan que el *Popol Nah* era también el ámbito en el cual se transmitían las narraciones míticas y las tradiciones históricas, por lo que el *Ah Hol Pop* aparece como un especialista para la transmisión del conocimiento y para la actualización de la memoria colectiva de su sociedad.

Existen evidencias de la existencia de otros especialistas sacerdotales, entre los que se puede mencionar a los *Ah Camsah*, quienes eran *Ah Kinob* especializados en la escritura jeroglífica; especie de escribas que transmitían su conocimiento a sus herederos generación tras generación. Es posible, incluso, que una misma actividad contara con diferentes clases de especialistas; tal sería el caso de los *Ah Botbat*, Profetas, de alguna manera similares a los *Chilamob*, pero que siempre aparecen en los códices posthispánicos designados con ese nombre:

. . . tres años faltaban para que llegaran (los españoles) cuando habló *Ku*, Deidad, a los *Ah Bobates*, Profetas. Ese demonio les dijo: "Holcanes, Guerreros, cuando sea el amanecer del 13 y del 7, alzad vuestra guerra. . ."45

43 *Ibid.*, p. 107.

44 Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorum Cultores* (1636), Edición de 1937, Mérida, Yucatán, México.

45 Vásquez y Rendón. *Op. cit.*, p. 100.

Otra clase de sacerdotes eran una especie de "confesores", que asistían a aquellas personas enfermas o que, en alguna situación de crisis material o espiritual, deseaban liberarse de sus culpas.

Como resultado de esta breve exposición, se puede establecer que si bien el término *Ah Kin* (El del Tiempo) designa al grupo sacerdotal en general, dentro del mismo existían sacerdotes especializados así como diferentes niveles jerárquicos. Pero todos ellos se reunían bajo la común advocación de *Itzamná*, deidad solar y civilizatoria, tal como lo registrara Landa:<sup>46</sup>

. . .se juntaban (los sacerdotes) en casa del señor con sus aderezos, echaban antes al demonio, como solían hacerlo y después sacaban sus libros y los tendían sobre las frescuras que para ello tenían, e invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llamaban *Chinchau Itzamna*, del cual dicen fue el primer sacerdote. . .

## ORGANIZACION POLITICA

Resulta arriesgado aventurar hipótesis sobre cuál fue la organización político-religiosa durante el periodo que los arqueólogos llaman Clásico de la civilización maya. Basándose en las evidencias arqueológicas, Sylvanus Morley<sup>47</sup> consideraba que la aparente ausencia de guerras en esa época, puede atribuirse a la importancia de la religión en el gobierno, controlado por los sacerdotes de un culto altamente organizado que controlaban toda el área, minimizando los conflictos entre las distintas ciudades y centros ceremoniales. Pero las investigaciones de los últimos años<sup>48</sup> han descubierto una mucha mayor presencia de ciudades amuralladas durante el Clásico, lo que hace dudar de la estabilidad de la sociedad o, por lo menos, señala la posible presencia de invasores extranje-

<sup>46</sup> Landa, *Op. cit.*, p. 92.

<sup>47</sup> Morley, *Op. cit.*, p. 160.

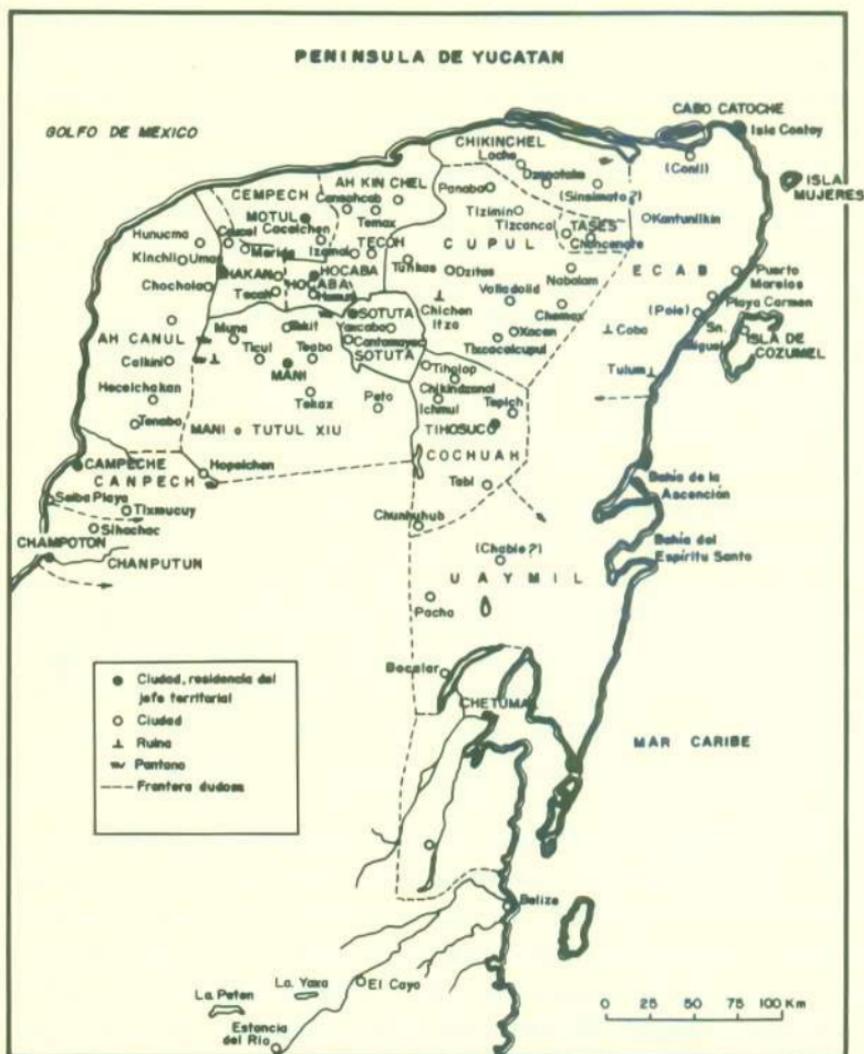
<sup>48</sup> David Webster: *Defensive Earthworks at Becan, Campeche, Mexico. Implications for Maya Warfare*, Pub. 41. Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, E.U., 1976; David Potter: *Maya Architecture of the Central Yucatan Peninsula, Mexico*, Pub. 44. Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, 1977; Garza y Kurjack, *Op. cit.*

ros. Ahora bien, independientemente de cuál haya sido la organización política del periodo clásico, resulta evidente que ésta había sufrido significativas transformaciones para el momento inmediatamente anterior a la invasión española, sobre el cual se cuenta con algunas fuentes escritas que incluyen a los propios códices posthispanicos.

De acuerdo con las investigaciones de Ralph Roys,<sup>49</sup> en el periodo previo a la invasión el norte de la Península de Yucatán se encontraba dividido en 16 unidades territoriales, las que fueron denominadas "provincias" por los españoles, pero que los mayas designaban como *Tzucubte* (divisiones) o *Cuchcabal* (jurisdicciones). Estas unidades territoriales eran el resultado de la fragmentación de la confederación (*Mul tepal*) de Mayapán que, como hemos comentado, había sido destruida por una rebelión en 1441 (véase el mapa 1.1). Dentro de los *Cuchcabal* se han podido reconocer tres formas de organización política: a) un jefe territorial único que controlaba toda la "provincia" y que era representado por jefes subalternos en cada pueblo de su jurisdicción; b) territorios en los cuales cada pueblo tenía su propio gobernante, por lo general miembros de un mismo linaje, pero sin un poder centralizado, aunque normalmente actuaban en forma unificada ante los conflictos externos, y c) una entidad más atomizada de pueblos autónomos, que podían tanto mantener su laxa alianza como entrar en conflictos entre sí.

Sin embargo, en las tres variantes organizativas, los funcionarios del gobierno recibían las mismas denominaciones y desempeñaban idénticos papeles. El jefe supremo de una unidad territorial recibía el nombre de *Halach Uinic*, literalmente "Hombre Verdadero", y estaba a su cargo la designación de los jefes de los pueblos denominados *Batab*, "El Que Empuña el Hacha", generalmente pertenecientes al mismo linaje que el *Halach Uinic*. Los pueblos independientes estaban regidos por *Batabob* también independien-

<sup>49</sup> Ralph Roys, *The political geography of the Yucatan Maya*, Carnegie Institution of Washington, Pub. 612, E.U., 1957, y "Lowland Maya Native Society at Spanish Contact", en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 3, University of Texas Press, E.U., 1965, pp. 659-678.



Mapa 1.1. *División política del Yucatán prehispánico.* (Ralph Roys, 1943.)

tes, los que en ocasiones asumían el título de *Halach Uinic* y nombraban subalternos para que los representaran en las poblaciones vecinas que lo hubieran reconocido como tal. Los *Batabob* tenían un pequeño equipo de asistentes denominados *Ah Kulel (ob)*, quienes actuaban como sus representantes, aunque su autoridad era menor que las de los *Ah Cuch Cab* o dirigentes de linajes que regían las subdivisiones de cada pueblo. Seguía en importancia al *Ah Kulel* el ya mencionado *Ah Hol Pop*, a cuyo cargo estaba la Casa del Consejo, *Popol Nah*, en la cual los ancianos y principales discutían los asuntos públicos.

El *Halach Uinic* dirigía la política interior y exterior de su *Cuchcabal*, poseyendo jurisdicción judicial y política sobre el pueblo en el cual residía y en el que se desempeñaba como *Batab*. Recibía el tributo de los habitantes de su territorio y poseía parcelas agrícolas trabajadas en comunidad por sus gobernados, gozando también del servicio de sus esclavos. El cargo era hereditario y los hijos menores que no lo ocupaban tenían la posibilidad de acceder a los puestos principales o al sacerdocio. Los *Batabob* tenían funciones administrativas y judiciales, encargándose de controlar el cumplimiento del ciclo agrícola, de acuerdo con las normas respectivas señaladas por el máximo *Ah Kin* local. En las provincias territorialmente controladas por un *Halach Uinic*, su autoridad dependía de la de éste, tampoco en los pueblos independientes su autoridad era total, puesto que estaban controlados por los *Ah Cuch Cab*, a los que toda decisión de importancia les debía ser consultada, por su calidad de miembros del Consejo, *Popol Nah*. Estos *Ah Cuch Cab* tenían a su cargo las subdivisiones (*Tzucul*) del pueblo; recogían los tributos y atendían los asuntos municipales, constituyendo una especie de cuerpo consultivo que impedía los posibles abusos de autoridad. El encargado del *Popol Nah*, el *Hol Pop*, poseía una gran importancia por ser el intermediario directo entre la autoridad del *Batab* y los miembros de la comunidad, así como el transmisor de cualquier demanda popular referida a los problemas comunitarios. De lo destacado de su papel da también cuenta el hecho de que dos

pueblos de la "provincia" de Mani, estaban gobernados por *Hol Popob* en lugar de *Batabob*.<sup>50</sup>

Dentro de la organización política existía otro miembro del sistema, el *Chun Than*, sobre cuyas características se conocen sólo unas pocas menciones registradas en un manuscrito maya de la época colonial.<sup>51</sup> Su designación se traduciría literalmente como "Fundamento del Poder" o "Base de la Palabra", ya que *Than* significa tanto "lenguaje" como "poder". El *Diccionario de Motul*<sup>52</sup> lo define como "principal y mayor, de un pueblo o de algún negocio". Por los pocos datos que se tienen resulta posible sugerir que el *Chun Than* se hubiera desempeñado como orador principal, encargado de transmitir al pueblo los mensajes de los altos funcionarios.

El supremo jefe militar era de elección colectiva y duraba tres años en el cargo, siendo denominado *Nacon*, al igual que el sacerdote sacrificador. Durante los años de su cargo debía guardar una conducta ascética, estando sometido a numerosas restricciones ceremoniales por su calidad de encarnación de la deidad de la guerra. Beatriz Repetto-Tiό,<sup>53</sup> basándose en fuentes documentales y cronistas, ha reconstruido la organización militar del Postclásico con gran verosimilitud. De acuerdo con ella, al mando del ejército se encontraba un *Ah Kin* especializado, Sacerdote Guerrero, que en su calidad de representante comunal era acompañado por el *Nacon*. Este último era también denominado *Ah Tan Katun* por ser el que iba al frente de los soldados (*katun*: guerra, guerrear) seguido por su *Ah Koch Pan* (alferez portaestandarte). Cada agrupación menor del ejército, denominado *Utzucul Katun*, era comandada por un *Ah Nah Katun*. Los llamados *Holcanob* (bravos) o *Ah Katun Yah*, eran soldados profesionales que sólo recibían paga en época de guerra, estando ésta a cargo de sus jefes. Cuando se requería de más

50 Rios, *Op. cit.*, 1957, p. 76.

51 *El Libro de los Cantares de Dzitbalché*, *Op. cit.*

52 Atribuido al Padre Antomo de Ciudad Real (S. XVI), Edición de Juan Martínez Hernández, Mérida, Yucatán, 1929.

53 Beatriz Repetto-Tiό: "Una interpretación sobre el desarrollo político y militar de los mayas prehispánicos basada en las fuentes", en *Memorias del Congreso Interno del Centro Regional del Sureste*, INAH, México, 1981, pp. 269-282.

soldados, se les reclutaba entre los campesinos, quedando su manutención a cargo de la gente del pueblo.

### ¿Estados mayas?

Durante el periodo Clásico, Yucatán fue surcado por una extensa red de caminos pavimentados (*Sac be*, camino blanco), que comunicaban un gran número de centros urbanos entre sí. Eduardo Kurjack<sup>54</sup> considera que las redes de *sacbeob* determinaban esferas de interacción controladas por los centros mayores, lo cual evidenciaría la presencia de definidas formaciones políticas unitarias respecto a un ámbito territorial: ". . . En los grandes *sacbes* que cruzan el país maya podemos ver claramente los esqueletos fosilizados de antiguos sistemas políticos. . ." Ahora bien, con la información con que se dispone para el Postclásico, surgiría más nítidamente la imagen de una sociedad estatal, puesto que en su conformación se advierten los elementos que permiten definir la presencia de la unidad política que históricamente ha sido conceptualizada como "Estado". Siguiendo los criterios que sintetizara Krader,<sup>55</sup> vemos que en los *Cuchcabal* mayas aparece una delegación primaria y secundaria del poder (altos jefes y funcionarios menores); de la misma manera se manifiesta una clara percepción de límites territoriales (mojoneras), sobre cuyo ámbito se ejerce una acción política relativamente unitaria (el tributo es también un símbolo de yasalaje que implica la obligación del servicio personal para la guerra). Los *Cuchcabal* cumplían también con el requisito de ser instrumentos políticos diseñados para gobernar sociedades cuyas dimensiones superan los millares de personas, sobre las cuales el poder político transforma la unidad estatal en una ideología que refuerza la fe en esa unidad. Por otra parte, también pueden ser calificados como estados, desde la perspectiva que señala al Estado como un producto

54 Eduardo Kurjack: "Sacbeob: Parentesco y el desarrollo del Estado Maya", en *Los procesos de cambio*, XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, T. 1, México, 1977, pp. 217-230.

55 Lawrence Krader, *La formación del Estado*. Labor, Barcelona, España, 1972.

de una sociedad estratificada dentro de la cual actúa como sostén del orden jerárquico existente, a la vez que legitima y defiende su territorio contra el exterior.

Pero si desde el punto de vista de los criterios anteriores las formaciones políticas mayas pueden ser calificadas de estatales, desde una óptica que enfatice el control político en términos de "poder" aparecen mayores dificultades. En efecto, todo parece apuntar hacia el hecho de que los verdaderos lazos de integración política estaban basados en los aspectos superestructurales de la sociedad, que coexistían con diversas formas de organización económica estructuradas más en base al consenso que a la coerción. Al respecto Garza y Kurjack afirman que:<sup>56</sup>

. . . se ha señalado una contradicción básica en la vida política maya: tendencias hacia la formación de jerarquías y centralización por un lado y, por otro, la preservación de la autosuficiencia y de la independencia (. . .) la consecuencia de estas dos trayectorias opuestas parece haber originado ciclos de expansión institucional y después de desintegración. . . .

La misma falta de continuidad de las grandes unidades políticas (federaciones), parece indicar la presencia de tendencias centrífugas derivadas de la autonomía de las unidades productivas estructuradas en torno al "modo de producción doméstico". Dentro de este tipo de organización productiva los mecanismos de integración son forzosamente extraeconómicos, puesto que el modelo ideal de la producción doméstica radica en la total autosuficiencia en lo que respecta a los bienes de consumo. A lo anterior hay que añadir que cada pueblo era también relativamente autónomo desde el punto de vista ideológico-religioso, puesto que cada uno de ellos poseía su templo y sus sacerdotes oficiantes, a pesar de que éstos se encontraban fuertemente relacionados con los funcionarios de los centros ceremoniales. Por ello, a pesar de la fragmentación de las unidades políticas del Clásico, y aún después del eclipse de las grandes confederaciones de Chichen Itzá y Mayapán, las comu-

<sup>56</sup> Garza y Kurjack, *Op. cit.*, pp. 198-199.

nidades aldeanas pudieron mantenerse y forjar nuevas alianzas, por ser estas células autónomas los verdaderos reservorios de la tradición y la cultura mayas.

Desde el punto de vista de la perspectiva que se quiere proponer en estas páginas, la autonomía económica, política e ideológica de las comunidades aldeanas, por relativa que fuera, resulta de capital importancia por expresar precisamente la capacidad de la sociedad global de sobrevivir a pesar de la fractura de las unidades políticas mayores (y quizá aún *a pesar de la presencia* de esas unidades). Dicha capacidad, esta posibilidad de reproducción autónoma, es la que permitió a las comunidades mayas atravesar los siglos de colonialismo y es la que aún hoy, incluidos en el marco de una formación estatal que no les es propia, les permite conservar un espacio social exclusivo. Pero esto será objeto de un desarrollo más amplio en el punto correspondiente.

## RELIGION Y POLITICA

Las relaciones del *Ahau Can*, "Gran Sacerdote", con el *Halach Uinic*, no aparecen muy claras, puesto que el liderazgo del *Halach Uinic* era también religioso y su sacralidad tan grande que a ningún hombre común le estaba permitido hablarle mirándole al rostro. Thompson<sup>57</sup> señala que el "Hombre Verdadero" puede ser también considerado como un sumo sacerdote *ex officio*, basándose en la definición que de dicho título proporciona el *Diccionario de Motul* en los siguientes términos:

. . . *Halach Uinic*, obispo, oidor (juez del tribunal supremo), gobernador, provincial (de una orden religiosa) o comisario; es el hombre que designa a estos dignatarios y otros semejantes. . .

Otra prueba de la sacralidad del *Halach Uinic* la proporciona Landa, cuando se refiere a las prácticas funerarias de las que fueran

57. Thompson, *Op. cit.*, p. 211.

objeto los miembros del linaje gobernante de la jurisdicción de Sotuta:<sup>58</sup>

. . . A los antiguos señores Cocom, habían cortado las cabezas cuando murieron, y cocidas las limpiaron de la carne (. . .) A estas medias calaveras suplieron lo que de carne les faltaba con cierto betún y les dieron la perfección muy al propio de cuyas eran, y las tenían con las estatuas de las cenizas, todo lo cual tenía en los adoratorios de las casas, con sus ídolos, en gran referencia y acatamiento, y todos los días de sus fiestas y regocijos les hacían ofrendas de sus comidas. . .

La evidencia existente nos hace coincidir con Thompson,<sup>59</sup> cuando califica el sistema global como una organización de poder dual, en la cual el dirigente político tendría tal vez cierta preeminencia, pero en calidad de *primus inter pares*. Para confirmar esta hipótesis Thompson asienta que existen muchas pruebas de que los *Batabob*, jefes de pueblo, tenían funciones civiles y religiosas simultáneas; para lo cual recurre a documentos del tribunal de la Inquisición, que en 1562 mencionan a los *Batabob* como sacrificadores de niños. Lo antedicho parece confirmarse al revisar la lista de los embajadores que el *Halach Uinic*, Tutul Xiu, envió al territorio de los Cocom: dicha comisión estaba integrada, entre otros, por el hijo de Tutul Xiu, Ah Na Poot Xiu y por Ah Ziyah "gobernador sacerdote".<sup>60</sup> De la sacralidad de los *Batabob* de los pueblos da cuenta también el caso del "cacique" de Loche, cuya entrevista con el adelantado Montejo fue narrada por el cronista Oviedo y citada por el historiador Robert Chamberlain de esta forma:<sup>61</sup>

. . . Cuando este arrogante cacique condescendió finalmente a hablar con Montejo y a sus oficiales directamente, cuatro de sus más favorecidos principales, dos de pie y dos arrodillados, o más bien reclinados, sostenían una cortina de tela tenue entre él y los españoles, y fue cuando, sólo entonces, habló pocas palabras. . .

58 Landa, *Op. cit.*, p. 59.

59 Thompson, *Op. cit.*, p. 211.

60 Diego López de Cogolludo: *Historia de Yucatán*, (1968). Comisión de Historia de Campeche, Campeche, México, 1955.

61 Robert Chamberlain: *Conquista y colonización de Yucatán*, Porrúa, México, 1974.

Existía entonces una íntima relación entre los grupos sacerdotales y los linajes gobernantes, ya que incluso aquéllos se nutrían de éstos, como hemos visto en el caso de los "segundones", que eran iniciados en el sacerdocio. El parentesco entre gobernantes y sacerdotes tendía a reducir los posibles niveles de conflicto entre ambos sectores, los que configuraban una misma esfera de poder. Una de las más claras referencias a esta relación, es la que proporciona Landa, cuando hace mención al origen de la "provincia" perteneciente al linaje de los Cheles, donde se manifiesta la legitimación sagrada de una de las formaciones político-territoriales mayas:<sup>62</sup>

. . . Dicen que entre los doce sacerdotes de Mayapan hubo uno muy sabio que tuvo una sola hija a quien casó con un mancebo noble llamado Ah Chel, el cual hubo hijos que se llamaron como el padre conforme a la usanza de la tierra; y dicen que éste sacerdote avisó a su yerno de la destrucción de aquella ciudad y que éste supo mucho de las ciencias de su suegro, el cual, dicen, le escribió ciertas letras en la tabla del brazo izquierdo, de gran importancia para ser estimado; y con esta gracia pobló en la costa hasta que vino a hacer asiento en Tikoch siguiéndole un gran número de gentes, y así fue muy insigne población aquella de los cheles, y poblaron la más insigne provincia de Yucatán, a la cual llamaron, por aquel nombre la provincia de *Ah Kin Chel*. . .

Los linajes sacerdotales podían competir con los linajes de los jefes políticos y aun superarlos en sus derechos, tal como lo asienta Landa<sup>63</sup> para una época inmediatamente posterior al triunfo de la invasión europea. En su relato de la disputa territorial entre los Chel, de la ya mencionada "provincia" de Ah Kin Chel, los Xiu de Mani y los Cocom de Sotuta; el Chel enfatizaba la importancia y la superioridad de su linaje por ser descendiente del más importante sacerdote de Mayapán. Otra prueba del parentesco que unía a sacerdotes y gobernantes la proporciona el hecho de que el principal templo de Tayasal, último reducto de los mayas Itzaes del Petén que cayó en 1697, pertenecía al *Ah Kin Can-ek*, primo hermano del

62 Landa, *Op. cit.*, p. 18.

63 *Ibid.*, p. 19.

*Halach Uinic* Can-ek del Petén. Pero las pruebas más convincentes son las que proporcionan los mismos mayas en sus crónicas. Por ellas sabemos que al menos uno de los gobernantes del *Cuchcabal* del linaje de los Canul fue un sacerdote, tal como lo menciona el Códice de Calkini:<sup>64</sup> ". . . en aquellos mares de la Ah Canules tenía sus barcos Ah Kin Canul. Tenía cuatro barcos en que pescaban sus esclavos. . .". Otra evidencia la ofrece el *Chilam Balam de Chumayel*,<sup>65</sup> cuando en el Libro de los Linajes informa sobre el gobernador de la isla de Cozumel en estos términos:

. . . *Kin Pauah* era el gran sacerdote, el que gobernaba el ejército de los guerreros y era el guardián de *Ah Hulneb*, en el altar de Cuzamil. . .

Una información extremadamente sugerente referida a la sacralización de los funcionarios políticos, se desprende del trabajo de Robert Bruce<sup>66</sup> entre los mayas lacandones de Chiapas. Aceptando el hecho de que los lacandones actuales constituyan un grupo maya arcaico (o regresivo), en cuya cultura se puedan encontrar algunos de los rasgos presentes en la sociedad anterior a la invasión, resulta sorprendente constatar la correlación existente entre los llamados "dioses ayudantes" lacandones y los funcionarios políticos de los mayas prehispánicos. En dicha correlación se advierte que los dioses ayudantes de la principal deidad (*K'akoč*) son asimilables a los funcionarios, de acuerdo a la concepción de que el funcionario no sólo representaba sino que "era" la deidad, de esta manera quien toma un cargo se vuelve, se hace, *es* el personaje que representa. Lo anterior se advierte a nivel lingüístico en el sufijo *-bil* (que se relaciona semánticamente con *men*; hacer, fabricar), por lo que el calificativo *yumbil*, adjudicado a los señores, significa literalmente "el que se volvió Señor". Así, Bruce establece las siguientes correlaciones:

64 Traducción y notas de Alfredo Barrera Vásquez, Biblioteca Campechana, Campeche, México, 1957.

65 Traducción de Antonio Mediz Bolio. UNAM, 1973.

66 Robert Bruce: "Jerarquía maya entre los dioses lacandones", en *Anales del INAH*, T. XVIII, No. XLVII, México, 1967.

---

|                             |   |
|-----------------------------|---|
| <i>Batab</i>                | <i>Itzamná</i> . El <i>Batab</i> "primer hombre de la ciudad", se asimila al primero de los dioses ayudantes.                     |
| <i>Ah Cuch Cab</i>          | Identificado con <i>Sakapuk</i> , "Señor Tigre Blanco", segundo dios ayudante.  |
| <i>Ah Kulel</i>             | El tercer dios ayudante <i>K'ulel</i> , "Lo Sagrado en uno", es el que ordena la casa del Señor.                                  |
| <i>Ah Hol Pop</i>           | Se corresponde con <i>Bol</i> , deidad del Vino (Señor del <i>Balché</i> ) y con <i>K'ayyum</i> , Señor del Canto y de la Música. |
| <i>Nacom</i> (guerrero)     | Identificado con el <i>Ah Kaak</i> yucateco, como encarnación del Dios de la Guerra.  |
| <i>Nacom</i> (sacrificador) | Representante de la deidad llamada <i>Zah K' ak'</i> .  |

---

Todos los datos expuestos conducen a proponer que en la sociedad maya (el "poder" civil) y el "poder" religioso no estaban muy diferenciados. Si bien resulta conocida la relación entre sacralidad y poder, mediante la cual la primera legitima al segundo, no resulta claro en este caso cuál ámbito otorgaba el "poder" al otro. Pero si no podemos hablar de una sociedad teocrática para el momento anterior a la Conquista, al menos sí de una definitiva interrelación de funciones y funcionarios, mediante la cual lo religioso permea la esfera de lo político y viceversa, constituyendo una sociedad cuya organización política se encontraba fuertemente sacralizada. No sería demasiado aventurado incluso sugerir que lo político podría ser conceptualizado como una especialización de lo religioso. Evidentemente, la proposición anterior descansa sobre una específica concepción de la relación entre política y religión que requiere ser explicitada.

Si aceptamos una definición amplia de lo político, no en términos de "poder", sino en términos de los mecanismos que una

colectividad utiliza para movilizarse en pos de objetivos públicos, vemos que la dimensión de lo político se amplía al quitarle el restrictivo marco de la manipulación del poder. Dentro de este enfoque nos aproximamos a la definición de Salovesh,<sup>67</sup> cuando intenta sintetizar lo político como:

...ese aspecto de la conducta de los individuos dentro de grupos, que está asociada con la formulación y ejecución de decisiones que entrelazan a los miembros de un grupo como consecuencia de su asociación con el mismo.

Así comprendida, la actividad política se puede dar tanto en el seno del grupo doméstico como en el espacio comunal, en el ámbito del *oikos* y en el de la *polis*. La primera conclusión que se podría extraer de lo anterior, es que en las sociedades de linajes como la maya, lo parental funcionaría como el ámbito *generalizado* de lo político, en tanto que lo extraparental (jefes, funcionarios, etcétera), actuaría como el circuito *especializado* del quehacer político.

Ahora bien, como es frecuente en las sociedades de linajes, entre los mayas los antecesores del linaje se hallaban mitificados y sacralizados por lo que lo parental, en tanto expresión de lo político, participaba también de la esfera de lo sagrado. En cuanto al circuito político especializado, hemos visto que éste se encontraba estrechamente imbricado con el ámbito de lo sagrado; como resultado de su calidad de orden asociado al orden cósmico que la sociedad "sociomorfa". El orden del universo y el orden de la sociedad aparecen así definitivamente vinculados en una misma voluntad de eternidad. Como clara y lúcidamente lo ha expresado Georges Balandier:<sup>68</sup>

... La homología de lo sagrado y de lo político no es tal sino en la medida en que ambos conceptos se hallan regidos por una tercera noción que los domina: la noción de orden o de *ordo rerum*, cuya capital importancia descubrió Marcel Mauss. En las sociedades llamadas arcaicas, los elementos del mundo y los diversos marcos sociales obedecen a los mismos modelos de clasificación. . .

67 Michael Salovesh: "Política en una comunidad maya", en *América Indígena*, Vol. XXV, No. 1, México, 1975, pp. 39-48.

68 Georges Balandier: *Antropología política*, Península, Barcelona, España, 1969.

En el idioma maya yucateco un mismo término, *than*, sirve tanto para designar la "palabra" como el "poder"; sin pretender forzar las especulaciones semánticas, queda claro que la palabra, en tanto orden ordenador de las conductas humanas, y el orden de la sociedad, instaurado por antepasados sacralizados cuya ejemplaridad se reitera mediante la palabra, aparecen incluidos dentro de un mismo principio clasificatorio. Nos encontramos entonces ante un pensamiento totalizador, para el cual nada de lo humano, o de lo cósmico, le es ajeno.<sup>69</sup> En este sentido "poder" es identificable con "orden" y con la necesidad de mantenerlo; no sólo como instrumento de una clase dominante, sino como la necesidad colectiva de la sociedad de luchar contra las fuerzas centrífugas que la amenazan con la desintegración (fuerzas representadas, en este caso, por las tendencias atomizantes derivadas del MPD). En este amplio sentido sociológico el poder puede ser conceptualizado, en términos de Balandier, "como el resultado para toda la sociedad, de la necesidad de luchar contra la entropía que la amenaza con el desorden".<sup>70</sup>

Siguiendo esta línea de pensamiento podemos aceptar una aún más amplia perspectiva de lo político, dentro de la cual toda acción colectiva, sea dentro del ámbito de lo religioso o de lo secular, puede ser entendida en términos de una manifiesta voluntad política, que tiende a asegurar la continuidad de un grupo a través de los mecanismos que refuerzan su identidad colectiva. Por tanto, en este caso resultará un poco irreal pretender diferenciar lo religioso de lo político. Al igual que en otras tradiciones no occidentales, de las que la islámica sería un buen ejemplo, la ley que rige la sociedad es inseparable de los preceptos que rigen el universo, de tal manera que en esta ley se realizan tanto la voluntad de la sociedad como la de la deidad, invalidando la distinción entre política y religión.

No he pretendido agotar aquí las características estructurales del sistema de gobierno prehispánico sino, simplemente, destacar la vinculación entre los aspectos políticos y religiosos de esta sociedad. Dicha vinculación (o identidad) resulta de particular impor-

69 Como bien lo sugiriera Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964, p. 355.

70 Balandier, *Op. cit.*, p. 44.

tancia para los fines de nuestro análisis posterior, puesto que las evidencias de continuidad de la cosmovisión e ideología religiosa que se pretenden destacar en estas páginas, pueden y deben ser comprendidas también como un intento de continuidad en lo político.

## EL ALTO CONOCIMIENTO

Los sacerdotes eran respetados y temidos por ser los poseedores y depositarios del Alto Conocimiento, los herederos e incrementadores de un capital de información y experiencias acumulado durante siglos. La posesión de estos conocimientos les permitía predecir el futuro y garantizar la relación de los hombres entre sí y con las potencias de la naturaleza. Sólo ellos, con sus conocimientos matemáticos y astronómicos, podían pronosticar el curso de los años y las "cargas" positivas o negativas de los mismos basándose en el sistema calendárico.<sup>71</sup> El complejo sistema calendárico maya incluía tres distintos tipos de mediciones del año: a) el Año Sagrado, de 260 días, llamado *Tzolk'in* y utilizado para el ceremonial y la profecía; b) el Año de Cómputo, de 360, o *Tum*, y c) el Año Solar, *Haab*, de 365 días divididos en 18 meses de 20 días cada uno, con un periodo extra de 5 días infaustos llamados *Uayeb*.<sup>72</sup> El año de cómputo se utilizaba para la denominada Cuenta Larga, que constituía una medición lineal del tiempo a partir de un suceso, probablemente mítico, ocurrido el 12 de agosto del 3114 a.C. (comparable, por ejemplo, al concepto de "era cristiana"). De acuerdo con el sistema matemático posicional maya, dicha fecha se inscribe como 12.0.0.0.0. 4 Ahau, 8 Cumku, momento del comienzo de lo que

71 La descripción del sistema calendárico está basada en las ya citadas obras de Thompson (1954 y 1975); Morley (1972); Vásquez y Rendón (1972), y Gallenkamp (1981).

72 De la exactitud de los cálculos astronómicos y matemáticos mayas dan cuenta las siguientes correlaciones con el uso actual: el año maya era de 365.2420 días y el actual es de 365.2422, lo que significa que el maya era más exacto en un día cada 10,000 años. Calcularon el mes lunar en 29,53086 días, en tanto que el uso actual lo considera de 29,53059. Establecieron para la revolución sinódica de Venus una duración de 584 días, casi idéntico al de la astronomía contemporánea que la estima en 583.92 días.

podríamos llamar el Gran Tiempo en el mundo de los hombres:<sup>73</sup> coincidencia del tiempo social con el tiempo cósmico, que legaliza la presencia humana en el mundo, la que desde entonces es regida por dicha concordancia.

Conscientes de ese origen, de esa instauración sociotemporal, la sociedad maya se constituyó como una gran memoria colectiva practicante de los mecanismos que legitimaban el recuerdo y la proyección de sí misma, y que se expresaba a través del sistema de las Ruedas Calendáricas. Dichas ruedas estaban conformadas por la conjunción cíclica del Año Sagrado (*Tzolkín*) de 260 días con el Año Solar (*Haab*) de 365 que, como ruedas de un engranaje, se intersectaban mutuamente. Para lograr esta intersección se sincronizaban los días y meses del año de 365 días, con la secuencia repetida de 20 días (meses) y de los números del 1 al 13 que correspondían al año *Tzolkín* ( $13 \times 20 = 360$ ). Se producían así un total de 18,980 posibles combinaciones de días, meses y números, que sólo se repetían cada 52 años ( $18,980 \div 52 = 365$  días, un año). (Véase la figura 1.1.) El fundamento ideológico de las Ruedas Calendáricas radicaba en una concepción potencializada del tiempo, en una experiencia de la duración entendida en términos hierofánicos, que van revelando y ritmando la sacralidad cósmica. Los sucesos que ocurrieron una vez, volvían a repetirse al coincidir las ruedas, determinando la

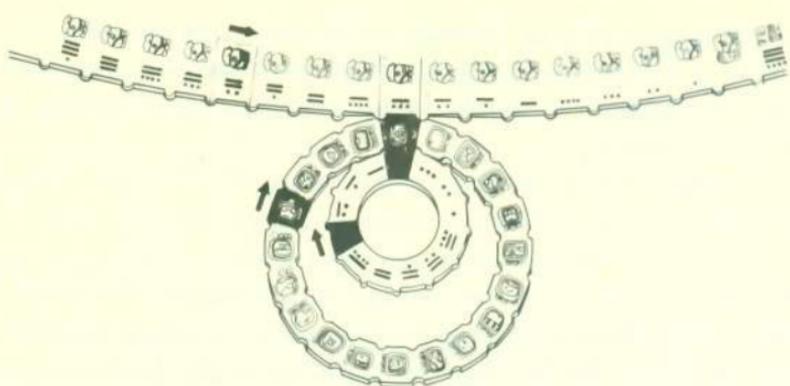
73 Los intervalos de tiempo de la cuenta larga se dividían en las siguientes unidades:

---

|            |   |                 |   |
|------------|---|-----------------|---|
| Kin        | = | 1 día           |   |
| Uinal      | = | 20 kines        | = 1 mes   |
| Tun        | = | 18 Uinales      | = 360 días = 1 año  |
| Katun      | = | 20 Tunes        | = 7,200 días  |
| Baktun     | = | 20 Katunes      | = 144,000 días  |
| Pictun     | = | 20 Baktunes     | = 2,880,000 días  |
| Calabtun   | = | 20 Pictunes     | = 57,600,000 días   |
| Kinchiltun | = | 20 Calabtunes   | = 1,150,000,000 días  |
| Alautun    | = | 20 Kinchiltunes | = 23,040 millones de días, es decir,<br>63 millones de años |

---

De acuerdo al sistema posicional una anotación se escribiría de la siguiente forma: 8.14.10.13.15, igual a la suma de 8 Baktunes, 14 Katunes, 10 Tunes, 13 Uinales y 15 Kines.



**Figura 1.1.** Las ruedas más chicas juntas, a la izquierda, representan el Ciclo Sagrado; la rueda interior, con los números uno al trece, engrana con los glifos de los 20 nombres de los días que están en la rueda exterior. La parte de la rueda grande, a la derecha, representa una parte del año de 365 días, 18 meses de 20 días y 5 días aciagos finales. El día representado en el diagrama se lee "4 Ahau 8 Cumku"; después de cuatro días en que las ruedas giren en dirección de las flechas se leerá "8 Kan 12 Cumku". Cualquier día que se calcule en estos ciclos se repetirá después de 18,980 días, es decir cada 52 años. (Tomado del ensayo de George Stuart: "El Enigma de los Glifos", *National Geographic*, diciembre, 1975, Washington, D.C., diseño de Charles Nett.)

"carga" del periodo, concebido como una deidad portadora ("cargador") que cíclicamente imbuía su potencia y calidad específica a la duración. Las ruedas constituían entonces un sofisticado almanaque adivinatorio y profético, que buscaba acceder al conocimiento de la "carga" (el significado) de los días pasados y futuros, los que a su vez se hallaban sacralizados poseyendo nombres de deidades (como en el caso de *Ahau* = Sol, *Kan* = Deidad Maíz, *Cimi* = Muerte). Esta concepción del tiempo y de su proyección calendárica, impulsó a los especialistas mayas a una desesperada búsqueda en el pasado y el futuro para determinar el significado de los tiempos, hasta el punto de que en una estela de la ciudad de Quiriguá registraron un día fechado hace 400 millones de años.

En Yucatán, para los momentos previos a la invasión, se encontraba en vigor el sistema denominado Cuenta Corta o Rueda de *Katunes* (*U Kahlay Katunob*) que se componía de sólo 13 *Katunes* (13 periodos de 20 años *tunes*), sistema por el cual un suceso

determinado se repetía cada rueda *katúnica*, lo que representa un periodo de aproximadamente 256 1/4 años. Cada *katún* recibía la denominación del día en que terminaba; así, si un *katún* 2 *Ahau* terminaba el 751 A.D., el siguiente 2 *Ahau* terminaría el 1007 y el otro en 1263, y así sucesivamente. Para la época de la Conquista, esta crónica temporal se extendía por espacio de 62 *katunes*, hasta el principio del *baktun* 9 (435 A.D.), abarcaron un periodo de 11 siglos. Dentro de esta experiencia calendárica del tiempo, en la cual lapso y contenido se dan como una unidad concreta, el calendario representa, como bien lo apuntara Gusdorf,<sup>74</sup> lo sagrado expandiéndose por el tiempo y otorgándole un sistema específico que permite predecirlo y ajustarse a sus normas.

Los sacerdotes depositarios de este conocimiento eran los "cronólogos": "Los del Tiempo", que vaticinaban los buenos y los malos años, establecían las épocas de siembra y cosecha, daban cuenta a los hombres de los deseos y mandatos de las deidades, curaban a los enfermos y regían todos los rituales sociales; al tiempo que su conocimiento de la escritura mantenía vivo el recuerdo de los tiempos pasados ligando la historia y la religión:

... He a estos sacerdotes o ahRines (*Ah Kin-ob*) que es en su lengua tenían ellos en mucho y estos Ah Rines tenían libros de figuras por donde se Regían y allí tenían señalados los tiempos en que avian de sembrar e coger e yr a caza e a la guerra e se entendían unos sacerdotes con otros e se escrevian por figuras e sabian lo que avia subcedido muchos años atrás...<sup>75</sup>

Demasiado se ha escrito sobre el extraordinario nivel alcanzado por las ciencias matemáticas y astronómicas mayas, como para insistir ahora sobre el tema. Lo que importa destacar es el valor atribuido en dicha ciencia al *tiempo*, como factor clave para la cosmovisión colectiva. Como explicaba, dentro de la percepción cíclica del tiempo las edades se repiten y los sucesos futuros pueden ser predichos, en base a la "carga" que le es propia a cada periodo de

74 Georges Gusdorf: *Mito y metafísica*. Nova, Buenos Aires, Argentina, 1960.

75 Díaz de Alpuche, *Op. cit.*, pp. 210-211.

duración temporal, "carga" que vuelve a actuar sobre la vida humana cada vez que el ciclo se completa y vuelve a reiterarse: en esta concepción no hay pasado, ni presente, ni futuro, sino que el tiempo aparece como un fenómeno recurrente y circular.

Profundizando en el análisis del concepto, vemos que el término utilizado para designar al tiempo, *Kin*, es el mismo que significa "Sol", "Día", "Profecía" y "Destino". Basándose en esta significación múltiple, León Portilla<sup>76</sup> propone que la concepción del tiempo abstracto se originaba en el tiempo concreto: a partir del día entendido como el ciclo del Sol. En razón de esa unidad, la sucesión infinita de todos los tránsitos del Sol, lo que no puede ser medido y expresado, es el tiempo: el conjunto de todos los ciclos posibles del Sol. Aún en la actualidad, el popular dicho yucateco "hay más tiempo que vida", está expresando la presencia de una similar percepción del tiempo que la que poseían sus antepasados; en cuya cosmología la existencia del tiempo era previa a la existencia del mundo. En uno de los fragmentos del mito cosmogónico transcrito en las páginas del *Chilam Balam de Chumayel*, se manifiesta claramente la instauración e irrupción creadora del Tiempo:<sup>77</sup>

. . . Así explicó el antiguo sabio Mexchise, el antiguo Gran Profeta, Napuctun, Gran Sacerdote, y así cantó que cuando no había despertado el mundo antiguamente, *nació el mes* y empezó a caminar solo (. . .) Y se dijo el nombre de los días, que todavía no tenían nombre antiguamente. . . Nacido el mes, creó el que se llamaba día y creó el cielo y la tierra, por escala; agua, tierra, piedras y árboles. . .

Vemos entonces que el origen humano no es coincidente con el origen del cosmos, así, el comienzo del Gran Tiempo inaugurado con la mítica fecha de la Cuenta Larga (3113 a.C.), constituye sólo la expresión de la irrupción de lo humano en el universo. Esta irrupción, a partir de la noción de "carga" hierofánica adjudicada a las duraciones, recibe desde ese momento la potencia propia de la duración específica, con lo que el "orden" humano queda íntima-

76 Miguel León Portilla: *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. UNAM, México, 1968.

77 Vásquez y Rendón, *Op. cit.*, pp. 97-98.

mente asociado al "orden" del cosmos. En este proceso el "nomos" humano, como lo sugiere Berger,<sup>78</sup> se hace coextenso con el cosmos, de tal manera que el "nomos" puede ser comprendido como un reflejo microcósmico, a través del cual la sociedad expresa los mismos significados propios del universo. Así los sucesos históricos, los hechos de la sociedad, la instauración de los linajes y todo acto de civilización, se incorporan a un marco que los legitima al encontrar su "lugar" dentro de la experiencia sacralizada del universo, que los ampara ante la amenaza del caos que implica la ausencia de sentido. Como resultado de lo anterior, la historia humana forma parte de la historia del universo, y en la primera se realizan y se expresan los principios que rigen la segunda.

Los aspectos más sofisticados de los conocimientos sobre el tiempo, las matemáticas, la astronomía y la historia cósmico-social, se encontraban atesorados en los códices, los *Anahit* o libros sagrados que constituían uno de los ejes sobre el cual giraba la continuidad histórica del mundo maya, y que tenían en los sacerdotes a sus más celosos intérpretes y custodios. Sólo tres de dichos códices se han conservado hasta el presente; sobrevivientes de la bárbara destrucción que los conquistadores realizaron sobre estos invalorable registros, a pesar de que la mayor parte de su contenido continúa siendo hermético por intraducible.<sup>79</sup>

Del celo con el que eran custodiados los *Anahit* da cuenta el obispo Fray Diego de Landa, cuando comenta los relatos sobre el abandono de la ciudad de Mayapán por parte del linaje de los *Halach Uinic* Cocomes:<sup>80</sup>

. . .que lo principal que (se) llevaron a sus tierras estos señores que desampararon Mayapan fueron los libros de sus ciencias porque siempre fueron muy sujetos a los consejos de sus sacerdotes, y que por eso hay tantos templos en aquellas provincias. . .

De esta cita y de las menciones anteriores, se desprende que también los jefes políticos conocían los misterios de la escritura

78 Berger, *Op. cit.*, 1971.

79 Son los llamados Códices de Dresde (1250 A.D.), París y Madrid (1450 A.D.).

80 Landa, *Op. cit.*, pp. 17-18.

jeroglífica, o por lo menos aquellos cuyos linajes estaban más relacionados con sacerdotes y que habían tenido acceso a las enseñanzas de los *Ah Camsah* (escribas). Al respecto, cabe destacar que el acceso al poder de los funcionarios políticos, debía ser validado en un examen al que eran sometidos por los sacerdotes. En dicho examen se interrogaba sobre el significado de un lenguaje religioso metafórico, conocido como *Lengua de Suyua*, por considerarlo originario del área de la actual Laguna de Términos y Champotón (región que era conocida como *Suyua*, poniente), desde la cual habrían partido los Itzaes hacia Yucatán. El conocimiento de esta lengua implicaba la posesión de una clave esotérica para comprender las metáforas, con lo cual los *Batabob*, el mismo *Halach Uinic* y demás funcionarios, debían demostrar tanto la linealidad de su linaje como su carácter de especialistas religiosos. De la importancia de la *Lengua de Suyua* da cuenta el hecho de que ésta fue consignada en algunos de los códices posthispánicos, como un intento por mantener la clave de la tradición señorial que exhibía la ilegitimidad de los extranjeros usurpadores.

Comprendiendo el valor que tenían para los mayas estos libros que los mantenían unidos a su tradición cultural, una de las primeras medidas deculturadoras tomadas por los invasores fue quemarlos, actividad en la que participó fanáticamente el mismo autor tan socorrido en estas páginas, Fray Diego de Landa, quien describe así la quema de 27 códices en el pueblo de Mani:<sup>81</sup>

. . . Hallámosle gran número de libros de estas sus letras, y porque no tenían cosa en que no había supersticiones y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual sintieron a maravilla y les dió mucha pena. . .

De lo expuesto se puede inferir claramente que estos códices eran algo más que meros registros de conocimientos y tradiciones, algo más que libros en el sentido contemporáneo y "occidental" del término, como bien lo señalara Mercedes de la Garza:<sup>82</sup>

81 *Ibid.*, p. 105.

82 Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, Cuadernos 11, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1975, p. 68.

...eran el símbolo de todo lo sagrado y digno de respeto, la clave para comprender el espacio y el tiempo y para situarse en ellos, la norma de vida y el principio de identidad de su ser comunitario. . .

Pero los conocimientos científicos, históricos, médicos y religiosos de los sacerdotes y chamanes mayas, no constituían un *corpus* de información difundido en todos los estratos de la sociedad. Los depositarios de estos conocimientos, del Alto Conocimiento, seleccionaban cuidadosamente a quienes habrían de heredarlos, siendo la clave principal para su transmisión la posesión de la escritura que, como vimos, era propiedad de unos pocos. Se establecía así la distinción entre una cultura popular y otra de élite, la segunda de las cuales asumía el carácter de depositaria del saber de la sociedad, ubicando a la colectividad en el espacio y en el tiempo. En este sentido, y continuando la línea de pensamiento de Berger,<sup>83</sup> parecería que el carácter coercitivo fundamental de la sociedad, no residiría tanto en sus estrategias de control social como en los mecanismos generados para constituirse e imponerse como realidad total.

Sin embargo, existían también mecanismos de transmisión de algunos aspectos del conocimiento a un público más generalizado. Además de las enseñanzas, tal vez escolarizadas que se realizaban en las *Popol Nah*, existían representaciones teatrales y cantos que enfatizaban ciertos aspectos de la cultura y de las tradiciones. En la obra de Landa encontramos sólo la mención de la existencia de las representaciones, así como la descripción de un edificio en Chichen Itzá, destinado a la realización de exhibiciones teatrales. Pero la función de este teatro, *Xtol*, ha sido analizada por Mercedes de la Garza,<sup>84</sup> quien señala que el teatro maya fue una combinación de religión y de tradición histórica, puesta en acción con fines educativos. Como es frecuente en los pueblos que poseen una fuerte tradición oral, los sucesos históricos y los míticos se confundían en el *illo tempore* en el cual los héroes se mezclaban con los hombres, constituyendo un todo indiferenciado. En base a esta totalidad

<sup>83</sup> Berger, *Op. cit.*

<sup>84</sup> De la Garza, *Op. cit.*, pp. 74-75.

histórico-religiosa la sociedad reencontraba su identidad en cada representación teatral, en cada recitación de genealogías o en cada uno de los cantos como los que se cantaban para exaltar o describir las tradiciones. De esta rica tradición pocos documentos escritos han quedado, con la probable excepción del ya mencionado *Libro de los Cantares de Dzitbalché*, que recoge oraciones religiosas, cantos en honor a los danzantes sacrificadores en la ceremonia de la muerte ritual, cantos dedicados a las jóvenes que están por casarse; también se canta al amanecer, a las aves, al año nuevo y a las mujeres.

La percepción de su historia, de sus conocimientos y de su religión, constituía para los mayas, como para todos los pueblos, la posibilidad de mantener una conciencia colectiva de pertenencia a una colectividad humana específica. El recuerdo del pasado y la búsqueda por conocer el futuro, constituyen una clara expresión del afán de continuidad de una civilización milenaria. La prueba de que, pese a los trastornos políticos y sociales que provocaron sus sucesivas transformaciones, existía una herencia común que impedía la ruptura de su desarrollo histórico y de su tradición civilizatoria. De lo anterior se desprende la importancia que adquiere la relación entre historia, religión y política, para comprender el sistema de transformaciones y adaptaciones que siguió a la invasión europea y que se desarrolla desde la Colonia hasta el presente, tal como trataré de expresarlo en los capítulos siguientes.

## LA ESTERA ROBADA (1546-1847)

*Así lo dice el Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, Chilam, Intérprete, que los que tienen el Trono, los de la Estera prestada, los del Trono prestado, han de echar lo que tragan. . . lo vomitarán los codiciosos usurpadores, los extorsionadores que cobran los tributos, los intrusos.*

EL LIBRO DE LOS LIBROS  
DE CHILAM BALAM

La historia colonial e independentista de Yucatán ha sido privilegiada con tantas investigaciones al respecto<sup>1</sup> que sería infecundo, para los fines de este trabajo, pretender ofrecer aportaciones novedosas basadas en fuentes inéditas. Mi interés primordial al abordar aspectos historiográficos, radica en tratar de proporcionar un marco referencial genérico dentro del cual inscribir los procesos

<sup>1</sup> Destacan, entre otras, las obras de Robert Chamberlain, *Op. cit.*; la de Crecencio Carrillo y Ancona, *Historia antigua de Yucatán*, Guzmán, Mérida, 1885; la de Juan Molina Solís: *Historia de Yucatán durante la dominación española*, 3 Tomos, Mérida, 1904; la de Eligio Ancona: *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, 4 Vol., 2a. ed., Revivalta, Barcelona, 1886; la clásica, *Historia de Yucatán* de Diego López de Cogolludo, que viera la luz por primera vez en 1688; los dos tomos de Justo Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, así como cientos de ensayos y artículos de toda naturaleza. Por ello trataré de minimizar las citas bibliográficas, pero el lector interesado siempre encontrará la referencia a la fuente cuando se realicen comentarios o descripciones que así lo ameriten.

que tuvieron lugar en el seno de una civilización sometida a la más dura de las pruebas por la que atravesó (y atraviesa) a lo largo de una trayectoria milenaria: me refiero a su ingreso a la condición de pueblo sometido a otro cultural y racialmente diferenciado.

Pero también es otro mi interés. En la mayor parte de las monografías históricas referidas a Yucatán, se intenta reconstruir la historia de la colonización y no la de los colonizados; asumiendo que la condición de subordinación transforma a éstos en agentes pasivos de los acontecimientos que los involucran. Se ha generado así una perspectiva analítica que tiende a minusvalorar la capacidad de respuesta y de resistencia —cultural y política— por parte de los mayas a quienes el colonialismo, si bien lo intentó, no logró despojar totalmente de su capacidad de ser protagonistas de la historia. Dicha perspectiva, que podría ser calificada como mecanicismo histórico, parte de la óptica de que a cada instancia generada por la sociedad dominante corresponden en forma automática transformaciones concomitantes en la sociedad dominada. Se inhibe así la posibilidad de aproximarnos a la forma en que dichas instancias son recogidas, traducidas y, en muchos casos, reelaboradas por sus aparentemente pasivos destinatarios.

Si bien es cierto que en las situaciones coloniales la mayor parte del accionar político, económico y social obra en manos del colonizador, no es menos cierto que el pueblo sometido no es solamente un recipiente vacío. Un contenedor que recoge indiscriminadamente todos los contenidos que se le obliga a incorporar, sino también una formación dinámica en continua transformación, pero que tiende a mantener una cierta continuidad posible con respecto a su estructuración precolonial. Continuidad que no responde a una tendencia hacia el conservatismo cultural, sino que debe ser atendida como una implícita (y a veces explícita) voluntad de resistencia activa ante la imposición colonial. Es decir, como una legítima actitud orientada en contra de la *desposesión de sí mismo* que pretende lograr el grupo dominante, al intentar despojar al colonizado de su ser social distintivo; de su especificidad histórica.

Para los mayas yucatecos el término "estera" (*pop*) alude y simboliza una jurisdicción territorial sobre la cual se ejerce un

cierto control político; ámbito donde el espacio y el tiempo se entretujan, como una estera, fundando así una noción de territorialidad y profundidad histórica conjugadas (en maya kiché, *pop* es también tiempo). Por ello los códices posthispánicos se refieren a los invasores como "los de la estera prestada", que equivale a calificarlos como usurpadores que carecen de legítimos derechos para gobernar. Pero la estera no fue sólo prestada sino robada durante siglos, de allí el título de este capítulo y de allí también la esperanza de que la estera vuelva algún día a manos de sus legítimos propietarios.

## INVASION Y GENOCIDIO

Hacia 1517 una expedición cooperativa, integrada por hombres que compartían los gastos para después dividirse las ganancias, partió de la isla de Cuba en busca de esclavos y metales preciosos al mando de Francisco Hernández de Córdoba. El azar de los vientos la hizo arribar a la que llamaron Isla Mujeres, en razón de los adoratorios con figuras femeninas que encontraron, seguramente expresiones del culto a la deidad lunar Ixchel. De allí se dirigieron a tierra firme arribando al que denominaron Cabo Catoche, ubicado en territorios del Estado maya de Ecab, donde conocieron la primera ciudad de los mayas en la cual creyeron reconocer el "Gran Cairo" y de donde fueron rápidamente expulsados. Pero esto no desanimó a los esforzados marinos, quienes siguieron navegando las costas hasta arribar a la magnífica y populosa ciudad de Campeche, capital del Estado regido por el linaje Pech, donde gentilmente se les indicó que mejor siguieran su camino. En busca de un mejor recibimiento continuaron hacia el sur arribando a la ciudad de Champotón, perteneciente al linaje de los Couoh, quienes con menos gentileza diezmaron a los castellanos, hiriendo al mismo Hernández de Córdoba y obligando a la expedición a regresar a Cuba.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> La información que sintetizo en esta parte se basa en la rigurosa y ampliamente documentada obra de R. Chamberlain, *Op. cit.*

Las noticias, exageradas por el deseo insatisfecho respecto a la riqueza de las ciudades mayas, determinó la organización de una nueva expedición comandada por Juan de Grijalva, la que en 1518 arribó a la isla-santuario de Cozumel. Los primeros contactos pacíficos indujeron a los expedicionarios a continuar su aventura circunnavegando la península hasta Campeche, lugar donde fueron atacados, logrando derrotar a los defensores quienes de inmediato abandonaron la ciudad. Prosiguiendo su viaje los hispanos arribaron a la Laguna de Términos y de allí penetraron por el gran río de Tabasco que después llevaría el nombre del capitán Grijalva. Después de algunos buenos negocios con indígenas tributarios del Imperio del altiplano, decidieron regresar a Cuba no sin antes sostener un exitoso combate en Champotón, vengando así a Hernández de Córdoba.

Al año siguiente, 10 barcos y 400 hombres al mando de Hernán Cortés partieron de Cuba y llegaron a Cozumel, donde los sorprendió la noticia de que dos españoles sobrevivientes de un naufragio de 1519 vivían en tierra firme. Uno de ellos, Jerónimo de Aguilar, acudió al llamado de los emisarios de Cortés, pero el otro, Gonzalo de Guerrero, prefirió continuar su vida con los mayas entre los que gozaba de un elevado prestigio, desempeñándose como jefe militar que más tarde combatiría a sus propios paisanos en favor de su pueblo adoptivo. Acompañado por Aguilar, Cortés emprendió la aventura que lo haría famoso.

Fue hacia 1526 que la Corona otorgó el privilegio exclusivo para la conquista de Yucatán al capitán Francisco de Montejo, quien comenzó la tarea de colonizar los territorios (aún considerados insulares) en septiembre de 1527 y a partir de la isla-estado-santuario de Cozumel, cuyo jefe Nahum Pat lo recibió cordialmente. No viene al caso en este ensayo reiterar una historia harto conocida, bastará con señalar que mientras los aztecas e incas capitularon en pocos años, la resistencia armada en Yucatán se prolongó durante más de dos décadas. Los aspectos puramente bélicos del proceso pueden ser diacronizados en tres fases. La primera abarcó de 1527 a 1529, cuando Montejo se retiró de Yucatán para reponerse de las pérdidas sufridas, dejando sólo una pe-

queña guarnición en Salamanca de Xanahá (en la costa del Caribe). La segunda fase comenzó en 1530 y se prolongó hasta 1535; esta vez se decidió emprender la empresa desde el occidente, a partir de las regiones de Tabasco y Acalán, lo que requirió de la previa "pacificación" de Tabasco que se logró cuando el jefe gobernante de Xicalango se doblegó ante los invasores. Desde esta área y desde Chetumal se desarrollaron las campañas contra el área central ocupada por los estados dirigidos por los linajes Pech, Cocom, Cupul, Chel, etcétera. Campañas que concluyeron con un estrepitoso fracaso que determinó el abandono temporal de toda la península por parte de las tropas invasoras.

Las derrotas no doblegaron a los infatigables buscadores de oro y en 1535 Montejo y su hijo, Montejo "El Mozo", reanudaron los intentos militares que recién concluyeron en 1546 con la derrota de la federación mesiánica integrada por los estados de Cupul, Tazes, Cochuah, Sotuta, Chikinchel y Uaymil Chetumal. La estrategia de los conquistadores fue similar a la empleada en otras áreas del continente: *divide et impera*, aprovechando tensiones preexistentes entre los estados peninsulares y recurriendo a uniones coyunturales con aliados que no supieron que su destino sería ser sometidos por aquéllos junto a quienes luchaban. Pero en razón de estas alianzas no todos los estados mayas sufrieron el mismo grado de avasallamiento y mortandad, ni todos los linajes gobernantes corrieron la misma suerte, al menos inicialmente; los años unificarían al pueblo derrotado.

### *El apocalipsis hispano*

Los efectos socioestructurales inmediatos de la invasión europea fueron sin duda catastróficos. Para una sociedad con un alto nivel de complejidad productiva y marcada diferenciación socio-organizativa como la maya, la ruptura de sus unidades políticas y administrativas representó un impacto abrumador y atomizante. Sin lugar a duda los estados más combativos, como los de Cupul, Tazes, Cochuah, Sotuta, Chakan y Uaymil Chetumal fueron los que más graves daños sufrieron. De acuerdo a la habitual táctica indígena

muchos de los pueblos avasallados fueron abandonados y sus habitantes se dispersaron por las tierras circundantes; por lo consiguiente las cosechas se perdieron y el hambre —fiel compañera de los jinetes hispanos— hizo mella entre los derrotados y desorientados mayas. Las redes comerciales, los mercados, las industrias manufactureras y productivas y los sistemas de abastecimiento quedaron indefinidamente suspendidos. La confusión que siguió sólo puede ser expresada en las dramáticas palabras con que la refieren las propias crónicas de los vencidos:

... No fue así lo que hicieron los Dzules (extranjeros) cuando llegaron aquí. Ellos enseñaron el miedo y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese dañaron y sorbieron la flor de nosotros. . .<sup>3</sup>

Otros estados sufrieron daños inmediatos de menor importancia como el caso de Maní, cuyo linaje gobernante —la Casa Xiu— se declaró desde un comienzo aliado de los españoles; siendo sus jefes mantenidos en los cargos y gozando de una cierta autonomía, especialmente en las fases tempranas de la instauración colonial. Algunos estados fueron afectados pero en menor medida, situación ejemplificada por Ah Kin Chel y Ceh Pech, cuyas ambiguas actitudes les valieron una cierta demora antes de ingresar a una condición de vasallaje más definida. Pero al igual que en el caso de los Xiu sus linajes gobernantes fueron reinstaurados, puesto que los españoles comprendieron que la única forma de obtener beneficios del país radicaba en la explotación de la riqueza existente, la fuerza de trabajo, lo que requirió inicialmente del mantenimiento de algunos aspectos de los sistemas administrativos locales.

Párrafo aparte merece comentar el terrible impacto demográfico causado por la invasión. Aún no existe un acuerdo entre los investigadores especializados en demografía respecto a la magnitud numérica de la población maya peninsular antes de la invasión europea. Los estudios previos han sido sintetizados por Borah y

3. *Chilam Balam de Chumayel*, *Op. cit.*, p. 26.

Cook,<sup>4</sup> autores en los que me basaré para las estimaciones globales respecto a la cantidad de habitantes de los 150 mil kilómetros cuadrados que abarcan las tierras bajas mayas. Las cifras varían: Wagner habla de 8 millones de personas, Lange señala 2'300,000, Jakerman las reduce a 1'375,000, Morley estima 1'600,000 y Sanders las limita a 600 mil. A su vez, Cook y Borah, basados en minuciosos análisis de documentos, unidades habitacionales y registros de diversa índole calculan un total de 800 mil habitantes para 1528. Pero los mismos autores comentan que esta cifra es extremadamente conservadora (5.6 habitantes por kilómetro cuadrado que se contrastan con los 49 habitantes por kilómetro cuadrado del México central), puesto que se basan en testimonios hispanos, lo que significa que ya se había producido una gran merma demográfica, especialmente a raíz de la epidemia de viruela introducida alrededor de 1520 y que aparece consignada en las crónicas mayas: ". . . 2 Ahau (11.15.0.0.0. = 1500-1520): hubo epidemia de viruela grande. . .".<sup>5</sup> Si tomamos en cuenta los recientes descubrimientos referidos a las sofisticadas técnicas de cultivo, vemos que el potencial ecológico y consecuentemente poblacional del área resulta mucho más alto de lo que se creía, por lo que la cifra de 800 mil resulta muy reducida y con seguridad podría ser duplicada aproximándonos al 1'600,000 estimado por Sylvanus Morley.

A pesar de su superioridad respecto con la maya, la tecnología militar europea no era tan destructiva como para producir efectos devastadores, pero sí lo eran sus involuntarias aliadas, las bacterias, a las que hay que añadir el hambre derivada de la ruptura de los sistemas productivos. Un ejemplo de la mortandad inicial causada por la conjunción de estos factores lo proporciona el caso del Estado maya-chontal de Acalán, donde una población inicial de aproximadamente 50 mil personas quedó reducida a sólo 2 mil para 1553. La mención al apocalipsis hispano no es sólo una figura retórica si enumeramos las plagas que asolaron a la península: en 1564 tuvo

4 Sherburne Cook y Wodrow Borah: *Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe*, Siglo XXI, México, 1978.

5 *El libro de los Libros de Chilam Balam*, Op. cit., p. 41.

lugar una prolongada sequía; en 1569-1570 una severa epidemia; en 1571-1572 otra sequía y la consecuente hambruna; en 1575-1576 a otra sequía se le unió una nueva epidemia; para 1604 otra sequía y el hambre consiguiente; en 1609 una gran epidemia de tifo; en 1618 la langosta arrasó los cultivos; de 1627 a 1631 la viruela y el sarampión asolaron la península acompañados por la langosta y el hambre, por último, el periodo de 1648 a 1653 está signado por la fiebre amarilla y la viruela. Es necesario destacar que las sequías y hambrunas no son, lógicamente, producto de la invasión, pero sí resultado de la misma debido a la inhabilitación de los sistemas de acumulación y redistribución del tributo, los que aseguraban la alimentación en épocas de sequía o plagas.

El resultado inicial de las guerras, plagas y sequías, ha quedado fielmente documentado en las palabras de uno de los invasores quien, ya encomendero, escribía en 1580:

...yo ha cuarenta años, que entré a esta tierra e la ayudé a conquistar toda y de diez partes de la gente que avía entonces faltarán agora las ocho y más. . .<sup>6</sup>

El párrafo anterior indica una merma poblacional del 80 por ciento, que coincide con las estimaciones de Eric Thompson,<sup>7</sup> quien señala una despoblación del 90 por ciento en varias regiones. El proceso global podría sintetizarse en el cuadro 2.1, que recoge la evolución de la población en base a los cálculos de Cook y Borah.

Del cuadro 2.1 se desprende que hacia fines de la Colonia la población maya había continuado disminuyendo, a pesar del repunte de las últimas décadas, ya que para comienzos del siglo XIX representaban menos del 20 por ciento de la población previa a la invasión europea. Las cifras me eximen de adjetivar el genocidio consumado por el colonialismo hispano en aras de la expansión mercantil. Pero es pertinente destacar la irremediable pérdida que para la civilización maya, y para la humanidad entera, significó la

6 Girardo Díaz de Alpuéche, *Op. cit.*

7 Thompson, *Op. cit.*, 1975.

Cuadro 2.1. *Merma demográfica*

| <i>Año</i> | <i>Población maya</i> |
|------------|-----------------------|
| 1500       | 1'600,000 (?)         |
| 1528       | 800,000               |
| 1543       | 472,000               |
| 1549       | 240,000               |
| 1580       | 141,000               |
| 1586       | 134,000               |
| 1606       | 176,000               |
| 1639       | 210,000               |
| 1700       | 182,000               |
| 1736       | 127,000               |
| 1794       | 254,000               |
| 1805       | 281,000               |

muerte de millares de sus mejores intelectuales, artistas y científicos, que jamás pudieron ser reemplazados.

#### LA INSTAURACION COLONIAL

##### *Los esclavos mayas*

En la Península de Yucatán la colonización española desarrolló características particulares en relación con otros ámbitos tales como la Nueva España. Al poco tiempo de concluida la Conquista, los ávidos contingentes invasores se encontraron ante una angustiada certeza: si por algo brillaba el oro era por su ausencia. Esta certidumbre conmovió a los esperanzados aventureros, hasta el punto de querer abandonar definitivamente las tierras por las que tan duramente habían combatido. Dicha circunstancia motivó que una de las primeras ordenanzas emitidas por la incipiente administración española, fuera una "medida de policía" que prohibía la salida del país a sus nuevos pobladores, amenazándolos con las penas más graves.<sup>8</sup> Ante la situación consumada, los colonizadores tuvieron que asumir que la única posibilidad de riqueza, o por lo

8 Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, 1857.

menos de supervivencia, radicaba en el trabajo esclavo de los colonizados; empresa a la que se dedicaron con cristiano fervor.

En la capitulación del Adelantado Montejo, otorgada por el Emperador Carlos V en 1526, existía una cláusula que expresaba en forma textual:<sup>9</sup>

. . . Otrosí, os doy licencia y facultad a vos y a los dichos pobladores, para que los indios que fueran rebeldes, siendo amonestados y requeridos, los podáis tomar por esclavos. . . Y de esta manera, é guardando la dicha orden los indios que tuvieran los caciques y otras personas de la tierra por esclavos, pagándoselos a su voluntad a vista de la justicia y veedores, y de los religiosos. . .

Esta cláusula fue precursora en el destino que posteriormente seguirían las Leyes de Indias, y que ya en aquella época se expresaba con una irónica frase: obedecer y no cumplir. Amparándose en la distancia que los separaba de Su Majestad, los invasores se repartieron generosamente a los mayas para disfrutar de su trabajo, declarando *de facto* esclava a toda la población de Yucatán. La misma capitulación prohibía expresamente el tráfico de esclavos pero, a poco de fundada la capital de la Colonia, arribó a Campeche un buque cargado de artículos españoles de los que tanto añoraban los nostálgicos amos de los mayas; no habiendo oro ni plata para entregar a cambio, los colonos decidieron disponer de la propiedad privada a su antojo, sentando así las bases de un entusiasta tráfico de esclavos que se mantuvo durante varias décadas.

De alguna manera su distante Majestad se enteró de la situación, ya que en 1542 se promulgaron en Barcelona las siguientes ordenanzas:

. . . Item ordenamos y mandamos, que de aquí adelante, por ninguna causa de guerra, ni otra alguna, aunque sea por título de rebelión ni por rescate, ni otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla. . .<sup>10</sup>

9 Citado en O'Reilly, *Op. cit.*, 1857, p. 42.

10 *Ibid.*

La población blanca de Yucatán sintió sus derechos radicalmente amenazados por estas ordenanzas y, después de una reunión en el Cabildo de Mérida, resolvieron contestarlas con un pliego petitorio que enviaron a S.M. en manos de un capitán local. Algunos de los párrafos más significativos de este pliego expresaban las siguientes demandas:<sup>11</sup>

... primeramente pediréis a S.M. en recompensa de nuestros servicios, gastos y trabajos atento a que esta tierra es pobbre, y sin provecho que nos den perpetuo para nos, é para nuestros hijos, los indios que nos dieron en repartimiento, porque con esta merced permaneceremos en ella. . . pediréis a S.M., que nos sera servido de nos dar comisión para hacer esclavos mujeres y niños. . .

Sin embargo, y en razón de las recientemente promulgadas Nuevas Leyes de 1542, las demandas de los colonizadores no fueron oficialmente satisfechas. La crisis social que esta negativa produjo entre los afligidos encomenderos del país, determinó que el mismo Adelantado Montejo no aceptara el mandato, sentando el precedente para que durante toda la Colonia la esclavitud se mantuviera adoptando formas más o menos solapadas, si bien las instituciones oficiales sólo fueron la encomienda y el repartimiento. Como bien lo ha destacado Guzmán-Bockler,<sup>12</sup> los españoles en América dejaron de ser hombres de "valer" para ser hombres de "tener"; los épicos guerreros se transformaron en hábiles explotadores.

### *La economía colonial*

La encomienda fue la institución colonial básica en Yucatán, desarrollándose con una extraordinaria dimensión temporal y espacial, ya que llegó a comprender el 90 por ciento de las comunidades y pueblos y se prolongó hasta fines del siglo XVIII, cuando ya había

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> C. Guzmán-Bockler y J.L. Herbert: *Guatemala: Una interpretación histórica y social*, Siglo XXI, México, 1974, p. 43.

sido abolida en otros lugares de la Nueva España.<sup>13</sup> El sistema tributario era tan excesivo que, no obstante los escasos productos de la tierra, los encomenderos comenzaron a pensar que la prosperidad era posible, pensamiento que se transformó en certeza con el correr de los años. A pesar de que las mujeres morían sobre sus telares y que los hombres desesperados huían al monte, en los depósitos de las encomiendas se acumulaban las mantas de algodón y las despensas se llenaban de provisiones.<sup>14</sup> A estos tributos había que sumar el diezmo real, de cuyo cobro estuvo inicialmente encargado el mismo encomendero, razón por la cual llegaba con escasa regularidad a las reales arcas.

Independientemente de dichos impuestos, los mayas debían cumplir también con una serie de trabajos personales, dedicados a abrir caminos, construir las viviendas y edificios públicos de sus amos, cortar madera y servir como barato medio de transporte para la circulación de mercancías.<sup>15</sup> No concluyó con los tributos y reglamentos de trabajo la fértil inventiva colonial, ya que pronto impusieron otro impuesto al que dieron el regionalista nombre de *holpatan*. Este *holpatan* o "medio real de ministros" se estableció para pagar a los teóricos abogados, jueces y escribanos de "los indios", que atendían el tribunal dedicado a juzgar los casos en los que contendían los colonizados.<sup>16</sup> A lo anterior se sumó el "fondo de comunidades", destinado a cubrir gastos tales como la construcción de casas reales, mesones y otras obras de comunidad, para lo cual todo varón debía labrar 10 brazas de tierra, sembrarlas de maíz y entregar la totalidad del producto. Como la administración hispana aún consideraba escasos los recursos que percibía, recogía también los fondos de *holpatan* y de "comunidades" en calidad de

13 Ignacio Rubio Mañé: "Yucatán durante los tres siglos de la dominación española", en *Revista Mexicana de Investigaciones Históricas*, Tomo I, Vol. I, México, 1938, p. 29.

14 Para más datos sobre las características del sistema tributario, ver las obras de Eligio Ancona, *Op. cit.*, pp. 101-103; la de Molina Solís, *Op. cit.*, pp. 316-317; la de Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, 1857, pp. 55-58, y la de Robert Chamberlain, *Op. cit.*

15 Ancona, *Op. cit.*, p. 106.

16 De la eficacia de este tribunal da cuenta el hecho de que existía sido una sede del mismo ubicada en la ciudad de Mérida, a la que debían concurrir miles de mayas de todas las regiones.

préstamos, préstamo que hasta ahora los mayas esperan les sea devuelto. De la demora en pagar la cuenta, el hecho es que hacia 1813, ya finalizando la Colonia, la real hacienda debía al fondo de *holpatan* 58 mil pesos de minas y al de "comunidades" más de medio millón de duros.<sup>17</sup>

Desde temprana época los encomenderos decidieron que el sistema tributario no bastaba para satisfacer sus múltiples anhelos, de manera que a poco de iniciada la Colonia comenzaron a establecer estancias ganaderas trabajadas por sus peones esclavos. La iniciativa prosperó con tal celeridad que para fines del siglo XVI ya existían numerosas estancias en las comarcas vecinas de Mérida, Valladolid y Campeche, en las que se criaban caballos, vacas, cerdos y se producían abundantes hortalizas. Otra fuente de ingresos estaba representada por el añil (índigo), cultivo que por estar siempre anegado requería de un trabajo insalubre que ocasionaba alta mortandad entre los trabajadores mayas que extraían el colorante.<sup>18</sup> A los cultivos y crianza de ganado se sumaba la explotación maderera, con especial atención al palo de tinte, así como al trabajo del henequén utilizado para hacer cuerdas, maromas, alpargatas y cordeles. Concluyendo el primer siglo de la Colonia, los españoles ya se habían recuperado de la desoladora ausencia del oro y poseían una próspera economía que exportaba mantas de algodón, coles, maíz, miel, frijol, gallinas, pavos, pimienta, jarcias para navíos, palo de tinte, añil, copal y peces salados.<sup>19</sup> Si bien estas exportaciones bastaban para mantener a los pocos cientos de descendientes de los invasores, no representaban un volumen tan notable como para hablar de una economía de exportación; se trataba más bien de un complemento del sistema tributario.

Hacia mediados del siglo XVII la unidad productiva anterior, la estancia, comenzó a ser reemplazada por una nueva modalidad productiva: la hacienda maicera y ganadera. El factor fundamental para dicho reemplazo fue la incipiente recuperación demográfica de

17. Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, 1857, p. 71.

18. Molina Solís, *Op. cit.*, p. 301.

19. *Ibid.*

la población maya, lo que ponía una mayor mano de obra a disposición de los dominadores al tiempo que determinaba, por el aumento del consumo, que la producción maicera no fuera suficiente para abastecer las demandas de los pocos centros urbanos (Mérida contaba ya con alrededor de 25 mil habitantes no productivos), determinando la necesidad de importar maíz en varias ocasiones.<sup>20</sup> Resulta significativo destacar cómo la pérdida de los sistemas agrícolas intensivos prehispánicos, aunada a la presencia de una creciente clase parasitaria, determinó la insuficiencia productiva de un área que antes de la invasión podía sostener a una población muchísimo más numerosa. A diferencia del sistema anterior, la hacienda maicera y ganadera requería el reclutamiento de gran cantidad de trabajadores permanentes, sentando así las bases para el mecanismo clientelista del peonaje (trabajadores acasillados) que se mantendría hasta el primer tercio del siglo XX. El surgimiento de la hacienda pone de manifiesto, tal como lo destacara Robert Patch,<sup>21</sup> hasta qué punto los españoles dependían de los indígenas: cuando éstos ya no pudieron mantenerlos a través del tributo, la encomienda y el trabajo en las estancias, los amos de la tierra tuvieron que recurrir tardíamente al modelo productivo del México central para poder asegurar su supervivencia.

La tenencia de la tierra representó un problema de particulares características en el Yucatán colonial. Inspirada en su deseo de impedir los desarrollos feudales, la corona española estipuló que nadie podía poseer tierras legalmente sino en virtud de una merced real; todo terreno que no fuera otorgado por ese medio pertenecía en propiedad al Rey, siendo comúnmente denominados "realengos". Pero el reducido número de encomenderos hizo que los españoles sin tierra se expandieran rápidamente, tanto sobre estas tierras como sobre las llamadas "de comunidad" y que pertenecían

<sup>20</sup> Este proceso ha sido recientemente investigado y documentado por el historiador Robert Patch. "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la Colonia", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 4, No. 19, Mérida, Yucatán, 1976, pp. 21-61.

<sup>21</sup> Robert Patch: "Yucatán y Mérida en el siglo XVIII", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 3, No. 13, Mérida, Yucatán, 1975, p. 22.

a los pueblos mayas; generándose así confusas situaciones en lo que respecta a la legalidad de las posesiones. Los mayas, como es de suponer, fueron los que llevaron la peor parte en el proceso, puesto que vieron invadidos sus terrenos comunales a los que los españoles, sugestivamente, denominaban "terrenos baldíos". Si bien estos despojos territoriales no eran aprobados por la Corona, la necesidad que ésta tenía de dinero, hizo que dicha usurpación fuera legalizada a partir de 1710, cuando un juez de la Real Audiencia visitó Yucatán y a cambio de módicas sumas acreditó las propiedades a nombre de sus ilegítimos poseedores. Los mayas nunca olvidaron este nuevo despojo que se repitió hacia 1840 con la expansión territorial de la economía de plantación neocolonial, y que constituyó uno de los agentes detonantes para el masivo estallido insurreccional que la historia conocería con el nombre de Guerra de Castas.

Si se pudiera sintetizar el panorama que ofreció la economía colonial durante los tres siglos del control hispano, nos encontraríamos con un periodo de retroceso desde el punto de vista del desarrollo de las fuerzas productivas y de las redes comerciales que vinculaban la región con el exterior. Una organización productiva orientada hacia la limitada autosuficiencia de las comunidades mayas, cuyo plusproducto era consumido por una clase parasitaria, determinó la involución del sistema económico global. Así lo apunta Robert Patch:<sup>22</sup>

. . . La conquista fue un paso retrógrado para Yucatán, ya que un sistema muy desarrollado de comercio interregional de una marcada división del trabajo se fragmentó y dio lugar a una economía con fuertes tendencias hacia la autosuficiencia, el aislacionismo económico y el regionalismo. . .

### *La pobreza franciscana*

La ya angustiosa situación de los dominados, se complicó aún más con la llegada de sus conquistadores espirituales. Cuando los mendi-

<sup>22</sup> Robert Patch: "El mercado urbano y la economía campesina en el siglo XVIII", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 5, No. 27, Mérida, Yucatán, 1977, p. 58.

cantes miembros de la orden de San Francisco arribaron a Yucatán, decidieron que la limosna era un débil medio para llegar a consolidar su control espiritual sobre la región. Por ello, con religiosa celeridad instauraron el cobro del diezmo eclesiástico y de las obvenciones parroquiales. Como los mayas no comprendieron bien estos nuevos tributos, los franciscanos se encargaron de explicárselos por medio del látigo,<sup>23</sup> sentando así las bases que en Yucatán han llegado hasta nuestros días: "el indio sólo oye por las espaldas". Las ordenanzas del oidor Tomás López, dictadas en 1552, ratificaron el control de los religiosos sobre los conquistados; los mayas fueron obligados a relocalizarse en nuevos pueblos destinados a mantenerlos bajo control directo; no podían circular libremente ni ausentarse de los pueblos, no podían bautizar a sus hijos con nombres "gentiles" y, si llegaban a casarse más de una vez, se les recordaba que ello era pecado marcándolos con un hierro al rojo en la frente y expropiándoles sus bienes (si es que conservaban alguno). Una prueba de la riqueza que llegaron a acumular los emprendedores franciscanos, es que su provincial, el obispo Landa, mantuvo a miles de personas durante seis meses, con sólo el maíz acumulado en el convento de Izamal.<sup>24</sup> De más está señalar que estas infrecuentes redistribuciones constituían un excelente medio para cimentar el control político y asegurar la dependencia de los sometidos.

Pero pronto los frailes y curas decidieron que las contribuciones eran aún escasas para atender a las ingentes necesidades espirituales, por lo que recurrieron a una nueva forma de expoliación económica, esta vez encubierta bajo el sistema de cofradías. Las cofradías se constituyeron originalmente para costear las fiestas de los santos patronos de los pueblos, contando inicialmente con un trozo de terreno obtenido en base a las limosnas de los feligreses. Si bien los bienes de las cofradías fueron manejados al arbitrio de los sacerdotes, los mayas siempre creyeron que eran suyas y trabajaron en ellas con tal empeño que, a fines del siglo XVIII, existían en Yucatán 158 haciendas de alto valor productivo constituidas por el

23 López de Cogolludo, *Op. cit.*

24 Ancona, *Op. cit.*, p. 106.

desarrollo de otras tantas cofradías.<sup>25</sup> Como estas propiedades carecían de existencia legal dentro de la legislación agraria colonial, en 1782 el Consejo de Indias pidió informe de dichas posesiones que sabía eran comercializadas libremente por curas y frailes. Ante esta amenaza a unos bienes que ya habían cobrado gran magnitud, el obispo yucateco Castillo y Sucre decidió sacar a las cofradías de su posición incierta y las declaró bienes eclesiásticos. Durante siglos los campesinos mayas habían trabajado unas tierras que consideraban suyas, su pérdida no hizo más que acrecentar el odio hacia el usurero invasor.

Esta continua expoliación eclesiástica se mantuvo durante todo el periodo colonial, a pesar de que en 1722 el obispo Gómez de Parada, convocó a un sínodo diocesano para tratar de corregir el cruel estado de las cosas. El mismo declaró que era necesario cambiar una situación en la cual gobernadores, curas, frailes y encomenderos estaban "habituados a tirar de los miserables harapos del indio". Pero como ya era habitual, el sínodo sólo produjo letras muertas que fueron a engrosar la ya farragosa legislación colonial.

### *Organización de la dominación*

Un sistema económico como el colonial necesitaba expresarse en un sistema político de dominio: un instrumento con el cual se pudiera legalizar, generación tras generación, la situación colonial y la dramática condición de un pueblo sometido por otro. Un sistema con estas necesidades intrínsecas tiende, por su misma naturaleza, a tratar de eternizar por todos los medios a su alcance la situación que le dio origen. Por ello, la intolerancia religiosa, el desprecio racial, el despotismo político y la ideología espuria que los justificaba, no constituyeron accidentes del sistema sino factores estructurales del mismo. Veamos someramente algunas de las características de la burocracia administrativa colonial, bajo la cual los mayas padecieron durante siglos.

25 Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, 1857, p. 74.

A la cabeza de la jerarquía se encontraba el gobernador, quien era delegado de S.M. y ejercía una suerte de mala imitación de los poderes absolutos del soberano. Mala imitación porque, desde tan tempranas épocas de la vida americana, los factores de poder locales dificultaban el ejercicio pleno de la autoridad. Por lo general, los gobernadores coloniales se consideraban depositarios de un cargo que les había costado mucho dinero y que les reportaba pocas recompensas (mil pesos de minas anuales), por lo que trataban de encontrar otros recursos que les ayudaran a equilibrar sus maltratadas economías. Aparte de detentar la máxima autoridad ejecutiva, legislativa y judicial, dichos funcionarios poseían otra facultad altamente significativa para sus propósitos pecuniarios; proveer nuevos propietarios para las encomiendas que quedaran vacantes por algún motivo. Ordinariamente las encomiendas eran otorgadas a "dos vidas" pero, cuando ya estaban en manos del heredero, éste se presentaba ante el gobernador quien la declaraba vacante y a cambio de una fuerte suma de dinero volvía a adjudicársela al propietario, el que así aseguraba el patrimonio de su descendencia.<sup>26</sup> Este sistema constituyó uno de los factores extrajurídicos para la extraordinaria persistencia de la encomienda yucateca, así como para su transmisión dentro de las mismas líneas familiares, que fueron configurando la "aristocracia" local generación tras generación.

La pirámide colonial se continuaba con el Ayuntamiento, institución de origen tendenciosamente democrático en la que intervenía la elección popular. En Yucatán esta tendencia duró poco puesto que ya a comienzos del siglo XVII, en Mérida y en las otras metrópolis coloniales, los regidores del Ayuntamiento eran caballeros que habían comprado al Rey el cargo para ellos y sus descendientes.<sup>27</sup> Dichos regidores controlaban en buena medida el comercio local, basado en la producción de los vencidos, llegando a acumular considerables fortunas que transmitían a sus descendientes, quienes también heredaban el cargo. No importa a los intereses

26 Molina Solís, *Op. cit.*, p. 283.

27 *Ibid.*, p. 307.

de este trabajo desarrollar extensamente las características y el desempeño de los funcionarios coloniales, baste señalar, como en el caso de los encomenderos, que de este tropel de ansiosos comerciantes nació la "aristocracia blanca" que durante siglos controló al pueblo colonizado.

La administración colonial estableció un sistema teóricamente municipal para el gobierno de los pueblos mayas, en el que se mantuvieron algunos elementos formales de la organización tradicional, confirmando en los gobiernos locales a algunos *Batabob* y sustituyendo a otros por mandato del gobernador.<sup>28</sup> Así, el rango de "cacique", denominación que los hispanos daban a los *Batabob*,<sup>29</sup> dejó de ser hereditario para ser condicionado a las decisiones de la administración. Estos "caciques" actuaban como intermediarios entre sus pueblos y los invasores; eran los agentes en el cobro de los diezmos, los tributos, las obvenciones y, en general, de todos aquellos impuestos y contribuciones a los que estaban obligados los sobreexplotados habitantes. Como es frecuente en todos los procesos coloniales, la antigua aristocracia de la tierra sólo pudo mantener parte de sus privilegios en razón de su relación con el dominador, ya que éste pasó a ser la fuente de todo poder. No sólo estaba el "cacique" sujeto a la autoridad civil y militar sino también a la religiosa, ya que curas y frailes podían exigirle toda clase de obligaciones, incluyendo el perseguir a quienes habían faltado a misa. De esta manera muchos jefes mayas se transformaron en cancerberos de sus pueblos y reproductores del sistema de dominio, hasta el punto de que su autoridad ya no fue respetada produciéndose incluso algunas rebeliones para derrocarlos.

Ciertos aspectos de la administración interna de los pueblos estaban en manos de una serie de funcionarios locales quienes integraban el sistema municipal de la República de Indios. Estos ayuntamientos indígenas eran de elección popular; eligiéndose alcaldes, regidores, fiscales de la iglesia, alguaciles, encargados de los

28 López de Cogolludo, *Op. cit.*, Libro 4, Tomo 2, p. 394.

29 El término "cacique" fue aplicado a los *Batabob* por extrapolación de la experiencia antillana de los invasores. A pesar de lo inadecuado del término lo seguiré utilizando, si bien entrecorrido, por ser de uso generalizado en todas las fuentes de la época.

enfermos y otros funcionarios que controlaban el trabajo personal y comunitario de los pueblos.<sup>30</sup> Cuando una comunidad poseía una población demasiado numerosa como para poder administrarla eficazmente, se las dividía en parcialidades o barrios,<sup>31</sup> cada uno de los cuales recibía el nombre de algún santo y estaba representado por un individuo designado por el "cacique", que recibía el antiguo título de *chun than* y que ahora estaba encargado de solicitar los tributos y limosnas correspondientes a su parcialidad.<sup>32</sup> En muchos casos los gobernadores coloniales decidieron que este sistema, relativamente autónomo era insuficiente para una ágil tributación, e impusieron en los pueblos más grandes funcionarios españoles, los corregidores, quienes

... no eran otra cosa que agentes de los gobernadores para el asunto de los repartimientos y de otras granjerías que a costa de los indios emprendían en la Colonia. . . .<sup>33</sup>

Esta estructura político-organizativa se orientaba en forma central hacia los aspectos relacionados con la articulación de la República de Indios respecto a la administración colonial. Pero la mayoría de las actividades vinculadas con los problemas internos de las comunidades quedó en manos de un sistema relativamente autónomo de gobiernos cuyos miembros, a pesar de las denominaciones hispanas, retuvieron los títulos y muchas de las funciones de sus equivalentes prehispánicos. Así ocurrió que, confundidos con líderes políticos, muchos *Ah Kinob* gobernadores fueron confirmados en sus puestos,<sup>34</sup> constituyéndose en una especie de "quinta columna" ideológica que no podía menos que seguir reforzando la

30 López de Cogolludo, *Op. cit.*, Libro I, T. I, pp. 394-395.

31 Algunos de los pueblos y sus respectivas parcialidades vemos a la metrópoli colonial, fueron posteriormente absorbidos por el desarrollo de la ciudad de Mérida, dando origen a los actuales barrios de San Cristóbal, San Sebastián, Santiago (de los Naturales) y Santa Ana.

32 Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual*. Edición de 1893. Imprenta del Museo Nacional, México, 1633.

33 Ancona, *Op. cit.*, p. 136.

34 Scholes y Roys, *Op. cit.*, 1938, p. 590.

antigua cosmovisión. Tenientes y alcaldes siguieron actuando en forma similar al *Ah Kulel*, en lo que atañía al cumplimiento de la justicia local. Los regidores no fueron otros que los *Ah Cuch Cab* o jefes de linajes que integraban el Consejo en el *ancient regime*. El escribano cumplía similares funciones que los escribas de los códices jeroglíficos, siendo llamado *Ah Zzib hu'un*. El maestro de capilla, especie de catequista, continuaba actuando como el *Ah Camsah c* sacerdote encargado de enseñar los secretos de la escritura a los nuevos iniciados. Otras funciones administrativas, carentes de paralelo con las del antiguo sistema, fueron ocupadas por prominentes personajes locales como el mayordomo *Cah* (especie de tesorero), el alcalde *Col* (juez de milpas y en problemas de tierras) y el alcalde mesón (encargado de cuidar la posada local). Esta organización política dual permite apreciar uno de los aspectos de la dinámica social paralela de los colonizados, quienes seguían contando con una serie de líderes propios en lo relativo a la movilización en pos de objetivos públicos. Si bien este accionar estaba limitado al ámbito de lo estrictamente comunal, ofrecía un mínimo espacio político exclusivo que aún operaba en manos del pueblo maya.

Sea cual sea el estatuto teórico<sup>35</sup> que se pretenda atribuir a la comunidad indígena colonial, resulta evidente que la manipulación y el control a los que estaban sometidas las convertía en pacientes de un sistema dentro del cual les estaba negado todo nivel real de participación política. La administración colonial desmembró las unidades político-territoriales prehispánicas, debilitando la posibilidad de cohesión no sólo entre regiones, sino también entre pueblos: cada centro residencial se transformó en un ente desconectado de los otros, generándose una conciencia de *in group* local absolutamente favorable a los designios hispanos. Favorable porque el localismo tendía a reducir las alternativas de reacciones políticas generalizadas entre la población sometida. Esta estrategia colonial

35 No corresponde a la naturaleza de este trabajo traer a colación la polémica existente respecto a los modos de producción coloniales y a la inserción de las comunidades indígenas dentro de los mismos. El lector interesado encontrará importantes aportes a la discusión en la antología publicada por la revista *Historia y Sociedad*, No. 5, México, 1975.

produjo buenos resultados hasta que los colonizados, como veremos, accionaron otro tipo de mecanismos para lograr la movilización colectiva en contra de sus amos.

### *Relaciones sociales coloniales*

Las relaciones entre el mundo español y el maya estaban signadas por el conflicto estructural, propio de la situación colonial, y que fuera definido por Georges Balandier<sup>36</sup> en términos del

...carácter fundamentalmente antagónico de la relación entre estas dos sociedades, producto del rol subordinado al cual está sujeto el pueblo colonial como "instrumento" del poder colonial. . .

Una de las manifestaciones más visibles del conflicto estructural, estaba representada por las frecuentes fugas de mayas hacia los montes y selvas orientales para huir de sus insaciables amos. Estas fugas, aunadas a las mermas demográficas sufridas por los nativos como consecuencia de las enfermedades importadas por los españoles, llegaron a producir sensibles disminuciones en las reservas de mano de obra colonial, hasta el punto de que los invasores se vieron obligados a realizar verdaderas "cacerías de indios". Un dato sobre la magnitud numérica de los prófugos lo proporciona el hecho que en 1652, siendo gobernador Robles y Villafañe, se efectuaron expediciones al oriente y sur de Yucatán buscando "indios huidos", logrando capturar más de 22 mil. Sin embargo, después de ser llevados a los centros poblados volvieron a huir al monte —puesto que se carecía de lugares donde alojarlos con seguridad— y se llevaron consigo a numerosos pobladores que se les adhirieron.<sup>37</sup> Las selvas orientales fueron desde el comienzo refugio de los prófugos del sistema colonial, quienes recibieron el nombre de *Huí'es*.<sup>38</sup> Estos rebeldes, quienes amparados en la profundidad de los montes

36 Balandier, *Op. cit.*, 1951, p. 19.

37 Molina Solís, *Op. cit.*, p. 232.

38 El término *huí'es* (o mejor con el plural maya *huí'ob*) aludía a la vestimenta de los prófugos independientes, consistente en un tejido de algodón enrollado en torno a las caderas como taparrabo.

intentaban mantener su independencia política y herencia cultural, fueron los continuos protagonistas y aliados de los brotes insurreccionales, constituyendo uno de los principales contingentes de combatientes durante la Guerra de Castas, en 1847.

A pesar de que la situación colonial tendía a impedir toda manifestación de la vida colectiva de los colonizados, éstos mantuvieron una latente conciencia de oposición que sólo esperaba un momento propicio para manifestarse. Si los estallidos insurreccionales no eran más frecuentes se debía a que, junto a la represión militar y al control político y social, se sumaban las plagas y enfermedades que debilitaban numérica y anímicamente a los mayas. Un ejemplo de esta última circunstancia se puede apreciar en la terrible hambruna, producto de la sequía, que padeció Yucatán en 1726 y 1727. Un documento de la época se refiere a dicho desastre en los siguientes términos:<sup>39</sup>

. . . Aquellos azotes del cielo, tan repetidos y que, según fama, redujeron la población indígena de Yucatán a sólo una tercera parte de los que habían sido antes del hambre y de la peste, aterraron profundamente a los indios, y los que pudieron sobrevivir depusieron desde luego sus conatos de trastorno e insurrección. . .

Durante todo el periodo del colonialismo hispano, la estrategia de dominación no se orientó especialmente hacia la destrucción de la cultura nativa, puesto que la homogeneización lingüística y cultural no era necesaria para un adecuado funcionamiento del sistema. Un *Estado de Conquista* de esta naturaleza no requiere de dicha homogeneización, puesto que está más orientado hacia la exacción económica que hacia la libre circulación mercantil interna, proceso este último que tiende a la unificación de los actores sociales en aras de la construcción de una economía de mercado integrada. Por supuesto que muchos de los rasgos, prácticas y patrones culturales mayas, especialmente en la esfera de lo religioso, fueron duramente agredidos por incompatibles con la ideología de la empresa colonial; pero otros aspectos de la cultura que no

39 Citado por Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, 1857, p. 45.

representaban una contradicción flagrante con dicha empresa permanecieron relativamente inalterados. Incluso no se produjo una masiva expropiación territorial sobre las llamadas Repúblicas de Indios, y no por las regulaciones jurídicas, que eran fácilmente burladas, sino porque la misma ecología hostil protegía sus terrenos. La más severa agresión en este aspecto surgió después de la Independencia y a partir del momento en que las haciendas azucareras y henequeneras tornaron redituable la usurpación de tierras indígenas. Pero para el periodo inmediatamente anterior a la Independencia, la sociedad maya aún retenía ciertos niveles de autonomía cultural, algunos espacios políticos (si bien reducidos a lo comunal) y especialmente una gran vitalidad lingüística. El idioma maya constituía la lengua numéricamente dominante, hasta el punto de que todos los mestizos y muchos de los "blancos" debían aprenderla para poder relacionarse efectivamente con el sector indígena. Una prueba de lo anterior la encontramos en el escandalizado reporte del visitador general José de Gálvez, quien para 1776 daba cuenta que en su viaje de Ciudad del Carmen a Mérida, pasando por Campeche "...no hemos tenido el gusto de oír un indio hablar castellano, y para entendernos en los tránsitos ha sido preciso llevar un práctico en la lengua maya. . ."40

## LA ESTRUCTURACION NEOCOLONIAL

### *La crisis de la Independencia*

El siglo XIX es considerado, para toda América, como la época en que las ideas liberales dominaron el panorama político, ayudando a concretizar las independencias nacionales o, por lo menos, proporcionando un ámbito ideológico dentro del cual inscribir las luchas económicas y políticas. A pesar de su aislamiento geográfico, Yucatán no se mantuvo al margen de este proceso, ya que su burguesía ilustrada se hizo rápidamente eco de las nuevas ideas que asumió

40 José de Gálvez: "Documentos del visitador general", transcrito en las *Descripciones económicas regionales de Nueva España*, Florescano y Gil (Comp.), Sep-INAH, México, 1976, p. 265.

como propias; surgiendo así la asociación denominada Sanjuanista que se encargó de difundir la ideología liberal por toda la península.

Una de las obras que los sanjuanistas leyeron y promovieron con mayor vigor, fue la *Breve Relación de la Destrucción de las Indias*, de Fray Bartolomé de las Casas, de la cual incluso publicaron una pequeña edición de circulación popular masiva. Las páginas de Fray Bartolomé provocaron una profunda crisis en la recién nacida conciencia liberal, hasta el punto de que los sanjuanistas llegaron a promover la devolución de Yucatán a los mayas, tal como la formulara el fundador del Sanjuanismo, el sacerdote liberal Vicente Velázquez.<sup>41</sup>

... Estos pobres indios forman la inmensa mayoría de los yucatecos: descienden de los primitivos dueños de la tierra: nuestros padres les usurparon todos sus derechos y los esclavizaron so pretexto de religión. Ellos entonces pueden y deben dar ley a el país. . .

Por supuesto que estas sacrílegas ideas provocaron el inmediato horror de la aristocracia señorial que controlaba a la población maya, quien vio amenazada la centenaria "costumbre de la tierra"; la esclavitud más o menos disimulada a la que estaban sometidos buena parte de los habitantes de la península. Dicha consternación se transformó en pánico, ante la inmediata respuesta que estas ideas produjeron en los "caciques" mayas que dirigían los barrios indígenas de Mérida y Campeche, así como en algunos *Batabob* de pueblos que alcanzaron a escuchar la prédica Sanjuanista.

El clima de tensión e incertidumbre se agudizó aún más con motivo de la Constitución española de 1812, que declaraba españoles a todas las personas libres nacidas en dominios españoles; por lo que los descendientes de los invasores se encontraron controlando a sus propios paisanos (por lo menos en términos legales). Este respaldo legal, del que los mayas tomaron pronto conocimiento, hizo que la efervescencia social se incrementara hasta niveles inusitados; ya que la aparentemente sumisa población comenzó a acceder a ciertos niveles de autogestión política, tomando el control de

41 En Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, 1857, p. 45.

muchos de los cabildos de sus pueblos, los que se transformaron en verdaderos foros de denuncia contra el poder de los amos blancos. Una nueva gota de agua, en el ya peligrosamente colmado vaso, la constituyó el real decreto de noviembre de 1812 que abolía el servicio personal de los indios, al que siguió un bando del gobernador que suprimía las obvenciones parroquiales.

Las obvenciones parroquiales, instituidas originalmente como limosnas voluntarias, se habían convertido, gracias al emprendedor espíritu franciscano, en un tributo de pago obligatorio que representaba el triple del Real Tributo que los mayas pagaban al Rey de España. Al sentirse libres del dominio económico de los sacerdotes, la población demostró hasta qué punto su adhesión a la religión del dominador representaba una coacción y no una elección. Una breve descripción de la reacción indígena nos llega por un casi contemporáneo de ésta, el historiador y político yucateco Justo Sierra O'Reilly, quien en 1850 escribía:<sup>42</sup>

... y en masa, casi en un mismo día y como por instinto, declararon su independencia y libertad, dejaron las sacristías, los coros de las iglesias, las fiscalías, etc., introduciendo la confusión y multiplicando los embarazos de los curas. En algunas parroquias esta especie de sublevación fue acompañada de algunas circunstancias verdaderamente alarmantes, irritando y exasperando a aquellos curas que tenían el hábito de tratar con elación a sus feligreses, considerándolos destinados solamente para formar la congrua o renta parroquial. . .

Muchas iglesias fueron abandonadas por sus rebeldes "fieles", algunos curas recibieron "terribles amenazas", cesó la administración de sacramentos y hubo indicios de que el "paganismo" volvía a renacer en aquella población sujeta a casi tres siglos de prédica apostólica. Gran parte de los curas abandonaron sus parroquias temiendo una insurrección indígena, y acudieron a Mérida y Campeche para unir sus voces a las de aquellos que pedían la reinstauración de las obvenciones. Una muestra del temor eclesiástico son las

<sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

palabras del cura del pueblo de Yaxcaba, Bartolomé Granado Baeza, el que en 1813 comentaba:<sup>43</sup>

. . . Algunos principios de desorden hay, de poco tiempo a ésta parte, por la falsa persuasión que algunos mal intencionados les han sugerido, de que por ningún delito pueden ser ya presos ni castigados. Esto estaba yo actualmente escribiendo, cuando se me han presentado tres fiscales de doctrina, diciendo que son pocos los muchachos que asisten a la enseñanza diaria, porque sus padres rehúsan, y dicen que no pueden ya ser castigados ni obligados. . . a vista de tan malos principios, temo que en breve volverán con descaro a inundar los sacrificios diabólicos y demás supersticiones, como un torrente que por largo tiempo ha estado represado. . .

Quizás este temor de que los mayas reincidieran en el "paganismo", pueda ser considerado como una estrategia eclesiástica para que se reinstauraran las obvenciones. Pero la prueba de que este torrente represado existía y que estaba alimentado por la corriente subterránea de la cultura de resistencia, la constituye el hecho de que cuatro décadas más tarde se desbordaría en la insurrección milenarista y mesiánica que la historia conoce como Guerra de Castas, la cual volvió a actualizar una cosmovisión, transformada pero propia, de la que se los consideraba desposeídos hacía siglos.

Sin embargo, poco durarían estos aires de libertad, ya que para 1814 se anuló la Constitución de Cádiz y se reinstauró el poder real absoluto en España. Las consecuencias yucatecas de estos sucesos metropolitanos fueron inmediatas; los liberales sanjuanistas desaparecieron como por arte de magia, los llamados "rutineros" (conservadores), ahora en el poder, reestablecieron las obvenciones y el régimen de sujeción al que estaban sometidos los mayas se agudizó ante las evidencias de vitalidad que éstos habían exhibido.

La venganza contra los hasta ese momento tímidos intentos de autonomía por parte de los mayas, alcanzó niveles grotescos. Un caso anecdótico pero ilustrativo es el de un cura de apellido Castillo,

<sup>43</sup> Bartolomé Granado Baeza: "Los Indios de Yucatán", en *Registro Yucateco*, Tomo I, Mérida, Yucatán, 1845, pp. 171-172 (original de 1813).

quien reunió en su parroquia a todos los feligreses y les dirigió un sarcástico discurso en el cual se burlaba de sus pretensiones, que culminó cuando el cura rompió un ejemplar de la Constitución de Cádiz y arrojó sus fragmentos al rostro de los humillados expectadores. Por toda la península se propagó el desquite de aquellos que por un momento vieran amenazados sus privilegios; pero la revancha del colonizador no se limitó sólo al sarcasmo. Los servicios personales, expresamente prohibidos por la legislación de indias, fueron nuevamente exigidos. Todos los fiscales, sacristanes, semaneros y criados de los curas fueron obligados a cortarse el cabello de determinado modo, con el fin de patentizar su calidad de vasallos. Sierra O'Reilly relata otros aspectos de la revancha en los siguientes términos:<sup>44</sup>

... La pena de los azotes que se había mitigado en gran parte, después que había comenzado a olvidarse algo el suceso de Quisteil, quedó reestablecida en todo su vigor y ya no hubo más indulgencia ni tolerancia. ... Los vecinos creyeron que su tiempo les había venido, y no sólo vejaban de palabra y obra a los indios, sino que consintieron que sus mujeres e hijas llevaran su impertinencia hasta las mujeres e hijas de los indios. ... así se sometió a aquellas desgraciadas a cercenarse el cabello y a no usar bordados ni adornos de ninguna especie en sus pobres vestidos.

Es decir que la estructura colonial volvió a implantarse en todo su vigor, para que los mayas comprendieran que sus fantasías de libertad no habían sido producto más que de un mal momento del sistema. Y si de algo sirvió la experiencia a los dominadores, fue para no repetir el mismo error años más tarde cuando fue declarada la independencia de 1821. Esta vez los independientes fueron los criollos y el liberalismo el marco ideológico que reafirmaba su papel de representantes de la civilización y de la ilustración, en una tierra salvaje poblada por bárbaros. Quedaba así claro que no podía haber nuevos amos si no existían esclavos.

Si me he detenido a comentar las reformas de 1812 un poco más extensamente que lo indicado para el propósito de este ensayo,

<sup>44</sup> Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, 1857, p. 162

es porque la reacción maya ante ellas evidencia una vez más el continuo espíritu de rebelión que animaba al colonizado. Si bien no se cuenta con indicios fiables del papel que jugaron los especialistas religiosos mayas en este proceso, su presencia está atestiguada por una serie de autores contemporáneos al mismo, tal como se verá más adelante. Pero lo que resulta fundamental destacar, es que siempre la idea de liberación política pasó por la idea de la liberación de la sujeción religiosa, ya que en esta última se manifestaban más nítidamente los proyectos de autonomía que no siempre podían ser expresados en términos de la primera. La liberación política representaba la posibilidad de asumir un control sobre el funcionamiento económico de los pueblos y liberarse del tributo, pero en realidad la liberación religiosa significaba la revitalización cultural, el poder oponer al dominador un mundo maya que aún subsistía a pesar de los siglos de colonialismo.

Como ya lo he señalado con anterioridad, no es mi intención la de ofrecer una reconstrucción historiográfica detallada de la situación maya bajo las diferentes formaciones coloniales que operaron en el área; sino la de ilustrar su existencia social alterna en las distintas etapas y en los cambiantes contextos económicos, políticos y sociales, que contribuyeron a otorgar características específicas a dicha presencia social. En atención a ello, trataré de proporcionar una imagen del mundo neocolonial yucateco —construido en los años posteriores a la Independencia— lo que permitirá delinear más claramente el ámbito dentro del cual se inscribe la insurrección de 1847.

### *Configuraciones económicas*

Robert Patch<sup>45</sup> ha demostrado la existencia de una estructura agraria dual en Yucatán para los comienzos del siglo XIX. En un radio de 80 kilómetros en torno a la ciudad de Mérida, se encontraba la mayor concentración de haciendas maicero-ganaderas pertenecientes a la inalterada aristocracia criolla. En ellas trabajaba más del

45 Patch, *Op. cit.*, 1976

50 por ciento de la población maya de la región, sometida a un régimen señorial-clientelista en el cual el patrón era el amo absoluto. Más allá de ese radio de 80 kilómetros predominaban las comunidades compuestas por campesinos libres que, si bien debían pagar tributos civiles y eclesiásticos, carecían de control directo por parte de patrones criollos. Pero muchas de esas comunidades dependían indirectamente de algún terrateniente que controlaba el agua de la región, en cuya finca se debía trabajar temporalmente a cambio de tener asegurada la provisión del líquido.

La forma de vida de los ahora "independientes" mayas en el interior de las haciendas y en los pueblos y rancherías relativamente autónomas, era sensiblemente distinta, lo que afectaba de modo diferencial los sistemas organizativos y las tradiciones culturales. Veamos algunas de sus características.

### La hacienda

La hacienda era una unidad de explotación extensiva que requería de gran cantidad de trabajadores. Dichos trabajadores se dividían en los llamados "acasillados" o residentes, quienes recibían un salario (mitad en maíz y mitad en efectivo), y los "luneros" o peones no residentes, quienes a cambio del derecho de sembrar un pedazo de tierra de la hacienda debían entregar un día de labor gratuita para la misma. El sistema de trabajo se caracterizaba por la existencia de una especie de esclavitud por deudas. Los peones recibían adelantos generalmente destinados a sus gastos ceremoniales (bautismos, casamientos, etcétera), lo que los endeudaba continuamente con los amos, no pudiendo abandonar la hacienda a menos que saldaran la deuda. Ningún peón podía cambiar de hacienda sin poseer un "papel de suelta" de su amo; la persona que careciera de este papel era multada por vagancia y dicha multa era vendida a otro hacendado que necesitara mano de obra, quedaba así el peón endeudado con su nuevo amo por el monto de la multa, deuda inicial que de acuerdo con las reglas del sistema se acrecentaba con el tiempo.<sup>46</sup>

46 Nelson Reed: *La Guerra de Castas de Yucatán*, Era, México, 1971, pp. 22-23.

El control del agua también desempeñaba un papel importante en la dependencia económica de los mayas: los propietarios de las fincas construían grandes depósitos de agua que, en las épocas de sequía, distribuían a todo el personal dependiente de la hacienda, el que quedaba aún más obligado con el dueño de la misma. La "costumbre de la tierra", la servidumbre de tipo esclavista, se mantenía recurriendo a toda clase de estrategias; como en el caso de los huérfanos quienes, aunque tuvieran parientes, eran recogidos por las autoridades y vendidos a los hacendados como sirvientes. Todas estas estratagemas orientadas hacia la sobreexplotación de la fuerza de trabajo, tendían a disminuir o imposibilitar la capacidad de autosuficiencia de los dominados, aumentando su dependencia respecto al sector gobernante.

Sobre la vida en las haciendas, la mejor fuente continúa siendo la obra de Stephens, arqueólogo y viajero norteamericano que recorrió algunas de ellas en 1841, escribiendo varios testimonios interesantes y dramáticos, tales como la siguiente reflexión:<sup>47</sup>

... Desde mi llegada al país, no me había llamado tanto la atención la peculiar constitución de las cosas en Yucatán. Distribuidos originalmente los indios como esclavos, habían quedado después como sirvientes. La veneración a sus amos es la primera lección que reciben. . .

El dueño de la hacienda, por intermedio de sus mayordomos mestizos, ejercía un control total y tiránico sobre los peones. Determinaba hasta los casamientos, prohibiendo a sus vasallos casarse fuera de la hacienda y concertaba matrimonios sin que interviniera en ello la voluntad de los interesados. Muchos de los pagos se efectuaban con la prehispánica moneda de cacao, que tenía un valor de cinco granos por cada una de las partes en las que se dividía el medio real, y que reemplazaba a la moneda fraccionaria. Los propietarios y sus mayordomos estaban facultados para juzgar y castigar los delitos; poder que se ejercía con notoria crueldad, tal como se

<sup>47</sup> John Stephens: *Viaje a Yucatán 1841-1842*. Traducción y notas de Justo Sierra O'Reilly (1848). Editado por el Museo Nacional de Arqueología e Historia de México, 2 tomos, México, 1957.

desprende del relato de Stephens,<sup>48</sup> quien tuvo la oportunidad de contemplarlo personalmente en la hacienda Xcanchakan, una de las más ricas del país en aquella época, perteneciente al piadoso cura José María Meneses:

. . . Después escuchamos una música de otra especie; y era la del látigo en las espaldas de un indio. Al dirigir nuestras miradas al corredor, vimos a aquel infeliz arrodillado en el suelo y abrazado de las piernas de otro indio, exponiendo así sus espaldas al azote. A cada golpe levantábase sobre una rodilla lanzando un grito lastimoso y que, al parecer, se le escapaba a pesar de sus esfuerzos para reprimirlo. Aquel espectáculo demostraba el carácter sometido de los indios actuales; y al recibir el último latigazo manifestó el paciente cierta expresión de gratitud porque no se le daban más azotes. Sin decir una sola palabra acercóse al mayordomo, tomóle la mano, besóla y se marchó. . .

Estas haciendas, originalmente maiceras y ganaderas, fueron transformándose paulatinamente a partir de 1830, en explotaciones monocultoras de azúcar y henequén; hasta convertirse definitivamente en grandes plantaciones henequeneras a partir de la época inmediatamente anterior a la Guerra de Castas. Resulta significativo destacar que la independencia no había alterado sensiblemente la línea de los propietarios de la tierra; los descendientes de encomenderos se hicieron estancieros, los de los estancieros fueron hacendados y los de los hacendados plantadores henequeneros. Ya en un trabajo anterior<sup>49</sup> hemos señalado el papel que la expansión de la economía de plantación tuvo en el estallido de la Guerra de Castas, por lo que no insistiré sobre el tema, limitándome a apuntar que el sistema de haciendas y su continuación en el de plantaciones, constituyó el principal factor de desvitalización social y cultural de los mayas dependientes del mismo. Si la vida en la hacienda dejaba muy poco margen para el mantenimiento de las prácticas culturales vinculadas a la economía tradicional, el reemplazo del maíz por el

<sup>48</sup> *Ibid.*, T. 1, p. 146. y Alicia Barabas. *La Resistencia Maya*. Serie Científica No. 53, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1977 (2a ed., 1982).

henequén despojó a los peones de la posibilidad de mantener, aun en la clandestinidad, el rico complejo ceremonial vinculado al maíz. Este reemplazo quitó también funcionalidad a los sacerdotes mayas oficiantes del culto agrario, ya que el henequén careció y carece de prácticas propiciatorias asociadas con su ciclo productivo. La identidad de mayas se vio serenamente amenazada por la condición de sirvientes semiesclavos anomizados y desvinculados de su propio mundo. Prueba de la destrucción cultural y de la absorción de la identidad espuria impuesta por el dominador, es que gran parte de los mayas de las haciendas no se plegaron a la rebelión de 1847 y que muchos incluso ayudaron a sus amos a combatir contra sus propios hermanos.

### Los pueblos

Los habitantes de los pueblos conservaron un cierto grado de autonomía de la que estaban totalmente desprovistos los que trabajaban en las haciendas. Sin embargo, también estaban sometidos al control económico de los eclesiásticos y de la numéricamente reducida aristocracia criolla que residía en los pueblos más importantes. Stephens<sup>50</sup> ha descrito el sistema de explotación local como un círculo de endeudamiento en el cual los préstamos se otorgaban a cambio del trabajo gratuito, ciclo que se perpetuaba a través de nuevos préstamos con sus consecuentes nuevas obligaciones, que ponían a los colonizados continuamente en manos de sus parasitarios expoliadores.

Pero en muchos de los pueblos más pequeños no residía ni un solo "vecino" (criollo o mestizo rico), y aun lo curas estaban ausentes de aquellos poblados que carecían de importancia económica. Esta independencia relativa de numerosos pueblos, permitió que en su interior se mantuvieran vivas las tradiciones culturales sobrevivientes, y que los sacerdotes, chamanes y curadores conservaran su papel central en los rituales y en la transmisión del conoci-

<sup>50</sup> Stephens, *Op. cit.*, T. I, p. 146.

miento del cual eran depositarios. Si bien no existen muchas fuentes documentales respecto a la vida en estos pueblos, se sabe que en ellos se cultivaba el maíz, se criaban abejas melíferas y que el complemento más importante de la dieta estaba representado por la caza, actividades sujetas a numerosas prácticas rituales similares a las que existen en el presente y que requieren de especialistas en la manipulación de lo sagrado. Lo anterior constituye un factor significativo en la preservación de la identidad social distintiva, garantizada por su inserción dentro del código simbólico propio de la cultura maya.

### Las rancherías

Los habitantes de las pequeñas poblaciones diseminadas por toda la provincia, contaban con un grado de autonomía aún mayor que los de los pueblos, llegando incluso a mantener formas organizativas económicas y políticas, sensiblemente diferentes a las comunes del resto del país. El único documento de que dispongo sobre la vida en estas rancherías, se refiere al rancho Chavi visitado por el viajero Stephens en 1841. Si bien no se pueden generalizar las características de Chavi a las otras rancherías por falta de datos, quizás ésta constituya una pista sobre la organización interna de las mismas que amerita ser ampliamente citada:<sup>51</sup>

. . . aquel rancho se hallaba bajo la jurisdicción de Nohecab, pero sus habitantes eran dueños del terreno por derecho de herencia. . . su comunidad consistía en cien labradores u hombres de labor; cultivábanse las tierras en común, y se dividían proporcionalmente sus productos. El alimento se preparaba en una sola cabaña, a donde cada familia enviaba por su respectiva porción. . . a ningún forastero, por ningún pretexto ni consideración, se permite ingresar en la comunidad; y todos los miembros de ella deben casarse dentro del rancho, sin que jamás se hubiese dado un ejemplo de un solo matrimonio verificado fuera de él. . .

<sup>51</sup> Stephens, *Op. cit.*, T. II, pp. 45.

Si estas rancherías endogámicas constituían unidades económicas de producción, distribución y consumo, evidencian un alto índice de solidaridad interna, lo que implica que las conductas colectivas debían estar reguladas más por consenso que por mecanismos políticos de control. Siendo la producción económica, como en el caso de los pueblos, una actividad altamente ritualizada, el ser efectuada en comunidad supone la realización de rituales colectivos, que serían imposibles sin el liderazgo de especialistas religiosos propios.

### *Nuevos amos, viejos esclavos*

Como consecuencia de la legislación de 1812 desaparecieron las repúblicas de Indios, que volvieron a instaurarse en 1814, pero ya el "cacique" ". . . no se consideró sino como un esclavo más caracterizado del gobernador, del cura, del subdelegado y del juez español de su pueblo. . .".<sup>52</sup> La población maya se resistió a esta nueva manipulación, negándose en algunos casos a la reorganización de las repúblicas, ya que en oportunidades hasta los sacristanes de los curas fueron nombrados *Batabob* para que los dominadores pudieran contar con intermediarios más sumisos. Los curas retomaron el control enfatizando hasta lo inaudito su papel de señores. Nelson Reed<sup>53</sup> cita el caso de un cura que en estado de embriaguez ensilló y montó a uno de sus feligreses, clavándole las espuelas en los costados para demostrar el poder total que poseía sobre su "rebaño de almas". Los excesos eclesiásticos llegaron a tal punto que obligaron a las autoridades a legislar al respecto, como en el caso del cura de Tizimin, quien fue expulsado de su curato por negarse a renunciar a su harén de mujeres mayas, si bien era práctica institucionalizada que cada sacerdote católico tuviera su amante indígena.

Después de la independencia se disolvieron nuevamente las repúblicas, pero los "caciques" mantuvieron sus cargos; si el pue-

<sup>52</sup> Sierra O'Reilly, *Op. cit.*

<sup>53</sup> Reed, *Op. cit.*, p. 31.

blo era pequeño y carecía de población criolla, su autoridad era real, pero si el tamaño de la población ameritaba la existencia de un sistema municipal electivo, la "aristocracia de la tierra" los desplazaba totalmente. Durante el periodo independiente los mayas accedieron a la posibilidad de sufragar libremente en todos los procesos electorales, pero sus amos criollos se cuidaron muy bien de que esta posibilidad llegara a concretarse. Stephens nos ha dejado la siguiente crónica de un acto electoral municipal realizado en Nohecab:<sup>54</sup>

... como son todos criados endeudados, cuyas personas están verdaderamente hipotecadas a sus amos, van al pueblo unánimemente a votar en opinión y objeto. . . porque en general no tienen la más remota idea del individuo por el cual sufragan, y todo lo que tienen que hacer se reduce simplemente a poner en una caja un pedacito de papel que les da el amo o el mayordomo, y por lo cual se les concede un día de holganza. . . los que se llegan a equivocar se ha notado que a poco tiempo después cometen en la hacienda alguna ofensa por la cual manda azotar el mayordomo a estos electores independientes. . .

En las mismas elecciones presenciadas por el observador viajero, se eligieron también los denominados Alcaldes de Noria, puesto honorario normalmente confiado a los indígenas y cuya función consistía en conservar e · buen estado los depósitos de agua. Pero, para que los recién electos alcaldes no sobreestimasen su cargo, ni su autoridad, el cura local les dirigió un discurso en el cual les expuso que; si bien para los demás mayas ellos eran gentes importantes, debían recordar que respecto a los alcaldes principales (blancos criollos) ". . . no eran sino unos hombrecillos. . .", por lo que debían obedecer las leyes y respetar a sus superiores. También los habitantes de pueblos y rancherías sometidos al control de algún hacendado, constituían caudales electorales manipulados, tal como en el caso del rancho Sabacche, cuya población dependía de una hacendada a quien pertenecían todos los pozos de agua del pueblo:<sup>55</sup>

54 Stephens, *Op. cit.*, T. I, p. 234.

55 *Ibid.*, p. 235.

... la señora era a sus ojos una copia en miniatura de la reina Victoria. Había allí unos cincuenta y cinco labradores obligados a preparar, sembrar y cosechar para ella unos diez mceates (el mceate es equivalente a veinte metros cuadrados) de milpa cada uno. . . siendo los tales criados electores libres e independientes, en cualquier emergencia podían calcularse cincuenta y cinco votos en favor del principio que apoyase la señora. . .

Como se desprende claramente de esta breve exposición de algunos aspectos de la situación económica y política postindependentista, resulta obvio que las relaciones de toda naturaleza mantuvieron su carácter colonial. La explotación de los nativos necesitaba de una justificación ideológica, que legalizara las características estructurales del sistema y ésta fue encontrada, como ya lo mencionara, en la filosofía liberal neocolonial: los mayas eran incapaces de ejercer la libertad, por lo que requerían del control de sus "benevolentes" e "ilustrados" amos para poder realizar cualquier destino posible. Uno de los sectores que más abogó en contra de toda alternativa de autonomía para los mayas fue el clero yucateco, que había visto su poder amenazado como consecuencia de la legislación de 1812. Basándose en este antecedente tan poco auspicioso, cuando se redactó el proyecto de Constitución Política de 1828, el clero presentó una proposición que consideraba la pérdida de la ciudadanía para todas aquellas personas que no supieran leer ni escribir.<sup>56</sup> Resulta por demás visible el interés eclesiástico que refleja esta proposición, ya que la población maya constituía la mayoría de los analfabetas en la península.

Durante 26 largos años, hasta el estallido de 1847, los mayas masticaron en silencio su total imposibilidad por poseer algún tipo de autonomía o al menos de participación política, a pesar de su teórica independencia. Una pequeña minoría blanca y mestiza seguía controlando a cientos de miles de siervos reales o potenciales e instrumentalizando los derechos republicanos en su beneficio. Los macehuales habían oído hablar de Independencia y Libertad en

<sup>56</sup> Fidelio Quintal Martín: "Interpretación de la guerra campesina de Yucatán de 1817", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, Vol. 18, No. 104, Mérida, Yucatán, México, 1976, p. 65.

1821, pero pronto tuvieron que reconocer que esas palabras también eran propiedad de los amos de la tierra, del grupo que reivindicaba para sí una territorialidad de la cual habían expropiado a los vencidos. Yucatán era ahora un Estado miembro de los Estados Unidos Mexicanos, ningún maya "independiente" había sido consultado sobre dicha elección; todo su ancestral territorio era ahora parte de una unidad política de reciente creación, cuya existencia ignoraban pero a cuya autoridad estarían, una vez más, sometidos. Sólo en los pueblos más aislados, en la soledad de las plantaciones de maíz y en la profundidad de los bosques, en la protectora oscuridad de las cavernas y en la intimidad del grupo doméstico, los legítimos dueños de la tierra se reunían para cumplir con objetivos comunes. Estos eran los espacios reservados para desempeñar las milenarias prácticas culturales que los definían como hombres mayas, como *maya huincob*, y no como siervos descaracterizados a los que se pretendía despojar de su paso para inhibirles un acceso autónomo al futuro. Dichas prácticas incluían ritos e invocaciones a un panteón "sincrético",<sup>57</sup> en el cual el héroe cultural Itzamná se reunía con Jesucristo, y los *Chaacob*, Señores de las Lluvias, se relacionaban con los santos católicos. Pero también éstos eran los ámbitos de la conspiración y de la rebeldía, los únicos espacios sociales propios que les quedaban y en los cuales la participación no estaba coercitivamente impuesta por los dominadores, sino inducida por sus propios líderes; los sacerdotes y chamanes que seguían profetizando el fin del dominio extranjero y la reivindicación del pueblo maya.

Tal era el panorama político y económico yucateco hacia mediados del siglo pasado, cuya naturaleza sufrió importantes cambios después de la gran insurrección, lo que induce a considerar la fecha de su estallido (1847) como un hito para la periodificación del proceso colonial que después, sin clausurarse, adquiriría nuevas modalidades distintivas. Pero antes de exponer en detalle las respuestas anticolonialistas de los mayas, creo necesario realizar una

57. Más adelante discutí la validez teórica de este término con el cual desde ahora debo manifestar mi desacuerdo.

aproximación sociológica al tipo de sociedad generada por el proceso dentro de este periodo, lo que posibilitará una mejor comprensión de sus avatares posteriores.

### ¿UNA SOCIEDAD DE CASTAS?

#### *La estructuración*

Desde sus primeros momentos, la violenta imposición de la situación colonial implicó también una violencia sexual. Las mujeres de los derrotados se convirtieron en presas fáciles de los agresores; de sus vientres saldría no una síntesis racial, como lo pretende la historiografía oficial referida al mestizaje, sino un sector étnico y social intermedio. Un grupo de hombres y mujeres de filiación ambigua, tan lejanos de sus padres como de sus madres, hijos huérfanos, frutos del amor asimétrico, desposeídos del pasado de ambos progenitores y cuya identidad social requirió de las más desesperadas estrategias para consolidarse.

Como muy pocas mujeres acompañaron a los invasores, éstos multiplicaron inicialmente su simiente con escasa discreción. Pero cuando los aventureros se transformaron en encomenderos y terratenientes, necesitaron legitimar su incipiente calidad de señores fundando familias constituidas de acuerdo a la mejor tradición hispana. Algunos, los más afortunados, buscaron esposas en Cuba o en la Nueva España. Los de menos recursos se casaron o tuvieron concubinas mayas hijas de los linajes gobernantes, para fundar familias y simultáneamente consolidar el control sobre el pueblo subordinado. Los hijos de estas últimas parejas crecieron en un espacio social de índole criollo; incluso las hijas de dichas uniones fueron las esposas más buscadas por los colonizadores de ingreso tardío. Como resultado de este proceso, y tal como lo asienta Hansen,<sup>58</sup> un siglo después de la invasión la "genética popular"

<sup>58</sup> Hasael Hansen: "Los mestizos de Yucatán: un tema revisado y proseguido", multiplicado, ponencia a la reunión anual de la American Anthropological Association, California, 1975.

permitía que personas de ascendencia maya pudieran ser consideradas socialmente "blancas". A su vez, un numeroso grupo de mestizos, fruto de relaciones sancionadas como ilegítimas, se criaron en un ambiente maya, siendo aceptados como tales a pesar de su mayor o menor porcentaje de sangre europea.

Sin embargo, estos traslados etnosociales fueron relativamente reducidos. La mayor parte de los mestizos, hijos de progenitores que no habían legalizado sus uniones, quedaron incluidos dentro de un definido sistema clasificatorio que los distinguía tanto de los españoles como de los mayas. Se configuró así un sector etnosocial, que poco a poco fue correspondiéndose con actividades económicas específicas y produciendo una descendencia que se incorporaba al grupo de sus padres. Los tres sectores resultantes (mayas, mestizos y blancos) se estructuraron en un sistema de estratificación extremadamente rígido, algunas de cuyas características se mantienen hasta nuestros días. Pero antes de profundizar en el análisis de los rasgos socioestructurales de los sectores que conforman la estratificada pirámide colonial, veamos algunas de las estimaciones demográficas de su desarrollo para el periodo en cuestión, las cuales se sintetizan en el cuadro 2.2.<sup>59</sup>

Lamentablemente las irregulares y no demasiado confiables estadísticas no nos dejan aproximar, más que indirectamente, al desarrollo numérico de la población mestiza. Es así como observamos que en el periodo que va de 1639 a 1794 el número de mestizos creció en forma altamente significativa, puesto que los españoles (los descendientes de éstos, nacidos en la península seguían denominándose como tales) siempre constituyeron un reducido grupo poblacional que nunca superó algunos millares de miembros. El cuadro 2.2 también permite apreciar cómo la progresiva disminución del contingente maya, aunada al crecimiento del sector no indio, determinó la presencia de porcentajes cada vez más altos de este componente, principalmente mestizo, en el marco de la población global.

59. Sintetizado con base en los datos contenidos en la obra citada de Cook y Borah.

Cuadro 2.2. *Evolución de la composición étnica de la población*

| <i>Año</i> | <i>Mayas</i> | <i>No mayas</i>   |        |
|------------|--------------|---|--------|
| 1543       | 476,000      | Unos cientos de españoles                                   |        |
| 1580       | 141,000      | 2,000 españoles<br>1,000 naboríos<br>300 negros y mulatos   | 2.34%  |
| 1605       | 176,000      | 3,000 españoles<br>2,700 naboríos<br>1,350 negros y mulatos | 4.00%  |
| 1639       | 210,000      | 4,000 españoles<br>8,500 naboríos y otros                   | 5.95%  |
| 1700       | 182,500      | 4,500 españoles<br>15,500 no indios                         | 10.95% |
| 1736       | 127,000      | 34,000 no indios  | 26.77% |
| 1794       | 254,000      | 103,000 no indios   | 40.55% |

El cuadro 2.3, basado en otro tipo de fuente,<sup>60</sup> discrimina un poco mejor el estado de la población hacia fines del siglo XVIII, distinguiéndola por "castas", aunque unifica al sector blanco con el mestizo.

A las cifras del cuadro 2.3 (algo más confiables que las del cuadro 2.2, por estar basadas en censos y no en estimaciones), habría que añadir un grupo de 599 clérigos y religiosos de distinto sexo, con lo que la población total ascendería a 364,621 y la de españoles y mestizos a 54,465. Dentro de esta última cifra, la mayoría debe corresponder a mestizos (alrededor de 40,000) si tomamos en cuenta que 90 años antes los españoles sólo sumaban 4,500 personas. En base a los mismos registros proporcionados por

60 Lucas de Gálvez: "Estado General de la Población de la Provincia de Yucatán para el año de 1789", AGN, Historia, Tomo 523, p. 9, en Florescano y Gil (Comp.), *Op. cit.*, 1976, p. 270.

Cuadro 2.3. *Castas en 1789*

| <i>Castas</i>        | <i>Hombres</i> | <i>Mujeres</i> | <i>Totales</i> | <i>Porcentaje</i> |
|----------------------|----------------|----------------|----------------|-------------------|
| Españoles y mestizos | 25,995         | 27,871         | 53,866         | 14.79%            |
| Indios               | 132,370        | 132,585        | 264,955        | 72.78%            |
| Negros y mulatos     | 22,214         | 22,987         | 45,201         | 12.41%            |
| Total global         |                |                | 364,022        | 100.00%           |

la fuente anterior, podemos acceder al panorama demográfico de Mérida en 1790, pero ya con una clara discriminación de la población mestiza, que aparece incluida dentro del rubro "otras castas" (cuadro 2.4).

A la cifra total del cuadro 2.4 deben agregarse 550 religiosos, con los que la población global ascendería a 28,379 personas y la de españoles a 3,836, constituyendo así un 13.5 por ciento del total. Cabe destacar que la vieja aristocracia de la tierra aún perduraba, puesto que el mismo documento señala la presencia de 153 hidalgos o indios nobles. A pesar de que la mayor parte de los españoles residían en Mérida, su baja magnitud numérica exhibe la escasa migración que atraía Yucatán a casi dos siglos y medio de instaurada la colonia.

De acuerdo a las no muy confiables estimaciones de Echánove,<sup>61</sup> para los comienzos del siglo XIX la población de Yucatán (toda la península) consistía en, aproximadamente, 500 mil personas; de las cuales 70 mil (14%) en su mayoría euromestizos y unos pocos miles de "blancos", controlaban a 375 mil mayas (75%) y a 55 mil negros, mulatos y zambos (11%).

61 Policarpo Echánove: "Cuadro estadístico de Yucatán en 1814", en *El Fénix*, Campeche, Nos. 21-25, 27-29, México, 1849.

Cuadro 2.4. Población de Mérida en 1790

| <i>Castas</i> | <i>Hombres</i> | <i>Mujeres</i> | <i>Total</i> | <i>Porcentaje</i> |
|---------------|----------------|----------------|--------------|-------------------|
| Europeos      | 119            | 7              | 126          | 0.15 %            |
| Españoles     | 1,324          | 1,962          | 3,286        | 11.80%            |
| Indios        | 7,143          | 7,608          | 14,751       | 53.00 %           |
| Mulatos       | 1,910          | 1,506          | 3,416        | 12.27%            |
| Otras castas  | 3,126          | 3,124          | 6,250        | 22.45%            |
| <b>Total</b>  |                |                | 27,829       | 100.00 %          |

La mayor parte de la población "blanca" y muchos de los mestizos residían en las ciudades de Campeche, Mérida y Valladolid, en tanto que en el ámbito rural los "blancos" constituían un sector de patrones ausentistas que estaba representado por sus intermediarios mestizos. Un ejemplo de esta composición demográfica la ofrece el curato de Yaxcaba, sobre el cual contamos con información para el año de 1813.<sup>62</sup> Dicho curato constaba de cinco pueblos y cinco haciendas con sus respectivas rancherías, con una población total de 8,591 habitantes distribuidos de la siguiente forma: 70 "españoles americanos", 850 mestizos, 299 "pardos o mulatos" y 7,442 "indios". La misma fuente indica que no había ningún europeo ni "negro puro".

Trataré de sintetizar algunas de las modalidades distintivas que manifestaban los sistemas articulatorios que relacionaron los sectores constitutivos de la estructura social, la cual prevaleció durante tres siglos en el ámbito peninsular. Veamos en primer lugar las características de los sectores sociales, para pasar después al análisis de sus relaciones.

62 Granado Baeza, *Op. cit.*, p. 165.

### *Los sectores sociales*

La configuración de la sociedad colonial presenta algunas dificultades en términos de su posible definición; se ha intentado caracterizarla tanto como sociedad de clases, como organización de castas, e incluso en razón de su naturaleza estamental. Antes de proponer mi propia conceptualización de la estructura social colonial, trataré de proporcionar un rápido panorama global de la misma, que ayude al lector a extraer sus propias conclusiones. Para este panorama me basaré principalmente en las obras de los historiadores yucatecos López de Cogolludo y Eligio Ancona, quienes nos han dejado un excelente fresco relativo a los estatus y desempeños de los distintos sectores de la sociedad de Yucatán durante el siglo XVI, así como para el siglo XVII, y que resulta igualmente válido para la primera mitad del siglo XIX ya que, como hemos visto, éste no altera su naturaleza íntima para dicho periodo.

En la cúpula de la estratificada sociedad colonial encontramos a los descendientes de los invasores iniciales, quienes habían heredado las encomiendas de sus mayores y cuyos ingresos también les habían permitido hacerse estancieros y más tarde hacendados. Aquellos que carecían de tierras se dedicaban a la administración, a la carrera de las armas o al sacerdocio; aunque este último oficio no excluía necesariamente la calidad de terrateniente.

Una de las mayores preocupaciones de dicho grupo radicaba en mantener la "pureza" de su sangre, lo que equivalía a un rango de "nobleza hereditaria", midiendo incluso el valor de sus alianzas matrimoniales en razón de dicha pureza. Esta singular aristocracia mantenía un control absoluto respecto a los otros sectores sociales, distanciándose de ellos por medio de todos los indicadores de frontera posibles. Eran los únicos que vestían a la usanza europea, podían montar a caballo, andar en calesa y usar espada, todo lo cual estaba prohibido a los demás grupos. Incluso frecuentaban exclusivamente la Catedral y algunas capillas centrales de Mérida; los que residían en las poblaciones del interior también tenían iglesias

que les estaban reservadas. De cómo percibían a los mayas es un buen ejemplo este texto de 1850:<sup>63</sup>

... Los indios son ciertamente de un carácter tan raro, que si fuésemos a examinarlos por sus actos solamente, se descubriría en ellos una estupidez tal, que no sería posible calificarlos capaces de raciocinio. . .

Sin embargo, el grupo de los "blancos" o *dzulob* (extranjeros) no era totalmente homogéneo a nivel ideológico ya que estaba separado por el más vivo antagonismo. Me refiero a la distancia que mantenían los nacidos en la tierra, "españoles americanos" o criollos, y los provenientes de la península ibérica. Los más altos funcionarios administrativos, incluyendo al gobernador, al tesorero, al contador, al teniente general, a los oficiales de mayor graduación e incluso a los jefes y empleados de oficinas, provenían siempre de España, donde recibían sus nombramientos. Este monopolio político constituía un severo nivel de tensión dentro de la estructura del grupo; puesto que al haber relativamente pocas encomiendas (único medio de acumular capital para hacerse estanciero o hacendado) los criollos que carecían de ellas debían elegir entre el sacerdocio o la vagancia, ya que por su naturaleza parasitaria este sector social consideraba indigno dedicarse personalmente a cualquier actividad productiva. Pero incluso dentro del sacerdocio veían sus posibilidades limitadas a ocupar los peldaños más bajos de las jerarquías eclesiásticas, prueba de ello es que durante los tres siglos de la Colonia ningún criollo llegó a ser nombrado obispo. Como es lógico, dicho antagonismo concluyó cuando los criollos, ya propietarios del poder económico, accedieron al poder político en 1821: tal fue, en última instancia, el motor real de la Independencia en el ámbito regional. Los nacidos en la península ibérica que se quedaron en tierras mayas se fusionaron con los criollos, si bien durante las primeras décadas el conjunto siguió autodenominándose "españoles" para mantener la distancia respecto a la población sometida. Para los mayas este reemplazo político careció de impor-

63 J.J.H.: "El Indio Yucateco", en *Registro Yucateco*. Tomo I, Mérida, Yucatán, México, 1850, p. 426.

tancia ideológica, todos los blancos continuaban siendo *dzulob*, extranjeros.

El segundo sector social estaba compuesto por los mestizos, denominados *kaz dzulo* "medio blanco" por los mayas. A pesar de su creciente magnitud numérica su situación era de total subordinación respecto a los verdaderos *dzulob*. Carecían de acceso a la gran propiedad territorial, por lo que la mayor parte se dedicaba a las artesanías, al comercio y a oficios diversos (panaderos, carpinteros, herreros, etcétera), constituyendo en un sentido amplio el grupo dedicado a las actividades secundarias y terciarias dentro de la economía regional. Muchos de ellos se desempeñaban como criados de los *dzulob* o como sus representantes e intermediarios en las tareas de las estancias y haciendas, incluyendo los papeles de capataces o mayordomos. Podían servir en el ejército pero sólo como soldados o en cuerpos especiales de baja categoría, estando siempre bajo el mando de oficiales criollos o españoles. Debían vestir con el traje colonial hispano diseñado por los frailes: los hombres con pantalones blancos y la clásica "filipina" blanca abotonada hasta el cuello, y las mujeres con los ternos de huipiles sobrepuestos ricamente bordados. A pesar de esta indumentaria común, las diferentes posiciones económicas se exhibían por medio de la riqueza de las telas y bordados, así como las alhajas con que se adornaban (generalmente de oro y coral).

En lo referente al culto católico estaban también separados de los "blancos" debiendo asistir a determinadas iglesias, ya que les era prohibida la entrada a las destinadas a aquéllos. Si bien algunos alcanzaban buenas posiciones económicas, el sector dominante trataba de impedir que el ascenso material significara un ascenso social. Un ejemplo de lo anterior, anecdótico pero significativo, es el caso de un mestizo rico que en el siglo XVIII fue obligado por un alcalde criollo a bajar de la calesa en que viajaba y fue encarcelado, puesto que no les era permitido usar dicho medio de transporte exclusivamente reservado para la nobleza local. Entre los mestizos animó siempre el deseo de emular a los "blancos" que constituían su grupo de referencia, tratando de "blanquearse" por medio del cambio de apellido o a través de la búsqueda y exhibición de pruebas

de la legitimidad de sus nacimientos. Pero estos intentos de movilidad vertical eran severamente limitados, debiendo conformarse con la movilidad horizontal dentro de su mismo sector o estrato social.

El último nivel de la estratificación lo ocupaba la gran mayoría de la población compuesta por los mayas y los relativamente pocos mulatos o zambos. Con la excepción de los hidalgos descendientes de los linajes gobernantes prehispánicos, cuyo número ascendía a sólo 153 individuos para 1790, y que ocupaban una posición intermedia entre blancos y mestizos, el estrato indígena presentaba un alto grado de uniformidad estructural horizontal. Durante toda la época colonial y hasta la mitad del siglo pasado vivieron en la más absoluta situación de subordinación respecto a los *dzulob* y en menor medida de los mestizos. Su ocupación fundamental era la agricultura, representando la totalidad del sector primario de la economía regional. Si bien a los comienzos de la Colonia aprendieron algunos oficios de los invasores, pronto fueron desalojados de esta área productiva por el emergente sector mestizo.

En las metrópolis coloniales (Mérida, Campeche, Valladolid) les estaban destinadas las iglesias de los barrios, así como las parroquias de sus pueblos, donde tenían la obligación de asistir a la doctrina y a los ritos del culto impuesto por los extranjeros. Su calidad de pueblo subordinado se patentizaba a través de ordenanzas que les impedían cualquier tipo de actividad que se aproximara a las desempeñadas por los amos, puesto que les era prohibido hasta montar a caballo. Los hombres debían usar calzones de manta blanca más cortos que los de los mestizos y camisolas sueltas, así como cortarse el cabello al ras del cráneo (en los tiempos prehispánicos lo dejaban crecer hasta los hombros). Por su parte, las mujeres no podían lucir ningún tocado ni adorno complejo, sólo les estaba permitido un sencillo rodete y vestir enaguas blancas, sobre las cuales se colocaban un huipil (*hipil*, en el uso lingüístico regional) menos bordado y de tela de calidad inferior que el de las mestizas. El término con el que se designaba a todo este sector social era el de *macehuales*, nahuatlismo adoptado por los españoles para designar a la gente del común, y que poco a poco fue reemplazando en la lengua maya a la autodenominación de *huinic*, hombres.

*Castas, clases y estamentos*

Retomando el comentario previo respecto a las distintas posibilidades de caracterizar este tipo de estructura social, la evidencia expuesta me induce a conceptualizarla como un tipo de sociedad de castas; sin que dicho tipo ideal induzca a confundirla con el modelo hindú en base al cual está elaborado. Para justificar dicha calificación intentaré distinguirla de otros sistemas de estratificación atendiendo a sus cualidades distintivas. Esta propuesta, más que constituirse en un ejercicio conceptual, pretende dar cuenta de la especificidad de una formación social derivada de la situación conformal, para posibilitar una mejor aproximación a las formas de dinámica política, incluyendo las contestatarias, que se generan en situaciones de esta índole.

Si bien en un sentido amplio los diferentes sectores pueden ser percibidos como estamentos, vemos que dicho concepto no basta para dar cuenta de la naturaleza real de las relaciones sociales involucradas. Siguiendo a Mousnier<sup>64</sup> tenemos que los estamentos son jerarquías de grados ordenados de acuerdo al honor y a la dignidad atribuidos por una sociedad a funciones sociales específicas, pero que pueden no tener ninguna relación con la ubicación de los distintos "órdenes" en la producción de bienes materiales. Una sociedad estamental aparece entonces basada en un consenso de todos sus miembros respecto a un orden jerárquico de estatus derivados de un momento pasado de la sociedad global. De igual manera, para Max Weber<sup>65</sup> la situación estamental radicaría en la estimación positiva o negativa del honor o prestigio adscritos a individuos o posiciones sociales determinadas, si bien proponía que la clase económica debía ser considerada como la base de la adscripción estamental. Incluso señalaba que los sectores estamentales privilegiados trataban de disociar su situación de la clase, insis-

64 Roland Mousnier: *Las jerarquías sociales*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1972, p. 19.

65 Max Weber: *Economía y sociedad*, FCE, 5a. ed., México, 1980, pp. 682-694 (1a. ed. alemana de 1922).

tiendo en el estatus, para impedir una movilidad vertical en razón del ascenso económico.

Ahora bien, como vemos, el estamento alude a una percepción social subjetiva y consensual que puede o no tener relación con la inserción del sector dentro de la estructura productiva. Pero en Yucatán la ubicación de los sectores no se basaba en el consenso, sino en la hegemonía del grupo "blanco" que imponía a los otros su supremacía. Hegemonía que tendía a lograr un consenso pero que no lo lograba totalmente, como lo comprueba el hecho de advertirse una búsqueda de la movilidad vertical por parte de los mestizos. Por otra parte, el honor y el prestigio no eran atributos subjetivos sino objetivos, basados en una rígida división del trabajo que el grupo parasitario obligaba a desempeñar a los otros sectores. Se podría sugerir entonces que, si bien la caracterización estamental es de alguna manera válida en tanto denominadora de una sociedad dividida en órdenes jerárquicos, no resulta suficiente para dar cuenta del tipo de relaciones económicas, políticas y sociales existentes dentro de la organización de las jerarquías. Aparece entonces como un criterio de valor puramente nominativo, que en este caso sólo refleja el resultado aparente de un proceso, pero que no define su naturaleza interna.

Veamos ahora la validez operativa del concepto de casta. El antropólogo británico Pitt-Rivers<sup>66</sup> ha destacado que el concepto de sociedad de castas, aplicado a las formaciones sociales coloniales en América Latina, ha caído en desprestigio por ser un recurso de escaso valor teórico, elaborado principalmente por el Imperio Español durante los siglos XVI y XVII para designar no la pureza racial sino la mezcla, el mestizaje. A pesar de ello, creo posible proponer su uso tanto nominativo como de valor explicativo respecto a la formación social yucateca, basándome en las investigaciones más recientes. Berreman,<sup>67</sup> a partir de sus trabajos en la India, arriba a una

66. Julian Pitt-Rivers: "Sobre la palabra casta", en *América Indígena*, Vol. XXXVI, No. 3, México, 1976, pp. 559-586.

67. Gerald Berreman: "Concepto de casta", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Vol. II, España, 1976, pp. 211-216 (edición original inglesa de 1968).

serie de caracterizaciones de las castas que se ocurren de una notable pertinencia para el caso yucateco en particular, según dicho autor:

. . . existe un sistema de castas cuando una sociedad está compuesta de grupos culturalmente distintos (castas), ordenados jerárquicamente y cuyos miembros quedan adscritos a ellos al nacer. La jerarquía supone una valoración, una recompensa y una asociación de tipo diferencial.

Las castas, como en Yucatán, pueden ser económicamente interdependientes, tener ocupaciones especializadas y ser teóricamente endógamas, aunque la norma no se cumpla necesariamente. Son sistemas que combinan una rígida estratificación social con el pluralismo cultural, lo que se origina en términos de una *institucionalización de la desigualdad*. Desde el punto de vista de la interacción, las castas se definirían como redes de interacción horizontales dentro de los grupos con igualdad de estatus, los que a su vez estarían comprometidos en redes de interacción verticales respecto a los grupos de estatus diferentes. Como bien lo destacara Fredrik Barth,<sup>68</sup> una casta es una suma de estatus, a los que Berreman apunta que dentro de los sistemas de castas se da una constante lucha por la movilidad vertical que tiende a manifestarse en forma de una "emulación de estatus" respecto a los sectores socialmente dominantes, lo que éstos tratan de impedir por considerarlo una amenaza al *statu quo*.

Desde una perspectiva estrictamente económica, las castas yucatecas coloniales podrían ser calificadas como clases sociales en atención a su inserción diferencial dentro del proceso social de la producción, así como por su clara calificación en la apropiación de los medios de producción. Una esquemática visión estructurada desde esta óptica nos mostraría una oligarquía blanca, una burguesía mestiza y un campesinado maya. Pero, siguiendo una vez más a

68 Fredrik Barth: "The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan", en *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North West Pakistan*, Edmund Leach (Ed.), pp. 113-146. Cambridge Papers in Social Anthropology No. 2, Inglaterra, 1960.

Berreman,<sup>69</sup> vemos que las castas representan entidades culturales y sociales distintas, definibles como jerarquías discontinuas; en cambio las clases constituyen jerarquías continuas, donde se pueden dar diferencias de estilo cultural pero no una especificidad cultural distintiva. Por las redes de interacción que las conectan horizontalmente las castas se organizan como comunidades en tanto que, tal como lo asienta Weber,<sup>70</sup> las clases no son comunidades, aunque representan bases posibles e incluso frecuentes para el desarrollo de acciones comunitarias. Entre las clases la contradicción fundamental está representada por el antagonismo de índole económico, pero en un sistema como el yucateco las contradicciones son también culturales, sociales y políticas, en virtud de las relaciones de dominio-sujeción que conectan verticalmente a los protagonistas del sistema.

Incluso no resulta contradictorio señalar que la ideología de castas constituye en este caso un marco necesario para el funcionamiento peculiar de las relaciones de clase, por lo cual las dos conceptualizaciones pasan a ser complementarias y no excluyentes. Tal como lo apuntara Lenski,<sup>71</sup> el riesgo de emplear conceptos categoriales radica en la necesidad de pensar sólo en términos de uno u otro, casta o clase, que pasan a desempeñarse como puntos de vista totalizadores que se eliminan mutuamente. Pero este riesgo puede ser minimizado si recurrimos a la técnica de transformar los conceptos categoriales en variables; siguiendo esta propuesta metodológica ya no se requiere de la necesidad de elegir entre dos o más fenómenos que forman parte de la estructura social global, sino interrogarnos respecto al grado e intensidad de su presencia. Así, podemos concluir en que tanto las relaciones de clase, como las estamentales y de castas, estaban presentes en la sociedad colonial peninsular; si bien las últimas imprimían su modalidad específica al sistema de articulación social regional.

69 Berreman, *Op. cit.*, p. 215.

70 Weber, *Op. cit.*, p. 683.

71 Gerhard Lenski: "Antecedentes sobre la desigualdad social y su origen", en *La desigualdad social*, Claudio Stern (Comp.), SEP-Setentas, México, 1974, pp. 13-45.

Ya he señalado que si insisto en la necesidad de una calificación más o menos definida de los sectores sociales que componían la estructura colonial, dicha necesidad no se debe a razones exclusivamente taxonómicas, sino al reconocimiento de que la diferencia y desigualdad cultural generan una modalidad distintiva en los procesos de articulación social, modalidad que ofrece su máxima visibilidad en las respuestas políticas elaboradas por el sector que ocupaba el lugar más bajo de la jerarquía piramidal, el pueblo colonizado; tal como lo veremos con detalle en el capítulo siguiente.

### III

## EXPECTATIVA MILENARIA Y UTOPIA LIBERTARIA

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

CHILAM BALAM DE CHUMAYEL

### CULTURA Y REBELION

Quizá ya sea común señalar que la búsqueda de la liberación comienza por estructurarse en el plano de lo imaginario. Por ello, la construcción de la utopía es el primer paso necesario en todo camino de rebelión; la aventura subversiva requiere de la creación de una nueva imagen del futuro para poder contrastarla con la angustia del presente. Así la utopía, entendida en términos similares a los que formulara Karl Manheim,<sup>1</sup> como orientación trascendente que al organizar la conducta se propone la destrucción del orden predominante, se constituye en la referencia dinamizadora de todo proyecto insurreccional. El aspecto creativo de los movimientos libertarios radica entonces en la clase de utopía que sus protagonistas sean capaces de elaborar. Pero esta creación no se realiza en el

<sup>1</sup> Karl Manheim: *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. Aguilar, España, 1973, p. 195.

plano de lo puramente especulativo, sino que encuentra su sustento en la relación dialéctica con el orden social existente; todas las tensiones, las frustraciones y potencialidades no realizadas del grupo social que la genera, constituyen la sangre que nutre las venas de la utopía. Es por esto que en la misma formulación utópica se pueden leer algunos de los aspectos centrales del contexto social en el que se origina, lo que se hace aún más visible en el caso de los pueblos sometidos por la situación colonial. En razón de lo anterior es posible coincidir con Krotz<sup>2</sup> cuando considera a lo utópico como una dimensión de lo real, como la emergencia de un nuevo realismo orientado hacia los aspectos no resueltos de la vida social.

Si toda sociedad humana es un proyecto de construcción de universos, y si dichos universos son agredidos por la usurpación colonial, las insurrecciones pueden ser también entendidas como actos liberadores que pretenden la recuperación de lo posible; como acciones encaminadas a reencontrar un acceso autónomo a la elaboración de un mundo propio. Pero a lo largo de las centurias de opresión las sociedades cambian: el mismo mundo precolonial que sirve como referencia, como "edad de oro" a la cual se añora, se torna irre recuperable. Sólo el poder del deseo, el anhelo de deshistorizar lo negativo, hacen posible el sueño diurno sobre un mundo definitivamente perdido; puesto que el proceso colonial altera profunda y estructuralmente a la sociedad que lo padece, hasta el punto de impedirle la alternativa del reencuentro con la antigua imagen de sí misma. Los viejos sistemas proyectivos se ven alterados por la continua penetración de los nuevos significados, que como un torrente inundan el ámbito existencial del colonizado. Su impacto es tan abrumador, que hasta las mismas respuestas políticas a la situación colonial son permeadas, con el correr de los años, por significados que no estaban originariamente comprendidos en la matriz cultural de la etnia.

Es en razón de lo anterior, que en las páginas introductorias señalara que el análisis de las insurrecciones permite una serie de

2 Esteban Krotz: *Utopía*, Edical, México, 1980, p. 127.

posibles niveles de aproximación a la situación —contemporánea a cada una de ellas— del medio ambiente interior de la sociedad que las protagoniza. A través de la desgarradora óptica de la protesta, de la rebelión y de la violencia, se hace momentáneamente visible toda la gama del espectro de una cultura dominada. Se advierten así tanto el estado de su mundo ideológico como el tipo de tensión estructural que padece, conjunción que define las manifestaciones de la opresión económica al mismo tiempo que permite visualizar los aspectos históricamente variables de su situación de subordinación social y cultural. Y también es posible percibir la capacidad de respuesta y/o de adaptabilidad estratégica de algunas instituciones propias, cuya dinámica interna mantiene un movimiento que intenta, tal vez sin conseguirlo plenamente, ubicarse al margen de las embestidas de la historia colonial. Tal es el caso del ámbito de lo sagrado y de las instituciones especializadas que lo reflejan, dentro de las cuales se expresa dramáticamente la fusión de antiguos y nuevos contenidos, explícitamente reorganizados en función de una abierta voluntad liberadora.

Para el pueblo maya, las referencias utópicas proporcionaron la posibilidad de construir modelos de futuros libres de la traumática experiencia colonial. En algunos casos las rebeliones fueron guiadas por utopías retrospectivas, orientadas por el ansia de retornar a la sociedad precolonial. Las formulaciones utópicas más tardías proponían no ya el regreso a un pasado, sino la radical subversión del presente en busca de un nuevo futuro. Pero en ambos casos se trataba de proyectos realmente revolucionarios, que pretendían la total destrucción del orden existente y la recuperación de un proyecto colectivo definido en sus propios términos.

Ya he insistido anteriormente sobre la importancia de la relación nomos-cosmos en la estructura de la cultura maya, por ello no es de sorprender que todas las rebeliones e insurrecciones que protagonizaran fueran movimientos milenarios orientados por ideologías proféticas. La esfera de lo sagrado constituyó el vaso comunicante que relacionaba a los miembros de esta comunidad humana, así como el recipiente que contenía los valores fundamentales que otorgaban su sentido a la vida colectiva. Bajo esta óptica, todos los

movimientos anticoloniales, expresados como movimientos religiosos de liberación, se hacen comprensibles como intentos de recuperar la armonía social y cósmica, dadora del sentido existencial que estaba amenazado por la imposición colonial.

No pretendo con lo anterior minusvalorar la importancia de las contradicciones económicas, políticas y sociales que actuaron como detonantes de las rebeliones, sino enfatizar las características específicas del tipo de respuesta política que produjeron los mayas en su anhelo de recuperación de sí mismos. En razón de ello es posible coincidir con Lanternari<sup>3</sup> cuando considera los factores externos de esta clase de movimientos, más como catalizadores que como organizadores de las respuestas políticas que reflejan los sistemas de tensiones y de desequilibrios preexistentes. Dicha catalización provoca la precipitación, el surgimiento o resurgimiento, de aquellas estructuras de significados míticos y religiosos legitimadores de la experiencia colectiva, cuyo bloqueo no sólo implicaba un acto de coerción, sino también un profundo intento de designificación que se traducía en una constante crisis individual y social. Más adelante retomaré este aspecto, clave para la comprensión de los movimientos e insurrecciones milenarias mayas, orientadas por profetismo que proponían la recuperación o la recreación de utopías siempre definidas en términos sociorreligiosos.

Pero antes de comenzar la caracterización de los numerosos movimientos, rebeliones e insurrecciones que se desarrollaron a lo largo de casi cuatro siglos, es preciso destacar otro factor que la misma naturaleza de dichos procesos exhibe. Me refiero al hecho de que cada uno de ellos permite aproximarnos al estado de la identidad étnica del pueblo que los protagoniza. Como bien lo ha sugerido Cardozo de Oliveira,<sup>4</sup> el conjunto de representaciones colectivas de un grupo que conforman su identidad social (en este caso étnica) se manifiesta más claramente en la "cresta de una crisis". Así, los

3 Vittorio Lanternari: "Consideraciones sobre los movimientos socio-religiosos en el cuadro del proceso de aculturación", en *Religiones y civilización*, Vol. 1, pp. 31-68, Ed. Dédalos, Roma, Italia, 1971, p. 33.

4 Roberto Cardozo de Oliveira: "Um conceito antropológico de identidades", en *Fundação Universidade de Brasília, Série Antropológica* No. 6, Brasil, 1974, p. 15.

distintos momentos por los que atravesó la identidad "maya" (asumiendo que la identidad étnica es un sistema procesal, un cambiante proceso histórico de identificación y de autoadscripción), se hacen más visibles a través de sus compulsivas emergencias en cada una de las crisis insurreccionales. Desde esta perspectiva, veremos cómo las respuestas mayas políticas reflejan los avatares del ser en sí y para sí de la comunidad humana involucrada.

#### LA TRADICION PROFETICO-PREDICTIVA

La existencia de una expectativa milenaria (el advenimiento de un mundo mejor) no debe ser identificada con el desarrollo del mesianismo en sí, puesto que la expectativa puede mantenerse largamente sin que desemboque en un movimiento mesiánico, aunque estos últimos requieren de la primera para su formulación. Al respecto, Bastide<sup>5</sup> ha señalado que la presencia de una mitología previa aparece como una *conditio sine qua non* en la génesis de los movimientos mesiánicos. En el caso maya nos encontramos ante una dilatada y compleja tradición mítico-profética, que satisface ampliamente esta condición previa sugerida por Bastide. La cosmología maya exhibe una clara percepción cíclica del devenir cósmico y social, sintéticamente expresable con el término *wuts'* (traducible como ciclo, serie o doblez, en el sentido de vuelta o cambio), lo que demuestra la presencia tanto de una mitología apocalíptica, muerte y regeneración, como de un sistema profético-predictivo que pretendía determinar las características específicas de cada duración de la temporalidad recurrente.

Ya han sido esbozados brevemente algunos de los aspectos centrales del sistema calendárico, basado en una serie de ruedas o engranajes temporales, de cuya conjunción era posible "extraer" o conocer la "carga" de un periodo determinado tanto del pasado como del futuro. En las páginas de los pocos códices prehispánicos que se han conservado hasta el presente (especialmente el de

<sup>5</sup> Roger Bastide: *El prójimo y el extraño*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 270.

Dresden y el de Madrid) se han podido descifrar verdaderas guías para las prácticas adivinatorias. En el Códice de Dresden hay almanaques de días de buena y mala suerte, gráficas del ciclo de Venus, predicciones de eclipses y avisos de las enfermedades que podían causar ciertas deidades. Asimismo, en los jeroglíficos del Códice de Madrid se puede encontrar el código que orientaba a los sacerdotes en los ritos propiciatorios de la cacería, del tejido, de la apicultura, de los vientos y de la lluvia.<sup>6</sup> Dichos calendarios rituales constituían instrumentos de capital importancia para garantizar tanto la vida individual como la colectiva, sometidas ambas a la constante influencia de las deidades "portadoras" (los "cargadores") de cada periodo, de cuya "carga" ambivalente había que extraer los contenidos específicamente benignos o malignos.

También a nivel lingüístico<sup>7</sup> es posible advertir la importancia otorgada al sistema profético predictivo, ya que existían y existen una multitud de términos que reflejan este aspecto central de la ideología social maya. A los ya mencionados *Ah Botbat* (profeta), *Chilam* (chamán-intérprete) y *Ah Kin* (sacerdote del tiempo), hay que añadir otros especialistas tales como el *Ah Nab Kuuk*, sortílego o hechicero, cuya misión consistía en determinar el destino específico de un individuo, ya que *nab kuuk* equivale tanto a adivinar como a medir, mesurar. Un adivinador podía ser también denominado *Ah Na'at*, o *K'in Yah*, aunque este último término se aplicaba a un hombre sabio, entendido, de buen juicio, denotando su calidad de sortílego y adivino que recurría a conjuros. El *Ah Tamay Chi'* era asimismo una especie de adivino especializado en augurios frecuentemente nefastos, al igual que el *Ah H'es*, adivino que se basaba en la hechicería y en la magia para llevar adelante sus prácticas, similares a las de su colega el *Ah Manab Chi'* especializado en augurios. Incluso se puede diferenciar lingüísticamente la investigación astronómica "pura", la *Kambalil ek'o'b*, de la astrología, *kambalil u mian ek'o'b*,

6 George Stuart: "El enigma de los glifos", en *National Geographic Review*, Washington, diciembre de 1975.

7 Basándose en la rica información contenida dentro del monumental *Diccionario Maya Cordemex*, Alfredo Barrera Vásquez, et al., Mérida, México, 1980.

dedicada a determinar la influencia de los astros y cuyo profesional era el *Ah Miats Tu Sut Eko*, o astrólogo.

Todo este vasto conjunto de especialistas, que con la excepción de los *Ah Kinob*, *Ah Botbaob* y *Chilamob* no eran probablemente de tiempo completo, se orientaban a buscar signos o señales, *chinkul*, que los ayudaran a predecir el futuro y así formular los correspondientes augurios. Así lo expresa el vocablo *pach K'in*, traducible como augurar, predecir, presagiar, pronosticar o vaticinar; o el término *wayasba*, que equivale a señal o adivinación basada en sueños y signos que permiten conjeturar el porvenir; al igual que la voz *K'intah*, traducible como realizar pronósticos basándose en la contemplación de fenómenos naturales y en otra de sus acepciones como alusión al destino. Otros conceptos relacionados con la técnica de la predicción son *pah* (adivinar, conjeturar); *tamay chi'* (agorar en base al canto de aves u otros acontecimientos, pero con tendencia hacia lo nefasto); *manab chi'* (que implica tanto predicción como alucinación, lo que quizá aluda a la práctica de los *chilamob*); *tumtah* (imaginar, adivinar, planear en la mente); *tuntum ol* (adivinar), y *tuntum ol* (adivinar o imaginar pero considerando factores, señales).

De acuerdo a Barrera Vásquez,<sup>8</sup> hacia la época de la invasión europea los mayas de Yucatán manejaban tres tipos de sistemas predictivos básicos: las profecías *katúnicas*, las *túnicas* y las *diurnas*. Tanto las predicciones katónicas como las túnicas (referidas a los periodos de 20 años y de un año, respectivamente), se basaban en el ya mencionado concepto de que los sucesos de una época dada se volvían a repetir al confluir nuevamente los engranajes del tiempo repitiéndose la fecha. Las predicciones diurnas eran de dos clases: a) *Sansamal Kin Xoco* Cuenta Diaria de los Días, que tendía a normar las actividades colectivas en función de la potencia positiva o negativa que correspondía al día en cuestión, y b) *Chuenil Kin Sansamal* o Artificio Diario de los Días, especie de horóscopo de los 20 días del mes,<sup>9</sup> que servía tanto para otorgar el nombre calendá-

8 Vásquez y Rendón: *El libro de los libros de Chilam Balam*, Op. cit., pp. 45-48.

9 Alfredo Barrera Vásquez: *Horóscopos mayas*. Folleto, Mediz Bolio, Mérida, México, 1975.

rico a los nacidos ese día, como para predecir algunos aspectos de su carácter y de su futuro.

Como se podrá apreciar a través de las numerosas menciones de esta tradición profética durante el transcurso de las insurrecciones, la misma se conservó no sólo en la memoria colectiva de los colonizados, sino también en las páginas de los códices posthispánicos conocidos como *Libros de Chilam Balam* (transcripciones de los códices jeroglíficos en caracteres latinos, con nuevos agregados que escribían y transmitían los descendientes de los antiguos sacerdotes, algunas de cuyas copias datan del siglo pasado), los que sirvieron de mentores mítico-ideológicos de *todas* las rebeliones e insurrecciones que tuvieron lugar en Yucatán, tal como ya ha sido destacado por Alicia Barabas.<sup>10</sup> En razón de este factor, al que considero de capital importancia para intentar aprehender la naturaleza ideológica de las distintas respuestas políticas mayas, transcribiré a continuación una pequeña antología de textos contenidos en los *Libros de Chilam Balam*, con especial atención a aquellos que permitan delimitar la secuencia que va desde la profecía apocalíptica hasta el abierto llamado a la insurrección armada.<sup>11</sup>

#### a) *Recuerdo de la Edad de Oro*

Había en ellos sabiduría. No había entonces pecado. Había santa devoción en ellos. Saludables vivían. No había entonces enfermedad; no había dolor de huesos; no había fiebre para ellos, no había viruelas, no había ardor de pecho, no había dolor de vientre, no había consunción. Rectamente ergido iba su cuerpo entonces. No fue así lo que hicieron los Dzules (extranjeros) cuando llegaron aquí. Ellos enseñaron el miedo; y vinieron a marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de los otros (*Chumayel*: 25-26).

10 Alicia Barabas: "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán", en *Actas XLI Congreso Internacional de Americanistas*. T. II, pp. 609-622, México, 1976.

11 Las dos obras a citar serán el *Libro de los libros de Chilam Balam*, *Op. cit.*, y el *Chilam Balam de Chumayel*, traducción de Antonio Mediz Bolio, UNAM, 1973, De aquí en adelante *El Libro y Chumayel*, respectivamente.

b) *Acceso al poder político por revelación*

... Y comenzaron a arrojarlos al pozo (cenote) para que los Señores oyeran su voz. Su voz no era igual a las otras voces. Aquel Cauich, un Hunacceel que era Cauich del nombre de su familia, he aquí que estiraba la garganta, a la orilla del pozo, por el lado del Sur. Entonces fueron a recogerlo. Y entonces salió lo último de su voz. Y comenzó a recibirse su voz. Y empezó su mandato. Y se empezó a decir que era Ahau (Señor). Y se asentó en el lugar de los Ahau por obra de ellos. Y se empezó a decir que antes era Halach Uinic. . . (*Chumayel*: 13).

c) *Culto oracular*

... Y vinieron al lugar que es nombrado T<sup>o</sup> cooh. Allí compraron palabras a precio caro, allí compraron conocimientos (. . .) Allí llegaron otros Señores. Estos Señores eran "iguales en voz" a los dioses. En el Once Ahau sucedió esto. . . (*Chumayel*: 7 y 12).

d) *Profecía apocalíptica*

... porque el 13 Ahau es el tiempo en que se juntarán y coincidirán el Sol y la Luna; será la noche y al mismo tiempo el amanecer de Oxlahun Tiku, Trece-deidad, y de Bolon Tiku, Nueve-deidad. Será cuando cree, haga nacer Itzan Cab Ain, Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo, vida perdurable en la Tierra. Se derrumbará el cielo y se volteará la tierra, retumbará Oxlahun Tiku, Trece-deidad. Se inundará el mundo cuando se levante el gran Itzan Cab Ain. . . (*El Libro*: 86).

e) *Profecía: Conquista*

... Este es el katun en que vendrán los de color claro, los hombres barbudos, así lo dijo, así lo supo el Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, Chilam, Intérprete, "Es el tiempo en que llegarán vuestros padres; vuestros hermanos". Así le fue dicho a los Grandes Izaes, Brujos-del-agua: "Ireis a alimentarlos; vestireis sus ropas, usareis sus sombreros; hablareis su lenguaje. Pero su trato será trato de discordia. . . (*El Libro*: 65).

f) *Profecía: Destrucción de la ciencia*

... No habrá grandes enseñanzas y ejemplos sino mucha perdición sobre la tierra y mucha desvergüenza. Será entonces cuando sean

ahorcados los Halach Uiniques, Jefes; los Ahaues, Señores-príncipes; los Bobates, Profetas, y los Ah-Kines, Sacerdotes-del-culto-solar, de los hombres y de los pueblos mayas. Perdida será la ciencia, perdida será la sabiduría verdadera. . . (*El Libro*: 72).

*g) Profecía: Señales de rebelión*

. . . Vendrá la miseria para los perversos rojos, para los perversos blancos que no respetan a los Señores, que desprecian a su madre y a su padre; será el fin de su codicia cuando ocurran fenómenos celestiales que, sin embargo, no ocurrirán en todas partes, porque Hunab Ku, Unica-deidad, conoce cómo llegará el llanto a Ichacaansihó, Faz-del-nacimiento del cielo (Mérida) (. . .) El milagro celestial que dijimos ocurrirá en la época del 3 Ahau Katun, así lo dice el Ah Kin, Sacerdote-del-culto-solar, Chilam, Intérprete, que los que tienen la Estera, que los que tienen el Trono, los de la Estera prestada, los del Trono prestado, han de echar lo que tragan (. . .) lo vomitarán los codiciosos usurpadores, los extorsionadores que cobran los tributos, los intrusos. . . (*El Libro*: 55).

*h) Profecía sobre el fin del colonialismo*

. . . En el 1 Ahau regresará el terrenazgo de los terratenientes a los Hermanos Menores y en toda la tierra quedarán colmados los años de los perversos (. . .) Habrá grandes maestros, grandes sabios, grandes magos. Sale lo que está en el cielo en el 12 Ahau; será el Ah Kin. . . quien se siente en la Estera y en el Trono con la máscara de Jaguar. . . (*El Libro*: 57).

*i) Profecía sobre el futuro postcolonial*

. . . De seis generaciones será su gobierno; habrá buenos Batabes, Los-del-hacha, para alegría de los pueblos, buenos gobernantes, buenos hombres, buenos nobles en todo el mundo. Se irán los Holil Och, Zarigüeyas-ratones, abandonando la Estera prestada, el Trono prestado; se irán a los lejanos extremos, a los confines del agua. . . (*El Libro*: 58).

*j) Apropiación de la Biblia*

. . . Y ardió por el fuego el pueblo de Israel y los profetas. ¡La memoria de los katunes y los años fue tragada en la luna roja! ¡Roja luna roe de

la tierra el linaje de los Tutul Xiu! (. . .) Entonces se hará muy fuerte el servicio de Dios. Dejará de recibir dinero el Anticristo. No vendrá el Anticristo. No quiere nuestro Padre Dios. No se perderá esta guerra, aquí en esta tierra, porque esta tierra volverá a nacer! . . . (Chumayel: 22 y 169).

*k) Apropiación de la religión del dominador*

. . . Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupadores del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo. Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen Ah Kantenal e Ix Pucyolá, para roerlos de la superficie de la tierra! . . . (Chumayel: 17).

*l) Incorporación de la apocalipsis cristiana*

. . . He aquí que cuando vaya a acabar el tiempo de este Katun, entonces Dios dará que suceda otra vez el diluvio y la destrucción de la tierra. Y cuando haya terminado entonces bajará Nuestro Padre Jesucristo, sobre el valle de Josafat, al lado de la ciudad de Jerusalén, donde un tiempo nos redimió su santa sangre. . . (Chumayel: 69).

*m) Profecías que incitan a la insurrección*

. . . Cinco años faltan. Detrás de ellos estoy hablando. Llegará el tiempo en que baje el tributo. Cuando lo hayan pagado levantará a sus guerreros el Gran Padre. No creais que desperdiciaréis la guerra. Con ella viene la redención del pueblo de Jesucristo (. . .) Preparaos Iztaes! Vuestros ojos verán extinguirse el Katún a los golpes de la guerra. Loco es el hablar, loco es el semblante del reinado del Rey de los espantajos colorados (. . .) Doloroso Katún, dolorosos años de tiránico reinado! Continuos ahorcamientos son la carga del Katún. Si se ahorcara al gobernador de esta tierra, sería el fin de la miseria de los hombres mayas. . . (Chumayel: 109, 162, 164).

*n) Profecía sobre el comienzo de la Guerra de Castas<sup>12</sup>*

El 11 Ahau es el que comienza la cuenta porque es el Katún que transcurría cuando llegaron los extranjeros que vinieron del oriente

<sup>12</sup> Los textos proféticos se inician en el 11 Ahau, porque ése era el Katún que transcurría a la llegada de los españoles, lo que representó el comienzo de una nueva era.

cuando llegaron, los que trajeron el cristianismo que hizo terminar el poder en el oriente y llorar al cielo, llenando de pesadumbre el pan de maíz del Katún. . . . Extendido por todos los pueblos principiará el gobierno dañoso en Ichcaansihó, Faz-del-nacimiento-del-cielo (Mérida). Esta es la carga del 11 Ahau. En el año de 1848 saldrá el 11 Ahau. . . . (*El Libro*: 49-50).

A continuación trataré de realizar un muy breve comentario de los textos transcritos, puesto que su análisis exhaustivo requeriría de un espacio y de un esfuerzo mayor quizás que el dedicado al conjunto de este capítulo. Los textos del primer párrafo hacen referencia a la situación previa a la invasión europea, caracterizándola como una "edad de oro"; como un momento ideal, cuyo retorno se anhela y sirve como marco de referencia para la reconstrucción de la antigua sociedad libre de la presencia del colonizador. El segundo párrafo refleja la importancia trascendental otorgada a la revelación divina, hasta el punto que ésta puede constituirse en canal de acceso al poder político sentando así las bases para legitimar la aparición y acción de los futuros mesías (el hebreo *mashiach*, que significa el "ungido", el elegido de Dios) que liderarían los movimientos insurreccionales.

El texto *c* expresa la existencia y función de los cultos oraculares en la tradición maya, a través de los cuales tanto los individuos como las comunidades extraían reglas para el comportamiento; tradición que se reactualizaría en varias de las rebeliones y especialmente en la llamada Guerra de Castas. La vigencia de una concepción apocalíptica, que aparece en el texto *d*, establece la posibilidad de que tanto el orden cósmico como el orden social puedan ser cambiados por una brusca decisión divina, la que debe ser acatada por los hombres; lo que constituye una clara legalización para la gestación de movimientos sociales revolucionarios basados en el principio de muerte y regeneración.

En el texto *e*, que profetiza la Conquista, se advierte un intento por integrar el nuevo fenómeno a la experiencia de la sociedad ubicándolo dentro de su sistema simbólico; lo que le otorga un sentido que implícitamente posibilita a la comunidad a actuar en relación a la nueva situación, ya que ha sido "traducida" en sus

propios términos. Lo mismo cabe señalar para el texto *f*, que augura la dramática pérdida de la ciencia maya; así, el código mítico permite reinterpretar la situación, no para perpetuarla, sino para historizarla e incluirla dentro de la cambiante dinámica derivada de la concepción cíclica del tiempo: lo que muere renacerá cuando el Tiempo regrese y lo determine.

De acuerdo con todo el trasfondo mítico-profético de la cultura maya, resulta lógico que en el texto *g* el llamado a la rebelión se base en la determinación de ciertos fenómenos o señales cósmicas que indicarán el momento adecuado para su eclosión. Los textos *h* e *i* reflejan el utopismo subyacente a las profecías referidas al fin del colonialismo, puesto que el final de éste significará el retorno al antiguo sistema político, al cual la situación de frustración social colonial idealiza al extremo; tal como lo apuntara Manheim:<sup>13</sup>

... cuando la imaginación no encuentra ninguna satisfacción en la realidad existente, aspira a encontrar un refugio en lugares y épocas elaboradas por el deseo. ...

Los textos proféticos *j* y *k*, expresan un momento, ya documentado en otros ámbitos, y que se refiere a una estrategia manipuladora involucrada en las respuestas políticas de los pueblos colonizados; se trata del intento por apropiarse de la religión del dominador, identificándose en este caso con el pueblo perseguido pero a la vez elegido, así los extranjeros pasan a ser identificados con el Anticristo y los mayas con los verdaderos cristianos e incluso con el pueblo perseguido de Israel. Balandier<sup>14</sup> ha destacado que la apropiación del mito escrito de los blancos (en el caso africano), posibilita una nueva autopercepción positivamente valorizada del grupo dominado, que recoge la temática bíblica y la transforma en una mitología militante.

Dentro de la misma línea de la reflexión anterior, el texto *i* incorpora el apocalipsis diluvial bíblico, como momento de muerte

13 Manheim, *Op. cit.*, p. 208.

14 Georges Balandier: *Teoría de la descolonización*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina, 1973, p. 73.

y regeneración que permite la subversión del presente y la reinstauración del orden cósmico-social transgredido por el colonialismo. Al igual que en los otros casos, el texto *m* incita a la rebelión y a la guerra abierta como única forma de liberar a los mayas, explícitamente identificados con el pueblo de Jesucristo. Por último, la profecía *n*, que da cuenta tanto de la fecha de la llegada de los invasores como del fin de su "reinado", no puede ser más sugerente puesto que el año que indica como "salida del 11 Ahau", como terminación de la época, es precisamente el año siguiente al estallido de la Guerra de Castas.

## LOS MOVIMIENTOS ANTICOLONIALES

### *Resistencia guiada por el Ah Kin Chuy en 1542*

Como señalara al referirme a la organización del ejército maya, los sacerdotes poseían definidas funciones dentro de la estructura militar pero, independientemente de esto, cuando el sistema político comenzó a desmoronarse bajo la agresión hispana, fueron ellos quienes consiguieron lograr la unidad de diferentes unidades políticas, señoríos y pueblos, en contra del invasor. Desde tan tempranos momentos se inaugura el liderazgo sacerdotal en la resistencia anticolonial, asumiendo su calidad de depositarios y defensores de un orden social y cósmico gravemente amenazado. Así lo vemos desde el siglo XVI en la lucha dirigida por el *Ah Kin Chuy*.

Hacia 1541-1542, cuando las fuerzas españolas se encontraban empeñadas en controlar el occidente de Yucatán, se decidió que Montejo el Sobrino debía conquistar la "provincia" de Chakan y establecer una base en T'ho (actual ciudad de Mérida). Pero los europeos no habían contado con que la pequeña provincia les opusiera una resistencia tan desesperada y que amenazó convertirse rápidamente en una contraofensiva generalizada. El historiador Ralph Roys<sup>15</sup> ha demostrado que Chakan era uno de esos *Cuchcabal* que carecía de una autoridad suprema, de un *Halach Uinic*, que

15 Roys, *Op. cit.*, 1957, p. 35.

controlara a todos los pueblos que integraban el territorio, por lo que resulta sorprendente su repentina unificación en la lucha contra el enemigo extranjero. Pero pronto encontraron los españoles la causa de esa inusitada cohesión: el *Ah Kin Chuy*, sacerdote del pequeño pueblo de Pebe, había logrado unir a las comunidades del territorio en contra del odiado invasor. Chamberlain,<sup>16</sup> aplicando calificativos que normalmente no usa para referirse a los europeos, comenta que:

... este fanático, que predicaba el odio y una guerra de exterminio contra los españoles, apeló a su pueblo para que defendieran sus libertades, hogares y altares hasta el último momento. . .

Si bien Chamberlain minimiza la influencia de dicho sacerdote —que tan justamente intentara defender a su pueblo—, el mayor interesado en el problema, Montejo el Sobrino, no lo consideró así, ya que envió una patrulla nocturna a Pebe para raptar al *Ah Kin Chuy*. La patrulla cumplió con su objetivo y el Sacerdote del Tiempo fue llevado al campamento de Montejo, donde corrió la cristiana suerte que era de esperar en manos españolas. Pero el ejemplo ya había cundido y los mayas de Chakan se negaron a rendirse, aunque su proyectada ofensiva quedó desarticulada y no pasó demasiado tiempo para que los invasores lograran controlar la provincia.

El caso del *Ah Kin Chuy* constituye uno de los pocos datos confirmados que se poseen, respecto al papel de los sacerdotes y chamanes mayas en la organización de la resistencia militar a la conquista. Pero no sería nada sorprendente que el grupo de especialistas religiosos haya tenido un papel más importante que el que habitualmente se les atribuye, tal como se desprende de la actuación de algunos de ellos en el último intento bélico masivo para expulsar a los invasores de Yucatán.

### *La insurrección mesiánica del Chilam Anbal en 1546*

En 1546, el sistema colonial esclavista de Yucatán parecía en vías de definitiva estructuración, cuando estalló la primera insurrección

16 Chamberlain, *Op. cit.*, 1974, p. 215.

generalizada cuyos contenidos mesiánicos aparecen claramente definidos. Dicha insurrección fue protagonizada por una coalición integrada por las unidades político-territoriales de Chikinchel, Sotuta, Tazes, Chakan y Uaymil-Chetumal. En su faz de consolidación el sistema colonial español había introducido ya el control religioso y la difusión evangelizadora, como uno de los pivotes de la estructura de dominación, pero la gota que colmó la medida fue la fundación de la ciudad de Valladolid sobre el antiguo centro ceremonial de Saci. Ante este hecho, que simbolizaba el definitivo fin de su mundo, los sacerdotes y chamanes comenzaron a predicar la rebelión desde el recientemente fundado centro ceremonial de Pistemax, el que reemplazaba las funciones de Saci para la "provincia" de Cupul. Fueron precisamente los especialistas religiosos del territorio Cupul, quienes recibieron la inspiración divina que los haría dirigir el movimiento. El máximo conductor de la rebelión fue el chamán *Chilam Anbal*, quien se proclamó Hijo de Dios e incitó a su pueblo a llevar adelante una Guerra Santa. Chamberlain<sup>17</sup> ha reproducido las siguientes palabras, con las cuales el Adelantado Montejo se refirió a la insurrección durante su juicio de residencia:

. . . los señores todos juntos me dixeron que no se había alzado por malos tratamientos sino por unos Chilames que llaman ellos dioses entre sí, *el uno que hacía entender que era hijo de Dios y otros enviados por Dios* e que les decían que dexasen ir a los españoles a los pueblos de sus encomiendas e los matasen a todos porque Dios decía que todos los españoles habían de morir e no habían de quedar ninguno en la tierra. . . el principal dixo que era de Dios, el cual se llamaba Chilam Anbal, y en su dicho confesó muchas cosas feas que el diablo le hacía entender. . . (el énfasis es mío).

Como se puede apreciar, el llamado a la Guerra Santa incluía la destrucción de los recientemente fundados pueblos y encomiendas españolas, así como el total exterminio de los usurpadores, puesto que tal era el mandato de las deidades. Del carácter profético de la insurrección, da también cuenta la misma fecha designada por los

17 *Ibid.*, p. 247.

*Chilamob* y *Ah-Botbat* para fijar su comienzo: la aparición de la luna llena en la noche del 8 al 9 de noviembre de 1546.<sup>18</sup> Dentro del calendario maya esta fecha corresponde a 5 *cimi* 19 *xul*, que se traducen como Muerte y Final, respectivamente; muerte de los invasores y final de su dominio. López de Cogolludo<sup>19</sup> relata el temor con el que los españoles recibieron la rebelión; los blancos cautivos de los mayas fueron crucificados como el Dios que predicaban, y sus corazones ofrecidos a las representaciones de piedra de las deidades por los *Nacones*, sacrificadores. Así lo refiere la llamada Crónica de Yaxkukul:<sup>20</sup>

... iban a cobrar el tributo cuando se encendió la guerra: sucedió que llegaron los hechiceros, vinieron del poniente a engañar a los indios, y tramaron la guerra; el hechicero Canul y el Caamal vinieron del poniente (...). Fue una noche cuando fueron asesinados los extranjeros por los indios; cargaron los brazos y las piernas de los muertos y los pasearon en son de guerra por todos los pueblos...

Aquellos nativos que servían en casas españolas fueron ajusticiados junto con sus amos, al igual que quienes habían abandonado a sus dioses para aceptar el cristianismo. En su desesperado intento por borrar todas las huellas de la presencia europea, los mayas mataron aun las aves de corral, arrancaron las plantas foráneas y acabaron con los animales introducidos a la península por los españoles.

Luego de numerosos combates los conquistadores lograron tomar Pistemax, tras una durísima batalla a la que siguió la muerte de los sacerdotes y otros jefes militares. Después de la caída de este centro político-religioso, la reconquista de la provincia de Cupul fue ya fácil para los hispanos, a pesar de que algunos sobrevivientes intentaron retomar la ciudadela, tal como lo asienta López de Cogolludo:<sup>21</sup>

18 *Ibid.*, p. 249.

19 Diego López de Cogolludo: *Historia de Yucatán*, Comisión de Historia de Campeche, Gob. del Estado 3 Vol., Campeche, México, 1955 (original de 1688).

20 Naum Peeli: *Crónica de Yaxkukul*, Editado y traducido por Juan Martínez Hernández, Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida, 1926, p. 20.

21 López de Cogolludo, *Op. cit.*, Vol. II, Libro 5, p. 20.

...cupo a Sebastián Vázquez seguir su camino que iba a dar a una montaña alta. Halló al pie de ella un escuadrón de unos cien indios de guerra, todos con sus arcos y flechas, que andaban recogiendo gente para volver al pueblo de Pistemax a recuperarle, por ser donde tenía su asiento uno de los grandes sacerdotes de su gentilidad idolátrica. . . .

El Hijo de Dios, el chamán *Chilam Anbal*, fue quemado junto con numerosos sacerdotes, ya que la represión española se orientó más hacia los especialistas religiosos que contra los líderes políticos. Para marzo de 1547 la insurrección ya había sido totalmente sofocada y los sacerdotes que la habían liberado estaban muertos o fugitivos: una vez más conocieron los mayas cuán duro era el acero en manos de los nuevos amos de la tierra.

Como ya ha sido señalado, resulta muy difícil diferenciar las esferas de lo religioso y de lo político en el mundo maya, a la vez que el sistema colonial esgrimía también motivaciones religiosas como legitimación ideológica. No resulta sorprendente entonces que los vencidos vieran en la religión del dominador la expresión de sus designios económicos y políticos, por lo que es lógico que la insurrección pretendiera ofrecer una respuesta totalizadora al bloque estructural económico-político-ideológico conformado por la colonización. Por otra parte, el mesianismo representó para los mayas del oriente yucateco, la posibilidad de organizarse superando las diferencias existentes entre cinco unidades territoriales autónomas, con base en la solidaridad permitida por la construcción de la perspectiva mesiánica. Después de acallados los últimos rumores de la insurrección, el sistema colonial logró su definitiva instauración, la que habría de mantenerse durante casi tres siglos, aunque no sin sobresaltos.

### *Movimiento restaurador de Sotuta y Maní en 1560-1562*

Cuando en junio de 1562, dos niños descubrieron un "altar de ídolos" clandestino en la provincia de Maní, no imaginaron la tormenta que desatarían sobre su propio pueblo. Para aquel enton-

ces Fray Diego de Landa era ya el Principal de su orden en Yucatán y con implacable celo se dedicó a investigar aquella evidencia del resurgimiento idolátrico. Dichas investigaciones determinaron que, desde hacía un par de años y en una extensa área que incluía más de 40 pueblos de Sotuta y Maní (Tekax, Maní, Sotuta, Homa, Kabah, Yaxcaba, Usil, Tibolom, Kanchunup, Mopila, Tabi, Sahcabá, etcétera), se había desarrollado un difundido complejo de prácticas religiosas clandestinas. Dichas prácticas incluían sacrificios humanos, y muchas veces se llevaban a cabo en el interior de las mismas iglesias erigidas por orden de los invasores. De los documentos relativos a los procesos seguidos a los inculpados,<sup>22</sup> se desprenden elementos que dan cuenta del carácter nativista restaurador adjudicable al movimiento, el que fuera liderado por *Ah Kinob* desplazados de sus funciones, en unión con los jóvenes mayas que habían sido alfabetizados por los frailes y que se desempeñaban como auxiliares eclesiásticos. Veamos el testimonio de la época:<sup>23</sup>

. . . Y asimismo han hecho muchas idolatrías y ceremonias al modo de su antigüedad y han quemado cruces tomándolas de los altares para las quemar, haciendo burla de ellas, teniéndolas en poco, y teniendo en poco la predicación de los sacerdotes, se han tornado sacerdotes, que ellos llaman *ah kines*, los cuales han predicado falsamente dando a entender que lo que los sacerdotes, frailes y clérigos les enseñaban no era verdad ni cosas buenas, y lo que ellos les decían eran cosas para su salvación y que haciendo aquello que ellos decían, sacrificando, reverenciando y acatando los ídolos y dominios, se salvarían. . .

De las declaraciones tomadas a los testigos durante los juicios realizados por los sacerdotes católicos, se puede inferir que la causa señalada como detonante para la reinstauración de los rituales sacrificiales, radicaría en la amenaza de un huracán que por aquella época asoló la provincia, lo que sirvió como señal y advertencia cataclísmica de la indignación de las antiguas deidades: ". . . y que

22 France Scholes y Eleanor Adams: *Don Diego Quijada, Alcalde Mayor de Yucatán*, 2 Vol., Porrúa, México, 1948.

23 *Ibid.*, p. 72.

este sacrificio hicieron en el tiempo del huracán ahora un año porque les parecía que estaban enojados sus dioses y porque se aplacasen y no hubiera mortalidad. . .”<sup>24</sup> Otra de las razones desencadenantes del movimiento fue la enfermedad de Juan Cocom (Nachi Cocom), *Batab* tutelado de Sotuta, a quien sucedió su hermano Lorenzo Cocom. Este último, tal como lo evidencian los documentos del proceso, era *Ah Kin* y consideró la enfermedad de su hermano y la amenaza del huracán, como indicadores de la necesidad de reinstaurar el antiguo orden cosmológico:<sup>25</sup>

. . . y empezó a hablar el dicho Lorenzo Cocom, que este testigo lo oyó; y decía, “Mirad, hermanos, que viene gran tempestad y conviene para que no nos perdamos que tornemos a hacer lo que solían hacer nuestros antepasados que era sacrificar y adorar los ídolos, y para esto conviene que mueran los dos muchachos que tenemos”. Y los que estaban con él eran, a lo que este testigo le pareció, Alonso Couoh y Francisco Uicab, *ah kin*, los cuales eran muy allegados al cacique. . .

En el movimiento restaurador se advierte la negación de una serie de elementos del cristianismo que, a pesar de su aún reciente introducción, habían ya cuajado profundamente en la conciencia del pueblo subordinado. El liderazgo de los *Ah Kinob* en el proceso, lo enmarcaba dentro de la tradición profética, a la vez que la presencia de jefes políticos —cuyo carácter religioso no había sido advertido por los españoles— denotaba su carácter restaurador y anticolonial. De la negación del cristianismo dan cuenta las dramáticas palabras de Juan y Lorenzo Cocom en el momento de sacrificar dos niños en la cruz de la iglesia de Sotuta:

. . . mueran estos muchachos puestos en la cruz como murió Jesucristo, el cual dicen que era nuestro Señor, mas no sabemos nosotros si lo era. . .<sup>26</sup>

24 *Ibid.*, p. 102.

25 *Ibid.*, p. 74.

26 *Ibid.*, p. 78.

Junto con el pedido de renuncia a la doctrina cristiana, los sacerdotes mayas trataban de recuperar su antiguo papel en la sociedad, tal como lo expresa el testimonio que refiere la alocución del *Ah Kin* Juan May, pronunciada después de sacrificar a un "ídolo" en la iglesia de Kanchunup, y que en su parte medular exhorta a los participantes en los siguientes términos:

. . .y no digais nada de esto que habemos hecho porque esto es lo verdadero y cierto, y no le digais nada a los sacerdotes porque les hemos hurtado sus oficios y nos hemos hecho sacerdotes. . .<sup>27</sup>

También entre sus propuestas el movimiento incluía el retorno a la sociedad precolonial, y así lo prometió el *Ah Kin* Gaspar Chim en la iglesia de Yaxcaba augurando que los españoles

. . .no habían de durar en la tierra y se habían de ir muy pronto y ellos y los demás naturales tornarían a sus cosas antiguas y usarían de sus ceremonias. . .<sup>28</sup>

Parece evidente que durante esta época las prácticas del culto tradicional se habían refugiado en los montes y cavernas, para ocultarlas a los ojos del invasor y que después de casi 20 años de clandestinidad habían vuelto a los pueblos en manos de los sacerdotes oficiantes quienes intentaron apoderarse de los templos hispanos, con una manifiesta voluntad de restituirse un ámbito de sacrificio propio. Varios de los testimonios hablan de "ídolos" parlantes escondidos en las cavernas, a quienes los macehuales acudían a consultar respecto a la necesidad de recuperar el antiguo culto y repudiar a las deidades extranjeras; incapaces de garantizar las prácticas agrícolas y el orden del universo. Otros testimonios dan cuenta de los mecanismos para conservar las tradiciones escritas referidas a sus deidades y linajes, por medio de cantos que reproducían páginas de los códices jeroglíficos que aún se conservaban celosamente ocultos.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 107.

La indudable presencia del profetismo fue advertida por el mismo fraile represor, Fray Diego de Landa, quien en un memorial escrito al monarca ibérico asienta que:<sup>29</sup>

... algunos de los sacerdotes que ellos tenían antiguamente de los demonios y los señores que eran muy familiares de éstos, comenzaron a tratar de que *conforme a ciertas profecías suyas antiguas*, las cuales se cumplían, ya no podían durar la cristianidad ni los españoles ni los frailes en aquellas tierras, y con esto comenzaron a persuadir secretamente a las demás gentes a que no olvidasen las costumbres viejas, que eran las que habían de durar, ni olvidades sus ídolos, que eran los dioses de sus antepasados. . . (el énfasis es mío).

Cuando se realizó el tristemente célebre Auto de Fe en Maní, muchos mayas confesaron su participación en el movimiento después de haber sido sometidos a bárbaras torturas, que incluían colgar a hombres y mujeres de las muñecas, derretir cera ardiendo sobre sus cuerpos, azotarlos con látigos, obligarlos a ingerir agua hasta ahogarse, etcétera. Un número indeterminado de los registros sagrados del ser colectivo maya, los códices, fueron quemados en una hoguera encendida en la plaza de Maní. Numerosos hombres agobiados por la tortura y por el dolor de ver destruidos los códices se suicidaron ahorcándose. De acuerdo con el escribano Sebastián Vázquez,<sup>30</sup> 157 indígenas murieron como resultado de los tormentos y un cierto número de ellos quedó definitivamente lisiado. En la carta escrita al Rey por el escandalizado escribano se señala que 4,549 hombres y mujeres fueron colgados de la forma antes dicha, a 84 se les colocó el sambenito y 6,330 fueron azotados, pelados y obligados a pagar fuertes multas. Pero uno de los castigos más crueles para una sociedad que rendía culto a sus antepasados, fue que los frailes desenterraron 114 cadáveres de presuntos herejes de los cementerios locales, quemando y reduciendo a polvo sus huesos ante los ojos angustiados de miles de mayas.

<sup>29</sup> Landa, *Op. cit.*, pp. 417-418.

<sup>30</sup> Sebastián Vázquez: "Información hecha por Sebastián Vázquez, escriba de su Magestad sobre los atropellos. . .". Documento de 1565 publicado en la edición de la *Relación de las Cosas de Yucatán* de Fray Diego de Landa, *Op. cit.*

La magnitud de la represión desatada por Landa, en lugar de sofocar definitivamente el movimiento, amenazó con incrementarlo y transformarlo en una insurrección armada, puesto que la inquietud comenzó a cundir por todo el ámbito peninsular. La llegada del Obispo Toral, en 1562, calmó los ánimos, ya que ordenó el cese de las torturas y la cancelación de las penas más rigurosas.<sup>31</sup> Con estas medidas los humillados nativos renunciaron, al menos por el momento, a su intento revitalista. Los especialistas religiosos y sus fieles volvieron a refugiarse en la soledad de los montes y en la profundidad de las cavernas, para rendir culto a sus antiguos dioses y a sus milenarias tradiciones, manteniéndose ocultos de la cruel mirada de sus amos.

### *Profetismo restaurador de Valladolid en 1565*

La prueba de que la resignada aceptación de los mayas era sólo aparente, la proporciona el hecho de que sólo tres años después de la represión desatada por Landa, un nuevo brote del movimiento restaurador tuvo lugar en el área de Valladolid, ciudad fundada sobre el antiguo centro ceremonial de Saci. Fue en septiembre de 1565 que el regidor de Valladolid denunció ante el gobernador colonial de la provincia que el río subterráneo volvía a aflorar:<sup>32</sup>

. . . Y por tanto hay muy grandes indicios y muy públicos haber consulta entre ellos (reuniones) y han señalado personas que alborotan la tierra, así en esta provincia como en la de Tizimin, y se entiende que no son ellos solos, sino con todos los demás naturales. . .

Como resultado de las investigaciones al respecto, se determinó que los responsables del movimiento eran Pablo Be, "indio" principal del pueblo de Kini, y Baltasar Ceh, *Batab* de Tecoh, quienes desde hacía cuatro años recorrían las aldeas de las comarcas de Valladolid y Tizimin, pregonando la necesidad de restaurar el

31 Antonio Porro: *O Mesianismo maya no periodo colonial*, Tesis Doctoral, Universidad de Sao Paulo (Mecanografiado), Brasil, 1977.

32 Scholes y Adams, *Op. cit.*, pp. 320-321.

culto de las antiguas deidades. De acuerdo a los documentos de la época, Pablo Be era un Chilam-Intérprete, un chamán que recurría a las técnicas del éxtasis para reforzar sus demandas y augurios, legalizados así por el mandato expreso de *Hunab Ku*, Verdadera Deidad. Por su parte Ceh, si bien mantuvo el cargo hereditario de *Batab*, lo utilizó en el antiguo sentido recurriendo a su capacitación religiosa, propia del cargo, la que le permitió acceder al consenso de partidarios que vivían fuera del área de su influencia política, que estaba limitada al pueblo donde residía.

Un aspecto central en la prédica de Be y Ceh, radicaba en la urgencia de rendir culto a las deidades de la milpa y del agua para obtener buenas lluvias y abundantes cosechas, ya que dichas deidades (íntimamente ligadas al control de las condiciones materiales de la producción) requerían más que ninguna el no ser olvidadas. Todo indica que Pablo Be era un chamán con "tendencias" mesiánicas, tal como lo testimonian los documentos de la época que relatan las sesiones rituales en términos que hacen recordar las técnicas extáticas de los *Chilamob*. Veamos la declaración de un testigo presencial, Juan Cauich, de las sesiones chamánicas:

. . .dijo que es verdad que Pablo Be, natural del pueblo de Kini, ha predicado y atraído a algunos indios del pueblo de Tinum a idolatrar y les ha dicho cosas contra la fe de Jesucristo. . . Y las ceremonias que hacían eran éstas: a mediodía se juntaban en la dicha casa a beber todos los idólatras. . . que lo que bebían era cacao y encendían unas candelas e invocaban al diablo se les apareciese. . . Y el dicho Pablo Be decía que subía al cielo. . . y les decía que nuestra Santa fe Católica no era nada y que el bautismo de los cristianos no es válido. . . y también les decía que la predicación no era nada ni la misa. . . y que les ha hecho entender a los que le oyen que de una jícara hará que se torne mar (muchas) a la vista de ellos y que de un cacao hará que se tornen cuatrocientos, y les ha dicho tantas cosas que ha traído a sí muchos y engañádoles. . .

De este relato se desprende un carácter mesiánico atribuido a Be, quien prometía la multiplicación de los bienes (quizá en competencia con la metáfora bíblica) y exhibía su capacidad de viaje extático que lo ponía en comunicación directa con las deidades,

pudiendo por lo tanto conocer sus deseos y mandatos. Si, como lo sugiere Porro,<sup>33</sup> este movimiento puede considerarse vinculado al de Maní, en Be el profetismo restaurador habría encontrado la figura mesiánica que lo podría haber dinamizado hasta convertirlo en un franco estallido insurreccional. Nada se sabe sobre los destinos del *Chilam* y del *Batab*, puesto que la autoridad civil después de capturarlos los entregó a los funcionarios eclesiásticos. No conozco documentos que refieran lo que les ocurrió en manos de los siervos de Dios, pero las experiencias previas son bastante sugerentes respecto a su probable final.

### *Brote restaurador de Francisco Chi en Campeche, 1580*

Las noticias sobre la represión eclesiástica de los movimientos profético-restauradores de 1560 y 1565, se extendieron por todo el ámbito peninsular aunadas al incremento de la persecución a los "idólatras". El descontento que este tipo de medidas produjo en la población sometida, comenzó a transformarse en caldo de cultivo para un nuevo intento restaurador. Pero la agudización del control religioso y político en el área centro-norte de la península, determinó que el nuevo movimiento ocurriera en el occidente de ésta, en la región que corresponde al actual estado de Campeche. Hacia el año de 1575 uno de los *Batabob* de Campeche, Don Francisco Chi, cuyo cargo hereditario había sido confirmado por la administración colonial, se quejó ante la Audiencia de México por los crueles castigos que aplicaban los frailes en sus ansiosas persecuciones de "idólatras": pero como sucede en toda burocracia que se precie de tal, la queja no tuvo mayor trascendencia.

Ante la continuación de la enfermiza persecución de que eran objeto sus paisanos, el *Batab* Chi comenzó a tramar una insurrección generalizada predicando la rebelión entre su gente, augurando la expulsión de los extranjeros y nombrando capitanes de guerra para el momento del estallido subversivo. Pero los rumores de la revuelta llegaron a oídos del gobernador colonial, quien personalmente

33 Porro, *Op. cit.*, p. 55.

comandó un escuadrón de soldados que se dirigió a Campeche logrando capturar al líder del movimiento. Después de un sumario juicio, tanto Francisco Chi como sus capitanes fueron condenados a muerte, sentencia que se cumplió ahorcándolos y cortándoles después la cabeza, que fueron clavadas en tres postes de la plaza pública como advertencia a todos los insurrectos. Sin embargo, la intranquilidad hispana no cesó hasta que numerosas patrullas de soldados recorrieron toda la provincia, despojando de toda arma ofensiva o defensiva a los habitantes de las comunidades involucradas en el fallido movimiento.<sup>34</sup>

### *Brote restaurador de Andrés Cocom en Campeche, 1585*

Estando aún fresco el recuerdo de los sucesos de Sotuta y Valladolid, en 1585 otro miembro del linaje señorial de los Cocom intentó desencadenar un movimiento anticolonial que lo reconocía como líder político-religioso. Según Sánchez de Aguilar<sup>35</sup> la prédica "idolátrica y dogmatizante" del *Batab* Cocom de Sotuta, había determinado que el Obispo Montalvo lo entregara a las autoridades seculares para que fuera castigado. Después de ser juzgado Andrés Cocom fue condenado a la pena de destierro, la que debía cumplir en el flamante presidio de San Juan de Ulúa, erigido en el puerto de Veracruz. Pero no llegó a concretarse tal condena puesto que, por razones desconocidas, los marinos del barco que lo transportaban lo dejaron escapar en las costas de Campeche, en donde buscó refugio entre la población nativa.

A pesar de estar tan alejado del área de influencia de los Cocom, Don Andrés intentó con éxito legitimar tanto el valor de su estirpe como su calidad de líder religioso, pues generó un movimiento que lo proclamó Rey (en realidad *Halach Uinic*) de la antigua provincia del linaje de los Pech. La población local comenzó a entregarle tributo y, bajo su dirección, a confeccionar numerosas armas que

34 López de Cogolludo, *Op. cit.*, Vol II, Libro 7, Cap. XI, pp. 247-251.

35 Pedro Sánchez de Aguilar: *Informe Contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatán*, Imprenta Triay, Mérida, México, 1937 (original de 1639).

escondieron en cuevas, esperando la predicción del momento adecuado para el estallido de la insurrección. En tanto se preparaba la face bélica del movimiento, el Cocom recorría los pueblos y, al igual que lo había hecho en Sotuta ". . . se empeñaba a la verdad en enseñar a otros indios la idolatría, en lo cual muchas veces fue descubierto. . . intentando separar a los hombres de la Fe. . ." <sup>36</sup>

Pero, al igual que en el caso de Francisco Chi, antes de que llegara la fecha propicia para el levantamiento armado, las noticias de su gestación fueron conocidas por el gobernador español Francisco de Solís, quien organizó una partida militar que logró aprehender al rebelde miembro de un linaje de sacerdotes-gobernantes. Una vez capturado el *Halach Uinic* Cocom, y después del tradicional y burocrático juicio, fue ahorcado en la plaza pública, siendo detenidos y desarmados sus seguidores.

#### *Brote mesiánico de Andrés Chi en Sotuta, 1597*

Hacia 1597 otro sacerdote maya, Andrés Chi, probablemente también originario de la conflictiva provincia de Sotuta, inició un movimiento en el cual incitaba a sus paisanos a venerar sus antiguos dioses. La prédica de Chi proponía a los mayas que se rebelaran abandonando los pueblos y refugiándose en los montes de la provincia, para rendir culto a los "ídolos" escondidos en los bosques y las cavernas. Con seguridad Chi era un Chilam-Intérprete, puesto que su contemporáneo, Sánchez de Aguilar, comenta las prácticas rituales que realizaba en los siguientes términos: <sup>37</sup>

. . . y venerarán a los ídolos, fingiéndose otro Moisés y que les había sido revelado por el Espíritu Santo Paráclito; con gran astucia (con embustes) engañaba a sus conciudadanos, suponiendo que cierto niño le hablaba por la noche entre los techos de su casa, y esto lo oían otros que ignoraban (el embuste). . . (los paréntesis son míos).

Si bien la descripción concuerda con la que transcribiera para caracterizar las prácticas chamánicas de los *Chilamob*, en ella Hunab

<sup>36</sup> Sánchez de Aguilar, *Op. cit.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 138.

Ku, Verdadera Deidad, ya aparece reemplazado por el Espíritu Santo. Después de ser descubierto y juzgado por el capitán español lugarteniente del gobernador colonial, el *Chilam* Andrés Chi fue ajusticiado públicamente, siguiendo la obsesiva moda de la época.

### *Brote mesiánico de Chablé y Canul en 1610*

Hacia 1610, en el pueblo de Tekax, perteneciente a la provincia de Maní —otrora regida por el linaje de los Xiu—, tuvo lugar otro brote mesiánico liderado por dos Ah Kinob. Estos sacerdotes mayas intentaron organizar una nueva religión sincrética, con la cual pretendieron apropiarse de los elementos formales del culto de los dominadores, buscando recuperar su perdida posición social de especialistas en la manipulación de lo sagrado. Veamos el escandalizado testimonio de Sánchez de Aguilar:<sup>38</sup>

. . . No omitiré que hace poco, el año de 1610, Dios Optimo y Máximo manifestó que un Alfonso Chablé y Francisco Canul, indios, se dieron a conocer entre los indios, uno como Papa y otro como obispo, y engañando a los ignorantes hicieron que los honraran los pobres cristianos de su doctrina, celebrando a media noche la Misa, con ornamentos consagrados a Dios Optimo y Máximo, profanando nuestros cálices, abusando del santo óleo y crisma, bautizando niños, oyendo confesiones, administrando la comunión, adorando los ídolos que veneraban en el altar con incienso, ordenando sacerdotes para servir a los ídolos, ungiéndoles las manos con óleo y crisma santos, usando mitra y báculo, mandando colectas y ofrendas, profiriendo grandes herejías. . .

Las innovaciones litúrgicas que introdujeron Chable y Canul, tales como colocar "ídolos" en los altares de las iglesias y quemar copal en su honor, unidas sus excesivamente aceleradas carreras eclesiásticas, determinaron que pagaran con la vida el intento de constituir una iglesia maya y de subvertir simbólicamente la estructura tradicional de poder. Pero los mayas decidieron fijar la memoria de sus mártires, la *Crónica Matichu*, contenida en uno de los

38 *Ibid.*, pp. 153-154.

libros de Chilam Balam asienta que “. . . éste es el año que corría cuando fueron ahorcados los de Tekax: 1610. . .”

### *Subelevación restauradora del Ah Kin Ppol en 1624*

Alrededor del año de 1621 el sacerdote español Diego de Cárdenas intentó la reducción de un área poblada por “mayas cimarrones” (fugitivos que se refugiaban en los montes huyendo del sistema colonial), para lo cual salió del pueblo de Hecelchakan y se internó en los llamados “Montes de la Pimienta”. Al cabo de algún tiempo logró reunir un gran grupo que congregó en un nuevo pueblo al que dieron el nombre de Sacalum (Tierra Blanca). Unos años después, en 1624, parte de las tropas expedicionarias que pretendían atacar el último reducto maya independiente en el Petén guatemalteco, los Itzáes de Tayasal, acampó en dicho pueblo en espera del resto de las fuerzas. El comandante de las tropas era el capitán Francisco de Mirones, sobre quien López de Cogolludo relata que:<sup>39</sup>

. . . En ese tiempo no advirtiéndolo que aquellos indios eran gente de nuevo reducida, y que era conveniente no tratarlos con la opresión que por acá muchos los tratan, se dio a tener tratos y contratos de granjerías con ellos en cosas de que no gustaban, con que comenzaron a exasperarse. . .

Durante casi dos años Mirones permaneció en el pueblo esperando sus refuerzos tiempo que, como vemos, decidió aprovechar dedicándose a la explotación de los nativos. Pero Mirones no advirtió que uno de los aparentemente sumisos habitantes del pueblo era un sacerdote maya, el *Ah Kin Ppol*, quien comenzó a predicar entre su gente la necesidad de rebelarse contra los codiciosos usurpadores. Se tramó así una sublevación que estalló el 2 de febrero de 1624. Ese día, aprovechando que los españoles asistían al servicio religioso en la capilla del lugar, los mayas armados y cubiertos con pinturas de guerra atacaron a los soldados logrando reducirlos rápidamente.

El capitán Mirones y el fraile Juan Enríquez fueron los primeros en ser sacrificados a la usanza tradicional, tarea que cumplió el

39 López de Cogolludo, *Op. cit.*, Libro X, Cap. 3, p. 322.

*Ah Kin* abriéndoles el pecho y extrayéndoles el corazón, misma suerte que después corrieron todos los demás cautivos, algunos de cuyos cadáveres fueron clavados con estacas y colocados en el cruce del camino que conducía al pueblo. Una vez concluido este dramático momento de la rebelión, los mayas incendiaron todas las casas y la iglesia, abandonando de inmediato el lugar para buscar el siempre amigo refugio de sus antiguos bosques, estrategia usual en todas las rebeliones mayas.

Sin embargo, al poco tiempo el *Ah Kin* Ppol fue capturado junto con algunos de sus seguidores, y después de ser llevado a Mérida lo ahorcaron públicamente al igual que a varios de sus compañeros. Narran los sorprendidos cronistas de la época, que el Sacerdote del Tiempo se negó a recibir confesión y extremaunción antes de su muerte, decidido a mantenerse leal con sus destronadas deidades. La prédica y el ejemplo de la sublevación restauradora cundió rápidamente por toda la región, demostrando que sus motivaciones socioreligiosas habían encontrado una amplia caja de resonancia, tal como lo documentó Villagutierre en 1701:<sup>40</sup>

... Con esta sublevación, y las de otros pueblos y en especial la de los indios del partido de Tipu, que sucedió pocos años después, volviendo a idolatrar en los montes, y cerrando los caminos, poniendo en ellos estatuas a trazas de españoles ridículos, y delante de ellas otras de ídolos formidables; diciendo que eran los dioses de los caminos, y que se los estorbaban a los españoles para que no pasasen a sus tierras: y otras imitaciones y costumbres como éstas, y las que ya antes ha relatado: quedó toda aquella cordillera tan dilatada, y las muchas naciones de ella, cosa rematada, perdida e impracticable. . .

### *Insurrección restauradora de Bacalar en 1636*

En el año de 1636 la administración colonial tuvo noticias de que en la provincia de Bakhakal (sur del actual estado de Quintana Roo) existía una gran conmoción. Los rumores señalaban que los mayas de la región incendiaban y abandonaban sus propios pueblos, para

40 Juan de Villagutierre y Sotomavor, *Historia de la Conquista de la provincia del Itzá*. Libro II, Cap. 10, p. 114, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca Goatemala, 1933 (original de 1701).

huir a refugiarse en los montes. De acuerdo con López de Cogolludo, quien fuera contemporáneo de los sucesos, los insurrectos desarrollaban las siguientes actividades:<sup>41</sup>

... Fuese esto continuando hasta que el año de treinta y nueve negaron del todo la obediencia a Dios y al Rey, y apostatando miserablemente de nuestra santa fe católica, volvieron al vómito de las idolatrías y abominaciones de sus antepasados, ultrajando las imágenes y quemando los templos a la Majestad Divina consagrados, y después de sus pueblos, huyéndose a los montes retirados. . .

Debido a la cercanía del área con la de los todavía independientes Itzáes del Petén, la administración no consideró pertinente enviar un contingente militar para reprimir la insurrección, prefiriendo recurrir a los religiosos franciscanos para lograr la pacificación. El relato de los padres Bartolomé de Fuensalida y Juan de Estrada, es el único testimonio al que podemos acceder para aproximarnos a la naturaleza del movimiento. Dichos sacerdotes arribaron a la región en 1641, encontrando quemados y abandonados los pueblos de Pumay, Zamavil, Lamana, Zockux, Luku, Mayanahau, Zacathan y Petenzub; todos los cuales se habían confederado en el principal bastión de los rebeldes asentado en el pueblo de Tepú. Al igual que en el caso de la sublevación del *Ah Kin Ppot*, los franciscanos hallaron los caminos cerrados para la presencia de estatuas que reproducían figuras de españoles flanqueadas por "ídolos" de piedra, lo que indicaba que aquellos pasos se encontraban cerrados a los extranjeros puesto que estaban custodiados por las antiguas deidades "... engaño al que los tenía persuadido el demonio a quien allí ofrecían incienso idolatrando. . .".

Cuando tomaron contacto con los rebeldes, los sacerdotes advirtieron que éstos habían desechado las ordenanzas coloniales volviendo a ataviarse a la "usanza de su gentilidad", dejándose crecer el cabello y armándose con sus armas tradicionales. Antes de que el *Batab* insurrecto de Tepú se entrevistara con ellos, los frailes observaron que numerosos seguidores de este jefe realizaban una

41 López de Cogolludo, *Op. cit.*, Vol. III, Libro II, Cap. XII, pp. 261-284.

ceremonia "idolátrica" seguida por la ingestión ritual del *balché* (vino ritual), ceremonia en la cual intentaron hacer participar a los mayas de servicio que acompañaban a los religiosos, obligándolos a ataviarse como ellos e incitándolos a venerar a sus deidades. En lo referente a la presencia de dirigentes religiosos mayas el mismo historiador, López de Cogolludo, asienta que:<sup>42</sup>

... Dijéronle al padre Estrada que uno de aquellos apóstatas era sacerdote idólatra de los otros, que les decía misa, y que con aquella su comida de tortillas y bebida de pozole la decía, y que los demás indios idólatras les dijeron: Esta sí que es misa, que no la que dice tu compañero (refiriéndose al otro padre)...

De esta cita se desprende la participación activa de *Ah Kinob* como integrantes y, tal vez, como organizadores del movimiento. Bajo la dirección de dichos especialistas, los rebeldes ataron a los sacerdotes, recriminándoles que uno de ellos había acompañado al padre Orbita en su expedición a los Itzáes durante la cual destruyeron la figura de la deidad Tzimin-Chac, "... con que les decían habían muerto a su Dios. . .". Pero, a pesar de las amenazas verbales, los mayas liberaron a ambos franciscanos después de romper las imágenes y crucifijos que éstos llevaban.

Para 1656, momento en que escribía López de Cogolludo, aún no se había logrado sofocar de manera definitiva el movimiento, si bien algunos sacerdotes que siguieron los pasos de los primeros lograron "reducir" varios pueblos y destruir gran cantidad de "ídolos" de cerámica y de piedra. Aparentemente, y al no producirse mayores enfrentamientos militares, el movimiento fue perdiendo intensidad, pero es altamente probable que buena parte de los insurrectos se unieran a los aún libres Itzáes, cuyo último bastión caería en 1697.

### *Profetismo restaurador en Campeche, 1660-1670*

Desde fines del siglo XVI y hasta mediados del XVIII, numerosos mayas del norte de Yucatán huyeron hacia las selvas y montes del

42 *Ibid.*

sur para refugiarse del sistema colonial. Estos mayas "cimarrones", en contacto con los grupos locales, organizaron unidades políticas que, en ocasiones, superaban el nivel aldeano estructurándose a la manera de los antiguos estados territoriales, bajo el liderazgo de Batabob y contando con la guía de Ah Kinob.<sup>43</sup> La más importante de estas nuevas unidades políticas fue la que reconocía como *Halach Uinic* (Rey, según las fuentes coloniales) a Juan Yam, *Batab* del pueblo de Tzuctok, situado en la región sudoriental del actual estado de Campeche, a la que las fuentes califican como "aldea de apóstatas".

Como era tradicional en las antiguas formaciones políticas, eclipsadas en ese momento hacía ya más de un siglo, el grupo sacerdotal continuaba desempeñando importantes papeles seculares. Lo anterior se advierte del hecho de que en 1669, Yam envió a su principal sacerdote, el *Ah Kin Kuyoc*, a ocupar y gobernar los pueblos de Holail y Sahcabchen, lo que éste cumplió después de dar muerte al *Batab* local tutelado por la administración colonial. Durante su estadía de diez días en dichos pueblos, el *Ah Kin Kuyoc* actuó como la máxima autoridad política local, desempeñándose como juez ante los conflictos existentes y promulgando órdenes precisas para el gobierno de las localidades vecinas. Antes de retirarse designó a Antonio Pix como gobernador local, pero colocado bajo la autoridad indiscutible del *Halach Uinic* Yam.

El papel del profetismo en el movimiento restaurador se hace evidente en las fuentes de la época. Scholes y Roys<sup>44</sup> destacan que uno de los detalles más importantes contenidos en los reportes que describen este proceso, radica en que los "cimarrones" proclamaban que, *de acuerdo a las antiguas profecías*, había llegado el tiempo en que los mayas debían rehuir el contacto con los españoles y refugiarse en los montes, tal como lo estipulaban las profecías *iúnicas* y *katúnicas* contenidas en los libros de *Chilam Balam*.

Hacia el ya mencionado año de 1669, el desarrollo del nuevo *Cuchcabal* del *Halach Uinic* Yam alcanzó su mayor expansión, hasta

<sup>43</sup> Porro, *Op. cit.*, p. 73.

<sup>44</sup> Frances Scholes y Ralph Roys: *The Maya Chontal Indians of Acalan Tixchel*, Carnegie Institution, Pub. 560, Washington, 1948, pp. 307-310.

el punto en que cada pueblo del área erigió una casa a la entrada del mismo en la cual residía su representante; la que también estaba destinada a servirle de alojamiento en sus visitas a las diversas localidades. Al mismo tiempo, cada aldea estableció una parcela destinada al cultivo de maíz, frijol y calabaza, para atender las necesidades del máximo líder. Durante todo este año, la región fue convulsionada por las frecuentes incursiones de los mayas libres, quienes realizaban visitas masivas a los pueblos vecinos demandando su adhesión al proceso restaurador.

Al igual que en el caso de la insurrección de Bacalar, la administración colonial prefirió recurrir a la religión y no a las armas, para lo cual envió al sacerdote Fray Cristóbal Sánchez con la misión de recorrer y pacificar la región. Pero para lograrlo Fray Cristóbal contó con la inapreciable ayuda del capitán Alonso García de Paredes, quien atacó y destruyó la cabecera de Tzuctok, poniendo así fin al episodio restaurador y al emergente *Halach Uinic Yam*. Lamentablemente, las pocas fuentes disponibles son muy poco explícitas respecto al destino final del movimiento, aunque muchos de sus participantes mantuvieron una relativa independencia aislándose en las comarcas más aisladas de la selvática región.

### *Insurrección mesiánica de Jacinto Canek, 1761*

Después del movimiento de Yam pasaron casi 100 años, hasta 1761, para que la siempre latente conciencia libertaria se actualizara en un nuevo estallido insurreccional. Dicho intento revolucionario, guiado por un mesías maya, presentó características similares anteriores —en cuanto a la participación de sacerdotes y chamanes—, pero se posee más información sobre el mismo, lo que posibilita referirse a él con la extensión que merece.<sup>45</sup>

Quisteil era un pequeño pueblo de la antigua provincia de los Cocom, perteneciente al distrito colonial de Sotuta. El jueves 19 de

45 Este punto constituye el resumen de un trabajo personal anterior; Miguel Bartolomé: *La insurrección de Jacinto Canek: un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial*, Cuadernos de los Centros Regionales, Centro Regional del Sureste del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1978.

diciembre de 1761 ocurrieron sucesos que colocaron a Quisteil en el centro de la atención de todo Yucatán. Ese día se estaba celebrando la festividad patronal del pueblo, cuando ésta fue interrumpida por los siguientes hechos, narrados al jesuita Martín del Puerto durante la confesión de uno de los testigos presenciales:<sup>46</sup>

... a la mitad del sacrificio (de la misa) hubo una gran conmoción que se hizo percibir por los gritos y lágrimas de las indias, ocasionada por un aparente incendio representado en una fogosa nube, que después se vistió de negro y espeso humo, causado sin duda por el diabólico arte del expresado Jacinto. . .

Tal fue la aparición de Jacinto Uc<sup>47</sup> en la iglesia, que provocó el temor del sacerdote oficiante quien huyó a Sotuta llevando el aviso de que había estallado una rebelión. Después de la fuga del cura, los concurrentes se reunieron con Jacinto Uc en el cementerio vecino a la iglesia y allí escucharon un largo mensaje, mismo que fuera recogido por Martín del Puerto.<sup>48</sup> En su parte medular dicho mensaje proponía la liberación del gobierno español, a cuyos sacerdotes calificaba como incapaces de llevar a cabo la prédica cristiana y a cuyos funcionarios seculares acusaba de explotadores y tiranos. Al mismo tiempo predicó la necesidad de "sacudir nuestro yugo de la sujeción a España", para lo cual contaba con el auxilio de 15 seguidores a quienes había enseñado el "arte de brujería", los que le ayudarían en la empresa. Su propuesta política implicaba la inversión de la situación de dominación, ya que el gobernador colonial debería rendirle vasallaje en su calidad de Rey de Yucatán; pero si esto no fuera aceptado recurriría a artes mágicas atrayendo miles

46 "Relación hecha al cabildo eclesiástico. . . acerca de la muerte de Jacinto Canek y socios", en *Registro Yucateco*, Tomo IV, Mérida, México, 1846.

47 Jacinto Canek era un "indio tributario" nacido en Campeche, quien tuvo la rara posibilidad de realizar estudios bajo el amparo de los franciscanos, pero que fue expulsado del convento. Avido lector, es de suponer que fue un buen conocedor de la historia de su pueblo, tanto por el fácil acceso a la biblioteca franciscana como por la lectura de los textos de los Chilam Balam. Antes de los sucesos que aquí describo su vida transcurrió como panadero en Mérida, donde trabó relación con algunos "caciques" de los barrios indígenas al tiempo que viajó por todo el territorio interiorizándose de la situación de su pueblo.

48 Transcrito en forma íntegra en Miguel Bartolomé, *Op. cit.*

de combatientes, los que se reproducirían al igual que hormigas, que hizo aparecer ante los azorados ojos de los presentes. Finalmente, les señaló que si su causa llegaba a fracasar, debían huir dejando la tierra despoblada "acogiéndooos a extraños países".

Luego de pronunciar dicho discurso, Jacinto Uc fue acompañado por su comunidad de seguidores al interior de la iglesia. Allí se vistió con la corona y el manto azul de la imagen de Nuestra Señora de la Concepción y adoptó el título y nombre de Rey Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Moctezuma (Serpiente Negra Pequeño Moctezuma), tomando así el nombre del último *Halach Uinic Itzá* del Petén junto con el del emperador azteca. Sus seguidores encendieron sahumeros de copal en la iglesia, bebieron el tradicional vino *balché* en los cálices y la Virgen fue declarada esposa del nuevo Rey maya. El sagrado furor que estos hechos provocaron a los españoles, aparece en el *Libro de Acuerdo del Cabildo de Mérida*, en el folio correspondiente al 17 de diciembre de 1761, en las actas de una reunión destinada a ofrecer una serie de misas para desagraviar a la Virgen:<sup>49</sup>

... se precipitaron al temerario arrojio de nombrar Rey con el nombre de Canek tributándole adoraciones y ofrecer incienso al demonio en los ydolos quede luego colocaron en la Santa Yglesia del Pueblo valiéndose de los vasos sagrados y vestiduras sacerdotales para sus sacrificios siendo lomas execrable el que su Rey comettio la sacrílega maldad de dar nombre de esposa a la Ymagen de Maria Santtissima Señora Nuestra despojándola de su corona y manto para que sirviera de ornato asu prettendida grandesa persuadido aque teniendo a su devoción a los mas pueblos desta Provincia lograría los depravados fines denegar enteramente la obediencia al Rey Nuestro Señor (A Quien Dios Guarde) para vivir como brutos en su antigua idolatría sintemer la indignasion de la Justicia Divina que tanbrebe descargó su poderoso brasso sobre su soberbia y perfidia. . .

Luego de haberse asegurado el control del pueblo, la naciente comunidad mesiánica comenzó a organizarse como gobierno independiente. El "cacique" de Tabi, Don Francisco Uex, recibió el

<sup>49</sup> Manuscrito perteneciente a la colección privada del Dr. Alfredo Barrera Vásquez, Mérida, Instituto Yucateco de Antropología.

título de gobernador y el hijo mayor de Canek, Santiago, fue nombrado jefe de guerra. Tanto Canek como sus nuevos vasallos se pintaron y dibujaron cuerpos y rostros con finos trazos de color negro y rojo, recreando así parte de su antigua tradición.<sup>50</sup>

Es evidente que la sublevación no representaba un incidente pasajero, fruto de un espontaneísmo circunstancial, puesto que en Quisteil se reunieron de 1,200 a 1,500 hombres provenientes de los pueblos de Ichmul, Ekpedz, Tiholop, Lerma, Nenelá, Tinum, Tecchebichen, Tixhualtun, Tixmehual, y de numerosas rancherías, así como de algunos barrios de la ciudad de Mérida.<sup>51</sup> Existen evidencias confiables de que la insurrección se estaba fraguando desde mucho tiempo atrás, y que los rebeldes la estaban preparando cuidadosamente, tal como se desprende de un documento de la época<sup>52</sup> en el que se da cuenta de la existencia de armas enterradas para la ocasión, así como de la acumulación de metales preciosos y del cultivo de milpas destinadas a sostener a los insurrectos.

La noticia de la rebelión pronto cundió por la comarca, llegando hasta Tiburcio Cosgaya, capitán de guerra y vicegerente del gobernador del distrito, quien puso en pie de guerra una docena de hombres de caballería y a un centenar de infantes. Pero Cosgaya y sus caballeros, enardecidos por el alcohol, no esperaron a los infantes y atacaron Quisteil el 20 de noviembre. La decisión no pudo ser más funesta para el capitán español, quien resultó muerto junto con diez de sus acompañantes. La noticia de la existencia de Canek fue transmitida por un prisionero, que se vio obligado a rendirle vasallaje y besarle los pies antes de ser condenado a la horca, pero que pudo huir del pueblo aprovechando un tumulto, lo que le permitió llevar las nuevas a Sotuta.

Así, las noticias de los sucesos de Quisteil llegaron a Mérida sembrando el terror en todos sus habitantes, ya que circularon rumores de que toda la población nativa estaba conjurada para

50 Anónimo: "Copia de un manuscrito de la época" (1761), en *El Museo Yucateco*, T. I., Campeche, México, 1841, p. 431.

51 Anónimo: "Jacinto Canek. Relación del Suceso de Quisteil", en *El Registro Yucateco*, Tomo I, pp. 81-96, Mérida, Yucatán, México, 1845.

52 Anónimo, 1841, *Op. cit.*, p. 435.

matar a sus amos blancos. Para aumentar aún más el temor, en todos los rumores se mezclaba el nombre del *Chilam Balam*<sup>53</sup> y las profecías sobre el fin del dominio español eran repetidas con pavor. Al respecto, Turrisa<sup>54</sup> señala que después de la insurrección de Quisteil

... las profecías de Chilam Balam se hicieron alarmantes, pues desde aquella época y no antes comenzó a hablarse de esos formidables castigos del cielo que han intimidado a la gente. . .

Mientras los españoles preparaban su reacción, los insurrectos trataban de incrementar sus fuerzas, invitando a unirse a la rebelión a aquellos pueblos que aún no lo habían hecho. Para lograr estas adhesiones enviaron mensajeros portadores de misivas escritas en maya que contenían una proclama rebelde. El texto de esta breve proclama, cuyo contenido mesiánico resulta evidente, decía así:<sup>55</sup>

... Bien podéis venir sin temor alguno, que os esperamos con los brazos abiertos; no tengáis recelo porque somos muchos y las armas españolas no tienen ya poder contra nosotros; traed vuestra gente armada que con nosotros está quien todo lo puede. . .

El ataque de represalia contra Quisteil no se hizo esperar, y el día 26 de noviembre 500 hombres atacaron el pueblo liderados por el capitán Cristóbal de Calderón. Al terminar la resistencia organizada la tropa victoriosa entró a sangre y fuego a la población, asesinando indiscriminadamente a mujeres, hombres y niños. Las Casas Reales, en las que se habían hecho fuertes algunos combatientes, fueron incendiadas, pereciendo en su interior ocho "sacerdotes o profetas" que estaban encerrados en ellas con sus "ídolos".<sup>56</sup>

Canek y algunos cientos de sus hombres pudieron huir con dificultad refugiándose en la hacienda Kuntulchac, pero las tropas

53 Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, 1957, p. 23.

54 José Turrisa: "Profetas yucatecos", en *El Museo Yucateco*, T. 1, pp. 2-8, 1841, Campeche, México.

55 Anónimo, 1761 (1841), *Op. cit.*, p. 430.

56 Eduardo Ríos: "La rebelión de Jacinto Canek", en *Diario de Yucateco*, del 22 de noviembre de 1936.

coloniales los acometieron hasta lograr una completa derrota seguida por una carnicería y el incendio de todos los ranchos cercanos. Todavía Canek y unos pocos seguidores alcanzaron a guarecerse en las sabanas de Sibac, pero hasta allí fueron rastreados y literalmente cazados, incluyendo a Canek y sus principales dirigentes quienes tuvieron la desgracia de caer vivos en manos de sus ofendidos y vengativos amos. Mientras tanto, Quisteil había sido arrasado, quemado y sembrado con sal, para perpetuar la memoria del fracaso de la insurrección.

Al capitán Calderón casi se le habían acabado los prisioneros, como consecuencia de las matanzas que realizó entre los rebeldes, por lo que recurrió al sencillo expediente de capturar a cuanto maya saliera al paso de sus tropas, realizando así una entrada triunfal a Mérida que le granjeó el reconocimiento del gobernador Crespo. De esta manera, el 5 de diciembre llegó una escuadra de dragones llevando 75 prisioneros, entre los que se contaba "un gran profeta general", al parecer éste era un *Chilam* de gran jerarquía que había servido de consejero a Canek. Se trataba de un hombre muy anciano, al que las fuentes de la época describen como poseedor de un aspecto "sumamente extraño".<sup>57</sup> A su llegada a la ciudad el chamán fue recibido por una delirante multitud de españoles y criollos que lo apedreó e insultó hasta que fue encerrado en la cárcel. El 7 de diciembre le tocó sufrir la misma humillación a Canek, quien arribó acompañado por 82 de sus hombres. Al día siguiente trajeron a un fiscal de indios de Uman, quien basado en los libros de Chilam Balam había anunciado la llegada del tiempo en que todos los españoles murieran en manos de los mayas. Su adhesión a la profecía le costó 200 azotes, a pesar de los cuales siguió manteniendo su vaticinio.<sup>58</sup>

La cantidad de muertos que sufrieron los insurrectos y su no retorno a la vida, desmintieron las promesas de resurrección formuladas por Canek. Se conocen estas promesas por las declaraciones de

57 Anónimo, 1761, *Op. cit.*, p. 433.

58 *Ibid.*, p. 430.

ocho prisioneros de Quisteil, a quienes se les extrajo una confesión en la cual informaron que:<sup>59</sup>

...para esta sublevación tenían convocados varios pueblos, con la particularidad de que habiéndole reconvenido, en el tiempo del combate, el escribano de dicho Tiholop a su titulado Rey, que según parecía serían cogidos y muertos por los españoles, le respondió que ninguno moviese los labios, que no peligrarían, y que al séptimo día se daría otro combate en Maní, para el cual resucitarían cuantos murieran en el actual. . .

Ya los españoles respiraban nuevamente con tranquilidad en un Yucatán en el cual habían aplastado todo epígono del movimiento, mientras que los colonizados percibían con dolor que las tan anheladas profecías no se cumplían. Esto último fue aprovechado por los aduladores del gobernador Crespo, quienes escribieron unas décimas en su honor, las que demuestran hasta qué punto estaban difundidas, aun entre los dominadores, las profecías contenidas en los libros de Chilam Balam:<sup>60</sup>

Ya del indio sublevado  
Ha domado la osadía  
Frustrando la profecía  
Del Chilam engañado.

El castigo a los jefes insurrectos fue tan cruel como era de esperarse. El primero en ser ejecutado, ante los ojos desesperados de sus compañeros, fue Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Moctezuma, quien había sido torturado durante los días previos a la ejecución para "expulsarle los demonios del cuerpo". Los huesos de Canek fueron quebrados con una barra de hierro, sus miembros despedazados, quemados y sus cenizas arrojadas al aire. El 19 de diciembre de 1761 acabaron los días del mesías maya.

59 Anónimo, 1845, *Op. cit.*, p. 86.

60 *Ibid.*, p. 85.

Como corolario de los sucesos de Quisteil, un clima de inseguridad e intranquilidad se expandió por el hasta entonces confiado mundo colonial. Los días 17 y 18 de diciembre del mismo año se publicaron dos bandos del gobernador Crespo, que expresaban la necesidad de desvitalizar y desculturar al colonizado, ante el temor de que se produjeran nuevas rebeliones. El primer bando obligaba, bajo pena de muerte, a que todos los "indios" que tuvieran escopetas las entregasen en un plazo no mayor de 15 días; facultando a los milicianos, funcionarios e "indios hidalgos" para que recogieran dichas armas, tratando así de fortalecer a las fuerzas coloniales. El segundo bando ordenaba que en las fiestas y diversiones de los nativos, quedaba prohibido el uso del mitote y de todo instrumento tradicional que ". . . los haga recordar el tiempo anterior a la Conquista. . .", los que deberían ser reemplazados por instrumentos "españoles" tales como el violín. El mismo bando prohibía los bailes mayas, en especial la Danza del Tigre, así como los cánticos tradicionales. Todo esto se hacía para borrarles la memoria de la "gentilidad", y para evitar "que esos miserables vuelvan al vómito de la idolatría y de la rebelión que son delitos contra Dios y contra el Rey. . ."61

Los colonizadores pudieron sofocar el movimiento mesiánico y matar a su líder, pero no pudieron borrar el recuerdo de Jacinto Canek de la memoria colectiva de los mayas. Su recuerdo perduró también en las selvas orientales, llevado por los sobrevivientes de la insurrección que se refugiaron en dicha área. Existe una clara evidencia de la presencia de aquellos desterrados en la zona puesto que, cuando en 1809 se pretendió organizar una población cerca de la laguna de Nohbec (al sur del actual estado de Quintana Roo), se intentó atraer al mismo a los "viejos indios de oreja cortada, que padecieron por el alboroto de Quisteil. . ."62

No es de extrañar que estos antiguos seguidores y propagandistas de Canek (la pena más leve que se aplicó a sus acólitos fue cortarles la oreja), influyeran sobre los llamados *huit's* ("mayas

61 Sierra O'Reilly, *Op. cit.*, p. 33.

62 J.J. de T.: "La montaña de Bacalar", *Registro Yucateco*, T. 1, pp. 215-216, Mérida, Yucatán, México, 1845.

cimarrones”), quienes más tarde se plegarían a la masiva insurrección de 1847, la Guerra de Castas, que casi logra el triunfo maya y la liberación del país colonizado. Jacinto Canek fue un mesías, y como todo mesías estaba destinado a regresar: su recuerdo y su presencia ideológica se advierten en el primer comunicado que los rebeldes emitieron en 1847, el que aparece firmado por Manuel Antonio Ay y por Jacinto Canek, quien había muerto 84 años atrás.

Jacinto Canek fue una bandera en la Guerra de Castas y lo sigue siendo, tal como lo demuestran los sindicatos y cooperativas mayas que llevan su nombre en el Yucatán actual. La memoria de Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Moctezuma, sobrevivió a los siglos en la conciencia de su pueblo. Cuando me encontraba realizando investigaciones en el antiguo estado prehispánico de Sotuta, interrogué a un joven campesino maya respecto a si sabía quién fue Canek, obteniendo la siguiente respuesta: “claro que lo sé, ayer soñé con él. . .”.

### *La Guerra de Castas, 1847-1901*

Durante el siglo de la independencia (criolla), la subyacente cultura de resistencia se siguió manifestando en cada crisis social que afectaba la península. Toda calamidad natural o social era interpretada como un castigo de las divinidades inconformes con el orden social y cósmico imperante. Las divinidades seguían siendo aliadas de los hombres que las habían creado, y continuamente los incitaban a actuar para recuperar el antiguo orden. Quienes recibían estas directivas o señales (*chinkuh*) de las deidades, fueron siempre los chamanes y sacerdotes mayas, lo que les permitía otorgar una legalización sagrada a sus directivas políticas. Después de tres siglos los especialistas religiosos habían sido despojados de todo poder político, pero recibían su autoridad de una fuente de poder que estaba más allá de todo posible control por parte de los dominadores. No siempre las condiciones sociales, económicas y políticas, hicieron posible que estallara la rebelión siempre presente a nivel ideológico. Pero cuando las condiciones lo determinaron, la misma

tradición profético-milenarista hizo eclosión, pautando las características de las respuestas políticas ante el mantenimiento de la situación colonial.

No pasó demasiado tiempo después de la insurrección de Quis-teil, para que la latente expectativa libertaria pudiera cristalizarse nuevamente, pero esta vez con una intensidad, duración y violencia, que aterrorizaron a los ya confiados (e "independientes") descendientes de los invasores. En esa oportunidad, las condiciones objetivas de la insurrección fueron proporcionadas por la caótica situación política peninsular —embarcada en una serie de luchas intestinas— y, fundamentalmente, por la expansión de la economía de plantación sobre la zona de los pueblos semiautónomos, quienes se hallaban relativamente al margen del régimen señorial imperante en las otras áreas.<sup>63</sup>

Dicha insurrección generalizada de 1847, que la historia conocería como Guerra de Castas (aunque se podría calificar como una guerra de liberación étnica), tuvo un desarrollo bélico que se prolongó durante más de medio siglo (1847-1901), si bien se registraron episodios militares hasta 1915 y la "pacificación" definitiva de los últimos grupos rebeldes, refugiados en las selvas orientales, recién se logró en 1937. A pesar de esta "pacificación", los descendientes de los insurrectos (autodenominados *macehuales*) mantienen hasta la fecha una cierta autonomía organizativa que los distingue del resto de los mayas peninsulares, debida a más de un siglo de separación de los mismos.<sup>64</sup> Las causas, características y consecuencias de la Guerra de Castas, han sido profusamente tratadas por una serie de autores entre los que destacan Nelson Reed y González Navarro,<sup>65</sup> razón por la cual, y de acuerdo a los objetivos explícitos de estas páginas, enfatizaré solamente los aspectos mesiánicos del proceso.

Desde los momentos iniciales de la insurrección surgen elementos que dan cuenta de la indudable presencia del profetismo.

63 Barabas y Bartolomé: *La resistencia Maya*. Op. cit., 1977.

64 *Ibid.*

65 Nelson Reed. *La guerra de castas de Yucatán*, Era, México, 1971, y Moisés González Navarro, *Raza y tierra*, El Colegio de México, 1970.

Así, se puede apreciar en la primera proclama rebelde, que apareciera en las calles del pueblo de Tabi, uno de cuyos signatarios era precisamente Jacinto Canek. Este documento fue publicado por el viajero Carl Heller<sup>66</sup> en maya y alemán. La presente versión en castellano fue traducida directamente del texto maya, gracias a la gentileza de mi colega José Tec Poot:

. . . Nosotros los macehuales denunciarnos (lo) que nos hacen los extranjeros (*dzulob*): mucho es lo que nos hacen a nosotros así como a los niños y a las pobres mujeres: mucho es nuestro sufrimiento sin estar fundado en ninguna culpa; así entonces, si es que se están levantando los macehuales es porque fueron los extranjeros los que lo iniciaron; porque en los extranjeros ya no existe el Señor Dios Jesucristo en sus palabras: toda la Santa Gracia (maíz) de *Hahal* (Verdadero) Dios ya la robaron toda. Así, entonces han de llegar a darse cuenta cuál es la culpa de los macehuales que están matando, porque nosotros antes estábamos contentos y en paz cuando ellos llegaron y comenzaron a matar; así es lo que ellos han iniciado y desde hace dos años que nos hacen daño, también (sin embargo, no se agota la milpa porque es un obsequio del Señor Dios): han de oír si es verdad que Dios dio licencia (autoridad, poder) para que nos mataran; porque nosotros no fuimos los que lo iniciamos, Juan Vázquez (?) nos engaño y después regresó a matarnos. Así, entonces, si todos morimos en manos de los extranjeros, no importa; el pensamiento de los extranjeros es que las cosas tienen que acabarse como están (de este modo), porque jamás el pensamiento de los extranjeros es que las cosas sólo acaben así (en paz), *porque así está escrito dentro del libro del Chilam Balam* como también así fue la orden dejada por el Señor Jesucristo sobre la tierra. Es el último fin de la palabra de nosotros los macehuales; un sólo Dios Verdadero en su Santidad sola: el que reina con sus ángeles. . . (paréntesis y énfasis míos).

Manuel Antonio Ay m.p.      D. Jacinto Canek m.p.

A partir de las épocas más tempranas del movimiento anticolonial, surgen indicios de los factores revitalistas presentes en el

<sup>66</sup> Carl Heller: *Reisen in Mexico Inder Jahren 1845-1848*, Leipzig, Alemania, 1853, pp. 285-293.

mismo. Durante los primeros días de la insurrección en la siempre rebelde zona de Sotuta, una patrulla yucateca encontró cerca del pueblo de Kancabdzonot una figurilla de barro (uno de los tan buscados y destruidos "ídolos") rodeado de velas y adornado con flores. La necesidad de los insurrectos de contar con una legalización divina para su lucha y de que ésta estuviera orientada por guías sacerdotales, se hizo presente desde los comienzos de las acciones armadas; puesto que para 1848 se sabe del caso de un especialista religioso de nombre Macedonio Tut, quien se puso los hábitos robados a un cura y se desempeñaba como sacerdote.<sup>67</sup> Para el mismo año también se conoce un documento en el cual uno de los líderes, Bonifacio Novelo, aseguraba a sus seguidores que se le había aparecido la Virgen anunciándole el triunfo, razón por la cual se realizaban procesiones portando su imagen, que recorrían los pueblos del área de influencia rebelde.<sup>68</sup>

Durante los primeros tres años del conflicto son escasos los datos respecto a la participación de especialistas religiosos mayas en el mismo, aunque la falta de evidencias directas no implica que no hayan actuado, ya que las menciones a los libros de Chilam Balam sólo podían provenir de aquellos que eran sus custodios. Pero hacia 1850, durante el cuarto año de lucha, la presencia de los sacerdotes y chamanes adquieren dimensiones totalizadoras con el desarrollo del culto a la Cruz Parlante. Ya se ha mencionado la existencia de una tradición referida al culto oracular, cuyos centros más famosos eran el santuario de Cozumel, dedicado a la deidad Ixchel, y el de Izamal, dedicado a Itzamná. El encomendero Diego de Contreras ha dejado testimonio sobre las características del culto oracular en la isla de Cozumel:

. . . en la ysla de Cocumel, los yndios. . . van a ber y adorar un ydolo. . . el cual les respondía a todo lo que le preguntaban y sabía del todo los que quería. . . y el alquin (*Ah Kin*) bolvia la respuesta que el

67 Reed, *Op. cit.*, p. 137.

68 Leticia Reyna: *Las rebeliones campesinas en México, Siglo XXI*, México, 1980, p. 385.

ydolo les daba. . . y le llevaban de presente aquello que tenían de su cosecha. . .<sup>69</sup>

De acuerdo con esta tradición, resulta posible coincidir con Porro<sup>70</sup> cuando considera que por su carácter de solucionador de incógnitas y problemas, el oráculo asumía un papel exponencial en las situaciones de crisis individual o colectiva.

Descripciones del surgimiento del culto a la Cruz Parlante se pueden encontrar en las ya citadas obras de Nelson Reed y de Bartolomé y Barabas. Sobre sus características, desarrollo y cristalización en una iglesia maya que se mantiene hasta la actualidad, remito al lector a una publicación anterior,<sup>71</sup> y me limitaré a realizar una muy breve relación de la misma, destacando principalmente sus componentes milenaristas y mesiánicos, así como el tipo de participación de los sacerdotes y chamanes.

La Cruz que Habla apareció originalmente en un cenote ubicado en la región central del actual estado de Quintana Roo. Fue descubierta por el líder de una partida de rebeldes, José María Barrera, quien fue proclamado como el primer Patrón de la Cruz. Más de 120 años después, un centenario descendiente de los macehuales me repitió textualmente las palabras iniciales de la Cruz:

Tene'ti hoken tin kahal  
 ti Xoken Cah ti Chi Kin Dzonot Cah  
 ti lunaneni' yana ya 'ctunili'  
 ca hokene' leilice yana ya ' ctunili'  
 in cahal Noh Cah Santa Cruz Balam Nah  
 Kampokolche Cah<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. T. 13, No. 11, Relaciones de Yucatán, Madrid, España, 1900, p. 54.

<sup>70</sup> Porro, *Op. cit.*, p. 151.

<sup>71</sup> Miguel A. Bartolomé: "La iglesia maya de Quintana Roo", en *Actas XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, pp. 623-636, México, 1976.

<sup>72</sup> Yo salí de mi pueblo (La Cruz/ de Xoken Cah, del pueblo de Chi Kin Dzonot/ allí estuve caído abajo de la cueva/ y salí de allí mismo de abajo de la cueva/ mi pueblo es el Santo Pueblo de la Santa Cruz/ Morada de lo Sagrado (de lo oculto)/ Pueblo de Kampokolché.

El primer intérprete de los mensajes orales de la Cruz Parlante fue Manuel Nahuat, a quien los historiadores yucatecos generalmente califican de ventrílocuo. Pero Don Dumond<sup>73</sup> ha hecho notar que el nombre del intérprete de los mensajes resulta *to good to be irue*, ya que la palabra "nahuat" significa hablar, conversar: indudablemente se trataba de un chamán-intérprete, de un *Chilam*, lo que demuestra que a pesar de los tres siglos de persecuciones, el oficio no se había perdido. En la tradición oral de los macehuales actuales ha quedado registrado el sentido oracular y las funciones de la Cruz Parlante, ya en forma de relatos mitificados como el siguiente, el que también me fuera relatado en Quintana Roo por otro integrante del grupo de descendientes de los insurrectos (alrededor de 6,000) quienes aún habitan la región central de dicho estado. Este texto, al igual que el anterior, fue traducido del maya al castellano por José Tec Poot, y en su parte medular expresa:

. . . entonces el Santo (la Cruz) se fue de Xoken Cah y salió en otro agujero de piedra, en el Cenote de Chan Santa Cruz, porque el Cenote es la casa del Señor. Cuando la Cruz salió en el Cenote dio su bendición al árbol y de él salieron las órdenes. . . en las puntas del Arbol estaban los mensajes. Esta Cruz era la primera vez que salía entre los macehuales. En la Cruz fue clavado Jesucristo, la Cruz fue amiga de Jesús y por eso El la dejó entre los macehuales, para que se pudieran comunicar con Jesús. . . Cuando los soldados agarraron a una mujer ella les dijo que los macehuales recibíamos órdenes al Santo Arbol desde la Gloria, como telegramas. Por eso los "huaches" (soldados mexicanos) cortaron el Arbol. . . Pero como al cortar el Arbol los "huaches" no ganaron la guerra, para dar gracias y porque sabíamos que de allí vendrían las órdenes, los macehuales hicimos otra Cruz de la madera del mismo Arbol; y ésa fue la Santísima del Noh Cah (Gran Pueblo) de Santa Cruz, que después pasó a X-Cacal. . . del mismo Arbol se hicieron enseguida cruces más pequeñas que fueron a San Antonio, a Chumpon a Chan Cah y a Tulum. . .

A la muerte del *Chilam* Nahuat, ocurrida a los pocos meses de ejercer el cargo, la Cruz dejó de hablar y sus mensajes, ahora

<sup>73</sup> Don Dumond: "Competition, Cooperation and the Folk Society", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 26, p. 267, 1970.

escritos, fueron recogidos y transmitidos por Juan de la Cruz Puc. Juan de la Cruz se desempeñó inicialmente como un *Ah Camsah*, es decir, un sacerdote-escriba, pero su papel de intermediario de la Cruz era demasiado importante y pronto pasó a actuar como un *Chilam*-Intérprete que firma los mensajes de la Cruz. Al respecto, Alicia Barabas<sup>74</sup> ha señalado que Juan de la Cruz Puc, por su contigüedad a la figura de Jesucristo, se "mesianiza y representa al mesías que ha bajado a la tierra". Dicho proceso formaba parte de la antigua tradición religiosa maya, dentro de la cual la relación íntima con las deidades producía la deificación del individuo involucrado, tal como lo expresa el ya mencionado sufijo *-bil*, "se hace", que explica la posibilidad de que alguien que esté junto a los Señores (*Yum*, en el sentido de la deidad) pueda hacerse Señor (*Yumbil*). En forma similar al líder de la rebelión de 1546, el *Chilam* Ambal, Juan de la Cruz pasa entonces a ser Hijo de Dios y se transforma en una figura atemporal, cuyos mensajes se multiplican y continúan más allá de su muerte física, ya que algunos de ellos aparecen fechados en este siglo.

Los mensajes de la Cruz Parlante que han llegado hasta nuestros días,<sup>75</sup> resultan de capital importancia para comprender el tipo de profetismo que guiaba a la comunidad de miembros que se nucleó en torno al nuevo mesías. Debido a su extensión, más que reprodu-

74 Barabas, *Op. cit.*, pp. 620-621.

75 El primer documento escrito conocido se refiere a sucesos acontecidos alrededor de 1850 y aparece sintetizado en la obra de Serapio Baqueiro de 1879 (1). Alfonso Villa Rojas reprodujo un extenso manuscrito de la Cruz que le fuera proporcionado en el pueblo de Tusik y que data de 1887 (2). Otro manuscrito fue obtenido por Pacheco Cruz en Chumpón y transcrito en maya, mismo que fuera traducido por José Tec Poot y reproducido en nuestra obra *La resistencia maya* (3). Recientemente Leticia Reyna ha descubierto y publicado dos Sermones de la Cruz hallados en el Archivo de la Defensa Nacional de México y, que datan de 1870 (4 y 5). El ya fallecido mayista Alfredo Barrera Vásquez poseía en su colección particular una pequeña libreta escrita en maya con varios sermones, cuya sintética traducción me fue gentilmente proporcionada por su propietario (6); ignoro el destino de este documento después de su muerte. Finalmente, cuando este libro ya había sido entregado para su publicación (en prensa), llegó a mis manos el ensayo de María Bonifacia Chi Poot *Medio siglo de resistencia armada maya: Fuentes documentales*, SEP-INI, México, 1982, en el cual se transcribe y traduce otro sermón fechado en 1903, pero con una anotación de su custodia que data de 1957. Su contenido es bastante similar al de los anteriores.

cirlos textualmente, prefiero comentar y citar algunos de sus párrafos más significativos, los que serán objeto de un análisis específico en el punto siguiente (los números con los que designaré a los distintos documentos corresponden a los apuntados en la nota 75). El primer texto conocido (1) promete a los mayas la inmunidad contra las balas de los *dzulob* (extranjeros) y vaticina que "ha llegado la hora de que los macehuales pondrán el gavilán (símbolo de conquista) en las altas torres de la catedral de Mérida. . .". El Sermón de Chan Santa Cruz (2) designa a los macehuales como el pueblo cristiano elegido por Dios para la lucha contra los blancos, señalando que ha llegado la hora de dar la señal de rebelión, para lo cual ha pedido expreso permiso a la Virgen; después asimila sus sufrimientos a los de Cristo y justifica el mensaje escrito como una forma de comunicación masiva que llegue a todos y no sólo a los jefes militares de los insurrectos, ya que éstos deben ser servidos sólo a cambio de una paga, puesto que se han acabado los días de los poderosos en el mundo. En el documento siguiente (3) se define como deidad creadora, dadora de vida, exhortando a su pueblo a no perder la fe en El (firma Nuestro Señor Santísima Cruz, Señor Padre Tres Personas, Padre Juan de la Cruz, Tres Personas), que edifiquen tres iglesias o santuarios y que continúen la lucha contra los blancos. En otro manuscrito (4) se asume como potencia terrorífica a la vez que reveladora: ". . . dos cuadras en alto sobre la casa de mi patrón os hablo, porque si llego a pisar la tierra donde andáis, cuando quiera amanecer ya no habrá mundo. . ."; después repite algunos de sus mandamientos anteriores y firma "Yo, Juan de la Cruz que vivo en *Balam Na*" (morada de lo oculto, de lo sagrado). El texto (5) parece señalar una diferencia entre Juan de la Cruz y Jesucristo, ya que ambos aparecen como hijos de Dios que han arrostrado idénticos sufrimientos para redimir a su pueblo; además de bendecir a "sus indios" en la lucha contra los blancos apunta una serie de directrices militares concretas.

El documento (6) consiste en una serie de sermones escritos por Juan de la Cruz y reunidos en una libreta, que el difunto mayista Alfredo Barrera Vázquez obtuvo en la localidad de Peto en 1958. Es interesante destacar que la tradición profético-literaria aparece una

vez más concretizada en este caso, puesto que el pequeño libro manuscrito recuerda las recopilaciones contenidas en los *Libros de Chilam Balam*. Si bien los textos reproducidos no difieren mucho, en cuanto a su contenido, respecto a los citados anteriormente, su originalidad consiste en consignar que para una época tan reciente como 1904 (9 de octubre), se seguían emitiendo mensajes desde la "Gran Ciudad de Santa Cruz Chumpón", los cuales seguían siendo firmados por "Yo, Nuestro Señor Juan de la Cruz, Padre-Tres-Cruces, Padre-Tres-Personas. Amén". Pero no debe sorprendernos tanto la persistencia de la tradición literaria, puesto que en el *Libro de los Libros de Chilam Balam* se reproduce una copia del esotérico Lenguaje de Suyua; el código que se utilizaba para verificar los conocimientos de los aspirantes a jefes, los que así podían justificar la pureza de sus linajes. Sin embargo, la copia a la que me refiero aparece fechada en el ". . . Gran pueblo de Santa Cruz, julio 10 de 1875, el año en que terminé de hacer la copia (*sic*) de este lenguaje maya para que pudiera ser comprendido. Marcos Balam, rúbrica. . ."76. Es evidente que el estallido insurreccional también poseía características restauradoras, puesto que pretendía legitimar la autoridad de los antiguos Señores de los linajes prehispánicos, únicos capaces de conocer la clave para la comprensión del complejo lenguaje metafórico.

Cuando la estructura formal del culto se consolida en una comunidad mesiánica, se organiza una teocracia militar que dirige las acciones de los insurrectos durante toda la faz bélica del proceso. Dicha teocracia militar constituyó su sede en la ciudad-santuario de Chan Santa Cruz y a su cabeza se encontraban dos especialistas con atribuciones específicas: el *Tata Chikiuc* o Jefe político-militar, y el *Nohoch Tata* o Jefe político-religioso, el que era secundado por el *Tata Polin* a cuyo cargo estaba el cuidado de la Cruz Parlante.

La comunidad mesiánica de los insurrectos recuerda en sus rasgos organizativos fundamentales, al modelo existente en las épocas prehispánicas (*Halach Uinic* y *Ahau Can* como gobernantes). Ninguna argumentación a favor de la vigencia e importancia de la

76 *El Libro de los Libros, Op. cit.*, p. 143.

memoria colectiva de los mayas es mejor que ésta, que exhibe el intento por reestructurar un sistema político que había desaparecido hacía tres siglos.

Si bien la respuesta militar criolla no se hizo esperar, no lograron, esta vez, controlar rápidamente a los insurrectos, quienes llegaron a recuperar la mayor parte del territorio de la península, con excepción de las más importantes ciudades y sus zonas aledañas. De la actitud con que la sociedad regional recibió la rebelión, es buen ejemplo un artículo periodístico publicado en 1848, que demuestra mejor que cualquier comentario del mantenimiento en dicha época del sistema colonial en sus más crudas manifestaciones racistas:<sup>77</sup>

. . . El gobierno del Estado, en uso de sus facultades extraordinarias de que se halla revestido, ha decretado que todo bárbaro hecho prisionero con las armas en la mano, puede ser expulsado del territorio de Yucatán. Aplaudimos semejante medida y ojalá hubiera podido realizarse de mucho tiempo antes. Esto prueba que *se comienza ya a conocer la necesidad de dividir nuestros intereses de los intereses de los indios*. La raza indígena no puede amalgamarse. . . con ninguna de las otras. Esa raza debe ser sojuzgada severamente y aun lanzada del país, si eso fuera posible. No cabe más indulgencia con ella: sus instintos feroces, descubiertos en mala hora, deben ser reprimidos con mano fuerte. La humanidad, la civilización lo demanda así. . . (el énfasis es mío).

Pero la naciente burguesía criolla pronto descubrió que la guerra también tenía sus ventajas, puesto que se dedicaron a vender prisioneros rebeldes a Cuba en calidad de esclavos. A partir de 1848 comenzó la trata de esclavos a un precio de 25 pesos por cabeza, comercio que resultó más lucrativo de lo esperado, hasta el punto de que las supuestas expediciones punitivas contra los rebeldes se dedicaron afanosamente a conseguir prisioneros para continuar tan interesante como inesperado negocio: cuando no los conseguían siempre existía la posibilidad de vender a algunos de los propios

<sup>77</sup> "Guerra de los Bárbaros", periódico, *El Fénix*, Mérida, 13 de noviembre de 1848, en Reyna, *Op. cit.*, p. 368.

peones o sirvientes acusándolos de apoyar a los insurrectos. Hacia 1853, la trata alcanzó tales proporciones que el gobierno federal se vio obligado a prohibir la "exportación de indios", por no poder seguir simulando que ignoraba su carácter esclavista.<sup>78</sup>

La intención libertaria de los rebeldes no podía ser más totalizadora, puesto que incluía no sólo la expulsión de los blancos de Yucatán, sino también la liberación de todo el recientemente constituido Estado nacional de la presencia de los descendientes de los invasores; quienes se habían apropiado del proceso de construcción del Estado. Prueba de esta intención la proporciona el hecho de que, en 1848, una comisión de mayas rebeldes arribó al pueblo de Soyaltepec en Oaxaca, para incitar a los mixtecos a rebelarse contra los blancos, comunicándoles que otras comisiones ya habían llegado a los estados de Guerrero y Tabasco comprometiendo a algunos dirigentes para iniciar las hostilidades. Pero las autoridades locales lograron sofocar rápidamente los incipientes brotes insurgentes que se produjeron en algunas localidades.<sup>79</sup>

Los más importantes enfrentamientos militares tuvieron lugar entre 1847 y 1862, después de esta última fecha la población maya de la península quedó dividida en dos grandes sectores: *a*) el integrado por los sometidos peones de haciendas y por los habitantes de aquellos pueblos que no se habían plegado a la insurrección, y *b*) el constituido por los rebeldes refugiados en las selvas orientales, nucleados en torno a la ciudad-santuario de Chan Santa Cruz, quienes defendieron dicho centro político-religioso hasta su caída, en 1901, bajo el control de las tropas federales. Pero los descendientes de los insurrectos, quienes continúan autodenominándose "macehuales", siguen ocupando la región central del estado de Quintana Roo, nucleados en torno al culto mesiánico de la Cruz. Dicho culto se ha refugiado en los pueblos de Chumpon, Chan Cah Veracruz y X-Cacal, donde residen las llamadas "Cruces Hijas", y que actúan como centros políticos y religiosos de una serie de pueblos vecinos.

78 Reyna, *Op. cit.*, p. 384.

79 *Ibid.*, p. 238.

De las dramáticas consecuencias inmediatas de la Guerra de Castas, da cuenta un informe del Ejecutivo de Yucatán fechado en 1862, en el cual se consigna que entre 1846 y 1862 la península había perdido 184,286 habitantes (por combates, pestes y migraciones), y que habían sido destruidos 1,057 pueblos de los 3,153 que existían previamente.<sup>80</sup> Una vez más el intento libertario fracasó, a pesar de que esta vez estuvo muy cerca de cumplir su cometido. Pero en lugar de relajarse, el sistema de opresión que lo originó se endureció aún más, configurando una estructura despótica cuyos remanentes ideológicos (y algunas de sus características estructurales) se mantienen hasta nuestros días.

#### MILENARISMO E INSURRECCION

##### *Nomos y cosmos*

Quisiera asentar desde un principio que cuando me refiera al concepto de "orden", no lo haré en la acepción de "armonía funcional", sino a partir del hecho de que toda sociedad concebida en términos de su tarea constructiva del mundo —de una noción de realidad específica—, es caracterizable precisamente por esa actividad ordenadora, reguladora y codificadora de la realidad y de sí misma. Como bien lo destacara Berger,<sup>81</sup> participar en un mundo social dado es participar en su "conocimiento", lo que equivale a cohabitar su *nomos*, entendido como el orden que permite interpretar la experiencia y proyectarla hacia el futuro, concebido como continuidad del *nomos* social. Ahora bien, el mismo Berger<sup>82</sup> ha apuntado que cuando un *nomos* se organiza como realidad constituida, sus significados se fusionan con los significados considerados inherentes al universo no-humano. De esta manera, *nomos* y *cosmos* se hacen coextensos, partícipes de una misma esfera de realidad, en la cual el *nomos* aparece como un reflejo del *cosmos* y por lo tanto el

80) Fidelio Quintal Martín: "Interpretación de la guerra campesina de Yucatán de 1847", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, Vol. XVIII, No. 104, Mérida, Yucatán, 1974.

81) Berger, *Op. cit.*, 1971.

82) *Ibid.*, pp. 38-39.

mundo humano se define como una expresión más de los significados propios del universo. Así, la religión que genera una sociedad se unifica dialécticamente con la misma, ya que ambas tienden a legalizarse mutuamente al ser consideradas como partes integrantes de un mismo principio ordenador.

He insistido, espero que lo suficiente, sobre la importancia de la religión en la civilización maya, cuya cosmovisión religiosa y su afán de "controlar" la temporalidad, le permitía ubicar los sucesos de su propia historia dentro de un *nomos* retrospectivo que les confería en estatus cósmico definido. Lo mismo se puede decir respecto de la obsesión por el futuro, entendido como la proyección de su *nomos*, y por lo tanto del orden cósmico, hacia las edades venideras. Se hace entonces posible intentar correlacionar las categorías elaboradas por el *logos* occidental con las mayas; donde historia (*nomos-cosmos* pasado), política (*nomos-cosmos* presente) y religión (*nomos-cosmos* pasado, presente y futuro), forman parte de una misma esfera conceptual. Es de imaginarse la tremenda sacudida que significó para esta altamente estructurada percepción de la sociedad y el universo, la irrupción de los invasores europeos portadores no sólo de un nuevo orden social (el colonialismo), sino también de una radical diferente concepción cosmológica, entre cuyos elementos alternos destaca la concepción lineal de la temporalidad.

Como ha sido frecuente en todas las sociedades que recibieron el abrumador impacto colonial, la primer respuesta individual y colectiva, una vez institucionalizado el sistema de opresión generalizado y de opresión ideológica, fue un intenso estado de anomia, entendido como un proceso de pérdida de significados, que desorientó y angustió al pueblo sojuzgado.<sup>83</sup> Los mayas comenzaron así a verse desposeídos de la autopercepción de sí mismos, desprotegidos ante un universo con el cual perdían la posibilidad de mantener la relación transaccional que garantizaba el orden y legalizaba los

83 En la acepción durkheniana clásica, la anomia se refiere al conjunto de hechos de desorden que resultan de cambios profundos en una estructura social dada. De dicho conjunto, y en atención al tema del milenarismo, son particularmente relevantes aquellos aspectos relativos a la pérdida de significado.

significados de la vida. Ubicados al borde del caos que implicaba la pérdida de sentido; la desamentización de la existencia individual y comunal. De acuerdo con Berger,<sup>84</sup> se empezó a destruir la estructura de plausibilidad, la base social que posibilitaba la existencia como hombres reales dentro de un mundo real; huérfanos de la totalidad simbólica que permitía la integración de las distintas esferas de lo real, tal como era conceptualizado por su específica tradición teórica.<sup>85</sup>

Pero los seres humanos no pueden soportar el proceso de ausencia de significados, lo que se asume como la irrupción aterradora del caos primigenio contra el cual se habían erigido las bases del edificio cósmico y social. Si aun la muerte es preferible a la anomia, se hace más comprensible el hecho de que todos los movimientos anticoloniales mayas se hayan estructurado como milenarismos, la mayor parte de los cuales proponían la violencia como el medio de recuperarse a sí mismos, prefiriendo una muerte legítima y legitimadora<sup>86</sup> a una vida sin sentido y sin esperanzas. Pero la sola violencia, por revolucionaria que ésta fuera, no sería suficiente para retener o recuperar la estructura de significados de la sociedad: para ello se requería no sólo de la superación de la situación de anomia, sino también su *explicación* en términos del *nomos* previo; esto es una interpretación, o quizá sería mejor decir una traducción de la crisis, construida en base a los significados de la antigua tradición teórica. Este tipo de procesos, caracterizados como teodiceas por Berger,<sup>87</sup> tienden a otorgar significado a las situaciones de sufrimiento existencial intolerables derivados de la anomia. Así, la teodicea milenarista intenta comprender y relativizar la angustia del presente refiriéndose a una nomización futura

84 Berger, *Op. cit.*, p. 63.

85 Para el concepto de "tradición teórica" me respaldo en la obra de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, *Op. cit.*, cuando la definen como la matriz de todos los significados socialmente objetivados.

86 Al hablar de legitimación lo hago en un sentido similar al de Berger, cuando la caracteriza como el conocimiento pretórico socialmente objetivado que explica y justifica el orden social y cósmico.

87 Berger, *Op. cit.*, p. 71 *passim*.

(utópica), proporcionando un canal de expresión y un mecanismo de reconstrucción para el nuevo orden de significados que legitimará la existencia humana. De esta manera, el milenarismo maya puede ser comprendido como la estructuración de teodiceas, que tienden primero a explicar y luego a subvertir el orden colonial.

La cosmología maya, algunos de cuyos aspectos pueden ser caracterizados como de un verdadero culto al tiempo, no puede ser excluida dentro del análisis de la vertebración de sus respuestas políticas expresadas en términos religiosos. Cuando se introduce la concepción de la temporalidad lineal, la desacralización del tiempo cíclico se traduce en una nueva y brutal pérdida de significados. Como bien lo ha sugerido Eliade,<sup>88</sup> al desacralizarse el tiempo cíclico éste se torna terrorífico; se manifiesta como un círculo que gira indefinidamente sobre sí mismo pero desprovisto de contenidos, de significados. Aparece entonces como duraciones incapaces de producir su efecto regenerador sobre la vida y el cosmos; como una espiral concéntrica y errática de la cual sólo pueden provenir la destrucción y la muerte. Y esta perspectiva tiende a producir necesariamente una visión pesimista de la existencia, desprovista de la cíclica irrupción hierofánica del tiempo concreto que permite predecir y actuar ante los ritmos del cosmos. Es entonces donde la expectativa milenaria, el advenimiento de una nueva temporalidad cuya calidad es predecible, adquiere toda su dimensión, como anhelo y espera de la llegada de un tiempo en el cual duración y contenido estén unificados; al cual los hombres pueden aspirar y, fundamentalmente, movilizarse activamente en la lucha guiados por la esperanza de recobrar un tiempo nuevamente sacralizado y por lo tanto provisto de significado. Se recupera así, como lo apuntara Gusdorf,<sup>89</sup> el monismo ontológico que, contradictoriamente, expresa la circularidad del tiempo, al desempeñarse como un principio de identidad que organiza y legitima, ordena, todas las posibles conductas sociales y cósmicas.

<sup>88</sup> Mircea Eliade: *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, España, 1967, p. 108.

<sup>89</sup> Georges Gusdorf: *Mito y metafísica*, Nova, Buenos Aires, Argentina, 1960, pp. 75-77.

### *Utopías y mesías*

Entre los numerosos autores que han reflexionado sobre el tema de la utopía, destacan la obra señera de Manheim y la *magnus opus* de Ernst Bloch. Pero dentro de sus perspectivas aparece una constante, que ha impedido que dicha tradición de pensamiento pueda proporcionar una aproximación comprensiva a los milenarismos indígenas americanos. Dicha constante está representada por la concepción de la temporalidad lineal, propia de la más reciente tradición occidental. Para Karl Manheim,<sup>90</sup> la correlación dialéctica entre utopía y orden social existente, se advierte en el hecho que en la primera se pueden apreciar en forma condensada las tendencias no realizadas de una época; es decir, que el orden existente determina el nacimiento de las utopías que intenta romper ese orden constituyéndose en modelos tendientes a realizar o informar un futuro. Para Bloch,<sup>91</sup> la utopía es el "sueño inacabado", la espera hacia adelante cuya viabilidad reside precisamente en su no concreción, sino en la suma de sus aproximaciones parciales. El mismo autor establece una distinción entre las utopías abstractas, que serían aquellas no protagonizadas por colectividades sino por individuos, y las utopías concretas, tales como el milenarismo y el marxismo, que requieren de la mediación de colectividades humanas; en el primer caso guiadas por la religión y en el segundo por la razón.

Vemos que para ambos autores lo utópico es un problema de construcción de futuros; en cambio, el milenarismo maya se orientó fundamentalmente hacia la recuperación de un pasado. Sin embargo, ya he señalado que en el caso maya no se puede hablar de pasado y futuro, sino de una temporalidad recurrente que informa al presente; por lo tanto, el anhelo de aparente regreso que aparece en la mayoría de los movimientos constituye en realidad la voluntad de reestablecer, de reactualizar, la temporalidad concreta (con una "carga" específica). No se trata entonces de "utopías retrospectivas" que buscan el regreso a situaciones históricas previas, ya que

<sup>90</sup> Manheim, *Op. cit.*

<sup>91</sup> Ernst Bloch: *El Principio Esperanza*, 3 Vol., Aguilar, Madrid, 1980.

ello implicaría que dichas situaciones se ubiquen en un "pasado", cuando en realidad lo que se propone es otorgar el "espacio" para que el tiempo concreto encuentre nuevamente el lugar que le corresponde en la rueda cósmica. No se puede hablar así de un regreso al pasado, sino de una *apertura del presente*, que permita a éste recoger los significados que le debían ser propios si no existiera la opresión colonial. De esta manera, la utopía cumple con la función de proporcionar una referencia a la comunidad portadora de la expectativa milenaria, que la ayuda a movilizarse hacia los objetivos de lucha necesarios para la reinstauración social, cósmica y temporal. Finalmente, cabe destacar que la distinción que hace Bloch entre razón y religión resulta inoperante para una sociedad en la cual *nomos* y *cosmos* forman parte de una misma esfera conceptual.

Los más tempranos movimientos anticoloniales evidencian claramente su carácter restaurador, a través de la negación de las nuevas deidades y de la lucha por recuperar la autonomía política e ideológica de la sociedad. Su proyecto utópico se orienta hacia la "deshistorización de lo negativo", buscando desterrar, como lo proclama el Chilam Balam, "este loco tiempo" instaurado por los extranjeros usurpadores; ese tiempo cuya "carga" no guardaba relación con la experiencia simbólica previa. Ya en los movimientos del siglo XVII se expresan los intentos de resignificación, manifestados por medio de la búsqueda por apropiarse de la religión del dominador y hacerla suya, codificándola en sus propios términos e integrándola por lo tanto a la experiencia de la sociedad. La insurrección de Canek en el siglo XVIII, aparece permeada por los significados derivados de la situación colonial (el proyecto utópico de los rebeldes se define en las palabras que pronuncia el mesías Canek, quien pretende erigirse como Rey y "supremo encomendero"),<sup>92</sup> palabras que denotan la voluntad subversiva de invertir la pirámide social colonial pero asumiendo ya sus reglas de juego. Por último, en la Guerra de Castas del siglo XIX, el milenio prometido por la Cruz Parlante aparece como un reino de la

<sup>92</sup> Bartolomé, *Op. cit.*, 1978, p. 16.

igualdad supeditado a la expulsión de los extranjeros. A la demanda de reivindicaciones políticas y económicas concretas se sumó la reinstauración de un modelo de la antigua sociedad (la teocracia militar), donde se recreó un complejo sistema cosmológico poblado por deidades y rituales provenientes tanto de la tradición maya como de la colonial.<sup>93</sup>

No deseo reiterar comentarios respecto a los contenidos de las insurrecciones, los que se desprenden fácilmente de la exposición de las mismas; pero quiero enfatizar la importancia de la presencia en todas ellas del código de significados previos, propio del *nomos* maya, que resemantizó los nuevos significados que fueron introducidos con el correr de los siglos. La sola presencia de esta vitalidad simbólica pone de manifiesto la vigencia de ese río subterráneo, la cultura de resistencia,<sup>94</sup> que a través de los siglos mantuvo un mundo codificado en términos mayas. Ninguna prueba mejor que ésta del afán por no permitir la dilución de la identidad étnica maya, aun dentro de su condición histórica de pueblo subordinado. Se evidencia así el mantenimiento de espacios propios<sup>95</sup> de la sociedad colonizada, en los cuales ésta continuaba reproduciéndose a sí misma, a pesar de la avasallante pretensión hegemónica del sistema colonial.

Lo anterior no significa que las insurrecciones estuvieran orientadas exclusivamente por la religión prehispánica, sino que ésta constituyó el verdadero *sustratum* que recogió del catolicismo colonial aquellos componentes escatológicos que mejor se adaptaban a la propuesta utópica-milenaria, configurando así lo que se ha dado en llamar "movimientos milenarios de doctrina sincrética",

93 Una excelente caracterización de la cosmología de los descendientes de los rebeldes se puede encontrar en la obra de Alfonso Villa Rojas: *Los elegidos de Dios*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978, y en nuestra obra ya citada *La resistencia maya*.

94 No creo necesario aclarar que el concepto de "cultura de resistencia" no guarda ninguna relación con el de "resistencia cultural".

95 Más adelante volveré sobre este concepto de "espacio propio", que inicialmente podría ser caracterizado como ámbitos exclusivos para algunos aspectos de la vida social.

que por lo general surgen en situaciones coloniales institucionalizadas a través de su larga duración.<sup>96</sup> Los siglos de opresión hacen que un pueblo subordinado no pueda permanecer ajeno a la religión que el dominador le ha impuesto compulsivamente. Sin embargo, Lanternari<sup>97</sup> ha demostrado que en los procesos mesiánicos el cristianismo es explícitamente reinterpretado en función de un propósito emancipador sufriendo radicales transformaciones, a lo que se puede añadir que esta reelaboración ocurre dentro del marco del código simbólico proporcionado por la antigua tradición local.

Es la existencia de una expectativa milenaria previa (aun después de ser reestructurado en el cristianismo) la que posibilita la emergencia mesiánica: después de su aparición la espera deviene en acción. En el caso maya, y tal como ocurre en la mayoría de los movimientos mesiánicos, la deidad no aparece directamente, sino que envía un intermediario cuya acción tiende a reunificar los ámbitos de lo social y de lo cósmico, superponiéndose entonces a cualquier orden existente. En una situación colonial en la cual el colonizador pretende deshistorizar al colonizado, el mesías aparece como una expresión de la necesidad de continuidad histórica de un pueblo, signando el presente como el tiempo de la crisis insurreccional. Sin embargo, para los mayas este proceso no representaba un regreso al *illo tempore* mítico, en forma similar a las "religiones de retorno" que intentan el reestablecimiento de una determinada condición pasada,<sup>98</sup> sino la actualización histórica de una sociedad a la cual el colonialismo despojó de la posibilidad de que su futuro fuera una proyección de su pasado ubicándola, según la clara proposición de Herbert,<sup>99</sup> en "un tiempo fuera del tiempo".

<sup>96</sup> Pereira de Queiroz. *Op. cit.*, p. 291.

<sup>97</sup> Vittorio Lanternari: *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona, España, 1965, p. 27.

<sup>98</sup> Vittorio Lanternari: *Occidente y Tercer Mundo*, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 1974, p. 98.

<sup>99</sup> Jean-Loup Herbert: "La sociedad precolonial", en Carlos Guzmán-Bockler y Jean-Loup Herbert. *Guatemala, una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, México, 1974, p. 7.

*Comunidades mesiánicas: comunidades revolucionarias*

Las comunidades mesiánicas mayas<sup>100</sup> estaban constituidas por hombres y mujeres, a los que toda participación política les era negada y quienes no encontraban una salida satisfactoria para la multitud de tensiones y conflictos provenientes de su condición de sociedad subordinada. Se requería entonces de un cambio gestáltico que redefiniera tanto la autoimagen individual y social, como proporcionara nuevos canales a la acción colectiva encaminada a la radical transformación del angustioso orden social existente. De acuerdo con estas necesidades, la comunidad mesiánica ofrece a sus miembros una nueva autoimagen que, inicialmente, sirve de punto de partida para la organización de su solidaridad interna y les brinda una perspectiva totalizadora de las conductas posibles ante la situación que se desea cambiar. No resulta suficiente para el desarrollo del mesianismo la conciencia común de oposición al blanco dominador, también se requiere que dicha conciencia se estructure en términos de una nueva perspectiva de la autopercepción de una colectividad humana alienada por el colonialismo que intentó estigmatizar la identidad social del dominado. Esta nueva perspectiva la otorga la transformación de la mitología profética en ideología mesiánica; proceso a través del cual el mito se convierte en ideología y la ideología en utopía.

Las distintas proclamas y declaraciones producidas en las diferentes rebeliones expresan literalmente la percepción maya del sistema colonial, en sus manifestaciones económicas, políticas y religiosas. Esta clarificación política es uno de los recursos fundamentales a los que recurren los mesías para lograr la adhesión de la colectividad. No sólo apelan a la convicción de escuchas y lectores, sino a la necesaria solidaridad de éstos con todos los mayas que padecían el mismo sistema intentando superar así las barreras

100 La definición de mesianismo que utilizo es la que propone Pereira de Queiroz (*Op. cit.*, p. 3), que por su amplitud es la menos restrictiva y por ende, la más adecuada a estos casos: "... la actividad de todo grupo, suscitada por la aparición de un emisario divino, con objeto de cambiar las condiciones existentes. ...".

de los localismos y lograr una respuesta colectiva capaz de reunificar a una sociedad fragmentada.

Otro de los aspectos significativos de las proclamas, especialmente visible en las rebeliones más tardías, radica en la mención al incumplimiento de sus deberes religiosos por parte de curas y frailes que no refleja un profundo catolicismo sino la necesidad de terminar con una situación de "desorden". Ya hemos visto que la administración eclesiástica colonial era tan despótica como caótica, existiendo un conflicto continuo entre los intereses económicos y los "espirituales" del sistema. Esta situación fue percibida como un grave "desorden" que amenazaba y ponía en crisis la existencia social, por lo que se necesitaba recuperar un equilibrio que evitara el caos definitivo. En razón de ello algunos de los movimientos pueden ser también calificados como de "restauración", no ya del perdido sistema prehispánico, sino de un "orden" que la sociedad asumió como propio en un momento dado.

El nuevo "orden" que protagonizan las comunidades mesiánicas es un orden por la participación chamánica, tal como se puede apreciar en las constantes alusiones a la presencia de los especialistas socio-religiosos, ya que por su misma esencia el chamanismo reitera los modelos arquetípicos bajo los cuales se instauró el orden inicial sobre la tierra. Resulta entonces definitiva la presencia de los chamanes para que las comunidades insurrectas puedan referirse y asumir un orden legalizado tanto por los mesías como por los profetas. En razón de ello y desde sus comienzos, las comunidades mesiánicas se definen tanto como organizaciones políticas que nombran gobernadores y jefes militares, como en calidad de comunidades religiosas que recurren y se legalizan a través de especialistas en la manipulación de lo sagrado que les es propio.

Vemos así que el rasgo central que definiría a las comunidades mesiánicas, es la creación de una nueva identidad que les permite oponer al dominador una sólida autoimagen elaborada en función de su calidad de pueblo elegido, y no una percepción de sí misma denigrada y alienada como resultado de la discriminación colonial. Esta identidad recreada posibilita contrastarse al grupo colonizador

con una nueva sociedad poseedora de un proyecto colectivo propio y utópico, que conlleva la recuperación de su autonomía política, económica y religiosa. Resulta evidente que la función del líder no consiste en inaugurar la comunidad mesiánica; si ésta se nuclea en torno a él es por su capacidad carismática de dinamizar y actualizar los contenidos mesiánicos preexistentes, actuando como un agente catalizador para la eclosión de la cultura de resistencia.

La constitución de las comunidades mesiánicas puede ser también entendida desde la óptica marxiana, en tanto a adscripción a colectividades que se establecen en razón de una situación objetiva de conflicto con otro grupo. Pero es en el momento en que este antagonismo se hace consciente, a través de la dramática confrontación con el otro, cuando la comunidad involucrada adquiere la real dimensión de su identidad distintiva. Por otra parte, la misma violencia que ejerce la comunidad mesiánica se constituye en un agente organizador de su identidad colectiva, tal como lo formulara Coser:<sup>101</sup>

... Participar en esa violencia representa para el oprimido y para el pisoteado la oportunidad de afirmar su identidad y de reivindicar toda su hombría, que hasta ahí les fue negada por los que mandan. La participación en la violencia revolucionaria ofrece una ocasión para el primer acto de participación en la política, para entrar en el mundo de la ciudadanía activa. . .

### *¿Movimientos prepolíticos?*

El estudio de los movimientos socio-religiosos de liberación plantea una problemática de singular importancia para la reflexión política y social, que ha sido caracterizada por Vittorio Lanternari en los siguientes términos:<sup>102</sup>

... El nacimiento de los cultos de liberación, en relación con la dominación colonialista, constituye una de las más clamorosas y

101 Lewis Coser: *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1970, p. 79.

102 Lanternari, *Op. cit.*, 1965, p. 12.

desconcertantes manifestaciones del estrecho y dialéctico vínculo existente entre vida religiosa y vida social, política y cultural. . .

Entre los mayas yucatecos sabemos de esta estrecha vinculación dialéctica entre lo político y lo religioso que formaba parte de una misma unidad conceptual, la cual se hace claramente visible en el análisis de la formación social prehispánica al igual, como lo veremos, que en su cultura contemporánea. A su vez, ya se ha señalado que el sistema colonial también se expresaba en términos de dominación religiosa. Tomando en consideración ambos factores, se aprecia que cualquier tipo de movilización social, orientada hacia la consecución de objetivos políticos, debía necesariamente expresarse en términos religiosos, ya que éstos proporcionaban legalidad a toda conducta social.

En razón de lo anterior es posible coincidir con Roger Bastide,<sup>103</sup> cuando considera al mesianismo como una hipótesis construida sobre hechos reales de los cuales se extraen reglas para la acción y no como un aberrante estallido de irracionalidad, que se produce cuando los canales de expresión política están cerrados. Un ejemplo de lo anterior es observable en el modo de "apropiación" del catolicismo que realizaron los distintos movimientos anti-coloniales, los que pretendían "apoderarse" de la religión del dominador. Los mayas interpretaban su situación de subordinación religiosa como un factor básico para su dependencia económica y social. La estrecha relación entre religión católica y poder colonial, se percibía como la base del sistema que debía ser combatido; la religión católica otorgaba el poder al dominador; si los mayas la poseían el poder sería suyo.

La identificación de la relación entre religión y poder colonial, no puede ser considerada como una falta de perspectiva política por parte de las diversas insurrecciones, ya que toda la historia maya afianzaba dicha conexión. Así los movimientos aparecen estructurados en base a una experiencia de realidad profundamente arraigada en el contexto local; ya Manheim<sup>104</sup> había considerado

103 Bastida, *Op. cit.*, p. 291.

104 Manheim, *Op. cit.*, p. 211.

“... clave para la inteligibilidad de las utopías la situación estructural de la capa social que las adopta, en una época determinada cualquiera...”. Las reflexiones anteriores hacen parecer incorrecto aceptar las calificaciones de “rebeliones primitivas” o de “movimientos prepolíticos”, con las que fueran adjetivados los milenarismos por Eric Hobsbawn,<sup>105</sup> quien define a los participantes en los movimientos milenarios con los siguientes términos: “... se trata de gente prepolítica que todavía no ha dado o acaba de dar, con un lenguaje específico en el que expresar sus aspiraciones tocantes al mundo...”. Resulta obvio que estas palabras descansan en una conceptualización especial de la naturaleza de lo político, claramente definida en función de una visión “occidental” y por ende secular. Por el contrario, la propuesta milenarista exhibe que la estructuración de una conciencia colectiva libertaria, sólo puede ser posible en términos de la experiencia concreta de cada sociedad en particular; es por ello que las respuestas políticas de los mayas aparecen elaboradas con base en un código simbólico y un patrón ideológico propios de una profunda tradición teórica, que determina una particular forma de aprehensión del universo cósmico y social.

El milenarismo aparece como un canal adecuado dentro de una específica situación contextual, para guiar la recuperación de sí misma de una sociedad oprimida, lo que ya ha sido expresado por Stefano Varese<sup>106</sup> cuando señala que

“... (la ideología milenarista) no es una modalidad de falsa conciencia ni mucho menos una conciencia falsificante, sino un paso fundamental en la recuperación de la idea de liberación colectiva...”

La adecuación contextual, la recuperación histórica, la movilización colectiva, la recreación de una nueva identidad individual y social, así como la formulación de un proyecto político liberador,

105. Eric Hobsbawn: *Rebelión primitiva*. Ariel, Buenos Aires, Argentina, 1968, p. 13.

106. Stefano Varese: “Milenarismo, revolución y conciencia de clase”, en *Las minorías étnicas y la comunidad nacional* (Varese autor). Cínamos, Lima, Perú, 1974.

aparecen como los rasgos fundamentales de los movimientos socio-religiosos mayas. Sus fracasos no pueden ser atribuidos a dichas características estructurales, puesto que son las mismas que han guiado las luchas por la liberación, incluyendo las exitosas de todos los pueblos sometidos por la dominación colonial.

## EL DESTINO DEL ALTO CONOCIMIENTO

*No había Alto Conocimiento,  
no había Sagrado Lenguaje,  
no había Divina Enseñanza  
en los sustitutos de los dioses  
que llegaron aquí. Castrar al  
Sol! Eso vinieron a hacer aquí  
los extranjeros.*

## EL DESTINO DEL ALTO CONOCIMIENTO

Como ya lo destacara en las páginas introductorias, mi propuesta de aproximación a la trayectoria de la institución chamánico-sacerdotal de los mayas no se basa en una preocupación de índole etnológica. Se trata de identificar uno de los elementos relevantes en la constitución de la matriz cultural de la etnia, tal como se desprende de la exposición referida a la sociedad prehispánica, y rastrear el dinámico sistema de transformaciones y adecuaciones a los cambiantes contextos donde ha transcurrido y transcurre su acción. Nos encontraremos así ante el proceso seguido por una de las células de base de la cultura, entendiéndolas al igual que Duvignaud<sup>1</sup> como:

...aquellas sobre las que reposan probablemente las capacidades de enriquecimiento de la existencia y la posibilidad de inventar relacio-

<sup>1</sup> Jean Duvignaud: *El lenguaje perdido: Ensayo sobre la diferencia antropológica*, Siglo XXI, México, 1977, p. 34.

nes míticas o psíquicas de las que sólo percibimos la acumulación sincrónica. . .

De allí la necesidad de diacronizar la sincronía, a través del análisis de la trayectoria histórica rastreable de una de las células de base, lo que nos permitirá acceder a otro de los niveles de la dinámica dialéctica (interna-externa) de un pueblo colonizado. La propuesta consiste entonces en ubicarnos en el interior de uno de los componentes de la estructura cultural global contemporánea, para dar cuenta de que su faz actual es el resultado de un proceso de alta profundidad histórica.

El punto de partida teórico-metodológico radica entonces en considerar que los núcleos generativos, células de base o matrices específicas, serían aquellas unidades, rasgos o instituciones de una etnia cuyo estudio diacrónico pueda ofrecer pautas indicadoras del proceso dinámico de ésta. Se trata pues de identificar un componente de la cultura que haga más fácilmente perceptible los procesos de la dinámica interna: una guía o elemento diagnóstico, cuya continua estructuración y reestructuración proporcione evidencias sustantivas respecto al sistema de producción de significados que la misma sociedad haya considerado relevante para su proceso de nomización. Por otra parte, y como bien lo destacara Duvignaud, el estudio de estas matrices permite una nueva posibilidad de percepción de la rica diferencia antropológica ya que

. . . aquí yace la diferencia, en el descubrimiento de la originalidad de estas matrices de donde emergen lógicas que no se reducen necesariamente a nuestra lógica. . .<sup>2</sup>

Es ésta entonces también una invitación hacia la exploración de la sociología de la diferencia, con todos los riesgos que ello implica: desde poder percibirla hasta poder expresarla. Y, fundamentalmente, comprender que la centenaria lucha de los mayas por mantener, con mayor o menor éxito, algunas de sus instituciones diferenciales, no representa sólo un fenómeno de tenacidad cultural

2 *Ibid.*, p. 35.

sino un acto de afirmación existencial, cuyo conjunto integrado se expresaría en la ya mencionada "cultura de resistencia" que intenta la preservación de un mundo al que sólo los más crueles mecanismos de la alienación etnocida los obligara a renunciar.

## EL ALTO CONOCIMIENTO BAJO LA COLONIA

El sable de la conquista decapitó a la sociedad maya; jefes políticos y religiosos corrieron la misma suerte. Muchos conocimientos se perdieron en forma irremediable. El Alto Conocimiento era propiedad de unos pocos y éstos pagaron su privilegio. Los ídolos fueron destrozados, los templos derruidos, los códices sagrados quemados y los sacerdotes perseguidos y sacrificados. Como ya lo señalara, la maya fue una sociedad jerárquica donde aun el culto era de acceso restringido, tal y como lo evidencia la reducida capacidad de los templos. El interior de los templos mayas proporciona lugar sólo para un reducido número de personas, por ello Thompson<sup>3</sup> supone que la participación congregacional debió ser casi nula, si bien la asistencia a la plaza central podría haber sido obligatoria.

Esta religión "estatal" a la que concurrían deidades foráneas como consecuencia de las influencias mexicas, tendía a distanciarse de la religión campesina ligada a las deidades del agua y del maíz y orientada hacia los rituales de control de las condiciones de producción. Es probable que ningún maya campesino haya tenido jamás la oportunidad de presenciar ciertos aspectos rituales, ni de registrar las páginas de un códice o de contemplar las estrellas desde los observatorios de los sacerdotes, pero de todas maneras vivían bajo una continua dependencia de éstos, para todos aquellos rituales relacionados con el ciclo vital de individuo y con el ciclo económico de la producción, que era regulado por las profecías chamánicas. También el canto y el teatro, dirigidos por sacerdotes, ponían al campesino en contacto con ciertos aspectos del conocimiento que constituían un marco normador para las conductas sociales indivi-

3 Thompson, *Op. cit.*, 1975, p. 207.

duales y grupales, así como para la conservación de las tradiciones históricas y culturales. Por ello, cuando los jefes religiosos fueron desplazados, la confusión que siguió fue dramática, tan dramática como la narran los mismos cronistas mayas que fueron testigos del proceso<sup>4</sup>

...No había ya buenos sacerdotes que nos enseñaran. Ese es el origen de la silla del segundo tiempo. Y es también la causa de nuestra muerte. No teníamos buenos sacerdotes, no teníamos sabiduría, y al fin se perdió el valor y la vergüenza. Y todos fueron iguales. . .

Pero no todo se perdió, hay evidencias de que muchos sacerdotes huyeron de las grandes ciudades para refugiarse en los pueblos donde continuaron practicando y transmitiendo parte de la herencia cultural maya en secreto. También hay que recordar que muchos *Batabob* que fueron confirmados por los españoles en sus puestos, ya como administradores coloniales, eran sacerdotes o, al menos, poseían notables conocimientos religiosos.

Dicha presencia sacerdotal está explícitamente atestiguada por la misma existencia de los libros o códices posthispánicos, en los cuales los *Ah Camsah*, escribas mayas, recogieron en su lengua, pero con caracteres latinos, fragmentos de su historia, reprodujeron partes de los códices jeroglíficos y de las profecías sobre el futuro que hablaban del fin del dominio español.

Tenemos entonces que los sacerdotes y chamanes que conservaron el arraigo con su colonizado pueblo, fueron transmitiendo sus conocimientos a algunos elegidos, ayudando a configurar la "cultura de resistencia", que se abrió paso a través de las generaciones coloniales. Pero no debe interpretarse esto como la supervivencia de una élite que continuó guiando a su pueblo y transmitiendo la religión "estatal". El grupo sacerdotal sólo pudo conservar su importancia política en base al consenso que podía despertar en los campesinos. Es decir, tuvieron que adaptarse a la religión popular y transmitir sus conocimientos no ya a los hijos de los nobles, que pasaron a ser educados por los conquistadores, sino a sus antiguos

<sup>4</sup> *Chilam Balam de Chumayel*, p. 26.

gobernados. En otras palabras, la "cultura popular" maya seleccionó a los especialistas de acuerdo con sus propias necesidades.

El Alto Conocimiento se transformó entonces en un conocimiento menos secreto y desprovisto de sus aspectos científicos más sofisticados, quedando por lo tanto mucho más relacionado con la cultura popular. Lo anterior se desprende de un somero análisis de las características de los libros de Chilam Balam y de otras crónicas mayas coloniales. El contenido de estos textos está fundamentalmente referido a profecías calendáricas, crónicas históricas, recetas medicinales, ritualismo y adivinación. También existe un único texto, el llamado "Libro de los Cantares de Dzitbalché", que recoge los conceptos tradicionales referidos a la belleza, a la música y al canto. Pero ninguno de los códices son tratados de matemáticas o astronomía, ciencias básicas que integraban el Alto Conocimiento y cuya tradición se perdió para siempre. Dichos manuscritos se transmitían de generación en generación; cuando un ejemplar se deterioraba demasiado era vuelto a copiar por su custodio. En ocasiones, el contenido era incrementado por nuevas aportaciones referidas a los sucesos contemporáneos al sacerdote guardián y, si éste era un Chilam-Intérprete, sus nuevas profecías se incorporaban también al texto. La existencia de esta tradición escrita, junto con la oral, resulta clave para la comprensión del proceso de formulación y transmisión del conocimiento tradicional maya, ya que los textos eran objeto de lecturas colectivas en cierto tipo de reuniones secretas, tal como lo documentara el cura Sánchez de Aguilar para 1639:<sup>5</sup> ". . . porque tienen fábulas, o historias muy perjudiciales, y algunas las han hecho escribir, y las guardan y leen en sus juntas. . .".

Estos libros sagrados que profetizaban el fin de la dominación, eran leídos en público en ocasiones especiales y estaban celosamente custodiados lejos del alcance de los colonizadores. De la importancia de dichos libros en el mantenimiento de la tradición cultural y en la pervivencia de la ideología anticolonialista en el siglo XVIII da cuenta, entre otros muchos testimonios, el de un canónigo de la Catedral de Mérida escrito en 1758 y que dice:<sup>6</sup>

5 Sánchez de Aguilar, *Op. cit.*, p. 165.

6 En Barrera Vásquez y Rendón, *El libro de los libros. . .*, p. 13.

. . . La experiencia de manejar tan incesantemente a los indios en cerca de doce años que les serví, me enseñó que el motivo de estar todavía muchos tan apegados a sus antigüedades era porque siendo los naturales muy curiosos, y aplicándose a saber leer, los que esto logran, cuanto papel tienen a su mano tanto leen; y no habiendo entre ellos más tratados en su idioma que los que sus antepasados escribieron, cuya materia es sólo de sus hechicerías, encantos y curaciones con muchos abusos y ensalmos. . .

Pero el papel de los especialistas sacerdotales y chamánicos, no se limitó a mantener la tradición en forma más o menos oculta, sino también a ocupar un lugar central en los movimientos anticoloniales. Durante todas las rebeliones indígenas pudimos apreciar que cada brote de etnicidad estaba acompañado por el incremento de la difusión de las profecías de los antiguos Chilam-Intérpretes. Al mismo tiempo, los herederos contemporáneos, en cada caso, de dichos especialistas, fueron los líderes o consejeros de *todas* las rebeliones e insurrecciones. En cada crisis social, en cada estallido étnico, vimos que los especialistas religiosos están presentes y que recurren a prácticas y conductas similares a las de sus antiguos maestros. El hecho de que en la mayor parte de los casos fueran los líderes de las rebeliones, demuestra su calidad de representantes de la historia y de la conciencia colectiva que la misma rebelión estaba actualizando.<sup>7</sup>

A lo largo de toda la época colonial se manifestó, de una u otra forma, la presencia de los herederos de los antiguos especialistas en la manipulación de lo sagrado. En numerosas fuentes de la época aparecen constantemente menciones a los mismos, caracterizándolos en oportunidades como actores o dirigentes principales de prácticas culturales, o como protagonistas de procesos políticos y sociales vinculados con movimientos anticoloniales. Cuando en 1562 el Obispo Fray Diego de Landa realiza el célebre Acto de Fe en el pueblo de Maní, en el cual se excede hasta el punto de causar la

7 La memoria colectiva es una construcción social, por lo tanto espero que quede claro que no considero a los sacerdotes como sus creadores, sino como sus "reforzadores".

reacción de las mismas autoridades españolas, lo justifica atribuyéndolo a la acción de los sacerdotes y chamanes mayas:<sup>8</sup>

...que estando esta gente instruida en la religión y los mozos aprovechados, como dijimos, fueron pervertidos por los sacerdotes que en su idolatría tenían y por los señores, y tornaron a idolatrar y hacer sacrificios no sólo de sahumerios sino de sangre humana, sobre lo cual los frailes hicieron inquisición. . . y otros (mayas), de tristeza, engañados por el demonio, se ahorcaron. . .

Una de las mejores fuentes sobre la presencia de los especialistas religiosos durante el primer siglo de la Colonia, la constituye el "Informe Contra Idolorum Cultores", realizado por Sánchez de Aguilar en 1639, quien relata que para el año de 1582 en la isla de Cozumel, antiguo asiento de un oráculo que era objeto de peregrinaciones de toda la península, se mantenían las prácticas "idolátricas" hasta el punto de asustar a los curas encargados de la misionalización:<sup>9</sup>

...Advierto que los indios desta isla de Cozumel son grandes idólatras el día de hoy. . . y usan un baile de su gentilidad, y flechan bailando al perro que han de sacrificar; y cuando han de pasar el pueblo de Ppole es la tierra firme, usan muchas supersticiones antes de embarcarse. . .

Después de la invasión, gran parte del culto tradicional, siempre dirigido por los chamanes y sacerdotes, se refugió en las cavernas y cuevas del rocoso ámbito peninsular, práctica que, como veremos, se ha mantenido hasta la actualidad. Este culto en las cavernas contaba ya con una tradición previa, pues se las consideraba el lugar del nacimiento del aire y el agua; el agua que goteaba de las estalactitas era denominada Agua Virgen (*Zuhuy Ha*). Para 1606, Aguilar relata dichas prácticas "idolátricas" de esta manera:<sup>10</sup>

...la audacia de los indios que despreciando el temor de Dios y de los hombres tomaban sus bebidas llamadas Balché, adoraban a sus ídolos en sus casas, cavernas y cuevas, los llevaban procesionalmente en

8 Landa, *Op. cit.*, p. 32.

9 Sánchez de Aguilar, *Op. cit.*, p. 120.

10 Aguilar, *Op. cit.*, p. 34.

hombros, como se descubrió en la provincia de Bacalar. . . en dichas montañas hay innumerables cuevas, y cavernas entre piedras, donde adoran y esconden sus ídolos los indios de manera que cualquiera de ellos, con motivo de ir y permanecer en sus sementeras. . . muchas veces se detienen en dichos montes dos o tres semanas, despreciando los días festivos, pues no asisten a las Misas Solemnes, y convidan a sus amigos y vecinos a la soledad para adorar sus ídolos.

Del papel que jugaban los sacerdotes mayas en estos cultos clandestinos, da cuenta el juicio seguido por el Tribunal de la Inquisición en 1582, en contra de un esclavo negro que concurrió a un cerro sagrado donde un "maestro de ídolos", de nombre Andrés Cuyoc, celebraba el culto prohibido ante indígenas procedentes de toda la comarca:<sup>11</sup>

. . . en aquel cerro que está allí junto tiene este maestro de la ydolatría ciertos ídolos viejos allegados: en donde ofrece copal y ciertas piedras llamadas Kan y allí ofrece juntamente el tut que es la comida y el chuyushaa que es la vevida, a los ídolos, y con el humo que sale del copal ofrecido a los ídolos sahúma a los enfermos y acavado el sacrificio comen aquella comida y veven aquella vevida ofrecida al ídolo todos los que allí se hallan. . .

Durante el siglo XVII, la presencia de los dirigentes religiosos sigue apareciendo documentada por numerosas alusiones en las fuentes de la época, de las cuales seleccionaré sólo aquellas que refieren la presencia de algún tipo específico de especialista. Este es el caso de los sacerdotes "hechiceros y curadores":<sup>12</sup>

. . . También usan llamar a ciertos indios viejos hechiceros que ensalman con palabras de su gentilidad a las mujeres de parto, a las cuales confiesan, y a algunos enfermos. . . también hay indios hechiceros que con ensalmos curan a los mordidos o picados de víboras y culebras. . .

No sólo en el aspecto medicinal se mantenían las prácticas de los sacerdotes y chamanes. Casi un siglo después de concluida la

11 Eva Uehmani: "Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el Tribunal de la Inquisición", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. VI, UNAM, México, 1967, p. 273.

12 Sánchez de Aguilar, *Op. cit.*, p. 123.

conquista, los mayas peninsulares seguían depositando su fe en las prácticas protectoras de sus proscritos sacerdotes, tal como lo documenta Aguilar:<sup>13</sup>

. . . Cuando hacen casas nuevas, que es de diez a doce años, no entran en ellas, ni las habitan hasta que venga el viejo hechicero de una legua y dos, y tres a bendecirla con sus torpes ensalmos. . .

Tampoco se había perdido en este siglo el arte sacerdotal de la adivinación por medio de los granos de maíz, práctica sobre la cual da cuenta el mismo autor:<sup>14</sup>

. . . Son sortilegos, y hechan suerte con un gran puño de maíz, contando de dos en dos y si salen pares, vuelven a contar una, y dos, y tres veces hasta que salgan nones, y en su mente llevan el concepto sobre que va la suerte. . .

Para 1688, Cogolludo documenta la vigencia de la técnica de interpretación de los sueños y de la adivinación por medio de los mismos. Este historiador afirma que "creen en sueños y los interpretan y acomodan, según las cosas que tienen entre manos".<sup>15</sup> Otro dato sumamente interesante que cita Cogolludo, es la práctica de una "especie de confesión" en la que participaba un especialista maya:<sup>16</sup>

. . . el que había servido de ministro para la confesión publicaba los pecados que se le habían dicho entre los parientes, y esto para que todos pidieran a Dios le fueran perdonados, para lo cual hacían oración particular. . .

En la misma época se mantenía el culto en los antiguos santuarios de las ciudades abandonadas, como se desprende del testimonio de Cogolludo, quien en 1655 encontró un ofrecimiento de cacao y señales de copal (el incienso nativo) quemados en las ruinas de la

13 Aguilar, *Op. cit.*, p. 129.

14 *Ibid.*

15 Cogolludo, *Op. cit.*, Libro IV, p. 333.

16 *Ibid.*, p. 346.

ciudad de Uxmal. A lo cual Stephens<sup>17</sup> añade la evidencia representada por el manuscrito de la primer concesión de las tierras de las ruinas de Uxmal fechado el 12 de mayo de 1673, en el cual uno de los argumentos en favor de la cesión de tierras es el siguiente:

. . . un gran servicio a Dios nuestro Señor, porque dicho establecimiento evitaría que los indios diesen culto al diablo en los edificios viejos que había en aquel sitio, teniendo en ellos sus ídolos a los cuales quemaban copal y hacían otros detestables sacrificios, según lo verificaban diariamente según era público y sabido. . .

Pero también el mantenimiento de la tradición seguía caminos que, por evidentes, resultaban inadvertidos por los españoles. Este era el caso del teatro *x'tol*, que para aquellos pasaba por una celebración inofensiva, aunque en realidad constituyera una dramatización de la historia y religión mayas. Las representaciones del *x'tol* seguían realizándose bajo la dirección del *Hol Pop*, funcionario al que Mercedes de la Garza<sup>18</sup> compara con el *corega* del antiguo teatro griego. Del siguiente fragmento de un texto de Sánchez de Aguilar, se desprende algo sobre el papel religioso que el *Hol Pop* mantuvo aun dentro de la sociedad colonial, a pesar de que dicho papel no fue bien comprendido por los españoles:<sup>19</sup>

. . . y tenían y tienen su cantor principal, que entona y enseña lo que se ha de cantar, y le veneran y reverencian, y le dan asiento en la Iglesia, y en sus juntas y bodas, y le llaman *Hol Pop*. . . cuentan fábulas y antiguallas. . . tenían y tienen farsantes, que representan fábulas e historias antiguas. . .

Después de una represión inicial, estas representaciones del teatro *x'tol*, fueron toleradas por las autoridades coloniales que no advirtieron su real contenido, y se mantuvieron hasta el siglo XIX en el cual volvemos a encontrar evidencias de las mismas.

17 Stephens, *Op. cit.*, 1957, T.I p. 223.

18 Mercedes de la Garza, *Op. cit.*, p. 76.

19 Sánchez de Aguilar, *Op. cit.*, p. 149.

## LA EVIDENCIA DE UNA PRESENCIA

A pesar de la bárbara represión que siguió a la insurrección de Jacinto Canek; durante las últimas décadas del siglo XVIII los herederos del Alto Conocimiento siguieron manteniendo su papel central en los rituales colectivos relacionados con el maíz y con las lluvias. Entre otros testimonios al respecto podemos anotar el del Tribunal de la Inquisición de 1768, en las actas del juicio seguido a Pascual de los Santos, sacerdote *Payha* (llamador de lluvia), por su participación directriz en una ceremonia de petición de lluvias.<sup>20</sup>

El *Payha* Pascual de los Santos Casanova fue detenido en una plantación de maíz, junto con sus cuatro hijos y un grupo de campesinos, cuando se encontraban oficiando la ceremonia de petición de las lluvias, el *Cha' Chaac*. En la declaración presentada al Santo Oficio por sus aprehensores, se describen con exactitud los elementos de culto requisados (el licor sagrado, *sacá*, ramas de *jabim*, copal, etcétera) idénticos a los que se usan en la actualidad.

Desde las primeras décadas del siglo XIX aparecen documentos que refieren la presencia y actividad de los especialistas mágicos y religiosos mayas. Entre ellos seleccionamos el informe que Bartolomé Granado Baeza, cura párroco del curato de Yaxcaba, rindió en 1813, algunos de cuyos fragmentos se reproducen con la extensión que merecen:<sup>21</sup>

... la adivinación más frecuente, es por medio de algún pedazo de cristal, que llaman zatzum, esto es piedra clara y transparente: por él dicen que ven las cosas ocultas, y origen de las enfermedades. . . luego tratan de la curación con las primeras yerbas que encuentran, y si alguna por contingencia, sana el enfermo, ganan una grande opinión entre los ignorantes. . . a este término llegó la malicia de un vago (probablemente un sacerdote peregrino). . . a quien, después de confesar su delito, se le aplicó el castigo correspondiente, y no he sabido que vuelva a pisar el pueblo. . . las vanas observaciones más frecuentes son las siguientes, la primera es el ensalmo, con ciertas deprecaciones que no he conseguido me descubran; pero he tenido

20 Uchmani, *Op. cit.*, pp. 279-289.

21 Granado Baeza, *Op. cit.*, p. 168.

algunos indicios de que en ellas van haciendo mención de las enfermedades, y de los vientos a quienes las atribuyen. La segunda es la que llaman *Kex*, que quiere decir cambio, y se reduce a colgar ciertas comidas y bebidas alrededor de la casa de algún enfermo, para el Yumejmil, que quiere decir para la muerte, o señor de la muerte, con que piensan rescatar la vida del enfermo. La tercera es colgar ciertas jícaras de bebidas, que llaman sacá; bajo de las casas de colmenas, para que no se desamparen los corchos (panales), o para que traigan mucha miel, o porque no enfermen sus dueños. . .

El mismo cura Baeza relata que, *in articulo mortis*, un anciano maya le declaró que poseía la capacidad de transformarse en animal "por arte diabólico". También para igual época y para la misma jurisdicción, una niña de 10 o 12 años le contó que había sido transformada en pájaro por varios "brujos" y llevada a volar con ellos por las noches. Baeza atribuyó esta declaración al sueño de la niña; si esto fuera cierto, resulta evidente que en la conciencia colectiva popular estaba presente la capacidad sacerdotal y chamánica del nahualismo, así como la vigencia de esta práctica documentada por la confesión del anciano. A pesar de que Baeza minimiza la existencia de "brujos" en el área (para demostrar el éxito de sus 20 años de evangelización), dicha presencia se desprende del propio informe del cura, cuando relata la realización de la llamada "misa milpera":<sup>22</sup>

. . . la que hasta hoy dura, es la que los indios llaman *tich*, que quiere decir, ablación o sacrificio, y vulgarmente se llama misa milpera, por ser un remedo de la verdadera misa, y es en la forma siguiente: sobre una barbacoa o tapezco, formado de varillas iguales, que les sirve de mesa, se pone un pavo de la tierra, en cuyo pico, el que hace de *sacerdote* (énfasis nuestro) va hechando pitarrilla, luego la mata y los asistentes lo llevan a zasonar. . . después de zazonado todo, se va colocando sobre dicha mesa, con varias jícaras de pitarrilla (balché) luego, acercándose el *sacerdote* comienza a incensarlo con copal. . .

Con los castigos que hice mención en el artículo X, he conseguido que se contengan. . . La dificultad está en que haya quien los descubra, porque lo primero que encargan a los concurrentes es que no los descubran, ni bajo de confesión. . .

22 *Ibid.*, p. 170.

Durante la primera mitad del siglo XIX, las prácticas rituales dirigidas por sacerdotes y chamanes, se mantuvieron y difundieron hasta el punto de llegar a ser superficialmente conocidas por numerosos miembros de la sociedad dominante. Entre éstos se contaban algunos escritores yucatecos, en especial aquellos influenciados por los primeros viajeros extranjeros que visitaron Yucatán, quienes demostraron interés por cosas que hasta el momento habían sido despreciadas. De esta manera, las páginas de la más prestigiosa revista literaria peninsular *El Museo Yucateco*, se abrieron a algunas crónicas que registraban y comentaban los "usos y costumbres de los indios". Este es el caso de Hernández,<sup>23</sup> quien da cuenta de algunos interesantes detalles referidos a las actividades religiosas de los indígenas hacia 1845:

. . . El cuch, el tich, el chachac, el pochob y otras muchas prácticas supersticiosas de nuestros indios se conservan en voga, todavía en los pueblos del interior, lo mismo que antes de la Conquista. Los brujos y los sastunes no han perdido en ellos su crédito y Balam, dios de los montes, recibe grato el humo de los copales que queman sus adoradores. . . Pocos son los indios litúrgicos que pueden desempeñar el ministerio sacerdotal porque como se les persigue y castiga, cuidan de no diafanizar lo que saben aquellos que se han iniciado. . . Todos los yucatecos sabemos y muchos hemos visto las fiestas que con los nombres de *tebche'* y *cuch* hacen los indios; pero éstas no son más que una corruptela de las verdaderas. . . Algunas ceremonias son tan sagradas que, como los misterios de la Grecia pagana, no se revelan sino a los iniciados. Es en el retiro donde las celebran: los convidados se mantienen distantes del lugar del sacrificio y hasta el aviso de su conclusión no pueden entregarse a los regocíjos de la solemnidad. . .

Esta última descripción, hace recordar las menciones respecto a lo restringido de la participación popular en los aspectos más esotéricos del culto prehispánico. Es posible que los herederos de aquellos sacerdotes continuaran la misma tradición, si bien estas restricciones en la participación ceremonial podrían explicarse en

23 Juan José Hernández: "Costumbres de los indios de Yucatán", en *Registro Yucateco*, T. II, p. 281, Mérida, Yucatán, México, 1845.

función de un proceso de adaptación del ritual, que intentó eludir la persecución de que era objeto. A pesar de que la situación colonial torna difícil arriesgar hipótesis de continuidad lineal, las características contemporáneas del culto hacen optar por la primera proposición.

A tres siglos del triunfo de la invasión española, los especialistas religiosos seguían jugando un papel clave en el mantenimiento de la memoria colectiva de los mayas. Los *Hol Pop* continuaban guiando las representaciones teatrales de *xtol*, que constituían un relato dramatizado de lo acontecido tres siglos atrás; relato que no dejaba olvidar a los espectadores cuál era su real condición de pueblo sometido. El arqueólogo viajero Stephens,<sup>24</sup> registró de esta manera la única representación del *xtol* de la cual tenemos conocimiento:

. . . se celebra una fiesta acompañada de cierta representación escénica llamada *xtol*, figúrase una escena ocurrida en los tiempos de la Conquista: los indios del pueblo se reúnen en un amplio sitio cercado de maderas y se supone que están allí con motivo de la invasión española. Un viejo se levanta y los exhorta a defender su patria, hasta morir por ella si fuera necesario. Los indios todos se animan, pero en medio de esas exhortaciones preséntase un extranjero vestido de español y armado de un mosquete. Constérnanse los indios a su vista; pero al descargar el extranjero su arma de fuego, todos ellos caen en tierra. El extranjero ata entonces al jefe indio, y se lo lleva cautivo y se acaba el sainete. . .

Podríamos apuntar al relato de Stephens, que la parte final de la representación no implica un fin sino un punto de partida —el recuerdo de cómo fueron las cosas—, de allí en adelante es el papel de los espectadores el continuarlas. Sobre la difusión de este tipo de obras teatrales da cuenta una nota de pie de página del traductor Justo Sierra O'Reilly, contemporáneo de la descripción, que dice: "Baile pantomímico muy usual entre los indios del país en el cual se figuran a cada paso escenas idénticas a la que dice Mr. Stephens".<sup>25</sup>

24 Stephens, *Op. cit.*, p. 98.

25 Sierra O'Reilly, *Op. cit.*

Al parecer, la Guerra de Castas concluyó con este tipo de representaciones, ya que no aparecen testimonios de las mismas para fechas posteriores; es evidente que los dominadores se dieron cuenta de cuál era su significado real. De otros niveles, también sorprendentes, del recuerdo del pasado, da cuenta el mismo viajero,<sup>26</sup> cuando describe su visita al pueblo de Maní, antigua capital del linaje Xiu. Dicho autor relata que en la "Casa real" del pueblo se conservaba un ejemplar de la primera edición de la *Historia de Yucatán* del padre Cogolludo (1688), la que era objeto de grandes cuidados. Si bien la presencia de este libro no causó gran impresión en Stephens, sí lo hizo el hecho de que los pobladores le mostraran un lienzo pintado a mano, del cual había sido copiado uno de los grabados que ilustraban el libro. Este lienzo representaba la muerte de los emisarios del *Halach Uinic* Tutul Xiu, en manos de los Cocom de Sotuta suceso acaecido en los primeros momentos de la Conquista y cuyo recuerdo se mantenía inalterado 300 años después. De acuerdo al testimonio de Stephens, dicho lienzo era sumamente reverenciado por los habitantes de Maní, ya que constituía una de las pocas evidencias pictóricas de su historia. En la misma municipalidad de Maní, Stephens halló un ejemplar del códice posthispánico, que hoy se conoce como "Chilam Balam de Maní". La presencia de estos documentos se hace aún más notable, por el hecho de que Maní fue precisamente el escenario del tristemente célebre Auto de Fe que realizó Landa en 1562.

Aún después de la Independencia, la presencia y el recuerdo de los sacerdotes, chamanes y profetas mayas, constituyó un factor de inquietud para los dominadores. Los textos de los Chilamob se mantuvieron inalterados durante siglos, los manuscritos centenarios eran copiados y vueltos a copiar por escribas que los recibían de sus mayores. Se mantenía así una tradición escrita que confluía a configurar la que denominara cultura de resistencia, tradición de la cual eran principales depositarios y transmisores los herederos de los antiguos especialistas religiosos. Pero estos escritos, muchos de ellos esotéricos y quizá de difícil comprensión para la mayoría del

26 Stephens, *Op. cit.*, T. II, p. 185.

pueblo, se hacían cada vez más populares puesto que los textos eran leídos en reuniones secretas. Los rumores y comentarios de estas reuniones se difundían por todo el Yucatán "independiente", en el que cada desastre social o natural era interpretado en base a profecías cuyos autores habían muerto hacía siglos. Prueba de estas afirmaciones, las encontramos en este texto de 1840:<sup>27</sup>

. . . No hay vieja, ama de llaves, sacristán o maestro de capilla que en los pueblos, y aún en las ciudades del Estado, no hablen de ciertas profecías siniestras, de ciertas palabras misteriosas que anuncian sangre, catástrofes, terremotos e inundaciones. Chilam Balam en nuestra infancia fué un nombre terrible, un nombre que nos helaba la sangre de las venas. ¿Quién es Chilam Balam? qué ser tan prodigioso es este, que a los niños y aún a los ancianos ha infundido tal temor. Oh! nos diría una decidora de consejos. Chilam Balam, fué un santo profeta que el señor nos ha enviado en su cólera, para llamarnos a penitencia, porque se acerca el día del luto y la desesperación: la ciudadela quedará arrasada: se hundirá la alameda: la plaza grande (de Mérida) será el teatro de una escena sangrienta: la sangre que se vertirá ha de inundar aquél ancho ámbito. . . por todo lo que hemos podido averiguar en cada hambre o desolación que sufría la provincia, salía a danzar Chilam Balam y adquirían sus profecías nuevos ribetes. . .

Incluso después de la Guerra de Castas, aún dentro de la disminuida población maya que no se plegó al movimiento, o que fue tempranamente "pacificada" y aislada del sector rebelde, se mantuvieron las prácticas tradicionales y los especialistas religiosos propios continuaron orientando muchos aspectos de la vida colectiva de sus pueblos, a pesar de que la represión cultural se había multiplicado como consecuencia de la guerra. Evidencia de lo anteriormente expuesto aparece en los escritos de aquéllos, que han sido considerados como precursores de los estudios "mayistas", como en el caso del investigador norteamericano Daniel Brinton,

27 José Turriza: "Profetas yucatecos", en *Museo Yucateco*, Tomo I, Campeche, México, 1841.

quien en 1883 escribía las siguientes líneas referidas a los "mayas pacíficos" de la región occidental de la península:<sup>28</sup>

. . . hasta la fecha, la creencia en hechiceros, hechicería y magia es tan fuerte como pudo serlo entonces y en varios casos los mismísimos ritos se observan, iguales a los que según sabemos de los autores principales, se hacían antes de la conquista. El adivino es llamado *H-men*, una forma personal masculina del verbo *men*, entender, hacer. El es quien sabe y quien hace. Su principal instrumento es el *zaztun*, "la piedra clara" (*zaz*; claro, transparente; *tun*, piedra). Este es un cristal de cuarzo u otra piedra translúcida que ha sido santificada debidamente quemando ante ella resina de copal como incienso y por la recitación solemne de ciertas fórmulas mágicas en un *dialecto arcaico que proviene de los antiguos sabios* (el énfasis es mío). De esta manera está investida con el poder de reflejar el pasado y el futuro y el vidente escudriña en sus claras profundidades y ve en dónde pueden ser recuperados los objetos perdidos, obtiene el conocimiento de lo que le está sucediendo al ausente y quién, por obra de hechicería, ha hecho que la enfermedad y el desastre caigan sobre aquellos que han acudido a su habilidad. Casi no hay villa de Yucatán que no tenga a una de estas maravillosas piedras. Estos sabios tienen también gran influencia sobre los plantíos y en esa dirección ejercen su principal poder. . .

## LOS HEREDEROS DEL ALTO CONOCIMIENTO

En el Yucatán contemporáneo, el nombre genérico que designa a los especialistas mágico-médico-religiosos es el de *H-men*, "el hacedor". Thompson<sup>29</sup> los considera como antiguos dirigentes religiosos de los pueblos, que sobrevivieron a la destrucción del clero superior durante la invasión española. Morley<sup>30</sup> no abre juicio sobre su relación con la antigua clase sacerdotal, limitándose a señalar su existencia. Redfield y Villa Rojas,<sup>31</sup> en su estudio sobre el pueblo

28 Daniel Brinton: *El Folk-lore de Yucatán*, Edición del Gobierno del Estado, Mérida, Yucatán, 1976, p. 14.

29 Thompson, *Op. cit.*, 1975, p. 214.

30 Morley, *Op. cit.*, p. 173.

31 Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas: *Chan Kom. A Maya Village*, Pub. No. 448, Carnegie Institution, Washington, D.C., 1934.

de Chan Kom, hallan que desempeñan funciones de sacerdotes y chamanes, calificándolos en estos términos:

. . . For all the important ceremonies dealing with the pagan gods, for the exorcistic rites, and in connection with the ritual curing of disease, their services are indispensable and allow of no substitution. Their Knowledge is very special; it is acquired only after long novitiate periods; and there is a clear break between their knowledge and that of the laymer. As this knowledge is esoteric, involving the occult and the holy, the h-men are persons set apart, a little uncanny. . .

Pero, quiénes son los *H-menob*, chamanes y sacerdotes populares como lo indica Thompson, o herederos del Alto Conocimiento como parece desprenderse de la continuidad histórica de la institución. La evidencia concreta recogida induce a optar por la segunda posibilidad. Al igual que *Ah-Kin*, el término *H-men* designa toda una gama de especialistas, entre los cuales existen claras diferencias y jerarquías.

Los más popularmente conocidos son los "yerberos" (*Dzadzac*), quienes utilizan una extensa variedad de plantas medicinales para la cura de las enfermedades. También hay profesionales de la adivinación, no curadores, por medio de los granos de maíz, quienes aún conservan la denominación de *Ah-Kin*. También existen *Ah-botbat*, profetas, predecidores del tiempo y adivinos de sucesos pasados, presentes y futuros; así como "médicos diagnosticadores" que indican cuál es el "aire" que está causando la enfermedad y en ocasiones lo exorcizan, u orientan al enfermo hacia otro especialista para la terapia. Otros *H-men* actúan como masajistas encargados de expulsar aquellas enfermedades provocadas por "aires" que se alojan en los músculos y "demás cuerdas del cuerpo", los que son llamados *Yoot'* (frotador). Hay *H-menob* dedicados exclusivamente a la traumatología, en cuyo caso reciben el nombre de *Uscinah-bac* (hueseros). Una categoría muy compleja de *H-menob*, son aquellos a los que podríamos calificar de "psicólogos", ya que sus funciones consisten en dar consejos ante los conflictos personales o emocionales que les plantean sus pacientes, estos "psicólogos" entran en la

categoría de *Nohoch Maestro* (Gran Maestro) y como tales se les nombra.

Cualquiera de estos *H-menob*, en medida correspondiente a su importancia y al prestigio adquiridos en el desempeño de su papel, pueden actuar como dirigentes de los rituales colectivos dedicados a la agricultura, la caza, la cría de abejas o la petición de lluvias. El *H-men* facultado para dirigir esta última ceremonia se encuentra ya en la categoría de *Nohoch Maestro*. En síntesis, y sin entrar en detalles descriptivos que distraerían nuestra atención principal, el término *H-men* engloba toda una serie de especialistas y dirigentes de lo mágico, curativo, ceremonial, psicológico y social. Dentro de éstos existe una marcada jerarquización en base a su prestigio y eficacia, la que se manifiesta en los niveles de ceremonias colectivas que están capacitados para dirigir.

Nos encontramos entonces ante una jerarquía sacerdotal que si bien no calificamos por falta de datos referidos a la sociedad anterior a la Conquista, como continuadora directa de la jerarquía prehispánica, sí es posible suponer que estructuralmente se corresponde con ésta. Por otra parte, no pretendo determinar una continuidad inalterada de la estructura sacerdotal, sino un sistema dinámico de transformaciones y adaptaciones que, a grandes rasgos, aún recuerdan en sus elementos fundamentales su origen. Considero entonces atinado proponer que el grupo chamánico y sacerdotal actual se corresponde con el prehispánico, a pesar de todas las transformaciones y adaptaciones sufridas debidas a la clandestinidad de sus prácticas y a la pérdida del poder político que acompañó la caída de la teocracia maya.

Para comprobar esta relación estructural, se hace necesario analizar algunos aspectos contemporáneos de la institución sacerdotal-chamánica, y relacionarlos con el sistema prehispánico. Para ello recurriré a los relatos de los propios *H-menob* actuales, de los cuales es posible extraer una serie de denominadores comunes susceptibles de ser comparados con elementos equivalentes anteriores a la Conquista y/o coloniales. Dichos relatos los he recogido en pueblos del centro, oriente y sur del estado de Yucatán, aunque omitiré el nombre de cada informante y el pueblo donde habita, por

razones éticas obvias, ya que la transmisión de información de esta naturaleza está expuesta a severas sanciones sociales. Estas entrevistas fueron grabadas originalmente en maya y traducidas posteriormente al castellano,<sup>32</sup> tratando de introducir la menor cantidad de elementos de distorsión posibles. Sólo he omitido algunas preguntas intercaladas en las mismas que harían perder coherencias a los textos resultantes

### Relato A

*Ah-Kin* de aproximadamente 60 a 70 años<sup>33</sup>

Al principio nadie me enseñó a curar y a hacer el bien a la gente, fue el destino solamente, la suerte. Yo soñé, empecé a soñar desde los 35 años. El sueño no me produjo ninguna tristeza. En mis sueños vi a *Hahal* Dios (Verdadero Dios) y le hablé. Los buenos *H-menob* trabajamos sólo con el *Hahal* Dios. *Hahal* Dios no me reveló todo de golpe, sino que fue poco a poco. Cuando comencé a soñar vi (*waitic*) a un *Nohoch* Mac (Hombre grande), sus ojos eran verdes y su barba era blanca. No sabía su nombre, sólo lo ví y hablé con él. El sueño con *Hahal* Dios se repitió muchas veces, quedaba en mi cabeza y cuando amanecía lo recordaba. Ahora no sólo cuando sueño lo veo sino en cualquier momento que lo necesito. No sólo en sueño lo llamo sino también cuando estoy trabajando (curando o adivinando) para que trabajemos juntos. Cualquier cosa que yo hago lo hago con él. Lo que veo en sueños no es un espíritu (sic) sino al *Hahal* Dios. Cuando yo trabajo sólo él está y no me deja hacer un trabajo mal; él me cuida. Yo me he entregado a él, por eso yo nunca llevo un aire malo. Por eso yo nunca acepto cuando me piden que haga un daño (por medios mágicos). Yo conozco dos formas de adivinar. Una se llama *ilmah* (ver), que se usa cuando tengo que buscar una cosa perdida, así yo sé dónde está, otra forma es la *suerte* (sic, en castellano), ésta sirve para adivinar el futuro; con sólo saber el nombre de la persona se puede adivinar el futuro. Para averiguar la suerte se usan 60 granos de maíz.

32 Dichas traducciones fueron realizadas por el señor Hilario Hilaire, residente de Chichimilá, Yucatán. La colaboración del señor Hilaire en este y otros aspectos de la investigación, resultó inapreciable.

33 La aparente contradicción en el hecho de que este especialista se autodenomine *Ah-Kin* y que también actúe como curador, se explica en razón de que muchos *H-Menob* prefieren autodenominarse con el título de *Ah-Kin*, que implica mayor prestigio. Al mismo tiempo, la especialización de un sacerdote o chamán, no excluye que pueda desempeñar algunos papeles correspondientes a otros especialistas.

La gente no sabe cuál es la categoría (importancia) de cada *H-men*, pero nosotros (los *H-menob*) sí sabemos. Así como hay sacerdotes en la iglesia, así estamos nosotros los *Ah-Kinob*. Los *Ah-Kinob* trabajamos desde antes que los sacerdotes, desde hace mucho tiempo, presentando las comidas (entregando las ofrendas a las deidades). Así presentamos el *Cha' Chaac* (rogativa de la lluvia), el *Huahi Col* (comida de la milpa), hacemos el *K' ex* (cambio). Yo no sé leer, mis conocimientos vienen de la naturaleza (sic). *Hahal* Dios es una verdadera persona, cuando yo lo veo es como si ya hubiera pasado (como una imagen fugaz). Cuando yo le pido una cosa él me la enseña. Cualquier cosa que necesite pedir él me la ofrece, de día o de noche. Yo hablo con él con mis pensamientos, no con palabras. Pero ver a *Hahal* Dios no depende de mi voluntad, sólo es "suerte". Yo puedo hablar con los *Yuntzilob* (deidades de la naturaleza), pero no son ellos los que me dieron mi poder. San Isaac fue el primer *H-men* porque *Hahal* Dios le dio la orden de que hubiera *H-menob* en el mundo. El es casi igual a *Hahal* Dios y si yo lo llamo me puedo comunicar con él. *Hahal* Dios fue el que me dio el poder, pero también muchas cosas aprendí de un *Nohoch* Maestro, también aprendí viendo cómo trabajan los otros *H-menob*.

## Relato B

*H-Men*, adivino y curador, 65 años

Cuando era joven, creciendo en el pueblito de Suikak, salí una tarde para jugar bolibol. Estaba cansado, estaba corriendo detrás de una pelota cuando mi mano bajó sola sobre una cosa brillante, la tomé y la guardé en mi bolsillo. Esa misma noche se la llevé a mi tío, quien era *H-men*, él me dijo que era un *saas-tun* (piedra translúcida o que da claridad). Mi tío me preguntó dónde y cómo la encontré, porque era un objeto que todos los *H-Menob* necesitan poseer. También me dijo que eso indicaba que algo importante me iba a suceder. Yo dejé el *saas-tun* con mi tío. Tiempo después salí un día a juntar el ganado; le estaba arrojando piedras a las vacas para que ellas siguieran el camino por donde yo quería llevarlas. Entonces tomé de mi lado una piedra cuadrada y me dispuse a tirarla, cuando la piedra me dijo: no me tires. Miré la piedra y vi que en el lado plano estaba dibujada una paloma con dos círculos en las alas. Entonces llevé la piedra a mi casa y la puse en la Mesa de los Santos (altar familiar). Y tomé la costumbre de prender una vela para la piedra cada noche. Así la guardaba como

cosa sagrada. Uno de mis familiares me preguntó por qué hacía eso, prenderle velas a una piedra, pero yo le dije que no se preocupara, que era una cosa que yo sentía hacer. A la edad de 18 años me casé y casi al mismo tiempo comencé a soñar. En mis sueños vi a un señor que era *H-men* y que me comenzó a hablar. Después no tenía deseos de hablar con nadie de mis sueños, ni con mi esposa. Con el tiempo nació mi primera niña y con el tiempo enfermó. Aunque la llevé con el doctor no sanó, sino que murió. Después nació un niño y ese hijo también se enfermó. Aunque lo llevé al médico no alcanzaron a curarlo; se murió. Al fin nació otra niña, y yo ya estaba muy preocupado. Por medio de mis sueños me estaban diciendo que tenía que ser *H-men*, que tenía que aprender el trabajo de *H-men*. Entonces enfermó la niña también, la llevé con el doctor y hasta con un espiritista pero no se curaba. Al fin mi esposa y yo la llevamos con un *Nohoch* Maestro. El nos dijo a nosotros que mi hija estaba tomada (poseída) por un aire muy malo y que tenía que morir. Yo le dije al *H-men* que quería enseñarle algo y saqué de mi sabucan (bolsa de fibra) mi piedra cuadrada. El *H-Men* la tomó y la miró y enseguida dijo que eso era lo que estaba matando a mi hija. Entonces yo le dije al *H-Men* que quería regalársela a él y el *H-Men* se puso muy contento pero no la recibió diciéndome que, en realidad, no le pertenecía. Regresé a casa con mi familia y comencé a tener sueños cada vez más intensos. El *H-men* que veía en mis sueños decía que si yo no aprendía el trabajo de *H-men*, mi hija iba a morir y que yo mismo estaba en peligro. Entonces me explicó que tenía que hacer un *K'ex* (cambio) para el que tenía que comprar gallinas a tres pesos cada una. En la mañana debía levantarme y salir de viaje para buscarlo a él, sin hablar con nadie ni hacer ninguna clase de pregunta. En la mañana me levanté y salí para Tixcacalcupul; cuando me acercaba al pueblo llegué a un lugar en donde había una casa semidestruida. Desde dentro de la casa escuché una voz que reconocí como la voz que me hablaba en mis sueños. Cuando entré en la casa y vi su cara (del ocupante) reconocí que era el hombre que aparecía en mis sueños. El habló conmigo como si me conociera a mí también. Me dijo la fecha en que debía hacer el *k'ex* y me recordó que debía seguir mis obligaciones de reunir las cosas necesarias para la ceremonia. Entonces me fui para Xokencah y caminando por las calles vi una casa donde había una gallina, entonces le pregunté a la señora de la casa si podía venderme una. Cuando le pregunté cuánto dinero costaba, me dijo que tres pesos, y así seguí recorriendo el pueblo comprando las tres gallinas, a tres pesos cada una. Cuando estaba cerca la fecha del *k'ex*, la enfermedad de mi hija ya había pasado a mi esposa; ella estaba muy grave. Llegó entonces un

*H-men* e hicimos el *k'ex* y él nos cambió a los tres y partió, diciéndome que si quería estar bien debía buscar un *saas tun* para defenderme, diciendo eso se alejó. Después de eso se quitó la enfermedad de mi esposa y se pasó a mí. Por eso decidí buscar mi *saas tun* (aquí el informante dio por concluido su relato y nos mostró una piedra semi-transparente y una piedra rectangular, a la que calificó de "fría": desde que las volvió a poseer se dedica al oficio de *H-men*).

### Relato C

*Ah-Botbat* de más de 70 años, *Nohoch* Maestro

Yo tenía 18 años cuando fui al monte a cazar venados. Entonces pedí a Dios que me entregue un venado y se me acercó una paloma y toda la noche quedó cerca mío posada en las ramas de los árboles. Yo creí en *Hahal* Dios y fui y vine (pasó el tiempo). Así yo comencé a aprender, él me enseñó más y más. La paloma era una señal, *Hahal* Dios era el que me estaba enseñando. Cada vez que yo volvía a cazar veía la paloma. Yo pedí a *Hahal* Dios que me regale la paloma para que ella quede conmigo. Entonces hice un ofrecimiento (oración y ofrenda) para proteger mi milpa, mi rifle y mi casa. Yo me di cuenta que *Hahal* Dios estaba pidiendo estas cosas de mí. Mi abuelo era *H-Men*, pero a mí no me gustaba el trabajo de los *H-Menob*, y no me entregué a él para aprender. Pero cuando no quería hacer el trabajo de *H-Men* sufría dolores de cabeza, hasta el día en que comencé a hacer mi aprendizaje. Nadie podía quitar mis dolores, ni el *K'ex*, ni los doctores, ni nada, sólo cuando comencé a estudiar vino el alivio. Cuando yo terminé de aprender hice el *Nohoch* Rezo (*Cha'Chaac*) y así estoy trabajando hasta hoy. Hago las Grandes Oraciones y no cobro nada, porque estamos pidiendo a *Hahal* Dios que dé vida a los hombres. Yo tengo 70 años y no me olvido; cada día, cuando amanece, entrego mis oraciones a *Hahal* Dios. Aprendí los rezos mayores de los libros (?) y así trabajo con *Hahal* Dios diariamente. Cuando estoy en el monte me siento en el tronco de un árbol, si estoy cansado, y sirvo a *Hahal* Dios. Cuando me levanto otra vez, ya tengo nuevas fuerzas para trabajar, así veo que él me da lo que yo pido. La paloma quedó siempre cerca de mí en las noches como un mensaje de *Hahal* Dios. No era una paloma sino un enviado de *Hahal* Dios. Yo tuve sueños de los que no me olvido porque eran anuncios. Cuando estoy durmiendo me dicen cosas y lo que me dicen es lo que voy a hacer. La paloma es la que habla conmigo en mis sueños. Así me di cuenta que cualquier cosa que pides a *Hahal* Dios, él te la puede entregar. Así, yo

desde joven trabajo de *Ah Boibat* (Profeta, curador). Mi Santo Patrono es San Gabriel. Un *Ah Boibat* es uno que aprendió de parte de *Hahal* Dios y sólo con *Hahal* Dios trabaja. Antes no me gustaba el trabajo de *H-Men*, sólo después que apareció la paloma comencé a trabajar. Así, yo preparo hierbas para curar a la gente, hago todos los ofrecimientos y el *Cha' Chaac*, doy masajes, soy partero, hago operaciones sin usar cuchillos ni cortar a la gente, también corto los ombligos de los recién nacidos. Cuando nació mi primer hijo vi a la partera cómo trabajaba y desde entonces yo también sé cómo hacerlo.

### Relato D

#### *H-Men* especializado en ritos de caza, 80 años de edad

Hace 27 años que entregué mi primera mesa a *Hahal* Dios (mesa de ofrendas), y desde entonces hago el Santo Trabajo. Yo solamente hago rogativas, no curo a la gente, otros *H-Menob* lo hacen porque los doctores *dzulob* (extranjeros) no pueden saber más que *Hahal* Dios. Con el poder se puede defender uno. Los doctores *dzulob* son muy caros, por eso los macehuales no nos podemos atender con ellos. Mi trabajo es hacer *Ilmah* (percibir, ver, en sentido de adivinar) con mi *saas tun*. Cualquier enfermedad que tienes, cualquier falta que tienes con *Hahal* Dios, yo puedo ver cuál rogativa necesitas; si *mehi* solar (trabajo para la casa), o *mehi* col (trabajo para la milpa), o *mehi cah ta* (trabajo para el pueblo). También puedo hacer *K'ex*, todo depende del castigo que te está matando. Aquí en la tierra hay muchas faltas con *Hahal* Dios. Ahora casi no trabajo porque estoy muy viejo; todos mis pensamientos están puestos en la Santa Gloria. Ya hace muchos años que se murió mi *Nohoch* Maestro (el *H-Men* que lo enseñó). Yo no tenía pensamientos de entregar la Santa Mesa, pero vino una señal a mí una vez que fui a *Tancah* a ganar dinero, cuando salí de mi casa todos estaban sanos, pero llegó un amigo a avisarme que mi hija estaba enferma. Cuando regresé vi que ella estaba muy grave. Resultó que los *Yuntzilob* (los dueños o señores de la naturaleza) habían llegado a mi casa. Varios *H-Menob* habían estado rezando pidiendo ayuda de los *Yuntzilob*, pero el mal aire no soltaba a mi hija, yo hice el *K'ex* par ella y también un *lohi* (bendición), y entonces se curó. Desde entonces me di cuenta que aprender era mi camino dado por *Hahal* Dios. Al tiempo, tuve una enfermedad y el *H-Men* que me atendía me dijo que si yo no entregaba mi Mesa me podía poner más grave. Le dije que no sabía entregar la Santa mesa, pero el *H-Men* me dijo que *Hahal* Dios me iba a dar las palabras para orientarme y así sabría hacer los

rezos. Así, poco a poco, comencé a decir las Santas Palabras y así quedé, ése fue mi destino. Pero no se me enseñó la Santa Medicina (cura con hierbas), sólo rezos. Los *Yuntzilob* habían entrado a mi casa y enfermado a mi hija, por ésos, por necesidad me hice *H-Men*. Así fui aprendiendo hasta que los *Nohoch* Maestros Hilario Tun e Hilario Chi (ya fallecidos) me entregaron mi *Lek* (recipiente de corteza, distintivo del *H-Men* ya "graduado"). Casi siempre trabajo con los cazadores. Cazar es una cosa delicada, porque si te descuidas te puede pasar una desgracia cuando estás en el monte. Cuando se hace el *Lohi-sen*, te cuidas de cualquier desgracia. Desde que amanece hasta que anochece, así es la cosa con los cazadores. Los *Ah-Canulob* te cuidan cuando sales a cazar, los *Ah-Canulob* (alter ego) salen a tu lado. Si desconfías de ellos te pueden dañar. Los *Ah-Canulob* son como sombras. Los *Ah-Canulob* son los *Balamob* (aspecto sagrado, oculto) de la gente.

### Relato E

Aprendiz de *H-Men* de 33 años, ya es *Yoor'* (masajista) y traumatólogo, *Uscinah bac*

Yo estoy buscando mi propio camino para llegar a ser *H-Men*. Cualquier hombre puede llegar a ser *H-Men* si tiene voluntad de aprender. Yo ahora estoy aprendiendo por las cartas. Ya soy masajista y compoedor de huesos. El cuerpo humano está compuesto de cuerdas, cuando alguna de estas cuerdas se enfría es necesario que entre el calor dentro de ella. Ahora estoy aprendiendo solo, pero mi maestro es N.N., él me va a entregar mi *Lek* cuando sea el momento en que ya me consideren *H-Men*. Llegaré a recibir mi *Lek*, cuando ya sea reconocido por toda la gente del pueblo. Por ahora estoy curando a mis familiares y amigos y dando consejos. Para curar es bueno usar marihuana, que es muy buena en cualquier preparado de hierbas. La marihuana es la "Hierba de Dios". Porque cuando *Hahal* Dios fue crucificado, su cuerpo fue enterrado, pero su espíritu salió de su cuerpo y recorría el mundo. Mientras su espíritu recorría el mundo, cogía hierbas que crecían al lado de su camino y con ellas se limpiaba las heridas de las manos. Después de limpiarse las heridas las arrojaba a un lado, allí esas hierbas crecieron de nuevo y se convirtieron en marihuana, por eso la marihuana está bendecida por la sangre de Dios. En mis sueños aprendo muchas cosas, porque cuando estamos despiertos tenemos como un espejo de cristal en los ojos, cuando nos dormimos este espejo se retira y podemos mirar a través de los

objetos. Es igual que cuando se mira con el *saas tun*, se puede ver todo lo que no se ve cuando estamos despiertos.

Resulta conveniente señalar que estas entrevistas representan sólo una selección de la totalidad de las realizadas con *H-Menob* yucatecos. Pero de todas aquellas entrevistas que no se reproducen aquí, aunadas a muchas conversaciones no grabadas (la mayoría de los casos), así como de la observación de diversas prácticas rituales, surgen numerosos elementos que pueden ayudar a complementar estos relatos de acuerdo a fines comparativos.

En casi todos los casos, el *sueño* aparece como un elemento fundamental en la iniciación y en la práctica profesional de los especialistas. De la diferencia entre sueño y vigilia, como estados alternos de conciencia, da cuenta la excelente y sintética descripción proporcionada por el último informante (relato E), al considerar la vigilia como "un cristal ante los ojos". Tomando entonces al sueño como indicador, vemos que podría clasificar al conjunto de especialistas dentro de la categoría chamánica, puesto que un estado diferente de conciencia les permite obtener información y conocimientos de índole "sobrenatural". En este caso, el sueño actuaría de la misma forma que las técnicas del éxtasis, que definen más estrictamente al chamán (por lo menos dentro de la conceptualización de Eliade).

A la vez, es observable en todos los casos el hecho de que el chamán, la deidad o el pájaro mensajero que proporcionan la revelación, quedan actuando como "espíritus auxiliares" del especialista, en concordancia con las características más comunes de la práctica chamánica. Como ya lo he señalado, se carece de información adecuada sobre este aspecto del sacerdocio prehispánico, pero recordando la referencia que Cogolludo asienta para 1655 de que "creen en sueños y los interpretan y acomodan, según las cosas que tienen en mente", no resultaría aventurado suponer que la práctica de interpretación onírica hunde sus raíces en la más antigua tradición maya.

Otra concordancia interesante de destacar, es la aseveración de que los buenos *H-Men* sólo actúan por mandato de *Hahal* Dios y la

referencia al primer *H-Men* que aparece con el relato A. *Itzamná*, el héroe cultural maya hijo de *Hunab Ku*, el Alto Dios, fue quien normó míticamente la organización de la institución sacerdotal prehispánica, siendo a la vez modelo para la misma. Si reemplazamos a *Hunab Ku* por *Hahal* Dios, y a *Itzamná* por "San Isaac", nos encontraríamos ante la misma ecuación, en la cual los chamanes y sacerdotes aparecen como descendientes del héroe arquetípico y como tales mantienen y reproducen el orden divino sobre la tierra. Al respecto, creo conveniente destacar que el tan remanido concepto de "sincretismo" resulta insuficiente para tratar fenómenos de esta naturaleza. No se trata meramente de la fusión de dos o más elementos formales pertenecientes a distintas culturas, sino del mantenimiento de un mismo sistema de relaciones con diferentes denominaciones. Si bien a nivel formal se puede determinar la existencia de "sincretismo", éstos no implican forzosamente pérdida o cambio de significado, sino que con distinto significante se mantiene el mismo significado. Incluso la concordancia entre divinidades no implica un paralelismo entre las mismas, sino una reinterpretación simbólica del papel de dos entidades que pueden ser conciliadas en base a algunos de sus atributos o actuaciones, aunque otros atributos las hagan irreconciliables. Tal sería el caso de *Itzamná*, cuyo nombre significa "Casa de las Iguanas" y que sólo en una de sus manifestaciones adquiere figura humana como deidad creadora.

De acuerdo a lo que se desprende de los relatos transcritos, en algunos casos la adquisición de los conocimientos depende sólo de la revelación onírica. Muchos de los sacerdotes y chamanes, en especial los más ancianos, niegan haber tenido maestros; pero los más jóvenes reconocen que deben aprender de un *H-Men* de mayor prestigio, el que actúa como su "padrino" durante un largo periodo de noviciado. Se puede determinar así que la iniciación y el aprendizaje por medio del sueño son fundamentales, pero que éstos deben ser siempre complementados por las enseñanzas de un *Nohoch Maestro*, quien finalmente entregará su *Lek* al novicio como símbolo de que ya está maduro para ejercer el oficio. El *Lek* es un pequeño recipiente del tamaño de una copa, que constituye el elemento y el instrumento principal para la realización de todos los ofrecimientos

sacrificiales a las deidades, y en especial para la ingestión ritual de la bebida denominada *balché*,<sup>34</sup> que sigue a las ceremonias. Esta entrega del instrumento ritual implica que el conocimiento requiere de una ceremonia de validación para poder ser puesto en práctica. El rito de iniciación en el cual el *Nohoch* Maestro ofrece el *Lek* y en ocasiones su *saas tun* al discípulo, es el llamado *u lohol u kub kubah ti yuntzilob yetel ti yum Hahal Dios* ("Su redención, su entrega a los *Yuntzilob* y al Verdadero Dios"). La descripción de esta ceremonia se puede encontrar en la obra de Redfield y Villa Rojas,<sup>35</sup> pero lo significativo a destacar es que la frecuente negativa de haber tenido un maestro formal por parte de los *H-Menob* se explica en función del mismo secreto con el que se protege su práctica.

Todo aprendiz debe siempre tratar de recoger conocimientos e información sobre su realidad social y el mundo natural-sobrenatural por todos los medios a su alcance; incluso aquellos conocimientos provenientes del sistema socio-económico-cultural envolvente, definible como sociedad regional, son considerados importantes. El joven iniciado actúa como un ávido buscador de información, de cualquier índole que ésta sea. Eventualmente, puede comunicar a algunos de sus allegados algo de esta información, lo que va cimentando su prestigio dentro del grupo. Pero nunca revelará, ni a sus propios familiares, los contenidos de las enseñanzas que recibe del *H-Men* que actúa como su padrino. Dichas enseñanzas entran dentro de la categoría de *chinkul* (señal), concepto cultural maya que alude a aquellas revelaciones que deben ser mantenidas como propiedad exclusiva de los iniciados. Se trata pues de un conocimiento esotérico, el cual (en base a algunas inferencias realizadas) alude a técnicas y tradiciones muy antiguas, que conforman la herencia (el Alto Conocimiento) del grupo de sacerdotes y chamanes. Ningún extranjero, por lo menos éste ha sido mi caso, puede acceder a dicha información, lo que se hace

34 Licor ceremonial maya, elaborado con miel y con la corteza fermentada del *Lonchocarpus violaceus*. Su etimología es la siguiente: *baal* equivale a escondido, oculto y *ché* a árbol; es decir, "árbol oculto", lo que constituye una clara alusión a su naturaleza misteriosa, sagrada.

35 Redfield y Villa Rojas, *Op. cit.*, p. 77.

extensivo a otra serie de nociones y prácticas culturales, no específicamente sacerdotales, pero que se hallan vinculadas con las esferas de lo mágico y de lo religioso. Esta noción de *chinkul* ha contribuido en gran medida a la transmisión de prácticas y conocimientos de generación en generación, sin que se divulgen masivamente, ya que los depositarios de los mismos siempre se consideran y son considerados "elegidos". Quizá un ejemplo de estos conocimientos esté representado por el hecho de que los *H-Menob* son los únicos que pueden designar por sus nombres prehispánicos a los montículos que cubren las pirámides enterradas durante siglos, tal como he podido constatar personalmente en el transcurso de las investigaciones. Se reitera así hasta nuestros días la noción de Alto Conocimiento, del que sólo eran poseedores los miembros de la clase sacerdotal prehispánica.

Como ya señalara, muchos de los nuevos conocimientos que adquieren los iniciados pueden estar referidos a usos, prácticas y concepciones no-mayas; pero esto no debe ser apresuradamente interpretado o confundido como un indicador de "aculturación". De la misma manera en que los sacerdotes prehispánicos aumentaron y enriquecieron su bagaje informativo y sus concepciones cosmológicas con las influencias toltecas postclásicas, durante la Colonia y aun en la actualidad siguen incorporando los conocimientos provenientes de la cultura dominante que influye sobre ellos. Un ejemplo lo tenemos en el relato E, proporcionado por un joven aprendiz de *H-Men*, en el que aparecen elementos culturales novedosos. No existen evidencias de la utilización de marihuana (*cannabis*) en el área maya yucateca, incluso el término que la designa es castellano y los informantes no supieron proporcionarme una denominación en maya para la misma. Si bien la práctica del uso de sustancias psicotrópicas resulta probable para las tierras mayas bajas, la marihuana parece carecer de una tradición cultural que le sea propia. Sin embargo, se advierte que su consumo actual en la práctica y el aprendizaje de un *H-men* ya aparece garantizado por una normatividad mística, tal como se desprende de su mito de origen sintéticamente referido en el mismo relato. Este hecho refuerza la perspectiva de que la adquisición del Alto Conocimiento

no constituye un proceso cerrado dirigido a la recepción pasiva de una tradición, sino que es dinámico y que se encuentra constantemente enriquecido por nuevos aportes. Pero también resulta evidente la existencia de un núcleo básico de conocimientos esotéricos que por siglos han sido transmitidos de *H-men* a *H-men*, contribuyendo a configurar una *imago mundi* que ayuda a nutrir la que denominara "cultura de resistencia".

Un ejemplo de esos conocimientos esotéricos de origen prehispánico claramente identificable, estaría dado por el conjuro amoroso que implica la utilización del corazón de un colibrí seco y reducido a polvo. Este polvo, diluido en agua, debe ser bebido por el enamorado ya que ". . . el colibrí está acostumbrado a hablar con las flores y puede proporcionar el lenguaje de los enamorados. . .". De acuerdo a las investigaciones de Barrera Vásquez,<sup>36</sup> el colibrí es un ave íntimamente relacionada con el culto solar y con las flores en especial con la *nicté* (plumería), que en el arcaico lenguaje esotérico alude al sexo femenino y al amor, de lo que da cuenta el cantar *Kay Nicté* traducido de una crónica maya por dicho autor. Esta referencia es suficiente para evidenciar el carácter prehispánico de la práctica, cuya transmisión se ha realizado con el secreto que propone el *Chilam Balam de Chumayel* cuando indica

. . . estas palabras compuestas aquí son para ser dichas al oído de los que no tienen padre y de los que no tienen casa. Estas palabras deben ser escondidas, como se esconde la Joya de la Piedra Preciosa. . .<sup>37</sup>

Otro elemento constante en los relatos, se refiere a la cesión de poderes y a las esferas de la realidad cósmica y social sobre las que pueden actuar dichos poderes. El poder aparece siempre como otorgado por la deidad, ya sea directamente (relato A), o a través de un emisario como la paloma (relato C). El relato B exhibe la compulsión para que su protagonista acepte ser un chamán, la que se ejerce por otro *H-Men*, pero que en realidad también actuaba como emisario de la deidad tal como lo transmitió en entrevistas

<sup>36</sup> Barrera Vásquez, *Op. cit.*, 1965, p. 28.

<sup>37</sup> Chumayel, *Op. cit.*, p. 181.

posteriores, en las que él da cuenta de que todos sus poderes provienen de *Hahal Dios*. Todos estos "poderes" otorgados por la suprema deidad, sirven para mediar en las relaciones entre los hombres y las entidades potentes (en el sentido de capacidad de acción) de la naturaleza: tales como los *Balamob*, protectores de los pueblos, casas y milpas; los *Kuil Kaax*, guardianes de los bosques, y los *Chaacob*, controladores de la lluvia; que en conjunto reciben la denominación de *Yuntzilob* (los señores o dueños).

Los *Yuntzilob* son en general de naturaleza ambigua, ya que su potencia puede manifestarse tanto en forma negativa como positiva. Por lo tanto, las relaciones de los hombres con éstos, al igual que con los "aires" portadores de las enfermedades, están sujetas a una serie de rituales de tipo social, cuya violación conlleva el inmediato castigo del infractor. También el poder chamánico sirve para identificar y extraer los "aires", concepto que existe en forma generalizada como "viento" y también como muchos "vientos", distinguibles unos de otros y a menudo semipersonificados.<sup>38</sup> Son a la vez seres sobrenaturales malévolos y conjunto de síntomas que constituyen la enfermedad. También dentro del aspecto terapéutico, la sabiduría otorgada por el "poder" puede facultar al *H-Men* para actuar como consejero ante los problemas económicos y emocionales de sus pacientes. Vemos entonces que, a grandes rasgos, el "poder" sirve para garantizar a través del cumplimiento de las prescripciones rituales y de las normas de conducta derivadas de éstas, las relaciones transaccionales que existen entre los hombres y las potencias de la naturaleza, de las cuales éstos dependen en su vida cotidiana.

He dejado expresamente de lado, por considerar que escapa a los límites de este ensayo, establecer una comparación entre las prácticas médicas, mágicas y rituales contemporáneas con las pocas que se conocen para la sociedad prehispánica. Las mejores fuentes para estas últimas las constituyen las propias crónicas y códigos mayas, tales como el *Ritual de los Bacabs*<sup>39</sup> y los diferentes textos de

38 Redfield, *Op. cit.*, 1944, p. 365.

39 Ralph Roys, *Op. cit.*

los Chilam Balam. A su vez, en las monografías de Redfield,<sup>40</sup> Redfield y Villa Rojas,<sup>41</sup> Redfield y Redfield,<sup>42</sup> Villa Rojas,<sup>43</sup> Pacheco Cruz,<sup>44</sup> y muchos otros, se pueden encontrar abundantes notas descriptivas sobre prácticas más o menos contemporáneas. Pero no es mi intención establecer relaciones de continuidad entre rasgos, sino entre estructuras, por lo que considero que el relativamente escaso material seleccionado es suficiente para confirmar la relación estructural entre el sistema chamánico-sacerdotal prehispánico y el actual. Trataré entonces de sintetizar dicha correspondencia estructural en el cuadro 4.1.

#### RITUALISMO Y SOCIEDAD

Esta investigación se ha centrado en los sacerdotes y chamanes actuales de la región maicera de la península, ya que es en dicha área en la que los herederos de los antiguos especialistas encuentran su verdadero lugar y función, colaborando con el mantenimiento de la milenaria tradición cultural. Resulta significativo destacar que en el área henequenera casi no se encuentren *H-Menob* (con excepción de los específicamente curadores), en tanto que en los pueblos de la zona maicera llega a haber hasta una docena de especialistas en poblaciones pequeñas. Se evidencia así la relación entre los especialistas en la manipulación de lo sagrado y el cultivo del maíz, así como la dependencia que las comunidades mantienen respecto a ellos, ya que el complejo y elaborado sistema ritual que acompaña a cada uno de los pasos de dicho cultivo requiere de la dirección de un *H-Men*. De la misma manera, todos los rezos; acciones de gracias, y ofrecimientos de primicias a las deidades del monte, de la milpa y del agua, son normalmente guiadas por *H-Menob*. También todas las activida-

40 Redfield, *Op. cit.*, 1944.

41 Redfield y Villa Rojas, *Op. cit.*

42 Robert Redfield y Margaret Redfield: "Disease and its Treatment in Dzitás, Yucatan", en Pub. 523, Vol. VI, No. 32, Carnegie Institution, Washington, D.C., 1940.

43 Villa Rojas, *Op. cit.*

44 S. Pacheco Cruz: *Usos, costumbres, religión y supersticiones de los mayas*, 2a. ed., Mérida, México, 1960.

Cuadro 4.1. *Relación estructural entre el sistema chamánico-sacerdotal prehispánico y contemporáneo*

| <i>Sistema prehispánico</i>   | <i>Sistema contemporáneo</i>  |
|---|---|
| Existencia de jerarquías sacerdotales y chamánicas                        | Existe división jerárquica  |
| Distinción de especialistas de acuerdo a funciones específicas            | Similar distinción de funciones   |
| Origen divino de la institución chamánico-sacerdotal                      | Origen divino del poder de los <i>H-Menob</i>   |
| Sacerdotes regulan y norman las relaciones del hombre con la naturaleza   | Continúan garantizándolas   |
| Culto y rituales restringidos con escasa participación colectiva          | Aspectos rituales exclusivamente reservados al oficiante                                |
| Trasmisión selectiva del Alto Conocimiento                                | Conocimiento secreto transmitido de <i>H-Men</i> a <i>H-Men</i>                         |
| Chamanismo con técnicas de éxtasis oníricas o inducidas por psicotrópicos | Importancia del sueño como estado alterno de conciencia. Uso ocasional de psicotrópicos |
| Aparecen sacerdotes adivinos  | Mantenimiento de las mismas técnicas de adivinación                                     |

des económicas tradicionales como la caza, la cría de abejas y de algunos animales domésticos, presentan aspectos rituales que deben ser conducidos por los especialistas correspondientes.

A pesar de que algunas de estas actividades tradicionales aún se practican en la zona henequenera, se realizan en mucho menor grado y su importancia económica es secundaria. Es interesante apuntar que la cría de abejas se da en las dos áreas; pero lo más frecuente es que sólo las melíponas (variedad de abejas criadas desde época prehispánica), sean objeto de cuidados rituales, ya que



La continuidad reestructurada de la cultura se evidencia de muy diversas formas. En la foto aparecen los "corchos" en los que se crían las nativas abejas melíponas.

las otras variedades son aún llamadas "extranjeras". Es en el área maicera donde más comúnmente se pueden encontrar los "corchos" (panales en troncos) de melíponas, idénticos a los que aparecen en las representaciones plásticas prehispánicas de *X-Maben*, deidad tutelar de las abejas.

Se puede señalar entonces que la conexión de los *H-Menob* con los rituales agrarios y otras actividades económicas del área maicera, consolidan su importancia social contemporánea al convertirlos en figuras clave en el control ritual de las condiciones de posibilidad de la producción. Pero la importancia de los *H-Menob* no depende sólo de su papel en la economía, sino también en que la cultura les otorga la capacidad para que la vida individual, familiar y social se organice dentro del marco cultural establecido; objetivo que cumple a través de su participación directriz en las ceremonias y rituales individuales y colectivos. Para justificar los comentarios anteriores creo necesario referirme con algún detenimiento a



Testimonio arqueológico de una práctica nativa, representada por la deidad X-Mab'en, protectora de las abejas. (Foto: MAB, Museo del Palacio Cantón, Mérida, 1975.)

los rituales dirigidos por los *H-Menob* y a ciertos contenidos de los mismos, que permitirán una mejor comprensión de su rol social, así como de su papel en el mantenimiento de la solidaridad y de la conciencia colectiva de los mayas.

Para no abusar de los aspectos descriptivos, que serían reiterativos, tomaré como ejemplo solamente dos rituales en los cuales encontraremos manifestado lo individual, en un caso, y lo colectivo, en el otro. Me referiré entonces al *K'ex* y al *Ch'a Chaac* los que, muy a *grosso modo*, pueden ser calificados como ritual de protección individual y ceremonia colectiva de petición de lluvias, respectivamente. La relación que es importante destacar entre estas ceremonias se establece en función de una identidad esencial, a pesar de que una está dedicada al individuo y la otra a la plantación de maíz; ya que en ambas se advierten elementos conectivos que parten de la noción de interrelación que unen al hombre y al maíz. Ya Robert Redfield<sup>45</sup> ha señalado la existencia de un paralelo tácito "...entre la fiebre, enfermedad del hombre, y la sequía, fiebre de la milpa. . .", puesto que incluso el mismo tipo de plantas "frías" se aplica tanto para la cura de la fiebre humana como para los rituales de conjuración de la sequía. Quizá no se pueda hablar en un sentido estricto de una "identidad" entre el hombre y el maíz, a pesar de que en la antigua mitología mayance registrada en el *Pop Wuj* el hombre fue creado de maíz, pero lo que sí resulta evidente es que existen leyes comunes que los rigen a ambos y que la acción de los especialistas en la manipulación de lo sagrado se orienta hacia la instrumentalización de dichas leyes.

Pasaré entonces a describir al *K'ex* y al *Ch'a Chaac*,<sup>46</sup> para después analizar tanto el paralelismo estructural entre ambos, como sus funciones sociales orientadas por la participación de los *H-Menob*, quienes actúan como el puente de comunicación entre los hombres y las potencias de la naturaleza. De igual modo se advertirá que la manera específica en que se estructuran como un solo complejo cultural todos estos factores, permite apreciar el lugar original que se asigna a los personajes cruciales actuantes, los *H-Menob* dentro de la cultura contemporánea.

45 Redfield, *Op. cit.*, p. 371.

46 Los datos utilizados para la descripción de ambas ceremonias, provienen de mi observación y participación en varias de ellas realizadas tanto en Yucatán como en Quintana Roo.

## El K'ex

El término *K'ex*, según el *Diccionario de Motul*, significaría "cambio". Esta denominación se debe a que el ritual implica, fundamentalmente, el cambio o extracción del "mal aire" que está afectando a un individuo. A su vez, el *K'ex* también puede ser realizado para proteger al paciente contra la influencia de los "aires" o para agradecer a las potencias de la naturaleza por la salud del individuo. Redfield y Villa Rojas,<sup>47</sup> definieron al *K'ex* como una promesa hecha a los vientos para que éstos abandonen a su víctima, pero en realidad no se trata de un ritual pasivo, sino activo, en el sentido de que pretende actuar directamente sobre ciertas potencias de la naturaleza.

Al parecer, los "aires" afectan principalmente al *Ah Canul*, al guardián o *alter ego* inmaterial del hombre, percible a veces sólo como una sombra. En palabras de los informantes ". . . a veces pueden escuchar a tu *Ah Canul* cuando andas solo en el monte, es el cuidador, el guardián de cada uno. . .". El número de *Ah Canulob* que posee cada individuo resulta difícil de establecer con claridad, puesto que se mencionan desde uno hasta cuatro guardianes de acuerdo con los distintos relatores; pero la mayoría coinciden en afirmar que las mujeres poseen más *Ah Canulob* que los hombres. Aparece de esta manera el *K'ex* como una práctica típicamente chamánica, en la cual el *H-Men* entra en contacto con un aspecto puramente inmaterial de la vida humana; a la vez que con los también inmateriales "aires", agentes y vehículos de las enfermedades. La terapia chamánica consiste en establecer cuál es el "aire" específico que está afectando al ser humano (o mejor dicho, a su guardián) y exorcizarlo para que lo abandone. En el manuscrito maya colonial conocido como "Ritual de los Bacabs", aparecen numerosas fórmulas y ensalmos destinados a identificar y exorcizar los "aires", lo que da cuenta del carácter prehispánico de la práctica.<sup>48</sup>

47 Redfield y Villa Rojas, *Op. cit.*, p. 174.

48 Alfredo López Austin en su trabajo "El Mal Aire en el México Prehispánico" (en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 1972), ha demostrado que, si bien los conquistadores españoles poseían también un concepto cultural respecto a la relación de los aires y a las enfermedades, la concepción mesoamericana es previa a dicha influencia colonial.

Es posible que al abandonar el cuerpo humano el "aire" exorcizado pueda llevarse consigo al *Ah Canul* afectado, puesto que algunos chamanes narraron que ". . . cuando la persona está tan grave que está cansada de vivir, se puede llegar a hacer un *K'ex* tan fuerte que llegue a cambiar su espíritu, cuando se hace ese cambio la persona cambia también de personalidad. . .". Lo anterior parece indicar que ciertos *K'ex* consisten en cambiar un *alter ego* enfermo por otro sano, restituyendo así la salud a su propietario. Pero siempre se corre el riesgo de que el cambio afecte definitivamente al individuo ya que: ". . . si adquiere un *Ah Canul* bravo y era tímido, él (el paciente) será bravo, cambiará su personalidad. . .". Ningún hombre puede actuar personalmente sobre su (o sus) *Ah Canul*, sólo el *H-Men* dotado con la capacidad chamánica de vincularse con el mundo de lo "sobrenatural" (definido en términos de la dicotomía occidental), puede establecer dicha conexión. Pero tampoco el *H-Men* puede por sí solo actuar sobre su propio *Ah Canul* y los "aires" que lo afecten, ya que cuando él mismo es víctima de los "aires" debe recurrir a otro *H-Men*. Esto implica que el *H-Men* no posee un control total sobre los "aires", sino que su poder implica la capacidad de actuar como intermediario ante las potencias que sí pueden actuar sobre ellos.

Si bien sólo un *H-Men* puede identificar y exorcizar los "aires" productores de las enfermedades, existen una serie de *K'ex* de menor importancia que producen distintos efectos y que pueden ser realizados por diferentes personas. Estos *K'ex* de menor importancia constituyen *lohi* o "bendiciones", en el sentido de aseguramiento protectorio para el cuerpo humano: ". . . de la misma manera que hay *lohi* (bendiciones) para la milpa, también se hace *lohi* para la gente. . .". Por ello, al nacer un niño se realizan varios *K'ex*. El primero lo efectúa la misma partera que trae el niño al mundo, realizando algunas ofrendas en el altar familiar; ritual que recibe la denominación de *mambi K'ex*, "cambio comprado". Después los parientes del niño llevan a cabo un segundo *K'ex*, matando un pollito sobre la cabeza del infante, ave que luego es comida por todos los participantes, puesto que se supone que las deidades ya se han alimentado con la esencia vital del animal muerto, por lo que su

carne puede ser ingerida por los hombres; ". . . los dioses comen las almas, no necesitan comer la carne. . .". Después de éste se hace un tercer *K'ex* para la parturienta, pero en el cual ya debe participar un especialista religioso. El *H-men* mata una gallina sobre la cabeza de la mujer, y al morir la gallina se lleva todos los "malos aires" que puedan estar acechando a la paciente aprovechándose de su debilidad. Habitualmente estos *K'ex* van acompañados de una "limpia",<sup>49</sup> para la cual se utilizan ramas del arbusto llamado *sipche*<sup>50</sup> con las que se hacen cruces sobre el cuerpo de la paciente. La sola realización de dichos *K'ex*, implica también un acto de agradecimiento a *Hahal* Dios por la salud del niño y de la madre.

Para los *K'ex* de mayor importancia los preparativos son mucho más complejos, presentando una estructura ritual rígidamente organizada. El altar familiar del paciente es utilizado para confeccionar la masa de ofrendas, que se cubre con un arco formado por ramas de *ha'abin*.<sup>51</sup> Bajo dicho arco se colocan 13 pequeñas tortillas de maíz (*mehen hua*); 13 *lek* (recipientes de calabaza) que contienen el guisado de la gallina que se mata previamente; 13 *xcax* (pequeñas jicaritas); 13 *tuti hua* (panes de maíz envueltos en hojas de plátano y cocinados en un horno subterráneo), y 13 jícaras de *zacá* (bebida ritual de maíz cocido y agua que no contiene alcohol). Una vez concluidos estos preparativos el *H-Men* da 13 vueltas a la casa del enfermo, santiguándola y asperjándola con la bebida fermentada

49 El término "limpia" alude a la práctica terapéutica, generalizada en todo el ámbito mesoamericano, de limpiar el cuerpo de un enfermo con ramas de diversas plantas para favorecer su curación.

50 El *sipche* (*Bunchesnig swartziana*) es una planta a la que se recurre para diversos usos ceremoniales. Según Barrera Marín (*Op. cit.*, pp. 309-310) *sipche* significa "El árbol del Zip", siendo *Zip* la deidad protectora de los venados, dentro del complejo de los Señores de los Animales existente en la cultura maya. Como antídoto de los malos vientos el *sipche* es utilizado en ceremonias tales como el *Loh Corral* (ceremonia protectora del ganado), en el *Hats' pach* (flagelamiento de las espaldas), para atar las cartucheras de la escopeta cuando se cazan venados y, en general, para todos los aspectos ceremoniales que impliquen la necesidad de purificación.

51 El *ha'abil* (*Piscidia comunitis*) es también de uso ritual generalizado. Barrera Marín (*Op. cit.*, pp. 304-305) advierte que se utiliza tanto para medir la "temperatura de la tierra", como para cubrir los altares o como hisopo para asperjar *zacá* y *balché*.

(*zacá*). Después reza sobre el cuerpo del paciente y realiza la "limpia" del mismo con ramas de *sipche'*. Luego de esto sale de la casa y da 13 vueltas a la misma pero en dirección contraria a las de la primera vez. La reiteración del numeral 13 aparece como una clara evocación a las 13 deidades celestiales del supramundo maya, los *Oxlahún Ti Ku*. Al terminar la ceremonia las tortillitas (*mehen hua*) junto con 13 huevos son arrojadas al monte, para alimentar a las deidades tutelares de la naturaleza. Los rezos que interpreta el *H-Men* durante el desarrollo del *K'ex* constituyen llamados al mensajero de la deidad para que éste baje a la tierra. Dicha petición me fue definida en los siguientes términos, que constituyen una fórmula que transcribiré textualmente: *Ki th' an bil Yumbil ox u tal chan mucui u mistic u beel Yumbil* (literalmente: Dulce hablar Dios tres veces viene pequeña tórtola para limpiar el camino de Dios).

Es posible que existan dos niveles de interpretación para esta fórmula. En primer lugar, puede ser comprendida como un llamado al emisario de la deidad (en este caso la tórtola) para que limpie el camino de *Hahal* Dios, a fin de que su poder pueda llegar hasta donde es esperado. El segundo nivel, radicaría en considerar que el pájaro aludido es en sí el poder de la deidad y que viene a limpiar el "camino de Dios", siendo este último término interpretable como una metáfora para aludir a la humanidad. Ante la duda, prefiero optar por la primera interpretación, por recordar las formas más comunes de la práctica chamánica.

Por medio de la invocación ritual el pájaro mensajero de la deidad se hace presente, por lo que todos los habitantes de la casa donde se realiza un *K'ex* se benefician con la protección que otorga la proximidad de lo sagrado. Como es común en todo ritual, la violación de las normas de los mismos puede ocasionar los más terribles castigos a los transgresores. En Sabán, al oriente de Yucatán, he escuchado el caso de un hombre que preparó los panes (*tuti hua*) en el fuego, en lugar de hacerlo en el horno subterráneo (*pibinal*), lo que ocasionó su muerte en manos de las deidades de la naturaleza; los temibles *Yuntzilob*.

Dentro del proceso ritual el *H-Men* utiliza preferentemente ramas de *sipche'* para limpiar el cuerpo del paciente, las que son

mojadas en agua y cambiadas cada vez que se supone extraído un "aire" específico. Otra práctica común para desalojar los "aires", consiste en realizar pequeñas sangrías en el cuerpo del enfermo mediante pequeñas incisiones realizadas con colmillos de serpiente, orificios que otorgan un punto de salida para ". . . que se vaya el aire, se vaya el humo. . .".

Trataré entonces de sintetizar el concepto de *K'ex* caracterizándolo como un ritual que implica necesariamente la comunicación con seres espirituales, y en el cual se utilizan las "esencias" de los objetos y alimentos rituales, ya que éstos nunca son ingeridos por el paciente. Como ya lo señalara, se trata de una ceremonia típicamente chamánica, destinada a reestablecer la armonía de un individuo con las potencias de las cuales depende su salud. Dentro de la concepción maya de la enfermedad, ésta siempre es considerada como un castigo por una falta o violación al código transaccional que rige las relaciones del individuo tanto con su comunidad como con la naturaleza. Al ocupar este código un papel central dentro del complejo cultural que define a los mayas como tales, el reestablecimiento de la salud individual implica una "reinserción" del individuo dentro del complejo cultural colectivo. El castigo, la enfermedad, es una llamada al orden hecha al individuo por las potencias que actúan como "vigilantes" del sistema cultural; vigilantes que por su carácter "sobrenatural" se encuentran más allá de cualquier posibilidad de manipulación por parte de la sociedad colonizadora. El agente del reestablecimiento de esa armonía (nomos-cosmos), a nivel de la crisis individual, es el *H-Men*; sin el cual los hombres serían incapaces de contrarrestar el poder de las fuerzas a las cuales están sometidos, en virtud de las reglas de la transacción equilibrada que deben mantener con las entidades de la naturaleza, y cuya violación, voluntaria o involuntaria, acarrea la sanción de los "aires". Dentro de este sistema de interacción se puede situar estructuralmente al *H-Men* como a un mediador, entre el complejo cultural y las potencias de la naturaleza que ayudan al mantenimiento y funcionamiento de éste.

A este nivel de la reflexión resulta oportuno destacar que para la concepción maya del universo, la distinción occidental entre lo

“natural” y lo “sobrenatural” resulta inoperante. De la misma manera, la distinción entre “natural” y “cultural” presenta fronteras en extremo difusas, ya que estas aparentes antinomias encuentran su resolución en una noción de realidad indisolublemente ligada a una experiencia potencializada del universo. Ya Redfield<sup>52</sup> había advertido este hecho al que intentó definir en los siguientes términos:

. . . Cuatro son los términos principales que definen el mundo terrenal dentro del cual se mueve el hombre: el monte, el cenote, el pueblo y la milpa. Los dos primeros son de la naturaleza; como si dijera de los dioses, mientras que el pueblo y la milpa son obras del hombre, sacados de la naturaleza con el permiso y la protección de los dioses. . . .

A esta reflexión de Redfield se podría agregar que los mayas, conscientes de que el préstamo es transitorio y que en realidad sigue perteneciendo al dador, tratan de cumplir con todas las normas que garantizan la continuidad de la relación transaccional entre hombres y deidades, ya que estas últimas se encuentran siempre dispuestas a castigar cualquier transgresión a dicha relación. Pero no los mueve sólo el temor, sino fundamentalmente la voluntad de armonía y orden que tiende a eliminar la ansiedad existencial, manteniendo y consolidando las bases del edificio cósmico-social. De allí se desprende la importancia del único individuo que conoce el código capaz de garantizar ritualmente el cumplimiento o el restablecimiento de la relación transaccional, que organiza y define la vida individual y colectiva de los hombres mayas; El Hacedor, el *H-Men*.

### *El Ch'a Chaac*

Así como a nivel individual el *H-Men* reinstala al paciente dentro del orden cósmico y social mediante la ceremonia del *K'ex*, a nivel colectivo dirige el ritual que estabiliza las relaciones comunales con las potencias de la naturaleza; el *Ch'a Chaac* (traer la lluvia). Dicho ceremonial congrega a comunidades de individuos en número varia-

<sup>52</sup> Redfield, *Op. cit.*, p. 148.

ble; puede incluir tanto a todos los habitantes de un pueblo pequeño, como sólo a los miembros de un barrio o a un grupo de familias emparentadas entre sí. No existe una colectividad fija de participantes del ritual: habitualmente un grupo de vecinos o de familias dicen realizarlo en forma conjunta cuando la sequía así lo exige, para lo que acuden a un *H-Men* de probado prestigio (*Nohoch Maestro*) que sea capaz de dirigirlo.

Alguno de los miembros de la congregación ceremonial es designado u ofrece espontáneamente su solar o milpa para la realización del ritual. Desde algunos días antes del destinado para la ceremonia, los participantes comienzan a llevar su aporte para las ofrendas, que se colocarán sobre la *Nohoch Mesa* (Gran Mesa) que servirá de altar durante los oficios del culto. Por lo general, estas ofrendas consisten en pavos, maíz, cigarrillos, leña, hojas de plátano, pepitas, etcétera, de acuerdo con las posibilidades económicas de cada colaborador. La mesa de ofrendas es similar a la del *K'ex*, pe-



*H-Men* de alta categoría, *Nohoch Maestro*, oficiando el *Ch'a Chaac* frente al altar. Atrás un ayudante lo acompaña repitiendo las invocaciones rituales. (Foto: MAB, Chichmilá, Yuc., 1975.)

ro de dimensiones mucho mayores. Se encuentra cubierta por un doble arco de ramas de *sipche'* y en ella está colocada una pequeña cruz, así como los recipientes que contienen los animales ya guisados y que fueran sacrificados por el *H-Men* en la madrugada del día señalado. En varios de los casos que pude observar, los animales fueron cuatro pavos, cada uno de los cuales fue ofrecido a un punto cardinal, antes de ser sacrificados por el *H-Men* que dirigía los oficios.

La mesa de ofrendas presenta y representa símbolos cuyo contenido es claramente manifiesto para los *H-Menob*. La superficie de la mesa constituye una reproducción del "pueblo de los *Chaacob*", las deidades de la lluvia. Los arcos de ramas y hojas que se colocan para proteger la mesa, son considerados "vírgenes" (puros), ya que no están confeccionados con plantas comestibles para los seres humanos, y por lo tanto pertenecen directamente a las deidades de la naturaleza. A la vez, estos arcos proporcionan sombra a la mesa para reproducir el mundo de los *Chaacob*, ya que éstos sólo salen cuando hay sombra, al igual que en el cielo antes de llover. Las cuatro patas de la mesa simbolizan a los cuatro *Bacabob* (los sostenedores del mundo), a los cuatro puntos cardinales y a los cuatro *Chaacob*, que son invocados anteponiendo a sus nombres el perteneciente al punto cardinal respectivo; *Lakin Yum Chaac*, *Chakin Yum Chaac*, *Nohol Yum Chaac* y *Xaman Yum Chaac* (*Chaac* Señor del Oriente, *Chaac* Señor del Poniente, *Chaac* Señor del Sur y *Chaac* Señor del Norte).

Durante el ritual, la participación es exclusivamente masculina, con el objeto de asegurar la abstinencia sexual necesaria para el mantenimiento de la pureza que requiere la sacralidad del acto. Sin embargo, las mujeres de los concurrentes participan de una forma colateral, reuniéndose en un cobertizo vecino al claro donde se realiza la ceremonia, donde se dedican a preparar las tortillas para la comida colectiva con la que concluirá la ceremonia. Mientras ésta se realiza, las mujeres permanecen en la cocina, conversando en torno a los sucesos del año y narrándoles cuentos a las más jóvenes.

A los hombres les toca preparar los panes de maíz que serán cocidos en un horno subterráneo (*pibinal*); los panes implican



*H-Men* oficiando una ceremonia destinada a bendecir las primicias de la milpa de una unidad doméstica. Su ayudante sahúma con copal las cuatro patas de la mesa, que en este caso representan las cuatro esquinas del mundo y a los *Bacabob* que lo sostienen. (Foto: MAB, cercanías de Sotuta, Yuc., 1975.)

también una representación cosmológica, ya que algunos están divididos en 13 capas y otros en 9, lo que aparece como una abierta alusión a las 13 capas del cielo y a las 9 del inframundo. A su vez, sobre la mesa de ofrendas se colocan 16 jícaras, y a cuatro metros de ésta se coloca un travesaño de donde penden otras dos jícaras, que en conjunto simbolizan los 18 meses de 20 días del calendario prehispánico. A las anteriores se agregan cinco jícaras utilizadas para ingerir las bebidas rituales, que aluden a los cinco días finales del calendario solar.<sup>53</sup> Mientras realizan estas representaciones cosmológicas las conversaciones pueden ser jocosas, pero muchas veces giran en torno a las oportunidades en que los *Yuntzilob* (Señores de la Naturaleza) se hicieron visibles a algún ser humano. A pesar de su informalidad, la atmósfera general no puede menos que reflejar la sacralidad del momento.

Mientras los hombres conversan y cocinan, el *H-Men* oficia ante el altar mirando hacia el oriente, sólo asistido por un *H-Men* de menor categoría que se desempeña como su ayudante (*its' ac*). El culto consiste en numerosos rezos, oraciones e invocaciones a los *Chaacob* a la vez que se asperja *balché*,<sup>54</sup> el licor sagrado, hacia los cuatro puntos cardinales. Nadie se aproxima a escuchar los rezos del *H-Men*, puesto que incluso los hablantes de maya manifiestan no poder entender bien el lenguaje que éste emplea. Sin embargo, a nivel manifiesto, los aspectos propiciatorios del ritual son bastante explícitos, puesto que atados a las patas de la mesa de ofrendas se encuentran cuatro niños que croan como ranas, tratando de reproducir el clima que reina antes de la lluvia.

53 Juan Antonio Alonso Díaz: *La Religión Maya (Cosmogónica) frente a la Religión Cristiana (Antropocéntrica)*, Tesis de Licenciatura en Etnolingüística, Programa de formación de Etnolingüistas, CIESAS, Pátzcuaro, Michoacán, Multicopiado, 1982.

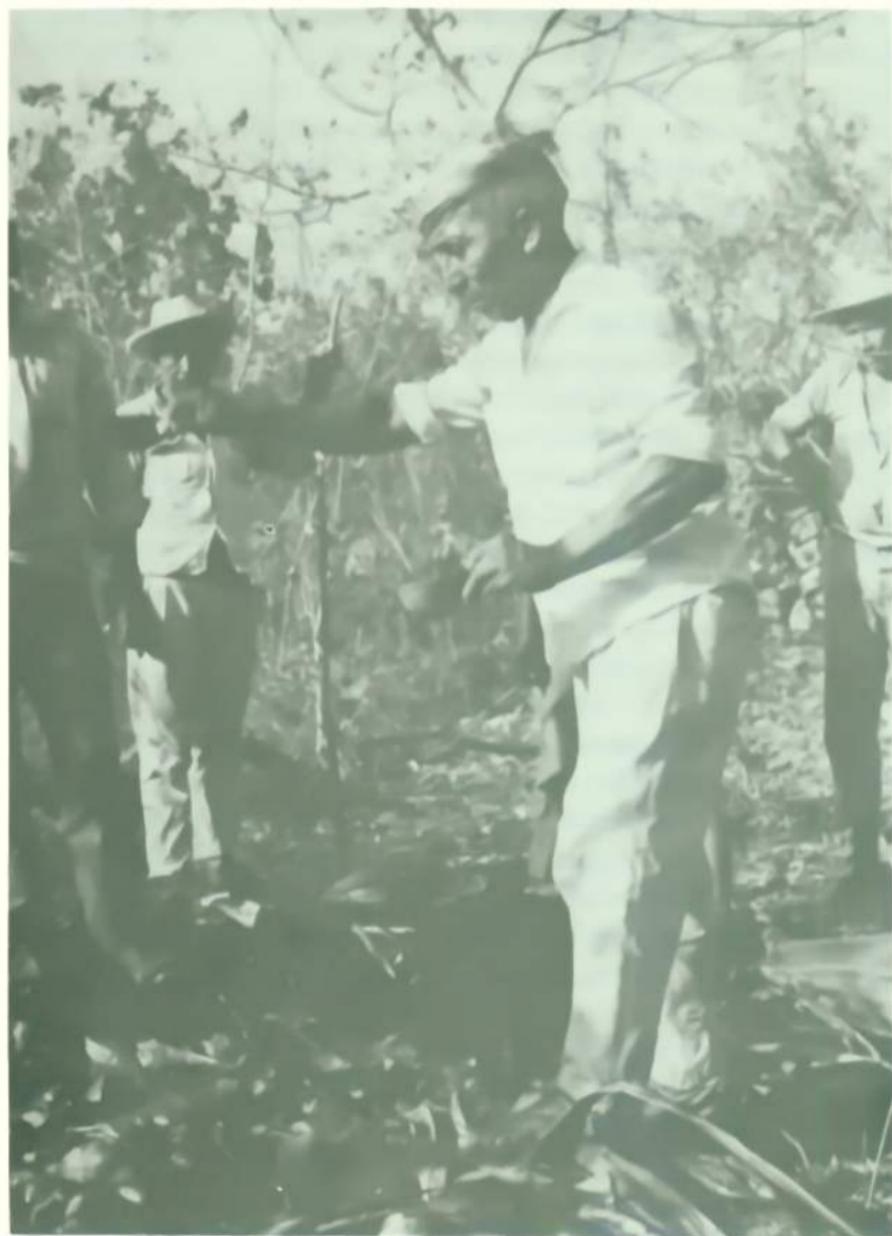
54 La preparación del *balché* está sujeta a un delicado proceso. Sólo el *H-Men* puede preparar el fermento de corteza y miel, al que se añade *suhuy ha* (Agua Virgen) de algún cenote o caverna que no haya sido profanado por la presencia de mujeres. En el *Libro de los Libros de Chilam Balam* (p. 116) se hace mención a los *Ah Mol Box*, juntadores-de-corteza-para-preparar-el-vino-ceremonial, término que hasta el presente es utilizado por los *H-Men* (*molbox*) para designar a los que reúnen las cortezas del *balché* para preparar el licor. Barrera Vázquez, en la misma obra, hace notar que el término *molbox* es una expresión sagrada sólo utilizada por los *H-Menob*, ya que es desconocida a nivel popular.

La mesa de ofrendas aparece revestida de una sacralidad extrema, al punto de que todos los participantes del *Ch' a Chaac* deben recibir después una "limpia", puesto que estuvieron demasiado cerca del "pueblo de los *Chaacob*". Se produce así lo que podríamos llamar un "contagio de potencia": la cercanía de lo numinoso genera una serie de influencias cuyo signo, positivo o negativo, es siempre ambiguo para el hombre, que debe prevenirse de las posibles consecuencias. El ritual implica establecer una comunión con los *Chaacob*, puesto que al concluir el mismo y antes de realizar la "limpia", cada participante debe recibir una especie de comunión de rodillas ante el altar ingiriendo una jícara de *balché*. Al concluir la ingestión, el *H-Men* santigua al comulgante realizando la señal de la cruz con una jícara tapada en cuyo interior se encuentra un *zaas tun* (la piedra de la claridad que se utiliza para profetizar). Esta señal aparente de la cruz me fue explicada de la siguiente manera: los cuatro primeros movimientos que tocan la frente, los hombros y el pecho, son para nombrar a los *Chaacob* de los puntos cardinales y el quinto movimiento, en el que uno se lleva la mano a los labios, es para "tragar" a *Chaac*. Después de este último acto, el ritual concluye con una comida colectiva y con abundantes libaciones de *balché* por parte de los congregados.

Ya Eric Thompson<sup>55</sup> ha señalado el carácter prehispánico de esta práctica contemporánea, comparando el ritual actual con la ilustración que aparece en el "Códice de Madrid", en el cual cuatro ranas (*uo*) rodean a un *Chaac* de cuyo cuerpo mana un torrente de agua. El mismo autor, como casi todos los que se han referido a dicha ceremonia, le atribuye características de "magia simpática", siguiendo la arcaica formulación de Frazer. Sin embargo, en mi opinión, este tipo de manifestación ritual implica que tanto el individuo como la comunidad se "introducen" en el mundo de los *Chaacob* mediante la reproducción del mismo, para lograr así la comunicación con éstos.

La ceremonia no constituye solamente una petición de lluvias, a pesar de que ésta es su contenido expreso más visible. Busca

<sup>55</sup> Thompson, *Op. cit.*, p. 313.



El *H-Men* bendice el horno subterráneo donde se está preparando la comida ritual asperjando *balché* hacia las cuatro direcciones del mundo. (Foto: MAB, Chichimilá, Yuc., 1975.)

también la comunicación de los hombres con las deidades de las que más directamente depende y las que, al regular el ciclo productivo, regulan asimismo gran parte de la reproducción social. Esta comunicación me fue descrita en los siguientes términos ". . . Chaac es como nuestro padrino, él le cuenta al *Hahal* (verdadero) Dios cómo estamos nosotros, cómo es que vivimos aquí en la tierra. . .". Se trata entonces también de una comunicación colectiva, posible gracias a la intervención del *H-Men* oficiante, en la cual la comunidad reafirma su calidad de participante de una noción cosmológica que la ubican en un universo propio, y por lo tanto legitimador de la experiencia y de la identidad social y cósmica en la cual encuentra su definición.

Por otra parte, la ceremonia hace colectiva la angustia individual por la falta de lluvias. La tensión individual resultante de la inseguridad sobre el resultado de las cosechas se traslada a la comunidad, la que a nivel ritual desarrolla los mecanismos necesarios para aliviar esa tensión. Toda esta catarsis comunal aparece dirigida por el *H-Men*, quien actúa de esta manera no sólo como el vaso comunicante de los hombres con las deidades, sino también de los hombres entre sí. Se establece así una estructura de comunicación, que caracteriza a la comunidad de participantes como miembros de un sistema de interacción simbólicamente organizado y basado en la presencia de un código cultural común que permite la acción solidaria.

Es posible concluir entonces, en razón de estos breves ejemplos, que en el nivel ritual es donde más claramente se puede apreciar la importancia social de los *H-Men* mayas de la actualidad ya que los ritos resultan básicos para la solidaridad social, para la seguridad personal y para la continuidad cultural. A nivel individual, el rito del *K'ex* representa una respuesta para la inseguridad creada por la presencia de potencias negativas portadoras de la enfermedad y definidas como "aires". Pero a la vez implica una reafirmación del papel que el individuo debe jugar dentro de la sociedad y del sistema sociocultural específico, ya que dichas potencias castigan toda infracción a las normas sociales y culturales. Sin la presencia de los *H-Menob* los hombres se encontrarían solos ante

los "aires", sin la capacidad de reestablecer el equilibrio perdido por la transgresión.

A nivel colectivo, esta relación de dependencia de la sociedad con sus especialistas en la manipulación de lo sagrado resulta aún más relevante. Sin el *Ch'a Chaac*, y los otros rituales agrarios, la solidaridad social y una multitud de nociones culturales carecerían de la expresión simbólica que la manifestara y, al transmitirla de generación en generación, las perpetuaran. No resulta sorprendente entonces que el área maicera sea aquella en la que más abundan los *H-Menob*, ya que todo el sistema de conductas relacionadas con la milpa genera una serie de representaciones colectivas de las mismas, que requieren del ritual para expresarse simbólicamente. La manifestación ritual del conjunto de relaciones que unen al hombre con el maíz y a los hombres plantadores de maíz entre sí, exhibe la base estructural de esas relaciones y refleja la conciencia colectiva de las mismas. Los símbolos de dichas relaciones constituyen un dato fundamental para la reproducción del sistema socio-cultural maya, ya que colocan un aspecto central de la vida colectiva fuera del alcance de las presiones "modernizadoras" de la sociedad dominante, delimitando un espacio propio de producción y reproducción simbólica.

#### CHAMANISMO Y ETNICIDAD

Los chamanes y sacerdotes mayas, como hemos visto, aparecen como "reforzadores" del sistema de relaciones que ligan al individuo y a la comunidad con la naturaleza y a los hombres entre sí. Dicho refuerzo tiende a aumentar las posibilidades de que el haz de relaciones conectivas se mantenga, contribuyendo al desarrollo procesal de una conciencia colectiva, la que encuentra uno de sus niveles de expresión en términos de una conciencia étnica específica. La etnicidad maya no encuentra su soporte fundamental en la presencia y acción de los especialistas en la manifestación de lo sagrado, pero es evidente que no son ajenos al mantenimiento de ésta al contribuir en su reproducción. De allí el papel social destacado que ocupan los conocedores de todo el complejo código simbó-

lico y ritual, los *H-Menob*, cuya intermediación permite que las conductas colectivas se orienten hacia objetivos propios y por los canales culturalmente definidos como adecuados. Pero lo anterior es especialmente válido para el área maicera peninsular, ya que, como he mencionado, en el área henequenera la desaparición de la cultura del maíz hace que el sistema de relaciones cósmico-sociales tienda cada vez más a diluirse. Resulta visible que los campesinos henequeneros mantienen su identidad de mayas, pero también es visible que su conciencia de tales es puesta a dura prueba por las condiciones que la economía de plantación conlleva.

En el sentido que se ha venido tratando, el chamanismo aparece como un factor de mantenimiento del "orden" puesto que, como ya ha sido señalado por Balandier,<sup>56</sup> el poder chamánico es siempre una fuerza asociada a las fuerzas que organizan el universo. Dentro de esta conceptualización el orden social, instaurado por los antepasados, y el orden cósmico, instaurado por las deidades, configuran un sistema de la naturaleza del *ordo rerum* definido por Marcel Mauss, en el cual el cosmos y la sociedad forman parte del mismo sistema clasificatorio. Por ello los chamanes, reforzadores del orden, continúan siendo buscados y su importancia se mantiene ya que, tal como lo expresara Cazenauve,<sup>57</sup> todo un grupo social ligado a un mismo sistema de reglas resulta amenazado ante el peligro de la destrucción de éstas.

Resulta fundamental destacar que este concepto de orden no se refiere a un *orden estático*, sino a un *orden dinámico*; el que la sociedad elabora a partir de su proceso de interacción con el universo. Lo anterior ha sido lúcidamente formulado por Robert Jaulin,<sup>58</sup> cuando asienta que

... toda civilización es alianza con el universo. El universo no es un conjunto inmutable y dado; es lo que el hombre hace de él por ese acto de alianza.

56 Balandier, *Op. cit.*, 1969.

57 Jean Cazenauve: *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1972.

58 Robert Jaulin: *La paz blanca*, Tiempo Contemporáneo, Bs.As., Argentina, 1973.

El orden que intenta mantener la sociedad maya y que refuerzan sus sacerdotes y chamanes no es entonces un orden inmutable, sino dinámico; dinámica que le proporciona la continua reestructuración de las relaciones de la cultura con un universo social y natural sujeto a constantes transformaciones. Reestructuración en la cual la cultura se repiensa y se redefine, en función de las emergencias provenientes de los cambios de sus relaciones con el universo. Aceptar esta noción de orden induce a considerar que la cultura de resistencia a la que me refiriera no se dirige al mantenimiento o reinstauración de un orden proporcionado por un modelo arquetípico de la sociedad (habiendo ya perdido la mayor parte del arquetipo referencial mítico), sino a la continuidad de *cualquier orden* que la sociedad asuma como propio en un momento dado de su proceso histórico.

El sistema colonial de Yucatán modificó tanto el mundo social como el medio ambiente natural con el cual se relacionaba la sociedad prehispánica. De allí que la dinámica interna de la cultura fuera respondiendo, principalmente, a la dinámica impuesta por la sociedad colonizadora. Pero esta dinámica interna no se manifiesta exclusivamente en función de su articulación con la dinámica colonial, sino que su desarrollo es sólo comprensible en relación al sistema prehispánico, entendido también como un sistema sujeto a continuas transformaciones. Sin reconocer estos factores dinámicos internos, se hace difícil comprender el proceso de articulación social ya que el sistema colonial no se implantó sobre una sociedad "inmóvil", sino sobre una cultura con reconocibles tensiones potenciales endógenas (*internal strains*) sobre las que se superpusieron factores de perturbación exógenos (*external stresses*), tal como ha sido subrayado por Lanternari<sup>59</sup> en su análisis de los procesos de desintegración cultural. Un ejemplo de esto, es que el conflicto endógeno que operaba dentro del sistema religioso prehispánico (religión "estatal" y religión "popular") contribuyó, junto con las persecuciones coloniales, a la transformación histórica y a la configuración actual del sistema religioso. De allí que la continuidad

59 Lanternari, *Op. cit.*, 1974, p. 71.

reestructurada de la institución sacerdotal maya, sólo puede ser comprendida en términos que destaquen, tanto la situación colonial como la "recuperación" que de dichos sistemas realizó el campesinado maya, volviendo a constituirla como una religión popular nuevamente orientada hacia la cultura vivida. Sólo en razón de esta apropiación popular puede explicarse su supervivencia a pesar de los siglos de persecución e intolerancia religiosa.

La aseveración de que la sociedad y cultura mayas han atravesado, a lo largo de toda su historia, un continuo proceso de cambio, no excluye la existencia de desigualdades sectoriales en materia de cambios, lo que implica que éstos no se producen homogéneamente en todo un ámbito sociocultural. Esta circunstancia es la que ha sido conceptualizada por Balandier en los siguientes términos:<sup>60</sup>

... algunos sectores se les puede considerar más "lentos": el de la religión, el cual, por su esencia, trata de situarse fuera de la acción del tiempo, al abrigo de las embestidas de la historia; el de los ordenamientos culturales que definen a una nación o a una etnia y proporcionan su ser y su personalidad. Por su propia naturaleza se trata de un terreno en el cual se mantienen e incluso se refuerzan los factores de continuidad. . .

Esta "metahistorización" de los aspectos religiosos de la cultura maya, es la que se manifiesta en el caso de la institución chamánico-sacerdotal. Una prueba de la afirmación anterior se puede apreciar en la misma noción de "poder" en la cual se funda la práctica, así como en el concepto de *Hahal* Dios (Verdadero Dios), tan frecuentemente invocado en los relatos que transcribiera. De las narraciones de los *H-Menob* se desprendería que *Hahal* Dios constituye la única fuente de poder, a pesar de que toda la evidencia indica la necesidad de un largo periodo de aprendizaje hasta la confirmación ritual. Esta aparente contradicción sugiere, explícitamente, un intento por colocar la fuente de "poder" lejos del alcance del dominador, al atribuirle un origen exclusivamente divino. En esta alternativa encontramos un nivel de explicación posible a la

60 Balandier, *Op. cit.*, 1973, p. 207.

continua negativa de los *H-Menob* de haber tenido un aprendizaje formal del oficio, a pesar de que se mantiene la práctica de transmisión selectiva del conocimiento a iniciados. Es decir, que sacan la fuente del poder de este mundo trasladándola al "otro mundo", lo que implica tanto un intento de proteger a los maestros como a la misma práctica, a la vez que se reafirma el valor de la hierofanía iniciática que la origina.

Si la cultura de resistencia es reforzada por los chamanes, es porque éstos continúan garantizando la armonía tanto en las relaciones internas de las comunidades como en las relaciones de éstas con el universo. Los *H-Menob* recogieron una religión de élite, el Alto Conocimiento, y le devolvieron su carácter popular al vincularla nuevamente con los elementos más constantes y profundos del mundo maya: el maíz, el agua y los bosques. Quizá a esta alternativa aludía el *Chilam-Intérprete* que escribió las páginas del *Chilam Balam de Chumayel*, cuyo contenido esotérico parece inalcanzable cuando dice: ". . . Los sacerdotes se han perdido, pero no se perdió su Nombre, antiguo como ellos. . .".

## LA SITUACION NEOCOLONIAL (1847-1980)

*. . . La mejor manera de resolver (la legitimidad) será aplicar la siguiente receta: que el orden institucional sea interpretado de manera de ocultar todo lo posible su carácter de orden construido. Que lo que se ha extraído del suelo ex nihilo aparezca como la manifestación de algo que ha existido desde los comienzos del tiempo, o al menos desde los comienzos de este grupo. Que los hombres olviden que este orden fue establecido por hombres y sigue dependiendo del consentimiento de los hombres. . .*

BERGER, 1971: 48

Más de 440 años han pasado desde 1546, fecha en la que fuera derrotada la coalición del Oriente, consolidando el dominio de los invasores españoles sobre la península. La Independencia nacional fue proclamada hace ya más de siglo y medio. La Revolución Mexicana llegó al área en 1915, a pesar de que algunos de sus postulados sólo se hicieron efectivos a partir de la década de los treinta durante la presidencia de Lázaro Cárdenas. Conquista y Colonización, Independencia y Revolución, aparecen como los hitos más significativos del proceso por el cual han atravesado los mayas peninsulares durante más de cuatro siglos. Pero no hay que

confundir la historia del colonizador con la historia del colonizado: cuando se escriba la historia maya que aún está por escribirse, serán otros los momentos que se tomen en consideración, otros los nombres clave y, fundamentalmente, otra perspectiva. Tal vez ese hipotético cronista maya proponga que el sistema colonial nunca ha sido definitivamente quebrantado; que al colonialismo "externo" siguió el colonialismo "interno", y a la esclavitud la explotación clasista enmarcada por la misma ideología colonial.

En la península de Yucatán el sistema ideológico colonial parece destinado a perpetuarse. Con una vida casi propia, que pareciera ignorar las transformaciones económicas y políticas regionales y nacionales, la ideología colonialista se mantiene casi inalterada. Si no aceptamos la posibilidad de que ésta posea una existencia autónoma, o que su persistencia se deba sólo a la "inercia de las superestructuras", debemos buscar en el sistema económico y político contemporáneo los componentes causales de las relaciones interétnicas que se manifiestan en la actualidad. Lo anterior no significa que dicha ideología se encuentre desvinculada de la historia colonial que le dio vida inicialmente, sino que sus bases estructurales se mantienen posibilitando su reproducción.

A partir de la proposición de que el sistema global de relaciones que dan vida a la ideología étnica actual constituye una continuidad reestructurada de la formulación colonial inicial, trataré de caracterizar algunos de los mecanismos y estrategias del sistema, tendientes a mantener a una parte de la población, la maya, subordinada al sector "criollo" o "blanco". Este tipo de continuidad nos permitirá entender la "cultura de resistencia", también como la expresión contestaria de aquellos a quienes les sigue siendo negado el acceso al control de las decisiones políticas que los afectan, y cuya participación económica está siempre condicionada por los intereses del grupo que maneja sus destinos. Si dicha cultura de resistencia continúa manteniendo un cariz decididamente étnico, es precisamente porque surge de una etnia dominada, que encuentra en su tradición cultural el único espacio propio que la alimenta en cuanto tal y que, por lo tanto, intenta mantener fuera del control del dominador.

De los comentarios anteriores se deriva la necesidad de aproximarnos a los resultados contemporáneos del proceso histórico que afectó a la población maya. En este sentido mi propuesta se orienta hacia el análisis del estado actual de dicha población, fundado en los avatares por los que ha atravesado durante el último siglo y medio, así como en las modalidades específicas de su relación con el ámbito mayor, el marco regional y nacional que la incluye en la actualidad. En razón de estos dos factores —proceso histórico y articulación social—, asumidos como relevantes, se hará posible una mejor comprensión de la conciencia social distintiva que sigue definiendo a los mayas. El proceso histórico, y especialmente las transformaciones de la estructura productiva regional, resulta de particular importancia para dar cuenta de la historicidad de las relaciones interétnicas, así como de las relaciones de clase. Ya que aquí consideraré "etnia" y "clase" en razón de su calidad de categorías históricas ligadas al proceso de desarrollo y mutaciones de las sociedades. Pero esto no implicará definir a la etnia como una variable interviniente o contextual, sino considerar que sus expresiones actuales están íntimamente vinculadas a la dinámica social desarrollada a lo largo de la compulsiva experiencia colonial.

Incluso se puede señalar que la sola caracterización de los mayas, en términos de su ubicación dentro del sistema regional de clases, se manifiesta insuficiente para atender la naturaleza de sus inserciones sociales y de sus posibles conductas políticas. Resulta muy diferente la situación de un grupo al que la explotación económica despoja de su plusvalía, que la de otro en la que la misma extracción va acompañada por la discriminación racial, la inferiorización lingüística, la minusvalorización cultural y el desprecio étnico. Una cosa es privar a un hombre de sus excedentes y otra muy distinta el intentar privarlo de sí mismo. La alienación, que para Marx era una condición objetiva, en tanto implicaba una carencia de autonomía económica es, en el caso de las etnias dominadas, acompañada por la privación subjetiva: por una estigmatización de la identidad cultural, que en ocasiones puede llegar a ser internalizada como causa (y no resultado) de su papel social subordinado. Tal como lo hemos visto a nivel histórico, las respues-

tas políticas de un pueblo colonizado y sus demandas de reivindicación étnica resultan muy diferentes a las de un proyecto estructurado en términos meramente clasistas.

En razón entonces de las modalidades específicas que manifiestan las posiciones sociales en sistemas interétnicos como el vigente en la Península de Yucatán, es que hace necesario analizar la estratificación social regional de acuerdo a las categorías que son utilizadas por los actores involucrados en la misma, y que pueden ser claramente definibles en términos étnicos. La lectura del párrafo de Berger, que sirve de acápite a este capítulo, pone de manifiesto que no me estoy refiriendo a la estratificación social concebida, en términos parsonianos, como una necesaria e inevitable institucionalización de la desigualdad,<sup>1</sup> sino como "un arreglo ordenado que incluye a los hombres, las riquezas, los poderes y los símbolos".<sup>2</sup> Arreglo cuya naturaleza fundamental reside en su carácter coercitivo, ya que no se basa en el consenso, sino en la imposición del sector dominante que trata de respaldar su hegemonía en base a un "orden social"<sup>3</sup> piramidalmente constituido. En el punto correspondiente regresaré sobre el tema, bastando por ahora señalar que, en razón de este desacuerdo básico, omitiré las referencias normativas de la teoría funcionalista de la estratificación, aunque en forma

1 En lo esencial, la teoría funcionalista de la estratificación puede sintetizarse con la propuesta de Davis Kingsey y Wilbert Moore ("Some principles of Social Stratification", en Reinhard Bendix y Seymour Lipset [Comp.]: *Class, Status and Power*, The Free Press, Nueva York, 1966), cuando señalan: "... Así, la desigualdad social constituye un mecanismo desarrollado en forma inconsciente por el cual las sociedades aseguran que las posiciones más importantes sean ocupadas por las personas más calificadas. ...". Dichos autores siguen así las líneas del pensamiento de Talcott Parsons, quien consideraba a los sistemas de estratificación como expresión de los valores: "... la jerarquización de las unidades de un sistema de acuerdo con los estándares del sistema común de valores. ..." ("Un enfoque analítico de la teoría de la estratificación", en *La desigualdad social*, Stern [Comp.], 2 Vol. Sep-Setentas, México, 1974, p. 150). Así, las recompensas de que gozan los hombres y las posiciones se les otorgan en función del grado en que sus cualidades, desempeños y posesiones se ajusten a las normas fijadas por su sociedad. Puesto que los hombres difieren necesariamente en estos aspectos, la desigualdad es inevitable.

2 Georges Balandier: *Antropo-lógicas*. Península, Barcelona, España, 1975, p. 125.

3 En el sentido que propusiera Max Weber (*Op. cit.*, 1979, p. 683): "... llamaremos orden social' a la forma en que se distribuye el 'honor social' dentro de una comunidad entre grupos típicos pertenecientes a la misma (estamentos) que pueden o no coincidir con las clases definidas por su ubicación dentro del 'orden económico. ..."

tal vez un tanto heterodoxa (pero no ecléctica) recurriré a algunos de sus conceptos descriptivos (tales como "movilidad social", "estatus", etcétera) por considerarlos pertinentes para el caso en cuestión.<sup>4</sup>

Las transformaciones históricas de la organización productiva nos permitirán una mejor aproximación a las características del sistema interétnico e interclase contemporáneo, en tanto expresión de la trayectoria los dos grupos humanos dialécticamente unificados en un proceso de relaciones antagónicas a la vez que complementarias. Al mismo tiempo, la estructura de clases posibilita la determinación de una base estructural para el sistema de estratificación actual, ya que las jerarquías de estatus aparecen frecuentemente basadas en un orden económico que les da sustento y al que pretenden legitimar ideológicamente. Pero no es mi intención proponer que exista una correspondencia estricta entre clases y estratificación, puesto que la situación colonial imprime una modalidad específica a la dinámica étnica y de clase, tal como se advierte en el caso de los estamentos generados por la sociedad colonial, los que tienden a mantenerse a despecho de los cambios en el contexto económico, político y social dentro del cual surgieran.<sup>5</sup> Minusvalorar este proceso, adjudicándole el carácter de una contradicción secundaria, implicaría un inaceptable desconocimiento del papel de

4 Un excelente y sintético comentario crítico a la teoría funcionalista es el que realiza Melvin Tumin ("Un análisis crítico del trabajo de Davis y Moore", en *La desigualdad social*, *Op. cit.*, p. 132) "... Los sistemas de estratificación social funcionan para proveer a la élite del poder político necesario para procurar la aceptación y dominancia de una ideología que racionaliza el *statu quo*, cualquiera que éste sea, como lógico, natural y moralmente correcto."

5 Al respecto, Rodolfo Stavenhagen (*Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI, México, 1969, p. 39) ha apuntado que: "... Como todos los fenómenos de la superestructura social, la estratificación adquiere una inercia propia que la mantiene aunque las condiciones que la originaron hayan cambiado. A medida en que las relaciones entre las clases se modifican (por sus contradicciones) la estratificación se transforma en fósiles de las relaciones de clases en las cuales se basaba originalmente. Es por esto que ciertos tipos de estratificación no tienen, aparentemente, ninguna relación con la base económica. ... pero la estratificación, en tanto fenómeno de la superestructura actúa a su vez sobre las relaciones de clase, no son pasivas. ..."

las superestructuras en su calidad de incuestionables motores posibles de las conductas políticas.<sup>6</sup>

Finalmente, tanto los antecedentes históricos de la situación actual, como las representaciones ideológicas derivadas del sistema de estratificación, delimitan un sugerente nivel de abordaje a la conciencia social contemporánea de los mayas: entendiéndola tanto en su calidad de reflejo colectivo del conflicto interétnico e interclase, como de la manifestación de un ser social singular que se rehúsa a desaparecer. Ser social cuya presencia es particularmente visible a través de la experiencia de lo cotidiano, que ofrece un parámetro exponencial para aproximarnos al ámbito básico para las objetivaciones de la conciencia social.

## REESTRUCTURACION PRODUCTIVA

### *La economía de plantación*

Hacia 1830 se estableció la primera plantación comercial de henequén en las cercanías de Mérida, a cargo de una compañía de inversores locales, la cual contaba con 32 hectáreas de plantíos. Para 1840, las haciendas vecinas a la metrópoli comenzaron a reemplazar sus actividades por el nuevo y redituable cultivo de exportación. No pretendo abordar aquí el desarrollo de la agroindustria henequenera, la que ya ha sido tema de numerosos ensayos,<sup>7</sup>

6 No creo necesario reiterar lo ya previamente expuesto respecto a la importancia de la ideología milenarista en la vertebración de las respuestas etnopolíticas mayas; lo que da ampliamente cuenta de la capacidad de dicha ideología para actuar y modificar la realidad. Lo mismo, como veremos, se aplica al caso de los estatus étnicos contemporáneos, que continúan constituyendo componentes fundamentales de la estructura social regional por su capacidad de orientar las conductas colectivas.

7 La bibliografía al respecto resulta tan basta que sólo me limitaré a citar aquellas obras de índole totalizadora que puedan servir como marco referencial en el profundizamiento del tema. Entre ellas se cuenta *Raza y tierra: la guerra de castas y el henequén*, de Moisés González Navarro, El Colegio de México, México, 1970; *Ki: el drama de un pueblo y una planta*, de Fernando Benítez, FCE, México, 1962; *El Henequén: una planta calumniada*, de Antonio Rodríguez, Costa Amic, México, 1966.

pero sí importa destacar su vertiginoso crecimiento a pesar de la situación bélica que la Guerra de Castas mantuvo hasta 1901. Después de los momentos más álgidos de combates (entre 1847 y 1853), el henequén fue introducido en buena parte de las haciendas maicero-ganaderas, situadas en un radio de 80 kilómetros respecto a Mérida y a lo largo del Camino Real que une dicha ciudad con el puerto de Campeche. Esta localización se debió a que, amén de la disponibilidad de mano de obra y la cercanía de los puertos de embarque, el área incluía los estados prehispánicos de Ha Kin Chel, Hocabá, así como parte del de Tutul Xiu; pero sus fronteras estaban limitadas por los siempre rebeldes estados de Sotuta y Cupul.<sup>8</sup> En las primeras tres décadas la producción aumentó con una intensidad inusitada, abarcando cada vez más superficie, tal como se desprende del cuadro 5.1.

Este crecimiento fue posible gracias a los créditos proporcionados por las compañías norteamericanas, principales destinatarias de la producción, las que otorgaban capitales a los antiguos dueños de las haciendas maicero-ganaderas, quienes vieron así confirmadas sus posibilidades de continuar desempeñándose como grupo dominante, gracias al nuevo poder económico que adquirieron.

Pronto el espacio de las haciendas resultó insuficiente ante las ingentes demandas del agave, por lo que los hacendados recurrieron a la masiva expropiación de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas. Las llamadas Leyes de Colonización, cuya aplicación se inició alrededor de 1856, privaron a las comunidades mayas

Cuadro 5.1. *Expansión henequenera*  
1850-1878

| <i>Años</i> | <i>Hectáreas</i> |
|-------------|------------------|
| 1850        | 1,200            |
| 1860        | 2,600            |
| 1869        | 16,040           |
| 1878        | 30,800           |

<sup>8</sup> Robert Patch: "Apuntes sobre los orígenes y las características de la hacienda henequenera en Yucatán", en *Yucatán: Historia y Economía*. Año 2, No. 9, pp. 3-15, Mérida, Yucatán, México.

de su personería jurídica y ayudaron a rehacer los ejidos. De esta manera, entre 1878 y 1912 se repartieron un total de 66 ejidos con una extensión de 134 mil hectáreas, las que fueron anexadas por las haciendas colindantes.<sup>9</sup> Dicha estrategia permitió que la producción henequenera registrara el aumento que se advierte en el cuadro 5.2, realizado a expensas de las tierras comunales mayas.

Tal nivel de crecimiento requirió, además de grandes superficies de terreno, de la fuerza de trabajo de los pueblos afectados, ya que demandaba una masiva cantidad de mano de obra, la que fue provista por los campesinos despojados de sus tierras. Los trabajadores de las haciendas, denominados ahora "sirvientes" y obligados a vivir en torno a los establecimientos productivos, crecieron entonces en forma proporcional a la expansión de la producción. No eran ajenas a este desarrollo las demandas del mercado norteamericano, cuyas necesidades se multiplicaron hacia 1878, debido a que la engavilladora McCormik comenzó a utilizar la fibra del henequén. El resultado, a nivel de la situación laboral regional, fue que de 20,767 peones registrados en 1880, para 1900 su número ya ascendía a 80,216; es decir, un crecimiento del 386 por ciento en 20 años. Los campesinos expropiados de sus tierras y transformados en peones, se vieron sin la posibilidad de plantar maíz, por lo que las *plantaciones del sustento básico disminuyeron, entre 1847 y 1907, de 15 mil a 4,500 hectáreas (un 70 por ciento)*; puesto que las ganancias obtenidas de la exportación henequenera permitía a los

Cuadro 5.2. *Expansión henequenera, 1879-1916*

| <i>Años</i> | <i>Hectáreas</i> |
|-------------|------------------|
| 1879        | 45,200           |
| 1890        | 99,120           |
| 1910        | 146,420          |
| 1912        | 375,034          |
| 1916        | 320,000          |

9 Vicente Lombardo Tolezano: *El llanto del sureste*. Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, 1977.

hacendados comprar maíz en el exterior.<sup>10</sup> Dicha circunstancia favoreció las relaciones de control establecidas respecto a los peones, ya que éstos se vieron obligados a adquirir el grano acaparado por los hacendados, lo que reforzó su relación de dependencia dentro de una situación laboral clientista, en razón de las deudas contraídas para su alimentación. Las pruebas de la influencia de la engavilladora en las demandas del mercado norteamericano, las proporcionan los volúmenes de exportación que crecieron en forma vertiginosa, tal como se expone en el cuadro 5.3.<sup>11</sup>

Desde mediados del siglo pasado y hasta comienzos del actual, la península quedó dividida en dos grandes áreas definibles en términos económicos y sociales. La primera, que abarcaba las regiones vecinas a Mérida y Campeche, se dedicaba al cultivo del henequén rodeado por una franja maicera que la proveía de granos, y estaba poblada por los mayas "pacíficos", que se desempeñaban como mano de obra esclava del grupo señorial, la "casta divina", y sus intermediarios mestizos. La segunda gran región se mantenía bajo el control de los mayas rebeldes, con excepción de algunos enclaves coloniales tales como Valladolid. Incluso lugares tan cercanos a Mérida como las ruinas de Chichén Itzá (116 kilómetros) constituían "tierras de nadie" entre los sectores antagónicos. Al respecto, el viajero alemán Kessler comenta que para 1896, en dicha zona arqueológica existían exploradores enviados por los *dzulob*,

Cuadro 5.3. *Exportación de henequén de 1877 a 1900*

| <i>Años</i> | <i>Volúmenes, en tons.</i> |
|-------------|----------------------------|
| 1877-1878   | 11,000                     |
| 1885-1896   | 40,000                     |
| 1899-1900   | 80,000                     |

10 Robert Patch, *Op. cit.*

11 Los cuadros 5.1 y 5.2 están basados en el ensayo de Nathaniel Raymond, "Fifty Cent Capitalism in Yucatan", presentado en la *American Anthropological Association Meeting*, Toronto, Canadá, 1972. Para el cuadro 5.3 se recurrieron a varias fuentes.

cuya misión consistía en dar aviso sobre las incursiones de insurrectos. Su testimonio asienta que:<sup>12</sup>

... más allá de las chozas aún se encuentra la capilla derrumbada y los edificios de administración y beneficio de la exhacienda de Chichén Itzá, misma que había sido incendiada con todo y dueño por indios hostiles. Esta es la frontera de la barbarie, hacia el sur, hacia Honduras Británicas (Belice) se han sacudido las tribus de la dominación mexicana. . .

Es poca y fragmentada la información que existe respecto a la vida de los mayas libres, y la mayor parte de ella proviene de las primeras décadas de este siglo. Sin embargo, se puede establecer que en la segunda mitad del siglo pasado grandes sectores de la población rebelde se constituyeron en formaciones políticas independientes, estructuradas como teocracias-militares nucleadas en torno al culto mesiánico de la Cruz Parlante, cuya cabecera era la Ciudad Santuario de Chan Santa Cruz. La población libre excluida de la relación de dependencia política con el nuevo Estado Maya, mantuvo su vida campesina sin alteraciones mayores, evidenciando una vez más que las comunidades poseían todos los requisitos necesarios para la reproducción social de sus integrantes. Uno de los investigadores más relevantes de la historia de dichos grupos, Don Dumond,<sup>13</sup> ha descubierto recientemente un episodio que vale la pena comentar como ilustración de la nunca renunciada vocación de encomendados que poseía la "casta divina" yucateca. En 1887, Juan Peón Contreras de Elizalde (portador de ilustres apellidos regionales), se estableció en la zona liberada de Tanchah (en el actual estado de Quintana Roo), adjudicándose el nombre de Juan Xiu; linaje nobiliario que trató de legitimar casándose con una joven proveniente de un importante linaje local y sometiéndose a los dictámenes de la Cruz Parlante de Tulum. Creyéndose consolidado comenzó por dedicarse al tráfico de maderas preciosas hacia Belice, pero su

12 Harry Kessler: *Notizien ueber Mexiko* (1896), reproducido y traducido en *Yucatán: Historia y Sociedad*, Año 4, No. 22, pp. 53-69, Mérida, Yucatán, 1980.

13 Don Dumond: "Yucatan caste war rebels after 1865", presentado en el anuario de la *Meeting of The American Anthropological Association*, 1981.

intento por convertirse en *Batab* local fue efímero, ya que el comandante rebelde Aniceto Dzul atacó el establecimiento dándole muerte a él y a sus seguidores.

En forma independiente al Estado teocrático-militar y a las comunidades aisladas, se organizaron algunas jefaturas locales (*batabilados*) que incluyeron una serie de comunidades más o menos ligadas entre sí por su relación política con cabeceras regionales. En el sureste de Campeche se encontraba el grupo de Chichanhá, el que en varias oportunidades fue bélicamente forzado a reconocer la supremacía de Chan Santa Cruz, hasta que decidieron migrar para huir de su control estableciendo su nuevo asentamiento en Icaiché. Otros grupos se desplazaron hacia Belice, reubicándose en San Pedro, donde mantuvieron relaciones conflictivas con los ingleses de la Colonia. Al norte de Icaiché se encontraban asentados los pueblos independientes de Xhanhá, Macanché, Mesapich y Loch Há (este último enclavado al sur del estado de Yucatán), cuyos habitantes, junto con los de Icaiche, recibían la denominación de "los pacíficos del sur", por haber firmado algunos tratados de paz con las metrópolis coloniales, pero sin estar subordinados a éstas.<sup>14</sup> Dichos tratados determinaron que los rebeldes de Chan Santa Cruz mantuvieran relaciones poco amistosas con los "pacíficos", hostigándolos militarmente para lograr su adhesión a la causa revolucionaria y al culto de la Cruz Parlante.

Muy distinto fue el destino de los cada vez más numerosos mayas, que fueron obligados a involucrarse en la economía de plantación henequenera. Este masivo contingente laboral estaba constituido por los mayas que no se plegaron a la insurrección (muchos de ellos trabajadores de las haciendas previas), por los campesinos despojados de sus tierras comunales y por los rebeldes capturados en las expediciones punitivas del ejército. La coyuntura bélica proporcionó una nueva oportunidad de lucro a la emprendedora neoaristocracia criolla, puesto que se organizó un próspero negocio de ventas de esclavos mayas a Cuba, que se mantuvo

14 Don Dumond: "Independent Maya of the Late Nineteenth Century", en *Anthropology and History in Yucatan*, Editado por Grant D. Jones, University of Texas, Press, 1977.

durante varias décadas. Al mismo tiempo, se ofrecían 5 pesos de recompensa al soldado que capturara un rebelde, el que era vendido por 50 pesos a los hacendados, por lo que muchos campesinos desprevenidos fueron declarados "rebeldes" en aras de las tan redituables transacciones mercantiles. Claro está que lo anterior no excluía la voluntad genocida del sistema neocolonial, que se veía seriamente amenazado, tal como abiertamente lo manifestara en su momento el gobernador yucateco Barbachano:<sup>15</sup>

. . . Una larga y dolorosa experiencia ha hecho concebir, y el gobierno no está enteramente disconforme con la idea, de que *mientras la población de indios sublevados no se disminuya en la 2a o 4a parte menos, no habrá paz ni quietud ni seguridad para los blancos*". . . (énfasis mío).

Incluso, la *Revista Yucateca*, en su número de marzo de 1849, llegó a proponer la creación de un "Banco de Indios", con un capital social de 100 mil pesos, destinado a proveer de mano de obra a los hacendados y cumplir con la urgente necesidad de *disminuir la raza indígena del país*.<sup>16</sup> Se manifestaba así una contradicción interna dentro del sistema neocolonial: por una parte, su única fuente de prosperidad radicaba en el trabajo de los nativos (tal como lo había sido desde la más temprana instauración colonial), y por otra, veía a éstos como una amenaza constante para su seguridad. Dicha contradicción se intentó resolver a través de las relaciones laborales de índole esclavista, las cuales, a la vez que aseguraban el éxito de la economía de plantación, determinaban un eficaz nivel de control sobre el pueblo maya.

La vida de los mayas en las haciendas henequeneras fue entonces aún más dura que la de sus antecesores en los establecimientos maicero-ganaderos. A los mayores requerimientos laborales que implicaba el trabajo del henequén, había que sumar el control vertical que se ejercía sobre los peones. Como la esclavitud estaba teóricamente prohibida en el México Independiente, el sistema fue disfrazado por una relación clientista de peonaje por deudas. Al

15 Antonio Rodríguez, *Op. cit.*, p. 159.

16 *Ibid.*

ingresar a la hacienda un peón recibía un adelanto en efectivo y en especie, al igual que en las oportunidades en que requería sumas importantes para gastos ceremoniales (bautismos, casamientos, etcétera), la que era denominada *Nohoch Cuenta* (Cuenta Grande). Pero para adquirir el maíz y los bienes de consumo que ya no producía, por la falta de tierras propias, debía comprarlos en la tienda de la plantación, inaugurando otra libreta de deudas, la *Chan Cuenta* o Cuenta Chica, que su raquítico salario nunca le permitía liquidar. El peón no podía abandonar la hacienda sin su "papel de suelta", donde se acreditaba que había saldado totalmente su deuda. Esta deuda podía ser comprada o vendida por los hacendados, como un medio de disminuir o incrementar la mano de obra cuando las labores lo requerían, mecanismo que en realidad puede ser entendido como una abierta trata de esclavos.

Hacia 1907, el periodista norteamericano Turner<sup>17</sup> visitó Yucatán, encontrándose con un panorama difícil de digerir. A los 125 mil mayas que se desempeñaban como peones sujetos de las haciendas, se añadían unos 7 mil coreanos que trabajaban en condiciones similares y alrededor de 8 mil indios yaquis prisioneros de las rebeliones étnicas que habían tenido lugar en Sonora. El único problema lo constituía el hecho de que las dos terceras partes de los altivos yaquis morían durante el primer año de residencia, pero la plusvalía que se extraía de los sobrevivientes justificaba la inversión.

No deseo fatigar al lector con los truculentos detalles de la nueva forma de explotación; baste señalar que el sistema mantuvo las mismas características que en la hacienda previa, nada más que agudamente exacerbados: los castigos corporales; el derecho de pernada; el control sobre la vida cotidiana que llegaba hasta determinar la edad y la pareja adecuada para el matrimonio; la impartición de "justicia" por delitos que se purgaban en la cárcel de la hacienda, y que podía llegar a la ejecución del reo, etcétera. La hacienda se convirtió en una forma de microestado, ya que incluso imprimían su propia moneda para pagar los salarios, propiedad

17 John Kennet Turner: *México Bárbaro*. Epoca, México, 1978.

absoluta de dueños *dzulob* ausentistas que residían en Mérida o Campeche. El grupo de indolentes amos delegaba su autoridad en los mayordomos mestizos (*katz dzul*, medio blanco), quienes además de actuar con todo el rigor posible, para hacerse acreedores del respeto y el temor de los peones, trataban también de incrementar su propio peculio a expensas de los dueños; para lo cual recurrían a diversas estrategias que siempre redundaban en el aumento del trabajo y de la expoliación de los peones. Más allá de las alternativas de definición teórica del sistema, que se mantuvo hasta 1930, en términos de relaciones esclavas o serviles, cuenta la opinión de los mayas contemporáneos que se refieren a él como "el tiempo de la esclavitud".

### *Plantación y Revolución*

Para los comienzos del siglo xx, el monocultivo henequenero se había desarrollado con tal ímpetu que, de una población total de 309,652 individuos para toda la península, el 36 por ciento estaba localizado en 992 haciendas. El 37 por ciento residía en los seis centros urbanos mayores de 3 mil habitantes, que actuaban como centros administrativos del interior, y sólo el 23 por ciento moraba en 80 pueblecillos con densidades inferiores a los mil habitantes. Estas cifras indican que más del 62 por ciento de la población peninsular (192,691) se encontraba asentada o relacionada con la zona henequenera.<sup>18</sup>

A partir de 1915, con el advenimiento de la Revolución Mexicana, comenzaron a producirse algunas transformaciones dentro del sistema laboral regional. Pero fueron necesarios muchos años para que la señorial "casta divina", se resignara a perder el control sobre sus *instrumentum cum voce*. La manipulación del poder económico y político de este grupo privilegiado, hizo muy difícil que la naciente Reforma Agraria se aplicara en forma real. Durante la

<sup>18</sup> Nathaniel Raymond: "Revolución, Reforma Agraria y Población", en *América Indígena*, No. XXXIV, p. 177, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1974.

década de 1920 a 1930, la política agraria se desarrolló en forma confusa, ya que la tierra redistribuida fue mínima y casi toda ella fuera del área henequenera. De la poca tierra redistribuida dentro de la zona de las plantaciones, la totalidad fue entregada a los pobladores de los villorios, excluyendo por completo a los peones de hacienda, quienes siguieron sometidos a sus dueños. La nueva legislación agraria se hizo realmente efectiva entre 1935 y 1938, gracias a la gestión del presidente Lázaro Cárdenas, quien concretó la expropiación del 70 por ciento de las tierras de las haciendas henequeneras e incluyó a los peones entre los beneficiarios.<sup>19</sup>

A partir de esta última fecha se estableció un gran ejido henequenero organizado en forma colectiva, el que, junto con los "pequeños propietarios" (exhacendados a los que se les habían respetado hasta 150 hectáreas), se incorporaron a la recién formada comisión reguladora de la producción, que se denominó Henequeneros de Yucatán. Pero las máquinas desfibradoras, básicas para el procesado del agave, se mantuvieron en poder de los antiguos "señores" de la tierra, a pesar de algunos tímidos intentos de expropiación en 1942, después de los cuales pronto fueron devueltas a sus anteriores propietarios.

Si bien la tierra ya no pertenecía a los grandes hacendados, el patronato estatal los continuó beneficiando. La época del llamado Gran Ejido Henequenero, controlado por Henequeneros de Yucatán, significó para los mayas involucrados un nuevo tipo de sistema patronal, menos cruel pero igualmente asimétrico que el anterior. En 1943, los exhacendados, dueños de las máquinas desfibradoras, obtuvieron el 52 por ciento del valor del producto que procesaban. Para 1951, el productor maya recibía 20 pesos por un "mecate" (20 metros cuadrados) sembrado, en tanto que el exhacendado recibía 78.70 pesos por la misma superficie.<sup>20</sup> Durante el periodo del Gran Ejido, que se extendió de 1938 a 1955, los exhacendados, ayudados ahora por la burocracia estatal, continuaron estafando y despojando a la población indígena que mantuvo su situación de peonazgo, a

19 *Ibid.*, p. 175.

20 Fernando Benítez, *Op. cit.*, p. 175.

pesar de que la nueva retórica política que flotaba en el aire les manifestaba continuamente que ahora ellos eran los dueños de la tierra.

Funcionó entonces el Gran Ejido como una inmensa plantación estatal cuyos trabajadores, además de mantener a sus antiguos amos, debían también sustentar un creciente sector de burócratas inicialmente integrado por hacendados o descendientes de hacendados. Dicho estado de cosas se hizo tan insostenible, que en 1955 se decretó la disolución de Henequeneros de Yucatán. Estas fueron las palabras del funcionario encargado de realizar la transformación, cuando advirtió la situación de la población laboral del Gran Ejido:<sup>21</sup>

... Toda intervención del ejidatario en la industria henequenera había desaparecido por completo. Se le trataba como a un peón de los viejos tiempos y, lo que era más grave, él tenía conciencia de que no era otra cosa que un peón. Nunca se le rendían cuentas. El patrón en turno se limitaba a ordenarle: "Haz esto, haz aquello", y vivía en la esclavitud, sujeto a las exigencias y a la codicia de un despótico dueño. ...

A partir de 1955, el Gobierno Federal tomó el control de los ejidos henequeneros, colocándolos bajo la responsabilidad administrativa del Banco Nacional de Crédito Ejidal. Pero el llamado "contrato de maquila", la posesión de las desfibradoras, siguió en manos de los exhacendados, quienes tuvieron buenas razones para manifestarse más satisfechos con este sistema que con el anterior a la Revolución. El 1960, 500 exhacendados obtuvieron un ingreso bruto de 47 millones de pesos por concepto de desfibración, en tanto que los 52 mil ejidatarios tenían que repartirse 71 millones de pesos. Para mejorar la situación, en 1963 se creó el Banco Agrario de Yucatán, que reemplazaría al Banco de Crédito Ejidal, y en el mismo año se fundó la gigantesca empresa estatal Cordemex; misma que centralizaría toda la producción industrial henequenera, instalando una serie de máquinas desfibradoras.

21 *Ibid.*, p. 236.

Desde la época antes mencionada, el Gran Ejido fue sustituido por una serie de unidades productivas denominadas Sociedades Locales de Crédito Ejidal. Su trabajo está organizado colectivamente por el Banco Agrario de Yucatán, que les otorga créditos y les compra el producto procesado en las desfibradoras de los pequeños propietarios, o en las del mismo Banco. Los poseedores de pequeñas parcelas individuales, desfibran sus plantas en la empresa Cordemex, o en las maquiladoras de los pequeños propietarios, quienes también suelen comprarles la producción que canalizan hacia Cordemex.<sup>22</sup> El sistema de créditos otorgados por el Banco, créditos imposibles de amortizar, debido en parte a la crisis por la que ha atravesado en las últimas décadas la industria henequenera, hace del campesino maya un peón endeudado ante el nuevo patrón impersonal de quien recibe dinero adelantado y que le indica las tareas que debe realizar. El Banco determina el salario, elegantemente llamado "anticipo", y asigna los trabajos a efectuar por los ejidatarios. Tal sería el panorama, sintéticamente expuesto, de la situación que hacia 1970 atravesaban 74,490 ejidatarios, distribuidos en 194 ejidos. A pesar de su aparente autonomía en relación con los medios de producción, su posición real es la de asalariados subpagados de la industria henequenera y así se consideran ellos mismos. Tal como ha sido destacado por Kirk:<sup>23</sup>

. . . La reforma agraria no ha cambiado la estructura de control sobre los medios de producción. Solamente ha cambiado el tipo de instituciones que ejercen ese control. . .

Los hacendados fueron entonces seguidos por Henequeneros de Yucatán, y éstos por el Banco Agrario y Cordemex, representantes de tres tipos de patronazgos: la explotación capitalista individual, el control burocrático estatal y el federal. Un común

22 Juan Arias García: *El grupo doméstico en una comunidad henequenera de Yucatán*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, Multicopiado, 1972, p. 25.

23 Carlos Kirk: "El compadrazgo y la reforma agraria: cambio de patrones en San Antonio, Yucatán", *América Indígena*, Vol. XXXVI, No. 3, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1976, p. 513.

denominador a nivel económico de los tres tipos de organización productiva, radica en que todas negaron y niegan las posibilidades de autogestión y decisión sobre la producción a los trabajadores mayas. A lo anterior habría que añadir que la expansión henequenera se realizó a expensas de las áreas destinadas a la siembra de granos básicos y frutales, determinando un panorama signado por la aguda insuficiencia alimentaria.

La crisis en la industria, condicionada entre otros factores por el desarrollo de las fibras sintéticas, ha determinado que de 115 mil toneladas producidas en 1970 se tuviera una expectativa de sólo 5 mil para 1985. Otro factor lo constituye el hecho de que la exportación se mantuvo dependiente de un solo mercado, ya que en 1977 sólo el 26 por ciento de la producción se destinó al mercado interno, en tanto que en 1978 Estados Unidos absorbió el 84.14 por ciento del volumen global. Obviamente, quienes pagan la crisis son los mayas, ya que de 82 mil ejidatarios henequeneros existentes en 1978, 31 mil fueron excluidos de las nóminas del Banrural en aras de la llamada "depuración campesina", motivada por las irregularidades presentes en dichas nóminas. Hacia 1976, un ejidatario maya obtenía alrededor de 190 pesos a la semana (15.2 dólares de la época). Para 1983, el ingreso del mismo ejidatario oscilaba entre 450 y 900 pesos semanales (3 y 6 dólares contemporáneos, respectivamente). La burocracia administrativa de Cordemex, así como la del Banco Rural y de su Fideicomiso Henequenero, ha sido calificada como una "cultura de la corrupción",<sup>24</sup> que torna en nada viables los proyectos para revitalizar la industria y mejorar la situación de los campesinos. Así lo ha expresado claramente el escritor y humanista Fernando Benítez, en un reciente artículo (1983) donde hace referencia a su ya citada obra de 1962:

... Lo que yo escribí hace 30 años resulta idílico en comparación a la situación actual, sólo comparable al infierno tropical descrito por

24 La fuente de los datos anteriores la constituye la *Gaceta UNAM*, órgano informativo de la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuarta época, Vol. V, No. 70, correspondiente al 1o. de octubre de 1981, así como los artículos publicados por Manuel Meneses el 26, 27 y 28 de abril de 1983 en el periódico *Unomasuno*, México.

John Kennel Turner en el porfirismo. La casta divina responsable del infierno hoy ostenta otro nombre: Cordemex, Banco Rural, monopolistas, gobierno. . .

En razón de lo expuesto, resulta posible concluir en que el campesino maya henequenero constituye en la actualidad un grupo social compulsivamente orientado hacia la proletarización. Si bien resulta difícil medir en este caso concreto las consecuencias sociales y culturales del proceso de proletarización, existen algunas evidencias que permiten proporcionar una aproximación inicial a la problemática involucrada. La zona henequenera contemporánea es en la que con mayor frecuencia tiende a producirse el tránsito étnico, en el cual la identidad maya es negada como consecuencia de la internalización de la ideología discriminatoria del sistema. La migración rural-urbana (básicamente orientada hacia Mérida), tiene como uno de sus polos la población de dicha área, lo que por lo común provoca la ruptura de las relaciones familiares y comunales con el pueblo de origen. El monocultivo ha impactado fuertemente el sistema organizacional de estos mayas, quienes se vieron privados de las tradiciones económicas, religiosas y sociales ligadas al cultivo del maíz. Del extenso complejo ritual preexistente, son contadas las ceremonias que aún se practican, ya que perdieron funcionalidad todas aquellas relacionadas con el principal cultivo tradicional. Esto implica que los henequeneros, además de haber sido sometidos a un bárbaro y enajenante sistema de explotación, fueran también desposeídos de la posibilidad de mantener un proceso de producción simbólica elaborado de acuerdo a sus propios términos. Lo anterior determina la disminución de las alternativas de que sus demandas y reivindicaciones puedan ser expresadas dentro del código tradicional de la cultura; puesto que deben recurrir a los mecanismos políticos regionales, los que siempre han sido generados por un grupo étnicamente diferenciado.

Sin embargo, no debe suponerse que este proceso de proletarización y su consecuente tendencia deculturante, implique la definitiva destrucción de la identidad cultural de los henequeneros, ya que éstos han recurrido a una serie de estrategias para mantenerla,

entre las que se cuenta la importancia dada al uso de la lengua. Ninguna prueba mejor del resultado de dicha estrategia que el hecho de que la población maya de la zona tienda a aumentar y no a disminuir, tal como se puede apreciar en los datos censales correspondientes a 1960 y 1970. Para 1960, sobre una población total de 418,347 habitantes de la zona henequenera (68.12 por ciento del estado de Yucatán), existían 26,877 monolingües (6.42 por ciento) y 137,910 bilingües (32.96 por ciento) lo que arroja un total de 164, 787 mayas, que constituían el 39.40 por ciento de la población del área; a lo que hay que señalar que el 65.60 por ciento de la población no-indígena residía en la ciudad de Mérida, por lo que la población rural se manifiesta como básicamente maya. Si comparamos estos datos con los de 1970, vemos que se registran 21,482 monolingües (4.18 por ciento) y 184,844 bilingües (35.97 por ciento) lo que significa una suma total de 206,326 (40.15 por ciento), contra un total de 307,527 no-indígenas (59.84 por ciento), en un 62.87 por ciento urbanos (193,364). Se advierte entonces que, si bien los porcentajes se mantienen más o menos estables con una sensible disminución del monolingüismo, los hablantes de maya registraron un aumento de 41,539 individuos. Es decir, un incremento del 25.20 por ciento en diez años, lo que determinaría una tasa media anual de crecimiento de alrededor del 2.5.

### *El área maicera*

Un buen ejemplo de la situación de los mayas que mantuvieron, en mayor o menor medida, su tradicional organización productiva, puede ser proporcionado por la zona maicera del estado de Yucatán. Dicha zona posee una superficie de 90,318.80 hectáreas, en comparación con 261,807 dedicadas al henequén. La tenencia de la tierra es fundamentalmente ejidal y comunal, ya que existen 73,642 hectáreas ocupadas de esta forma, ante sólo 16,355.5 de propiedades menores de 5 hectáreas, y 317.1 de propiedades mayores de 5 hectáreas. El panorama comparativo de la composición étnica de la

Cuadro 5.4. *Población del área maicera, 1960-1970*

| 1960         |                  | 1970         |                  |
|--------------|------------------|--------------|------------------|
| Pob. estado: | 614,049          | Pob. estado: | 758,355          |
| Pob. AM:     | 177,842 (28.96%) | Pob. AM:     | 218,678 (28.83%) |
| Monolingües: | 35,720 (20.08%)  | Monolingües: | 32,372 (14.80%)  |
| Bilingües:   | 84,199 (47.34%)  | Bilingües:   | 104,662 (47.86%) |
| Tot. mayas:  | 119,919 (67.43%) | Tot. mayas:  | 137,034 (62.66%) |
| No-mayas:    | 57,923 (32.56%)  | No-mayas:    | 81,644 (37.33%)  |

población del área en los últimos diez años (censales), presenta las características que se asientan en el cuadro 5.4.<sup>25</sup>

El cuadro 5.4 está elaborado con base en los 42 municipios yucatecos, cuya producción es predominantemente maicera o, en muchos de los casos exclusivamente maicera. Al igual que en la zona henequenera, los porcentajes mantienen una relativa estabilidad, a pesar de que se advierte una disminución del porcentaje total de mayas, atribuibles a la presencia de colonizadores externos a la región. También resulta visible un mayor porcentaje de monolingües en relación a la otra zona, lo que debe ser comprendido en función de la menor necesidad de interactuar con miembros no indígenas de la sociedad regional. No obstante la disminución del monolingüismo dentro de la misma área, en razón del incremento de la población escolar, la población maya total registró un aumento de 17,115 individuos en un lapso de diez años.

No se hace tan necesario, en el caso de esta región, insistir en el proceso de sus transformaciones históricas. Lo que importa destacar, de acuerdo a mi propuesta inicial, son sus características actuales y, en especial, el mayor grado de conservatismo y de dinámica sociocultural autogenerada que presenta. Dichos rasgos se hacen explicables en razón de la naturaleza de las actividades productivas, así como de la relativa autonomía organizativa que

25 Al igual que en el caso de la zona henequenera, la fuente de estos datos son los Censos Nacionales de Población de los años correspondientes, sobre los cuales he realizado una delimitación de las áreas económicas en base a los criterios productivos.

proporciona la vida en las comunidades agrícolas. Aunque la economía maicera también puede estar orientada hacia el mercado, ya que debe proveer a las demandas de la zona henequenera que no produce lo que consume, sólo se vende aquella parte de la producción que supera las necesidades del consumo familiar. Pero incluso el dinero así obtenido es utilizado para satisfacer las necesidades familiares, por lo que la producción mantiene su orientación hacia las unidades domésticas, de acuerdo a los lineamientos generales del ya expuesto Modo de Producción Doméstico (MPD). En forma independiente a la posible orientación mercantil, en tanto producción sujeta a las alternativas del mercado, la agricultura del maíz presenta un alto nivel de ritualización, que orienta la perspectiva cultural de las comunidades que la practican y refuerza los lazos de la solidaridad social. Lo anterior no excluye la generación de diferencias económicas intracomunitarias, pero éstas son relativamente reducidas debido al bajo nivel de capitalización que presentan. El mantenimiento del tipo tradicional de organización productiva, posibilita la reproducción de todos aquellos niveles de relación del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí, contribuyendo a la vigencia de la ideología social específica propia del pueblo maya.

En el Yucatán prehispánico la vida económica e ideológica giraba en torno al maíz. Por ello, en el área maicera las deidades de la lluvia, los *Chaacob*, son aún sumamente importantes, así como todos los rituales sociales ligados al cultivo. La plantación de maíz, en tanto actividad que depende casi exclusivamente de los azares del tiempo, está rodeada por un complejo sistema ritual que tiende a controlar lo aleatorio de sus resultados. Por el contrario, el henequén necesita poca agua y, por lo tanto, no depende desesperadamente de las lluvias. A pesar de que los mayas cultivaban el agave en pequeña escala antes de la invasión, su producción no tenía mayor importancia en relación con las necesidades más significativas de la población, careciendo, por lo que se sabe, de un sistema mítico-ritual que le sea propio. En cambio, y nunca se insistirá demasiado sobre ello, el mundo del maíz es el auténtico mundo maya; ya que es en la relación hombre-maíz donde la cultura teje sus metáforas ideológicas y las plasma en conductas sociales. El *ki*, nombre maya

del henequén, sólo ha significado angustias, privaciones y pobreza para los mayas peninsulares.

Además del mantenimiento de la producción tradicional, la vida en las comunidades maiceras permite espacios sociales relativamente autónomos en lo referente a la toma de decisiones colectivas. Lo anterior no representa un panorama homogéneo, ya que, de acuerdo a la importancia de la localidad, se hacen presentes en mayor o menor medida las "reglas de juego" emanadas de las instituciones político-partidarias mexicanas. Incluso es frecuente que dichas comunidades se encuentren estratificadas, tanto a nivel económico como étnico, lo que se refleja en la estructura residencial, dentro de la cual los "vecinos" (mestizos ricos y algunos *dzulob*) ocupan la parte central del pueblo, en tanto que los macehuales pobres tienden a asentarse en la periferia. Sin embargo, la voluntad de autonomía se evidencia en el conflicto entre los sistemas políticos tradicionales y los nacionales, como en el caso de Chichimila,<sup>26</sup> donde los *Nohoch Mac* (integrantes del Consejo de Ancianos) mantienen una dura disputa con los representantes de los partidos nacionales. Otra evidencia la ofrecen comunidades como Chemax, que recientemente se ha rebelado en forma masiva en razón de problemas económicos circunstanciales, llegando a producirse enfrentamientos armados con la policía estatal.<sup>27</sup> Ambos ejemplos son indicadores de la vigencia de formulaciones organizacionales autónomas confrontadas con las provenientes del sistema regional.

Como ya lo señalara, a pesar de la posible orientación mercantil, buena parte de la producción maicera se dedica al autoconsumo, tal como se desprende de la escasa monetarización de las comunidades. Trataré de ilustrar lo anterior con una muestra de 11

26 Tal como lo documenta Bartolomé Alonzo Caamal: *Los mayas en la política, a través del caso de Chichimilá, Yucatán*. Tesis de Licenciatura en Etnolingüística, Programa de Formación Profesional en Etnolingüística, SEP-INI-CIESAS, Pátzcuaro, Michoacán, México, 1982.

27 Eric Villanueva Mukul: "La lucha de la comunidad de Chemax", en *Yucatán: Historia y Economía*. Año 2, No. 8, 1978, pp. 33-51, Mérida, Yucatán, México.

municipios de la región central del estado (Cuadro 5.5), poblado por 28,791 personas en 1970.<sup>28</sup>

Sobre esta población fundamentalmente dedicada a actividades agrícolas primarias: el 65 por ciento percibió ingresos mensuales menores de 200 pesos (16 dólares); el 32 por ciento tuvo entradas que oscilaron entre los 200 y los 500 pesos (de 16 a 40 dólares); un 2.7 por ciento se ubicó entre los 500 y los 1,000 pesos (40 a 80 dólares), y sólo un 0.3 por ciento obtuvo ganancias de alrededor de 5 mil pesos (400 dólares al cambio de la época de 12.50 pesos por dólar). Resulta obvio que la población maya sólo participa de las primeras tres categorías, lo que define sintéticamente las características asimétricas de los sistemas de producción e intermediación locales.

Cuadro 5.5. *Muestra económica de la población maicera*

| Municipio    | PEA, % | AP, % | I, %  | CS, % |
|--------------|--------|-------|-------|-------|
| Cantamayec   | 33.0   | 90.2  | 3.5   | 5.6   |
| Chankom      | 20.0   | 93.3  | 1.3   | 1.8   |
| Chapab       | 25.8   | 94.4  | 1.9   | 2.5   |
| Chikindzonot | 29.3   | 94.5  | 0.8   | 1.2   |
| Chumayel     | 32.6   | 78.2  | 10.4* | 3.5   |
| Mama         | 30.4   | 81.8  | 3.3   | 3.3   |
| Mani         | 32.1   | 80.2  | 11.9* | 5.6   |
| Mayapán      | 29.2   | 87.0  | 5.1   | 5.5   |
| Sotuta       | 25.8   | 85.6  | 4.6   | 4.9   |
| Teabo        | 30.5   | 73.8  | 11.5  | 7.4   |
| Yaxcaba      | 25.4   | 89.0  | 2.5   | 5.1   |
| Promedios    | 28.55  | 84.18 | 5.16  | 4.22  |

Siglas utilizadas:

PEA = Población económicamente activa

AP = Actividades primarias

I = Industrias

CS = Comercio y servicios

\* Incluye actividades artesanales.

Cuadro 5.6. *Cambios en el consumo anual*

| <i>Producto</i> | <i>1950</i> | <i>1960</i> | <i>1965</i> |
|-----------------|-------------|-------------|-------------|
| Maíz            | 188 kg      |             | 166 kg      |
| Frijol          | 31 kg       | 27 kg       | 23.8 kg     |
| Cerveza         | 12.8 l      | 30.7 l      | 403.3 l     |
| Cemento         | 21 kg       | 40 kg       | 65 kg       |

Las estadísticas anteriores están referidas a la zona maicera considerada como la "más pobre" del estado. En las áreas "más ricas" la política desarrollista de las últimas décadas ha modificado sensiblemente los hábitos de consumo de la población, obligando a las comunidades a una mayor dependencia con el exterior. Veamos el caso de algunos indicadores del consumo familiar anual de tres pueblos del municipio de Peto,<sup>29</sup> registrados en el cuadro 5.6.

Estas breves referencias estadísticas sólo pretenden destacar el hecho de que las comunidades maiceras no son "autocontenidas", sino que mantienen distintos grados de dependencia respecto al sistema económico global, el cual tiende a aumentar la presión "modernizante" sobre las mismas, de cuyos resultados da cuenta el gran incremento del consumo de alcohol.

La diferenciación de las actividades productivas en la península, ha determinado entonces la existencia de distintas configuraciones socioeconómicas dentro de la etnia maya yucateca: las que denominara "henequenera" y "maicera", respectivamente, a las que habría que añadir un sector más reciente dedicado a la ganadería y a los servicios. Lo anterior no significa que la etnia se haya fragmentado, ya que manifiesta regularidades lingüísticas y culturales, pero sí que presenta variaciones culturales, generadas por un proceso histórico que ha generado modalidades ecológicas y organizacionales claramente distinguibles.

<sup>29</sup> Marie-Odile Rivera: *Una comunidad maya en Yucatán*, Colección Sep-Setentas, México, 1976.

*El estado de la población*

Un panorama global económico del estado de Yucatán, sigue revelando la distribución piramidal del ingreso, pirámide cuya base está constituida por los mayas ya sean henequeneros o maiceros. Para 1970, se calculaba<sup>30</sup> que sobre una población económicamente activa estimada en 250 mil personas, el 90 por ciento percibía ingresos mensuales inferiores a los 1,000 pesos (80 dólares) y el 71.4 por ciento obtenía cantidades menores a los 500 pesos (40 dólares). Como es de esperar, sólo un sector integrado por el 1.3 por ciento de la población recibía ganancias superiores a los 5 mil pesos (400 dólares). Estas cifras incluyen tanto a la población rural como a la urbana, por lo que los valores deben considerarse en más dentro de las ciudades y en menos en el campo. Por ejemplo, dentro del 1.3 por ciento de ingresos más altos, tal vez un 0.5 por ciento superó los 12,500 pesos (1,000 dólares), grupo que debe ser entendido como perteneciente al ámbito urbano, así como a la filiación étnica "blanca".

A pesar de los cuatro siglos y medio del genocidio colonial y neocolonial, a pesar de más de 50 años de una guerra de exterminio en el siglo pasado y a pesar de las anteriormente inhumanas y ahora precarias condiciones de vida, la población maya peninsular no manifiesta tendencias hacia la disminución. Incluso en las últimas décadas se puede apreciar una sorprendente recuperación demográfica que sólo es comprensible en función de una alta tasa de reemplazo que permite llenar con holgura los huecos dejados por la mortalidad derivada de la desnutrición y la enfermedad. Factor que es complementado por las campañas sanitarias nacionales que, al menos, han logrado disminuir la incidencia de plagas masivas. El cuadro 5.7 asienta que en la actualidad hay más hablantes de maya que a comienzos del siglo XXI (281, en 1805), y que la recuperación demográfica se ha acentuado en las últimas décadas, tal como se

30 Datos basados en el Censo Nacional de Población de 1970 y en las estadísticas estatales.

advierte a través de la comparación de los censos de 1950, 1970 y 1980.

Tal como se desprende del cuadro 5.7, vemos que la población hablante de maya se ha duplicado en los últimos 30 años. Incluso las

Cuadro 5.7. *Recuperación demográfica*

| <i>Entidades</i>     | <i>Población</i> | <i>Mayas</i>   | <i>Bilingües</i> | <i>Monolingües</i> |
|----------------------|------------------|----------------|------------------|--------------------|
| <b>Censo de 1950</b> |                  |                |                  |                    |
| Yucatán              | 437,493          | 279,380        | 235,857          | 43,523             |
| Campeche*            | 103,086          | 32,816         | 27,465           | 5,351              |
| Quintana Roo         | 21,937           | 9,599          | 8,264*           | 1,335              |
| <i>Totales</i>       | <i>562,516</i>   | <i>321,795</i> | <i>271,586</i>   | <i>50,209</i>      |
| <b>Censo de 1970</b> |                  |                |                  |                    |
| Yucatán              | 758,355          | 349,630        | 285,435          | 54,185             |
| Campeche             | 251,556          | 55,346         | 49,719           | 5,627              |
| Quintana Roo         | 88,150           | 38,074         | 28,951           | 8,133              |
| <i>Totales</i>       | <i>1 098,067</i> | <i>443,050</i> | <i>365,105</i>   | <i>67,945</i>      |
| <b>Censo de 1980</b> |                  |                |                  |                    |
| Yucatán              | 1 063,733        | 489,958        | 395,043          | 71,511             |
| Campeche             | 420,553          | 77,090         | 64,329           | 7,453              |
| Quintana Roo         | 225,985          | 88,772         | 66,273           | 12,819             |
| <i>Totales</i>       | <i>1,710,271</i> | <i>655,820</i> | <i>525,645</i>   | <i>91,783</i>      |

\* Resulta evidente que las cifras de bilingües y monolingües están invertidas, como se desprende del desproporcionado incremento del monolingüismo 20 años después.

655,820 personas de dicha filiación aumentan si tomamos en cuenta que el censo sólo consigna a los hablantes mayores de 5 años, lo que excluye a la población potencialmente portadora de la lengua. Si a lo anterior añadimos que muchos de los censados no manifestaron su idioma materno, como forma de expresión del renunciamiento étnico, nos encontraremos ante un contingente poblacional cercano al millón de individuos.

En los últimos diez años se ha casi triplicado la población de Quintana Roo, como resultado del desarrollo del complejo turístico caribeño de Cancún, si bien muchos de los migrantes son mayas yucatecos en busca de oportunidades laborales. Lo mismo se puede señalar respecto a Campeche, que ha cuadruplicado su población, debido a que el auge petrolero atrae una ingente población migratoria proveniente de distintas entidades federativas. No obstante las deficiencias estadísticas, la mejor información de que dispongo proviene del estado de Yucatán para 1970, muestra bastante significativa, ya que para entonces representaban al 78.90 por ciento de los mayas peninsulares, correspondiéndole el 12.49 por ciento a Campeche y el 8.59 por ciento a Quintana Roo.

Veamos entonces algunas de las tasas sanitarias del estado de Yucatán, basadas en los registros de los servicios de salud pública, haciendo constar, como lo hace Menéndez,<sup>31</sup> que los índices comparativos sugieren no que las condiciones de vida en la entidad sean buenas, sino que las prevalecientes en otros ámbitos del país son aún peores. El cuadro 5.8 refleja las tasas de mortalidad general y el cuadro 5.9 las de mortalidad infantil.

Cuadro 5.8. *Mortalidad general*

| <i>Año</i> | <i>Todo México</i> | <i>Yucatán</i> |
|------------|--------------------|----------------|
| 1930       | 26.68              | 34.33          |
| 1940       | 23.34              | 24.40          |
| 1950       | 16.22              | 16.62          |
| 1960       | 11.15              | 12.6           |
| 1970       | 10.07              | 9.8            |
| 1975       | 7.20               | 8.3            |

31 Eduardo Menéndez: *Poder, estratificación y salud*. Ediciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, México, 1981, p. 168.

Cuadro 5.9. *Mortalidad infantil*

| <i>Año</i> | <i>Todo México</i> | <i>Yucatán</i> |
|------------|--------------------|----------------|
| 1930       | 131.64             | 164.42         |
| 1940       | 125.68             | 121.30         |
| 1950       | 96.20              | 84.16          |
| 1960       | 88.00              | 72.73          |
| 1970       | 68.50              | 57.30          |
| 1975       | 48.90              | 48.3           |

De acuerdo con Menéndez,<sup>32</sup> el descenso de la mortalidad se debe en buena medida a la acción de la medicina moderna y a las campañas antipalúdicas y antivariólicas que han evitado, con bastante éxito, las plagas que antaño cobraban miles de víctimas en breves tiempo. Es asimismo evidente el rápido descenso de las tasas de mortalidad coincidente con la reforma agraria cardenista, que generó un substancial mejoramiento de las condiciones de vida respecto a los años anteriores, tal como también se puede apreciar en el cuadro 5.10, que registra las esperanzas de vida de la población local, que en sólo 40 años pasó de una expectativa de 23.35 años a 59.05.

Ahora bien, a pesar de que las condiciones de vida han mejorado indudablemente, no nos dejemos engañar por las tendencias de los cuadros que abarcan en forma conjunta a la población urbana y a

Cuadro 5.10. *Expectativas de vida*

| <i>Año</i> | <i>Todo México</i> | <i>Yucatán</i> |
|------------|--------------------|----------------|
| 1930       | 36.36              | 23.35          |
| 1940       | 39.04              |                |
| 1950       | 49.69              | 52.57          |
| 1960       | 58.93              | 58.55          |
| 1970       | 63.14              | 59.05          |

32 *Ibid.*, p. 161.

la rural. Si tomamos en cuenta datos referidos exclusivamente a individuos mayas, la situación se manifiesta con todo su dramatismo. Un reporte del Instituto Nacional Indigenista<sup>33</sup> dado a conocer en 1974, señala que la principal causa de mortalidad infantil en el área indígena de Valladolid, continúa siendo la desnutrición, que determina una tasa de mortalidad del 58.4, superior en 10 puntos a la media estatal de 1975. Este estudio, realizado sobre 14 municipios de Valladolid, especifica que la desnutrición se debe a la carencia de proteínas de origen animal, así como de vitaminas A y E, hierro y niacina, ya que la dieta básica consiste en maíz, frijol, chile y pepitas de calabaza. La carne se ingiere alrededor de una vez por semana, en pequeñas cantidades, y las aves sólo tres o cuatro veces al año en las oportunidades festivas o ceremoniales. Existe un muy bajo consumo de verduras y frutas, limitado a la chaya, el tomate, la calabaza y algunas otras más, que no alcanzan a cubrir los requerimientos de vitamina C. Aún más impactantes son los datos proporcionados por una investigación de antropología física<sup>34</sup> realizada sobre 794 ejidatarios henequeneros, que arribó a las siguientes conclusiones: los campesinos mayas tienden a disminuir de estatura, ya que en promedio *dejan de crecer a los 17 años*, llegando a una estatura media aproximada de 1.51 m. La adaptación corporal al duro sistema laboral, ha hecho que las piernas detengan su crecimiento y que en cambio al torso se desarrolle en forma desproporcionada: se ha logrado así una perfecta máquina recolectora de henequén. En las áreas más pobres, la mortalidad infantil alcanza valores del 50 por ciento provocada básicamente por la desnutrición. Alrededor del 40 por ciento de los ingresos familiares se dedican al consumo del alcohol y ha comenzado a crecer en forma alarmante la práctica del suicidio. Evidentemente, y a pesar de su adaptación corporal, los *instrumentum cum voce* no se encuentran muy felices de su situación actual.

33 Gilberto Balam: "Reporte sobre la salud en el área de Valladolid", en *Boletín Nacional Indigenista*, 1974.

34 Raúl Murguía: *Diferenciación de la proporcionalidad corporal*, Tesis de Licenciatura en Antropología Física, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1981.

## EL SISTEMA INTERÉTNICO

### *Sobre la identidad étnica*

Quizá sea redundante insistir sobre el hecho de que la identidad social de cualquier colectividad humana es siempre el resultado de un proceso histórico particular. La identidad no es un fenómeno atemporal, sino que su realización sólo puede ser entendida en función de la trayectoria del grupo de actores sociales que, en razón de sus nexos culturales, políticos y organizacionales, se hayan visto involucrados en los mismos acontecimientos. Siendo lo anterior válido para la identidad colectiva, lo es también para la identidad individual, ya que ésta surge de la relación dialéctica entre individuo y sociedad. Y si asumimos que la identidad étnica es un tipo específico de identidad social, es posible afirmar que se encuentra sometida al mismo principio de historicidad que rige para cualquier clase de identidad. Ahora bien, aceptando la propuesta de Barth,<sup>35</sup> quien conceptualiza a los grupos étnicos en términos organizacionales ("*organizational type*"), pero comprendiéndola como una complementación y como una exclusión de su carácter de unidades poseedoras de cultura, arribamos a una definición operacional de la identidad étnica que conjuga tanto lo organizacional como lo cultural. Es decir, que cuando me refiero al concepto de identidad étnica, lo hago entendiéndola como una identidad específica resultante de la trayectoria histórica de un grupo humano, poseedor de un sistema organizacional, eventualmente lingüístico y cultural diferenciado de otras unidades sociales.

Se advierte entonces que lo que caracteriza a una etnia no es el conjunto de sus rasgos culturales, o el indicador lingüístico (aunque en algunos casos resulta fundamental), ni su tipo organizacional singular, ni su historia particular sino la integración (no la suma) de estos factores a nivel de las representaciones ideológicas colectivas del grupo en cuestión. Ya Cardozo de Oliveira<sup>36</sup> ha

35 Barth, *Op. cit.*, 1976.

36 Roberto Cardozo de Oliveira: "Un conceito antropológico de identidade", *Fundacao Universidade de Brasilia*, Serie Antropológica, No. 6, Brasil, 1974.

abordado con especial énfasis el problema de la identidad étnica, en tanto forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo humano, basándose en la concepción durkeimiana de representación colectiva y en la perspectiva marxista de la ideología como falsa conciencia, puesto que proporcionaría al individuo o al grupo no un conocimiento "verdadero" del mundo, sino una posibilidad de insertarse dentro de él. Al mismo tiempo propone que dicha identidad sería dialécticamente definible en términos de la relación entre un *nosotros* y *los otros*, lo que implica que para realizarse requiere de la existencia de por lo menos dos entidades diferenciadas y articuladas dentro de un sistema interétnico.<sup>37</sup> El mismo autor recurre al concepto de "proceso de identificación" para dar cuenta de la "aprehensión de sí en situación", que generan los grupos étnicos en relación, dentro de las variables circunstancias históricas de contacto.

Sin embargo, las ricas formulaciones de Cardozo de Oliveira son susceptibles de algunas reflexiones críticas. En lo que atañe al problema de la conceptualización de la ideología, creo necesario apuntar que la perspectiva reduccionista de la "falsa conciencia", basada en la teoría del interés,<sup>38</sup> resulta insuficiente para dar cuenta de la magnitud y diversidad de los procesos simbólicos generados por un sistema interétnico, si bien algunas de sus premisas resultan pertinentes. Dicha pertinencia es especialmente válida para el caso de las manifestaciones ideológicas explícitas del sistema, que pretenden imponer consensualmente la distancia y las relaciones asimétricas de los grupos confrontados. En razón de lo anterior me

37 Roberto Cardozo de Oliveira: "Identidad étnica, identificación y manipulación", en *América Indígena*, Vol. XXXI, No. 1, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1971.

38 La *teoría del interés* en el estudio de las ideologías, enfatiza la lucha por el poder, en razón de que la ideología es percibida como una creación de grupos, sectores o clases. Vertiente que encuentra su mejor expresión en la tradición marxista que concibe a la sociedad como un campo de batalla en un interminable combate por el poder. Por su parte, la *teoría de la tensión* (tanto personal como social) considera a la ideología como una respuesta simbólica a los trastornos y dislocaciones existentes en el cuerpo de una sociedad; otorgando a sus miembros un *corpus* explicativo más o menos coherente respecto a los conflictos y tensiones existentes. En términos de Sutton (en Geertz, nota 39): "... la ideología es una reacción pautada a una tensión pautada en un rol social. . .". Lo que sería igualmente aplicable a una tensión cultural que se expresa en los términos simbólicos que les son propios a la cultura en cuestión.

parece de mayor valor explicativo la propuesta de Clifford Geertz,<sup>39</sup> cuando señala que las ideologías ". . .constituyen ante todo mapas de una realidad social problemática y matrices para la creación de una conciencia colectiva. . .". Formulación que, de alguna manera, conjuga la teoría del interés y la teoría de la tensión. Siguiendo esta línea de aproximación, veremos que la ideología del sistema interétnico contemporáneo refleja indudablemente el conflicto estructural de una sociedad dividida en etnias y clases antagónicas. Pero al mismo tiempo expresa, a nivel simbólico, las situaciones sociales y culturales producidas tanto por la confrontación, como por la dinámica interna de los sectores articulados; en razón de sus propias tensiones interiores, incluyendo aquellas que no se encuentran condicionadas por el conflicto interétnico. Excluir esto último sería tanto como negar que toda sociedad genera sistemas particulares de tensión endógena, basados en sus propias contradicciones internas.

En lo concerniente a la identidad étnica como resultado exclusivo del contraste entre identidades diferenciadas, resulta imprescindible realizar una observación que estimo fundamental. Si bien es incuestionable que toda identidad social posee un valor de tipo clasificatorio, cuyo papel reside en definir los derechos, obligaciones y relaciones sociales posibles de un grupo dado; su existencia *en sí* no aparece condicionada exclusivamente por el contraste. De lo contrario, encontraríamos aceptado que los pueblos "entran en la historia" en función de la presencia colonizadora, dentro de la totalmente cuestionable tradición eurocéntrica referida a los llamados "pueblos sin historia".<sup>40</sup> Es por ello que, en pos de la claridad del discurso, me veo obligado a reiterar un concepto complementario al de identidad étnica, el de "conciencia étnica", al que ya me

39 Clifford Geertz: "La ideología como sistema cultural", en Eliseo Verón (Comp.), *El Proceso Ideológico*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina, 1971, p. 43.

40 Ver especialmente la obra de Roman Rosdolski: *Engels y el problema de los pueblos sin historia*, Siglo XXI, 1980, donde se examina exhaustivamente el problema derivado del tratamiento marxista de la cuestión étnica, el que adjudica el carácter de "pueblos sin historia" a aquellos que no llegaron a consolidar maquinarias estatales altamente desarrolladas. Se reitera así la confusión entre "Estado" (organización política) y "Nación" (comunidad étnica).

refiriera en anteriores oportunidades.<sup>41</sup> La conciencia étnica sería, al igual que la identidad, una forma ideológica de las representaciones colectivas de un grupo étnico, pero a diferencia de la identidad étnica que supone relaciones intersociales definidas por contraste, la conciencia étnica implica relaciones intrasociales que se desenvuelven, por lo tanto, dentro del grupo étnico. La conciencia étnica es también resultado de un proceso de identificación, y no es ajena a las fluctuaciones adaptativas impuestas por el contacto interétnico; pero no se realiza en oposición o en contraste con los *otros*, sino en la relación entre el *nosotros*, en unidad o consonancia con el "ethos" grupal. En este sentido estoy ahora refiriéndome a la conciencia étnica como la forma ideológica de las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intragrupalas. Pero, además de ser el producto de estas relaciones internas, es también el resultado de la relación de cada grupo con su historia, que no es solamente la historia del contacto. Dicha relación genera una representación colectiva de la misma que, al plasmarse en una ideología, contribuye a desarrollar una noción de pertenencia o membresía por adscripción a un pasado común. Así comprendida, parte de la conciencia étnica sería también una conciencia histórica. Dentro de este proceso, la conciencia étnica aparecería como la noción de pertenencia a un grupo, identificado a partir de la participación en un código y una historia cultural común, así como las representaciones colectivas de las relaciones establecidas en el seno de ese código y con esa historia.

Antes de comenzar con la exposición del sistema interétnico regional, quisiera retomar un problema que considero esencial, el de la identidad étnica como resultado de un proceso histórico de identificación. Nadie dudaría en suponer que los franceses de hace 400 años eran igualmente franceses, a pesar de los cambios que

41 Miguel Bartolomé y Scott Robinson: "Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica", en *Journal Société des Americanistes*. Vol. LX, París, Francia. Miguel Bartolomé y Alicia Barabas: *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*. Colección Científica No. 53, Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, 1977, Miguel Bartolomé: "Conciencia étnica y autogestión indígena", en *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, Nueva Imagen, México, 1979.

posteriormente sufrieron como resultado de la Revolución. De la misma manera, los ingleses se consideran tan ingleses como aquellos que existían antes de la Revolución Industrial. Sin embargo, a los mayas contemporáneos les es frecuentemente negado el derecho de asumirse como tales, en razón de que su cultura ya no es idéntica a la vigente en la sociedad prehispánica; por lo que deberían definirse exclusivamente por su calidad de campesinos, proletarios o semiproletarios rurales. Este reduccionismo economicista, particularmente grato a un cierto marxismo de cocina,<sup>42</sup> no advierte que la forma contemporánea que asuma la cultura y organización de una etnia es tan válida como cualquier otra existente en cualquier momento de su trayectoria histórica, siempre y cuando sus protagonistas se identifiquen con las mismas; esto es, *las asuman como propias*. Los científicos sociales se han preocupado muchas veces por definir cuáles rasgos culturales u organizacionales son endógenos y cuáles exógenos, sin advertir que normalmente son vividos como un todo coherente en el cual la única separación es la que introduce el mismo investigador. Tanto la identidad como la conciencia étnica conllevan entonces la actualización y apropiación gestáltica de los patrones ideológico-culturales y socio-organizativos vigentes en cada momento del proceso histórico, incluyendo sus manifestaciones contemporáneas. Ser maya hoy en día es indudablemente muy diferente a ser un maya del periodo "clásico" de su civilización, pero eso no significa dejar de ser maya,

42 Un ejemplo exponencial de dicha perspectiva basada en la aceptación acritica de recetas preestablecidas para los procesos sociales (de allí el adjetivo "de cocina") lo ofrece la revista mexicana *Nueva Antropología*, en cuyas páginas editoriales correspondientes al No. 3 de 1976, en las que se comenta la realización del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, encontramos las siguientes afirmaciones (p. 3): "... Aclaremos para empezar, los indígenas son campesinos mexicanos que, por *azares históricos* (énfasis mío) hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintivas. No diremos prehispánicas porque la antropología acaba de demostrar que gran parte de sus pautas culturales han sido desarrolladas con posterioridad a la conquista. . . . Una vez más se advierte aquí la ignorancia respecto a los procesos de la dinámica social interna a los que me he venido refiriendo, junto con la pretendidamente radical postura integracionista (en realidad etnocida) que considera a los indígenas meramente como "mexicanos pobres", con lo que tácitamente se les niega todo derecho a una existencia que no esté dirigida y programada por el grupo que se asume como portador del proyecto de construcción o reconstrucción del marco estatal que los incluye.

a pesar de las transformaciones y mutaciones sufridas por dicha identidad. Como bien lo apuntara Jean Marie Bendist:<sup>43</sup> "... es el hecho de la diversidad el que debe salvarse y no el contenido histórico que cada época le ha dado. . .".

### *Estratificación étnica*

Todo sistema interétnico de alta profundidad histórica genera una organización económica, ideológica-cultural y política que lo manifiesta, y a través de la cual resulta posible aproximarnos a las concreciones actuales de su pasado. Resulta necesario aclarar que cuando hago referencia a un sistema, no lo asumo en términos de organización funcional en equilibrio, sino con especial énfasis en su aspecto dinámico; basado en la presencia del conflicto estructural que lo define, en razón de la inestabilidad derivada de sus tensiones y contradicciones manifiestas o potenciales. Dicha inestabilidad es la que le proporciona su dinámica fundamental, lo que implica que el sistema puede estructurarse o reestructurarse históricamente, sin que sus tensiones internas sean necesariamente abolidas.<sup>44</sup>

Al abordar un sistema interétnico de la naturaleza del existente en la península en términos derivados de la teoría de la estratificación requiere de una imprescindible clarificación conceptual. Ya en las líneas introductorias de este capítulo he señalado que la estratificación se basa por lo general en las clases sociales históricamente desarrolladas en un ámbito dado, por lo que las relaciones interétnicas en los sistemas de esta índole son también relaciones de clase. Sin embargo, las relaciones interétnicas y las coloniales no pueden ser reducidas exclusivamente a sus componentes clasistas: no sólo porque las etnias pueden permear las clases, sino también por la

43 Jean Marie Benoist: "Facetas de la identidad", en C. Lévi-Strauss (Comp.). *La Identidad*, Petrel, Barcelona, 1981, p. 13.

44 En forma sintética y siguiendo a Walter Buckley (*La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1973), podemos conceptualizar un sistema como "... un complejo de elementos o componentes directa o indirectamente relacionados en una red causal, de modo que cada componente está relacionado por lo menos con varios otros, de modo más o menos estable en un lapso dado. . .".

previamente mencionada diferencia existente entre la explotación básicamente económica y la privación múltiple (económica, política, religiosa, social, psicológica, lingüística, cultural, etcétera) que padecen los miembros de una etnia colonizada. No resulta entonces difícil coincidir con Rodolfo Stavenhagen<sup>45</sup> cuando afirma que las relaciones sociales y étnicas en América Latina poseen una dinámica propia, pudiendo por lo tanto ser estudiadas en sí mismas, aunque sin ser desvinculadas de su fundamento en la estructura de clases.

Es por lo anterior que, a partir del reconocimiento empírico de la vigencia de un sistema de estratificación social claramente jerarquizado en términos de estatus étnicos, se hace necesario recurrir a las formulaciones teóricas preexistentes. No pretendo así "encajonar" a la realidad en los casilleros teóricos previos, pero tampoco se puede desconocer la existencia de dichas formulaciones, y de la posibilidad de probar su validez instrumental para captar algunas dimensiones de lo real. De acuerdo con la naturaleza del sistema regional, la llamada "teoría del conflicto" es la que permite una mejor aproximación al mismo, en tanto que subraya las características de la estratificación como resultado de la competencia entre grupos, de la desigual apropiación de recursos, de la dominación sectorial, de la coerción ideológica y de la disputa por el poder.<sup>46</sup>

Y en este caso particular se hacen especialmente pertinentes las formulaciones de Stanislaw Ossowski,<sup>47</sup> quien aborda los sistemas de estratificación en base a las jerarquías determinadas por lo que él denomina "esquema de gradación". El esquema de gradación denota tanto las jerarquías evaluadas subjetivamente como aquellas medidas objetivamente y las diferencia calificando a las primeras

45 Stavenhagen, *Op. cit.*, 1969, p. 108.

46 Una buena síntesis de la teoría del conflicto referida a la estratificación se puede encontrar en el ensayo de Gerhard Lenski ("Antecedentes sobre la desigualdad social y su origen", en *La desigualdad social. Op. cit.*, p. 35), quien asienta: "... en contraste con los funcionalistas, los teóricos del conflicto enfocan el problema de la desigualdad social desde el punto de vista de los distintos individuos y subgrupos existentes en el seno de la sociedad. Sus necesidades y deseos, más bien que las necesidades de la sociedad como totalidad, proporciona los postulados básicos a esta escuela de teóricos. . . ."

47 Stanislaw Ossowski: "El esquema de gradación", en *La desigualdad social. Op. cit.*

como "gradación sintética" y a las segundas como "gradación simple". La gradación sintética aparece basada en el *estilo de vida*, dimensión difícilmente medible pero que, en tanto aspecto de clase, se origina en la dimensión, las formas y los patrones de consumo. Esto le permite a Ossowski afirmar:

...la extracción social, en tanto que factor determinante de la posición social, no es sino una reminiscencia del sistema estamental o de castas. . . bajo ciertos aspectos el estilo de vida es un legado del sistema estamental. . . de manera que resulta elevado aquel estilo de vida que esté vinculado a las tradiciones del estamento superior. . .<sup>48</sup>

O sea que en el caso del sistema interétnico local me estaré refiriendo a la pervivencia de posiciones estamentales, entendidas en términos weberianos,<sup>49</sup> que se han mantenido hasta el presente entrelazándose con las relaciones de clase. Y es a nivel de estas últimas donde encontramos la gradación simple, que aparece como una concepción de la estructura social y de las relaciones interclase, basada en la gradación de características objetivamente medibles. Es decir, que constituye una gradación material originada en la riqueza, los bienes y la proporción del ingreso nacional que le corresponde a cada persona y que define su estatus con criterios económicos. Al respecto, cabe recordar a Max Weber cuando apuntaba:

...se podría decir que las clases se organizan según las relaciones de producción y de adquisición de bienes; los Estamentos, según los principios de su *consumo* de bienes en las diversas formas específicas de su manera de vivir. . .<sup>50</sup>

48 *Ibid.*, p. 86.

49 Tal como lo propone en *Economía y sociedad. Op. cit.*, p. 687: "...Llamaremos 'situación estamental', a todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica —positiva o negativa— del "honor" adscrito a alguna cualidad común a muchas personas. Este honor puede también relacionarse con una situación de clase: las diferencias de clase pueden combinarse con las más diversas diferencias estamentales y, tal como hemos observado, la posesión de bienes en cuanto tal no es siempre suficiente, pero con extraordinaria frecuencia llega a tomar a la larga importancia para el estamento. . . .

50 Weber, *Op. cit.*, p. 692.

Ahora bien, es importante destacar que el sistema de gradación sintética local no se basa en la jerarquización por estilo de consumo, aunque éste resulte significativo cuando entre distintos grupos existe una similitud de ingresos, lo que puede ser instrumentalizado para el cambio de posiciones dentro de la gradación existente. En el caso que nos ocupa el color de la piel, el idioma, la indumentaria, el comportamiento cultural, el origen rural o urbano y otros signos diacríticos de la filiación étnica son particularmente relevantes. No se trata de una mera identificación formal, con valor puramente nominativo, sino que en la medida en que son determinantes del estatus social del individuo, influyen en gran medida sobre sus conductas políticas y económicas.

Uno de los aspectos relevantes de la gradación sintética es que posibilita el estudio de la conciencia social de un ámbito determinado, en tanto refleja las valoraciones y los patrones de conducta propios de un medio social dado. En especial cuando las valoraciones son más o menos consensuales, en el sentido de que no están determinadas por una legislación particular, sino que forman parte de un sistema de valores (impuestos o no), en razón del cual se mide el prestigio de la posición social de los individuos y de los sectores sociales a los que pertenecen. La sola presencia de una escala sintética, hace que la estratificación resultante pueda ser entendida como expresión de la conciencia social, que en este caso expresará los aspectos ideológicos del sistema interétnico peninsular.

Así, vemos que no obstante el siglo y medio de vida teóricamente independiente y de una legislación igualitaria (especialmente postrevolucionaria), las relaciones entre los distintos sectores étnicos del ámbito peninsular, continúan estando signadas por tipificaciones de índole racista y discriminatoria. En términos gramscianos, el bloque histórico constituido manifiesta una coincidencia dialéctica entre estructura y superestructura, ya que la ideología racista constituye un marco referencial idóneo para justificar las relaciones de clase existentes. Detengámonos entonces brevemente en la caracterización de la estratificación contemporánea, antes de analizar sus modalidades de articulación. Pero resulta básico destacar que los sectores determinados corresponden a categorías de

autoadscripción y de adscripción por otros. Esto es una conceptualización no sólo racial, sino también ideológico-organizacional de los grupos involucrados, comprensible entonces dentro de las líneas generales propuestas por Fredrik Barth en su análisis de la organización social de las diferencias culturales.<sup>51</sup>

Comencemos por la cúspide de la pirámide. En ella encontramos a los "blancos" o *dzulob*, quienes asumen un antecedente racial más o menos puro, en su calidad de descendientes del antiguo grupo señorial. Es interesante consignar que el término *dzul* originalmente servía para designar a los extranjeros, pero más tarde abandonó su contenido inicial para pasar a nombrar al rico y al patrón; por lo que "extranjero" y "amo" pasaron a ser equivalentes. Durante el siglo pasado, los *dzulob* criollos se desempeñaron como hacendados, comerciantes ricos y funcionarios ricos —la casta divina—, que reemplazaron a sus equivalentes hispanos. En la actualidad, son tecnócratas, industriales, políticos, comerciantes, profesionistas y funcionarios de distinta jerarquía; de acuerdo con la suerte que haya corrido la fortuna familiar después de las circunstancias generadas por el proceso revolucionario. En su mayor parte residen en las metrópolis regionales y aun en barrios específicos que, como en Mérida, configuran una ecología social urbana que tiende a mantener especialmente las fronteras interétnicas. Por supuesto que no están ausentes de la desarrollada maquinaria burocrática estatal y nacional que actúa sobre el ámbito regional. En las últimas décadas mantienen una cierta competencia con los ricos comerciantes de ascendencia siria y libanesa, que migraron a la península y acumularon respetables fortunas trabajando como intermediarios comerciales respecto a los productos manufacturados en el México central. En algunas oportunidades los *dzulob* se han mezclado, por alianzas matrimoniales, con los advenedizos. Dichas alianzas no gozan de un alto prestigio social, pero constituyen una buena oportunidad de unir un apellido ilustre a la solvencia económica.

51 Es decir, grupos diferenciados no sólo por su naturaleza interna, sino también por la autopercepción de sí mismos y por la percepción de los otros sectores; lo que está lógicamente condicionada por las diferencias étnicas, raciales, culturales y organizacionales que manifiestan.

La manipulación del estatus otorgado por el apellido, resulta también visible en aquellos casos en que algunos miembros del antiguo grupo señorial actúan como "prestanombres" de fuertes intereses económicos, representados por compañías trasnacionales, las que para legitimar su presencia regional recurren a la formación de sociedades colocadas bajo el amparo de algún patronímico de rancia alcurnia. A pesar de que en muchas oportunidades su situación de clase es ambigua, ya que pueden existir *dzulob* pobres, continúan tratando de funcionar como el grupo de referencia respecto a los otros sectores sociales. En este último caso su estatus social resulta superior a su clase social (incongruencia entre la gradación sintética y la simple); discrepancia que suele contradictoriamente conducir a un comportamiento político de tipo conservador, para intentar mantener una jerarquía que ya no está económicamente avalada.

La estratificación es continuada por los llamados *mestizos finos*. De acuerdo con Alicia Barabas:<sup>52</sup>

...son los que reivindican un antiguo origen biétnico o alguna vinculación (real o imaginaria) con la desaparecida aristocracia maya. . .

A nivel ocupacional pueden desempeñarse como comerciantes acomodados, pequeños propietarios rurales, profesionistas o empleados de niveles más o menos altos. Se trata de un grupo numéricamente reducido, que busca cimentar su inserción social por medio de una serie de signos diacríticos que permitan diferenciarlos de los otros sectores. Es frecuente que vistan la ropa colonial regional (filipinas masculinas y ternos femeninos), realizada por finos bordados y numerosos adornos de oro, que son indicadores de su estatus económico, a la vez que símbolos de su específica posición social. Por lo general, se precian de hablar "la maya" con gran purismo y fluidez. Compiten con la pequeña burguesía blanca en la posesión y ostentación de la mayor cantidad posible de bienes de

52 Barabas, *Op. cit.*, 1979, p. 132.

consumo suntuarios, que al mismo tiempo permiten distinguirlos de otros mestizos en razón de su capacidad de consumo. Se interrelacionan por medio de algunas sociedades de danzas folklóricas (Sociedades Jaraneras) y a través de reuniones en ciertos clubes sociales. Ocasionalmente pueden manipular la identidad, mediante el cambio temporal de indumentaria, en aquellas oportunidades o encuentros sociales donde su adscripción étnica se muestra ineficaz o irrelevante (viajes, entrevistas con funcionarios, etcétera). A nivel residencial, tienden a competir con el "nicho" reservado a los *dzulob* en las ciudades, y en los pueblos ocupan las casas vecinas a la plaza central. Como reminiscencia de su teórico origen grupal en los momentos tempranos de la Colonia, no es poco frecuente que reivindiquen apellidos paternos hispanos, si bien en oportunidades éstos pueden estar acompañados por matronímicos mayas.

Inmediatamente después del grupo anterior, encontramos el gran sector de los *mestizos*. Resulta fundamental destacar que, a diferencia de otras áreas interétnicas de México, en este caso el término no alude necesariamente al mestizaje biológico. La mayor parte de los autoconceptualizados como mestizos, son mayas racialmente "puros". El desarrollo de esta categoría étnica es resultado del peculiar proceso histórico regional, ya que muchos de ellos son los descendientes de aquellos mayas que no se plegaron a la guerra étnica de 1847, y que fueron nombrados "hidalgos" por las autoridades peninsulares en razón de su adhesión al sistema. De alguna manera el término mestizo alude entonces al "indio pacífico", a aquel que ha mantenido generacionalmente su ubicación dentro de la estructura colonial, haciendo suyos algunos de los valores del sistema, pero sin olvidar muchos de los componentes de su identidad social distintiva. En su inmensa mayoría son hablantes de maya, predominantemente bilingües, y exhiben apellidos del mismo origen, si bien pueden o no utilizar la ropa colonial. Su inserción social varía de acuerdo al ámbito de residencia, rural o urbano, y a su posición económica. En las ciudades tienden a desempeñarse como obreros, artesanos, comerciantes o empleados públicos de diferentes jerarquías. En los pueblos y villas pueden ser tanto campesinos (ejidatarios o pequeños propietarios), como comerciantes u ocupar

puestos políticos y administrativos. En general, no podrían ser considerados como una clase o sector de clase, ya que tienden a diferenciarse económicamente, de acuerdo a sus niveles de ingreso, a su ubicación en el mercado de bienes y servicios, y a su diferente relación con los medios de producción. Incluso no se identifican con los otros sectores mayas, a pesar de hablar la misma lengua, puesto que el término "indio" o "indígena" lo utilizan para designar a personas de bajas cualidades morales, prefiriendo denominarse "mayas mestizos" en aceptación de su mestizaje cultural.

Durante el siglo pasado los mestizos, junto con los *dzulob*, fueron llamados "vecinos", para diferenciarlos de los otros mayas, término que aún se mantiene en el ámbito rural. Es decir, que la palabra pasó a nombrar a aquellos que el sistema consideraba no-mayas, en razón de su pacifismo, de su aculturación y de su espacio de residencia urbano o rural articulado al urbano, estando



Grupo de mayas "mestizos" depariendo en la plaza de Uman un día de mercado; nótese el calzado, las "alpargatas", que sirven como marcadores de la identidad étnica. (Foto: MAB, 1975.)

este último localizado en las zonas agrícolas que proveían a las metrópolis regionales. De la importancia de dicha categoría étnica da cuenta su discriminación estadística, tal como se puede apreciar en el cuadro 5.11, elaborado con datos de 1880,<sup>53</sup> que permite aproximarnos a la magnitud numérica del sector hacia fines del siglo pasado en el estado de Yucatán, ya que sólo un número muy reducido de "vecinos" podría ser definido como descendiente de españoles. A su vez, los "indígenas" serían los peones de las haciendas henequeneras y los habitantes de las comunidades agrícolas maiceras que no se habían plegado a la insurrección.

En la actualidad, al haber desaparecido la distinción estadística, es imposible dar cuenta de la dimensión del grupo conceptuali-

Cuadro 5.11. "Vecinos" e indígenas en 1880

| <i>Partido</i> | <i>Vecinos</i> | <i>Indígenas</i> |
|----------------|----------------|------------------|
| Mérida         | 29,543         | 13,382           |
| Izamal         | 7,844          | 10,625           |
| Valladolid     | 4,303          | 11,365           |
| Tizimin        | 4,344          | 4,562            |
| Motul          | 6,651          | 14,639           |
| Tixkokob       | 3,790          | 11,768           |
| Temax          | 8,797          | 9,783            |
| Acanceh        | 4,852          | 18,515           |
| Tekax          | 6,696          | 6,699            |
| Peto           | 2,798          | 2,381            |
| Sotuta         | 3,188          | 5,185            |
| Ticul          | 10,754         | 10,269           |
| Espita         | 3,412          | 5,191            |
| Maxcanu        | 5,731          | 12,926           |
| Progreso       | 3,248          | 726              |
| Hunucmá        | 5,243          | 11,419           |
| <i>Totales</i> | <i>111,194</i> | <i>149,435</i>   |

53 Serapio Baquero: *Reseña histórica, geográfica y estadística del Estado de Yucatán desde los primitivos tiempos de la península*. Imprenta de Fco. Díaz de León, México, 1881.

zable como "mestizo", pero en forma cualitativa resulta factible advertir su importancia numérica, ya que gran parte de la población prefiere designarse con ese término. De dicha preferencia no debe ser excluida la influencia del discurso oficial, cuya retórica pretende definir a México como una "nación mestiza"; propuesta que automáticamente excluye de su seno a las minorías nacionales al ofrecerles una sola identidad abarcativa, la del sector numérica y sociológicamente mayoritario. No resulta entonces aventurado considerar al mestizo yucateco como portador de una identidad ambigua, que puede inclinarse tanto por uno como por otro de sus componentes culturales. En oportunidades la definición es coyuntural, ya que dependerá de la naturaleza de los procesos de interacción en los que se vea comprometido con otros actores sociales, en razón de la naturaleza igualitaria o asimétrica de la relación involucrada (con otros mestizos, con blancos, con extranjeros o con "indios"). Pero en forma más o menos estable la orientación cultural se basa en el patrón ideológico asumido en razón del ámbito de residencia, rural o urbano, o de la posición económica jerarquizada por la gradación simple, aunque estos factores no determinan un condicionamiento definitivo. Así, los habitantes de pueblos y los campesinos independientes, pueden no vacilar en asumirse como mayas e incluso reivindicar con orgullo dicha adscripción étnica, sin que en ello influya su posición económica. Autoafirmación que quizá no ocurra en el caso de residentes urbanos, cuyo nivel de ingreso sea lo suficientemente alto como para tratar de utilizarlo como medio para adquirir un estatus ascendente dentro de la gradación sintética. No existe una sola variable determinante para la orientación de la identidad, pero sí muchas intervinientes que se encuentran reforzadas por los factores contextuales, tal como lo veremos en los procesos de movilidad social.

Párrafo aparte merece el caso de los campesinos henequeneros quienes en buena parte también asumen ahora la identidad de "mayas mestizos", intentando así borrar el estigma generado por la tradición de explotación en la que se han visto históricamente involucrados. Pero en algunos casos la tendencia pasa por el intento de renunciar a su identidad étnica, a pesar de ser hablantes del

idioma, puesto que han llegado a percibirla como condición de su situación de pobreza y de penuria existencial. Estos semiproletarios desposeídos de una parte significativa de su herencia cultural, constituyen en la actualidad un grupo cuya conciencia social está sometida a una doble alternativa. Por una parte, crece su autoidentificación objetiva en términos de clase, en razón de su inserción dentro de una definida estructura productiva que les proporciona intereses comunes en tanto grupo corporado y por otra aún mantienen numerosos elementos de su identidad étnica distintiva, que también influye en el desarrollo de su conciencia social. Nos encontraríamos aquí con un buen ejemplo de que la conciencia étnica y la conciencia de clase no son términos excluyentes, sino complementarios, y que la primera puede ser condición para el surgimiento de la segunda, al proporcionar patrones de identificación colectiva para la acción comunitaria. Los henequeneros, usen o no la ropa colonial e independiente de su autoadscripción étnica, constituyen indudablemente uno de los sectores de más bajo estatus tanto a nivel de la gradación simple como de la sintética dentro de la estratificación regional.

Otro de los subgrupos organizacionales observables dentro del vasto sector maya, sería el de los denominados "mayeros" o "macehuales". Si bien el término "mayero" alude en general a todo hablante del idioma, en su uso más restringido se utiliza para designar a los campesinos predominantemente monolingües, quienes por lo común habitan en las áreas maiceras menos articuladas a los centros urbanos, si bien éstos prefieren autodenominarse "macehuales". Como lo apuntara Alicia Barabas:<sup>54</sup>

. . . ser mayero implica el reconocimiento mutuo de un "nosotros" partícipe de la tradición maya, la asunción de una identidad positiva, no mediatizada por la confrontación con la cultura occidental. . .

Dentro del proceso histórico de identificación étnica local, los mayeros o macehuales constituyen el grupo descendiente de aque-

54 Barabas, *Op. cit.*, p. 131.



Maya "mestizo" henequenero, exhibiendo el típico mandil que hasta hace algunos años formaba parte de la indumentaria, denotando su posición laboral. (Foto: MAB, Uman, Yucatán, 1975.)

llos mayas que, a pesar de no plegarse masivamente a la Guerra de Castas, pudieron mantener una cierta independencia respecto al rector dominante. Lo anterior no implica un aislamiento total, sino que lograron conservar la residencia y las actividades productivas tradicionales, con un menor nivel de relación respecto a las estrategias políticas y económicas emanadas de las metrópolis. El estatus sintético de los macehuales es el de "indios mayas", en tanto que la gradación simple no exhibe jerarquizaciones muy acusadas, en razón de la relativamente baja diferenciación interna. Incluso aunque exista una acusada discordancia en el nivel económico, el estatus social resulta común a todos, con excepción de los grupos de "vecinos" que suelen residir en las áreas centrales de los pueblos.

En algunas de las comunidades del oriente de la península, los macehuales se encuentran ideológicamente vinculados en torno al culto de la Cruz del Centro del Mundo (cruz de piedra situada en una

capilla-adoratorio del pueblo de Xocen Cah), por lo que en ocasiones muy especiales y en contextos ceremoniales suelen autodenominarse como integrantes de la "Raza de la Cruz". Dicho culto no conlleva necesariamente la participación ceremonial en una congregación ritual específica, pero sí ofrece algunos parámetros simbólicos de identificación colectiva que ayudan a la definición singular del grupo. Por las mismas razones estadísticas que en el caso de los mestizos, resulta casi imposible proponer una cuantificación numérica del sector, pero pueden ser, a grandes rasgos, formalmente homologables a la población monolingüe peninsular, sumada a la de algunas de las comunidades más conservativas, lo que arrojaría un total estimable de unas 100 mil personas.

Finalmente, dentro del sector maya estarían los "macehuales rebeldes" descendientes de los insurrectos de la guerra étnica, quienes habitan en la región central del estado de Quintana Roo, organizados en torno a un sistema teocrático-militar cuyo eje está



El autor junto a Juan Bautista Poot, último general de los rebeldes nucleados en torno al culto de la Cruz Parlante. (X-Cacal, Quintana Roo, 1973.)

constituido por el culto milenarista de la Cruz Parlante.<sup>55</sup> Aunque este grupo se autoidentifica como macehuales, prefieren denominar mayeros al sector antes citado, con el cual guardan escasa relación. Si bien las recientes transformaciones socioeconómicas ocurridas en el ámbito regional han impactado fuertemente su estructura político-organizativa, aún conservan su distintividad respecto al resto de la población maya, a pesar de su reducida magnitud numérica, ya que no superan los 8 mil a 10 mil individuos. El estatus macehual dentro del sistema de estratificación sería el de "indio rebelde", de enemigo de la "civilización", lo que no excluye el hecho de que la industria chiclera inicialmente haya contado con la activa participación de productores macehuales. La imagen que sobre ellos se tiene en los otros ámbitos peninsulares es sumamente imprecisa, pero casi todos coincidirían en calificarlos como los "aportadores", los "diferentes", y si la opinión es de un *dzul*, no vacilaría en definirlos como "salvajes".

Para los macehuales, comunidad mesiánica de elegidos, la identidad étnica se expresa como una profunda autoafirmación de su pasado y presente mayas. Autoafirmación basada tanto en la participación en un grupo organizacional singular, como en un pasado histórico común real (la lucha armada contra los *dzulob*) o mitificado (su calidad de descendientes de los Itzaes). Dicho grupo conserva la vestimenta tradicional, gran número de prácticas culturales que se han perdido en otras regiones y son en su mayoría monolingües; expresándose en un maya que suena "arcaico" para los hablantes del área central. En la zona macehual la presencia del gobierno nacional comenzó a hacerse realmente efectiva a partir de 1937 (durante la administración de Lázaro Cárdenas), a pesar de que la ciudad-santuario de Chan Santa Cruz había caído en 1901. Esto se debió a que los rebeldes, de acuerdo a su tradicional estrategia político-militar, en lugar de ofrecer un frente único a los invaso-

55 Información sobre el estado contemporáneo de estos grupos se puede encontrar en las siguientes obras. Alfonso Villa Rojas: *The Maya of East Central Quintana Roo*. Carnegie Institution of Washington, Pur. 559, 1945; Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, *Op. cit.*; Miguel Bartolomé: "La iglesia maya de Quintana Roo", en *Actas XLI Congreso Internacional de Americanistas*, T. 2, México, 1975.

res se replegaron a las comunidades de la selva donde continuaron manteniendo su sistema organizativo. Como resultado de lo tardío de las confrontaciones, las fronteras interétnicas no son sólo fronteras de interacción, sino también límites espaciales definidos sometidos a la cada vez más intensa presión de los frentes expansivos nacionales. Una situación de esta naturaleza influye en la vigencia de un "nosotros" claramente diferenciado de los "otros", los *dzu-lob*, distinción fundada en una rigurosa caracterización de las adscripciones étnicas respectivas.

Si en la zona maya de Quintana Roo y en la región maicera el término macehual alude a una categoría de la identificación étnica positivamente valorada, en el área henequenera y en las metrópolis dicha denominación posee manifiestos contenidos peyorativos. Para los mestizos y henequeneros "macehual" es equivalente a "indio", palabra que implica el reconocimiento de una situación de



El general Poot con su esposa y una de sus hijas. La indumentaria de su esposa es la tradicional de los mayas macehuales, la de su hija ya es idéntica a la de las mayas "mestizas" de Yucatán. (Foto: MAB, Quintana Roo, 1973.)

pobreza, ignorancia, torpeza, desempeños sociales inadecuados, etcétera, así como la posesión de una piel oscura. Quienes son calificados de esta manera se consideran profundamente humillados, ya que la condición de "indio" es asumida como propia de los integrantes de un estamento inferior e inferiorizable. Por ejemplo, en Mérida, "macehual" se utiliza para designar a los que pretenden escalar posiciones políticas y económicas de alguna importancia, siendo de un muy reconocible origen maya.

Una última categoría étnica distinguible es la de *huach*, término probablemente surgido a partir de la Guerra de Castas para denominar a los soldados mexicanos (no yucatecos), y que en la actualidad se emplea para nombrar a todos los mexicanos nacidos fuera del ámbito peninsular. Si bien serían formalmente homologables (si tienen piel blanca) a los *dzulob*, su ambiguo estatus económico y étnico los hacen ser percibidos como un sector diferenciado. Por otra parte, aunque ya no detenten puestos administrativos de importancia, se les considera representantes del control económico y político emanado de la federación, que tiende a ser repudiado en razón de la tradicional xenofobia regionalista. Para la burguesía "blanca" los *huaches* son en general percibidos como individuos socialmente desubicados, por no saber manejar adecuadamente las normas tradicionales de relación social. Los mestizos los visualizan como competidores económicos externos a su grupo y los macehuales como partícipes del sistema dominante.

### *Relaciones interétnicas*

Espero que la exposición anterior haya dejado en claro que la sola conceptualización del sistema en términos de su carácter de sociedad de clases, no basta para dar cuenta de la complejidad de la dinámica social involucrada. A grandes rasgos se podría determinar la presencia de una burguesía blanca y en parte mestiza; de un campesino mestizo, mayero y macehual; de un semiproletariado mestizo henequenero, y de un proletariado urbano compuesto por mayas mestizos o culturalmente descaracterizados. Pero la relación



A pesar de su mala calidad, en razón de las difíciles circunstancias en que fue obtenida, esta foto es altamente significativa de la continuidad de prácticas centenarias. Fue tomada en el interior de la iglesia maya de X-Cacal, durante una ceremonia de bendición (*lohi*); la mujer que se inclina ante el general Poot lo saluda llevándose la mano derecha al hombro izquierdo, en forma idéntica a la que aparece en murales arqueológicos como los de Bonampak. (Foto: MAB, 1973.)

entre dichas clases se encuentra reforzada y contenida por la contradicción étnica que las engloba y les imprime una modalidad articuladora específica. Una vez más, debo señalar que esto no implica minusvalorar la función *determinante* de las relaciones clasistas, sino asumir que la adscripción étnica sigue constituyendo un factor *dominante* para la constitución de la identidad y conciencia social, y por lo tanto una variable de fundamental relevancia para y en el desarrollo de las conductas colectivas.

Dentro del conjunto de las relaciones de clase, una contradicción central está representada por el hecho de que la situación clasista mantiene su carácter de dominación colonial, ya que el grupo que detenta el poder económico, político y social, está integrado por un sector culturalmente diferenciado de la población que

desempeña el papel social subordinado. Que los mayas ocupen una "situación de clase",<sup>56</sup> no significa que hayan desaparecido como etnia, ni que su conciencia posible esté exclusivamente determinada por la inserción económica. Ya he expuesto que en el ámbito regional clase y etnia no deben ser consideradas como variables excluyentes sino complementarias, cuya utilización conjunta permite una mejor aproximación a la problemática general, sin necesidad de recurrir a una arbitraria jerarquización en términos de una contradicción primaria (la clase) y una secundaria (la etnia). Se podría proponer incluso que la situación de clase es coyuntural, en atención a su contingencia e historicidad (relativamente reciente), en tanto que la condición étnica resulta estructural en su calidad de producto de un proceso de mucho mayor profundidad cronológica. Tal como lo apuntara Richard Thompson<sup>57</sup> en su estudio de la población de Ticul:

. . . Aquí, como en casi toda la península, una cosa es reconocer que la identidad del individuo opera en dimensiones de clase y de estatus social, y otra muy distinta es comprender el eje biétnico que continúa bifurcando la estructura social. . .

Centrándonos en las manifestaciones ideológicas del sistema, vemos que para los *dzulob* las otras categorías étnicas tienden a diluirse en un vasto espacio social que enmarca a "los indios". Sin embargo, algunos miembros de la clase patricia pueden distinguir perfectamente entre mestizos y macehuales, como resultado de un todavía próximo pasado señorial transcurrido en el ámbito rural. Pero para la mayor parte de la burguesía urbana, ser maya es sinónimo de inferioridad, por lo cual ven con desagrado los intentos de movilidad social de los mestizos ricos "que no saben conservar su

56 Prefiero recurrir en este caso a la acepción weberiana del concepto en términos de la " . . . posición ocupada en el mercado de bienes de trabajo. . ." (*Op. cit.*, p. 684). Puesto que la definición de Lenin, basada en la relación con los medios de producción, no resulta estrictamente aplicable al ámbito regional, por ser los mayas teóricamente dueños de las tierras, pero sometidos a un mercado sobre el cual carecen de todo control.

57 Richard Thompson: *Aires de progreso: cambio social en un pueblo maya de Yucatán*, Serie de Antropología Social No. 30, SEP-INI, México, 1974, p. 27.

lugar". Como muchos de los integrantes del heterogéneo grupo "blanco" han recibido más de una gota de sangre india, "los puros" tienden a discriminar claramente los cruces raciales fenotípicamente visibles. Todos saben que nada hay más bello que una cabellera y ojos claros; ser un *ch'el*, un "güero", constituye una muy satisfactoria forma de ser. Las personas de tal aspecto se distinguen y son distinguidas inmediatamente, respecto a aquellas cuyos antepasados fueron menos cuidadosos en lo que a promiscuidad racial se refiere.

Obviamente, este grupo no acepta la denominación de *dzul*, la que hace evidente su carácter de descendientes de los invasores; ya que su tendencia histórica, a partir del proceso de construcción del Estado-Nación mexicano, ha sido la de constituirse como burguesía "nacional" del ámbito regional. Incluso, y debido a la necesidad de legitimar su posición social en un campo de alta profundidad histórica, reivindican como propias las obras arquitectónicas que testimonian el pasado maya asumido como "nuestras raíces". Esta forma de expropiación del pasado resulta bastante frecuente en regiones indígenas —no sólo en México sino en toda América Latina—, como parte de los mecanismos ideológicos que las maquinarias estatales neocoloniales contemporáneas utilizan para reafirmar su existencia, basándola en una supuesta trayectoria milenaria; a pesar de que en realidad no son herederas de las civilizaciones originarias de las áreas territoriales sobre las cuales ejercen su hegemonía. Claro está, y esto es particularmente visible en la península, la identificación se realiza exclusivamente con la nobleza prehispánica y no con los campesinos actuales, percibidos como resultado de la "degeneración" de una glorificada "raza maya" ya extinta.

Sería demasiado extenso pretender enumerar la serie de estereotipos prejuiciados y racistas, con los cuales dicho sector pretende manifestar la distancia que los separa de los mayas, asumiendo que la condición de indio es causa necesaria para desempeñar un papel social subordinado. Pero un ejemplo sintético quizá puede ser proporcionado por la difundida frase "al indio puede sacárselo del monte, pero no sacar al monte del indio". Desde

el punto de vista lingüístico, resulta interesante destacar que hasta comienzos de este siglo era bastante frecuente que los *dzulob* hablaran maya, como resultado de la necesidad de interactuar con los peones de hacienda en el ámbito rural y con sus criados en el espacio urbano. A partir del momento en que perdieron sus posesiones campestres dicha tradición bilingüe se ha perdido.<sup>58</sup> Sin embargo, resulta muy frecuente que los miembros del grupo "blanco" conozcan por lo menos algunas docenas de palabras mayas, muchas de las cuales se han infiltrado en el castellano regional. De esta "infiltración" lingüística no son ajenas las "nanas" o criadas mayas, que por lo general se desempeñan como ayas de los niños de las familias acomodadas; aunque también influye la necesidad de utilizar términos expresivos que no encuentran su exacta equivalencia en el castellano regional. Una buena muestra de lo anterior la constituye la siguiente canción popular, en la cual se manifiestan tanto la complementariedad lingüística como la ideología racista:

Puruxon Kawich nacido en Tahmek  
un pobre winik (indio) con cara de pek' (perro)  
cuando era dz'iris (niño) su papá Don Sos  
lo dejó kolis (pelón) de tanto wask'op (coscorrón)  
ya grande el p'urux (panzón) quiso hacerle mek' (amor)  
a la linda X Pet de la hacienda Xt'u'ul  
Ay no! dijo X Pet, yo no estoy tan poch (fea)  
para que un werek (indiarraco) venga a hacerme loch (arrumacos)  
si es que estás tan poch de hacerle a alguien hich'  
vete a tu wotoch (casa) y abraza a tu chich (abuela)  
con cara de pek'! Puruxon Kawich  
se volvió a Tahmek, Puruxon Kawich.

Existe una multitud de términos despectivos que son utilizados para designar a las personas de un origen maya claramente detectable por su aspecto físico; en especial en aquellas situaciones en las que se dan conflictos potenciales o competencia para el acceso a

<sup>58</sup> Alberto García Cantón: *Memoria de un ex-hacendado henequenero*. Edición del Autor, Mérida, México, 1965.

recursos o posiciones sociales que son consideradas patrimonios exclusivos del sector "blanco". Contradictoriamente, la mayor parte de los términos despectivos son mayances, o corrupciones de voces en dicha lengua. Entre los usados con mayor frecuencia se encuentran *wirik*, *wiro*, *wiridanga*, *huinic*; todos ellos basados en la palabra "hombre", pero instrumentalizada en forma despectiva como indicadora del concepto "indio". La palabra *macehual*, que constituye un insulto en esta clase de contextos, puede ser enfatizada con el adjetivo *x'werek* (feo, sapo), que alude a la baja estatura y a la gordura de los mestizos que no trabajaban físicamente; a pesar de que para este extenso grupo de sobrepeso es un símbolo de belleza y de alto estatus. Otro adjetivo peyorativo muy popular es *K'olo voz* maya onomatopéyica del cloqueo del pavo ya que denomina dicho animal, que se emplea para señalar a un individuo como "tonto"; a la vez que para indicar que éste, como el animal, "ensucia en cualquier parte", por su condición de "indio subido", "indiarraço", "balo", "chayo", etcétera. El conflicto interétnico reflejado por la sola presencia de esta terminología, ya que ha sido sintéticamente caracterizado por Alicia Barabas:<sup>59</sup>

. . . No importa que esa misma gente ya no tenga vinculación social con el mundo maya, e incluso forma parte de la burguesía del Estado. En esta acepción totalizadora, "indio" alude a la oposición racista básica y se recurre a él en situaciones en que la competencia hace necesaria una reactualización de las identidades básicas por las que son juzgados los individuos. Tal es el caso de importantes políticos, ricos negociantes o destacados intelectuales que se imponen o se inmiscuyen dentro del círculo de las familias yucatecas de abolengo. . .

También se registran términos referidos a aquellas personas que, sin ser *dzulob*, se aproximan al fenotipo que actúa como marco referencial de belleza racial; los que son especialmente usados por los mestizos que reivindicán una cierta alcurnia y ostentan una buena posición económica, para diferenciarse tanto entre sí como

<sup>59</sup> Barabas, *Op. cit.*, p. 130.

de los sectores "más indígenas". Este sería el caso de la palabra "fino", que designa a hombres y mujeres en los que predominan los rasgos de tipo caucasoide. Para denotar un nivel intermedio se emplea el adjetivo "pulido", lo que significa que se es menos que "fino" pero que no se poseen acusados rasgos indígenas. Rasgos que actúan en forma competitiva en el acceso a posiciones deseadas como recurso para la búsqueda de un mejor estatus. Y si esta competencia existe, se debe en buena medida a que la movilidad social postrevolucionaria utilizó el tránsito étnico como uno de los mecanismos necesarios, no sólo para buscar el cambio de la situación económica, sino también para reformular el estatus social global. Surgió así la categoría de *carrín*, que hace alusión a aquellos individuos que inician su cambio de identidad a partir del cambio de indumentaria; el que comienza reemplazando las tradicionales sandalias ("alpargatas") por los zapatos occidentales. Alguna vez se ha criticado esta definición de "indio" que comienza por los pies (el calzado);<sup>60</sup> sin embargo, las sandalias representan uno de los indicadores externos más relevantes de la adscripción étnica dentro del sector mestizo.

En algunas oportunidades el cambio de indumentaria va acompañado por el cambio de apellido. Por ejemplo, Juan Ek puede pasar a llamarse Juan Estrella, para negar definitivamente su filiación maya y asumir una supuesta ascendencia hispana. Pero en otros casos el cambio de indumentaria posee un carácter netamente instrumental, ya que se efectúa sólo en aquellas circunstancias de interacción en las cuales la adscripción maya representa un obstáculo para el logro de los fines requeridos. Tal sería el caso de los mestizos pueblerinos, que se "encatrinan" exclusivamente cuando viajan a las metrópolis regionales para realizar trámites en las dependencias gubernamentales; si fueran vestidos de mestizos las antenas serían aún más largas y el trato de los funcionarios aún más despectivo. Dicha estrategia expresaría una de las formas de identidad étnica, similar a la que Cardozo de Oliveira denominara

60 Jean-Loup Herbert y Carlos Guzmán-Boekler: *Guatemala: una interpretación histórico-social*. Siglo XXI, México, 1974.

"identidad histórica".<sup>61</sup> Es decir, una identidad a la que se puede eventualmente renunciar, por lo general en situaciones conflictivas o discriminatorias, pero que puede volver a ser invocada y afirmada en cuanto cambien las circunstancias contextuales.

En muchos casos la búsqueda del cambio étnico por parte de los "acatrinados" tiende a ser definitiva; para lo que necesariamente se requiere poseer un adecuado nivel de manejo del castellano y una deliberada voluntad de ir abandonando la lengua propia. Esta, en un primer momento, es relegada al ámbito de lo doméstico y negada en los espacios públicos, para poco a poco ser totalmente desplazada cuando los hijos ya sean monolingües del castellano. Para que un individuo sea conformado en su reciente calidad de "catrín", el abandono lingüístico debe estar acompañado de un cambio en los patrones residenciales de rural a urbano o de la periferia del pueblo a la zona central, de una transformación de las conductas sociales y prácticas culturales, de la búsqueda de nuevas amistades y de compadrazgos verticales,<sup>62</sup> así como del distanciamiento respecto a la familia de orientación. Por supuesto que todo el proceso requiere de una cierta capacidad de movilidad económica, ya que sin ésta la búsqueda de movilidad etnosocial puede desembocar en el más estrepitoso de los fracasos. Pero la económica no es la única condición causal necesaria, ya que muchos mestizos poseedores de un satisfactorio nivel de ingresos, no se atreven a sumir todas las tensiones psicológicas y sociales derivadas del cambio; por lo que postergan para sus hijos, educándolos de manera tal que les resulte más sencillo efectuarlo, situación que ha sido caracterizada como de "movilidad retroactiva" por R. Thompson.<sup>63</sup> Se puede establecer incluso una separación entre los viejos y los nuevos "catrines". Los viejos "catrines" serían los mestizos urbanos o pueblerinos que realizaron el tránsito étnico amparados por el movimiento revolucionario de comienzos de este siglo, fundiéndose

61 Cardozo de Oliveira, *Op. cit.*, 1971, p. 935.

62 Por compadrazgos "verticales" se entiende aquellas relaciones de alianza o parentesco ritual, que se establecen para conectar a individuos o familias ubicadas en diferentes posiciones económicas o de estatus global. Los compadrazgos "horizontales", a su vez, son los que conectan miembros de un mismo estrato étnico, económico o social.

63 Thompson, *Op. cit.*

con la pequeña burguesía urbana o pasando a integrarse al grupo de "vecinos blanqueados" que habita el centro de los pueblos. Por su parte, los "nuevos catrines" o "encatrinados" son aquellos que están protagonizando el cambio étnico en la actualidad, por lo que su situación es más ambigua, ya que carecen de la relativa legitimidad que los años transcurridos otorga a los "viejos catrines".

El proceso de "encatrinamiento" resulta una evidente manifestación de la *identidad negativa*,<sup>64</sup> resultado de la internalización individual y de la asunción colectiva, por parte de miles de mayas, de la ideología discriminatoria generada por el sector hegemónico del sistema. Sector que es entonces percibido como grupo de referencia, en razón de su supuesta superioridad económica, cultural y étnica, ya que en sus manos obran todas las posiciones y conductas consideradas como socialmente efectivas. La renuncia a la identidad maya (¿que alguna antropología ha considerado signo de progreso!),<sup>65</sup> constituye una dramática expresión de los siglos de privación múltiple a los que se ha visto sometido este pueblo. Parte de la estrategia del sistema dominante ha sido hacer sentir a los mayas que su adscripción étnica era la causa de su papel social subordinado, lo que tácitamente justificaba la situación de opresión generalizada. Por ello los desesperados intentos para dejar de ser "indio", para dejar de ser "inferior", y por lo tanto pensar que es posible evadirse de las redes de la explotación, el prejuicio y el desprecio. Huir, en suma, del estigma social que el colonialismo hispano y el neocolonialismo del Estado-Nación, han adjudicado al hecho de ser miembro de una de las más antiguas y complejas civilizaciones del continente.

64 Cardozo de Oliveira, *Op. cit.*, 1971, p. 942.

65 Así los manifiestan las perspectivas del indigenismo integracionista-estatalista, que pretende abolir la diferencia entre los diferentes sectores poblacionales, con el fin de poder otorgar un predicado unívoco a todos los actores sociales, lo que se lograría al anular la heterogeneidad cultural. Lamentablemente esta perspectiva etnocida es también compartida por algunas posturas radicales esquemáticas, las que suponen que etnia y clase constituyen términos mutuamente excluyentes, por lo que haría necesaria la desaparición de la primera para la realización de la segunda, lo que teóricamente ayudaría a la gestación de procesos revolucionarios. Ambas propuestas coincidirían entonces en que la solución de la cuestión étnica pasa necesariamente por la desaparición de sus protagonistas. Tanto los estados de orientación uninacional como las izquierdas dogmáticas, confluyen de esta manera en una misma voluntad etnocida.

*La movilidad interétnica*

Resulta entonces evidente la presencia de un frecuente intento de movilidad social, condicionada por la adscripción étnica, cuyas características se aproximan a las del modelo descriptivo propuesto por Sorokin.<sup>66</sup> En el caso del sistema de estratificación regional, la movilidad horizontal (ocupacional, territorial, familiar) puede constituirse en requisito necesario para la movilidad vertical ascendente de tipo individual. Pero los intentos de tránsito étnico que no están orientados por la posibilidad de movilidad vertical, tienden a reforzar la proletarianización descaracterizadora (deculturadora) de sus protagonistas; tal como ocurre en el caso de los campesinos henequeneros. Hemos visto que los canales de la circulación vertical, tanto étnicos como económicos u ocupacionales, se han desarrollado como consecuencia de la serie de factores históricos que intervienen, que en la actualidad establecen un sistema relativamente abierto, puesto que a nivel legislativo ya no existiría una "sociedad cerrada". Sin embargo, las múltiples restricciones y sanciones económicas e ideológicas que sufren aquellos individuos empeñados en un proceso de movilidad vertical, tratan de mantener la vigencia de un sistema cerrado provocando severos conflictos a nivel personal. Conflictos que no son estrictamente individuales sino psicosociales, en la medida en que están ideológicamente pautados por el sistema de valores imperante

Incluso, y tal como lo destacara Ossowski,<sup>67</sup> puede darse un cierto tipo de "compensación" entre las valoraciones sintéticas y el grado de consistencia de las valoraciones simples. Por supuesto que esta compensación ocurre dentro de ciertos límites, los que hacen aún más claras las restricciones del sistema. Así, el origen étnico estigmatizado puede llegar a ser medianamente compensado por un elevado nivel de ingresos y, a la inversa, una relativamente baja

66 Pitirim Sorokin, en su "Introducción a la movilidad social" (en *La desigualdad social*. *Op. cit.*, p. 100), entiende a la movilidad social como "... toda transición de un individuo, objeto o valor social —cualquier cosa que haya sido creada o modificada por la actividad humana— de una posición social a otra. . .".

67 Ossowski, *Op. cit.*, p. 88.

posición económica podría ser compensada por un alto estatus social basado en la gradación sintética. Pero es necesario aclarar que los "ciertos límites" implican que la compensación será posible en la medida en que la divergencia de los indicadores de las escalas no sea demasiado amplia. Nunca un maya, lingüística y fenotípicamente reconocible como tal, podrá ser incluido dentro del círculo social integrado por los remanentes de la "casta divina", no importa cuán alta sea su posición económica en la escala de gradación simple. De igual manera, por intenso que sea el proceso de movilidad descendente que haya sufrido un individuo del grupo *dzul*, jamás será aceptado ni se asumirá a sí mismo como miembro del sector maya. Otra problemática es la representada por la posición de los "mestizos finos", a los cuales la falta de consistencia (la ambigüedad) de las valoraciones simples y sintéticas colocan en un ámbito marginal, al que pretenden legitimar distanciándose por igual de ambos sectores adyacentes.

En lo que atañe a la movilidad social colectiva, es posible advertir que ésta ha fluctuado en dirección e intensidad de acuerdo a las cambiantes situaciones contextuales por las que históricamente ha atravesado el sistema de estratificación. Lo anterior implica señalar que la movilidad social colectiva, tanto ascendente como descendente,<sup>68</sup> ha sido un proceso relativamente frecuente dentro de la dinámica histórica del sistema. Así, vemos que la nobleza prehispánica descendió abruptamente, en el siglo XVI, a la condición de meros vasallos un poco más caracterizados que el resto de la población. Los siglos siguientes, especialmente el XIX, contemplaron el masivo surgimiento del sector mestizo, jerárquicamente ubicado en un nivel de estatus medio entre blancos e indios. La Independencia nacional marca el descenso del poder económico y político de los hispanos, quienes fueron inmediatamente reemplazados por los criollos (aunque éstos eran, en realidad, sus descendientes). En la época de la Reforma, liderada por el presidente

68 De acuerdo con Sorokin, la movilidad colectiva ascendente implica la creación de un nuevo grupo constituido por individuos que masivamente pasan a ocupar las capas sociales superiores. En tanto que la descendente sería entendida como la degradación de un grupo social, su disminución de rango o la desintegración social del mismo.

Juárez,<sup>69</sup> el importante grupo sacerdotal perdió el poder y los privilegios que habían disfrutado durante tres centurias, lo que determinó su descenso social. El desarrollo de la agricultura comercial de plantación posibilitó un incremento de la dirección e intensidad del descenso del tradicional sector señorial que pasa a reconstruirse como "casta divina". A principios de este siglo, la Revolución obligó al descenso de dicho sector, el que intenta mantenerse en la "cresta de la ola" por medio del acceso a los puestos político-administrativos, así como por el desarrollo de industrias no tradicionales, favorecidos por su previa capacidad para la acumulación de capital. Obviamente que esta movilidad no se ha debido a circunstancias tales como la "circulación de las élites" propuesta por la arcaica sociología de Pareto, sino por las contradicciones económicas y antagonismos históricos fundamentales. Pero resulta evidente que el orden de cosas siempre cambió para que pudiera seguir como estaba: los mayas abajo y los demás sectores arriba. Por ello, y a pesar de no aceptar las formulaciones teóricas de Pareto,<sup>70</sup> se podría desear que, si tal como lo definiera dicho autor la historia fuera "un cementerio de aristocracias", ya sería hora de que los mayas se vieran libres de ellas.

Retomando el tema de la movilidad ascendente individual, es importante destacar que otro de los canales que el sistema de estratificación interétnica ofrece, es el acceso a posiciones de poder, lógicamente condicionadas a la inserción en un nivel medio de la gradación simple. Me refiero al caso de la burocracia pública o privada, puestos cuyo desempeño no necesariamente conllevan un fin en sí mismo, como lo sería la obtención de mayores ingresos, sino que también operan como vehículos para lograr un ascenso de estatus dentro de la gradación sintética. Como ya ha sido señalado por Lipset y Zetterberg:<sup>71</sup>

69 Entre 1855 y 1860 se promulgaron las Leyes de Reforma como un intento por secularizar el país, ya que implicaban la desamortización de los bienes eclesiásticos y los comunales.

70 Wilfredo Pareto: *Tratado de sociología general*, múltiples ediciones.

71 Lipset y Zetterberg: "A theory of social Mobility", en Bendix y Lipset (Comp.), *Class, Status and Power*, The Free Press, Nueva York, 1966, p. 134.

... ciertas relaciones de roles son también relaciones de autoridad y de poder, o sea que implican la subordinación de una de las partes y la dominación de la otra. . .

En razón de lo anterior se ha desarrollado en la península un vasto grupo de los que Eric Wolf<sup>72</sup> denominara "buscadores de poder", poder anhelado no sólo por sus consecuencias económicas, sino también como instrumento para reformular el estatus social; por lo que buena parte de los comprometidos en la empresa pertenecen al sector mestizo de ingresos medios y altos. Puesto que la movilidad vertical ascendente presenta muchos obstáculos, tanto desde el punto de vista del arreglo estructural del sistema como de las valoraciones estatuidas; la manipulación del poder administrativo constituye un excelente legitimador para la siempre ambigua y contradictoria identidad de los mestizos, especialmente en el caso de aquellos ideológicamente orientados por los valores hegemónicos. Aunque ello no significa que los "blancos" de menores recursos no recurran a la misma búsqueda en pos de una nueva legitimación.

A las posibilidades que ofrecen la burocracia pública y privada, habría que sumar las alternativas representadas por la participación en los partidos políticos de reconocida importancia local, aunque en realidad es lo mismo, ya que la recompensa que éstos ofrecen a sus integrantes consiste en puestos dentro de la administración pública. Las posiciones burocráticas —públicas, privadas o partidarias— permiten al individuo ubicarse dentro de redes sociales (*social network*) que facilitan la movilidad ascendente en ambas gradaciones. Y si lo anterior es posible, se debe al inusitado desarrollo de la estructura burocrática regional (Cordemex, Banco Agrario, Banco de Crédito Ejidal, Banco Rural, Pemex, Administración Pública, Dependencias Federales, Dependencias Estatales, Comités Regionales, Iniciativa Privada, etcétera. . .) determina que la asociación de dominación legal-burocrática, constituida por la "empresa estatal" contemporánea,<sup>73</sup> represente uno de los trampolines necesarios

72 Eric Wolf: *Pueblos y culturas de mesoamérica*. Era, México, 1967.

73 Debo estas calificaciones a Max Weber (*Op. cit.*, p. 1061), quien escribió: "... desde el punto de vista de la sociología, el Estado moderno es una 'empresa' con el mismo título que una fábrica; en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico. . .".

para la concreción de sistemas globales de estatus, ya en un tanto divorciados de la filiación étnica. De esta manera, todos los sectores ocupacionales restantes se encuentran en mayor o menor medida prisioneros de la "jaula de hierro" weberiana, construida por una burocracia ávida de poder —basada en la economía, el control político y el estatus— que ha reemplazado formalmente a la "casta divina".

Finalmente, y siguiendo a Gino Germani,<sup>74</sup> tendríamos dos tipos de consecuencias sociopolíticas principales de la movilidad social, que resultan pertinentes para el caso del sistema que nos ocupa. Por un lado hemos visto que ocasionalmente puede actuar como factor radical, al buscar la ruptura del consenso social basado en el mantenimiento de un *statu quo* determinado; tal sería el papel que jugaron las burguesías criollas ascendentes en la ruptura del orden social, novohispano. Pero, indudablemente, su principal papel histórico y contemporáneo es definible por su calidad de reforzadora del consenso y de la aceptación de un orden social, por injusto que éste sea; ya que aparece como expresión tácita de la aceptación del orden socioeconómico existente. Lo "real constituido" pasa así a no ser cuestionado, a pesar de su historicidad y contingencia, puesto que la conducta individual y colectiva no se orienta hacia su transformación estructural, sino a la búsqueda de una realización considerada sólo posible dentro de los límites que el mismo sistema determina, lo que contribuye a su pervivencia.

### *La autoafirmación maya*

Hace algunos años, y sin que pueda ser acusada de revolucionaria, la sociología del conflicto ha demostrado que en situaciones de naturaleza similar a la descrita los sistemas sociales manifiestan un alto grado de inestabilidad estructural, en razón de los múltiples niveles de conflicto que lo alimentan. Tal como lo expusieran Lipset y Setterberg:<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Gino Germani: *Sociología de la modernización*. Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1969, pp. 175-184.

<sup>75</sup> Lipset y Zetterber, *Op. cit.*, p. 153.

. . . un sistema de recompensas diferenciales y de privilegios heredados acarrea tensiones internas que provocan inestabilidad. Tal sistema requiere que una gran proporción de la población acepte una concepción más baja de su propio valor en comparación con el de otros. . . Esta barrera puesta a la posibilidad de lograr una mayor autoafirmación puede conducir en algunos casos a un autodesprecio. . . Sin embargo, es difícil mantener dicho desprecio, y en todas las sociedades estratificadas algunos hombres han tendido a rechazar la valoración dominante puesta en las clases superiores.

Y si tal cita viene al caso, especialmente su último párrafo, se debe a que el proceso de renunciamiento étnico como condición para la movilidad social ascendente, no constituye en la península un movimiento generalizado e irreversible. A pesar de que algunos científicos sociales han creído ver en ello una tendencia definitiva de la población maya,<sup>76</sup> las evidencias empíricas prueban lo contrario. La perspectiva que considera a la población maya como abocada a la búsqueda de una asimilación masiva al modelo más o menos occidental u occidentaloides que propone el Estado-Nación, y que adjudica a esta supuesta tendencia el carácter de "desarrollo", "progreso" y aún de "civilización", se encuentra orientada por una ideología etnocéntrica que parte de la percepción de una sociedad única en formación. Perspectiva cuya adscripción funcionalista resulta evidente, si recordamos la aseveración de Talcott Parsons<sup>77</sup> referida a que una de las condiciones de estabilidad de un sistema radica precisamente ". . . en la integración de los estándares de valor de las unidades componentes para constituir un sistema común de valores. . .". Dicha visión, por su mismo condicionamiento teórico-ideológico, no repara en las evidencias de la autoafirmación existencial, expresada en términos étnicos, de amplios sectores de la población maya, que resulta claramente entendible en este caso como manifestación de la voluntad de un pueblo que no desea renunciar a sí mismo. Lo anterior se comprueba a través de las incuestionables tendencias estadísticas, que dan cuenta del cons-

76 Un buen ejemplo de ello lo constituye la obra de Robert Redfield: *A village that Chose Progress, Chan Kom Revisited*, University of Chicago Press, 1950.

77 Parsons, *Op. cit.*, p. 150.

tante incremento de la población hablante de maya, lo que automáticamente invalida la propuesta de una renuncia étnica generalizada (véase el cuadro 5.7). También se pueden proporcionar evidencias de tipo cualitativo, que ayudan a demostrar que, si bien el renunciamiento étnico constituye un proceso cuya frecuencia hace imposible no reparar en él, no debe ser confundido con una respuesta colectiva que incluya a la mayoría de los actuales portadores de la cultura maya.

Así como la terminología racista da cuenta de la voluntad del sector dominante para mantener a los indígenas en una posición de subordinación estructural; el otro lado de la moneda se advierte en los calificativos que los propios mayas utilizan para designar a sus paisanos que pretenden pasarse a las filas del *dzul*. Desde el punto de vista de la afirmación lingüística, aquellos que intentan abandonar su idioma natal son denominados *sit'kax*, lo que podría traducirse como "que salta al castellano" o como "se pasa de lado". La actitud sumisa de quienes han internalizado su condición de inferioridad, es duramente adjetiva con términos tales como *mak' ta'*, literalmente "come mierda", o *lets'it*, "lamedor de culos" (del amo), e incluso como *u pe'ok'ay'ik'al*, "perro del rico".

Otra evidencia, menos directa pero igualmente tangible de esta actitud contestataria, la ofrecen la multitud de prácticas culturales que mantienen la tradición maya, y cuya presencia es minusvalorada por considerarlas supervivencias de un pasado definitivamente superado, sin advertir que en realidad constituyen afirmaciones de ese mismo pasado en el presente. Pero pasado entendido como expresión de la presencia de un ser social distintivo que se resiste a perder la especificidad de la que es portador, sean cuales fueran las transformaciones y avatares que haya sufrido a lo largo de los siglos de confrontación interétnica. La identidad cultural puede cambiar, pero ello no implica la pérdida de su distintividad.

Por último, y como otra manifestación de la vigencia y contemporaneidad del antagonismo étnico, transcribiré una canción de cuna aparentemente inocente, que es frecuentemente cantada a los niños mayas. En ella se compara a los *dzulob* con el armadillo (*wexh*), animal culturalmente considerado inmundo, ya que se lo supone

habitante del *met'nal* o inframundo de la cosmovisión local. La letra es lo bastante sugerente como para no merecer comentarios posteriores, pero es de destacar la insistencia que pone en el hecho de que el supuesto escriba, el oyente, debe tomar nota de lo que se le relata para no olvidarlo jamás:<sup>78</sup>

*Le Wechó*

U pol le Wechó  
U pol le Wechó  
U yoch on yum Dzul  
U yoch on yum Dzul  
Ku dzi, Ku dzi, Ku dzi

U yich le Weché  
U yich le Weché  
U yoch Tuk' yum Dzul  
U yoch Tuk' yum Dzul  
Ku dzi, Ku dzi, Ku dzi

U sohlé wechó  
U sohlé wechó  
U nok yum Dzul  
U nok yum Dzul  
Ku dzi, Ku dzi, Ku dzi

U tá le wechó  
U tá le wechó  
U yoch sicil yum Dzul  
U yoch sicil yum Dzul  
Ku dzi, Ku dzi, Ku dzi

U neh le wechó  
U neh le wechó  
U xolte yum Dzul  
U xolte yum Dzul  
Ky dzi, Ku dzi, Ku dzi

*El Armadillo*

La cabeza del armadillo  
La cabeza del armadillo  
Es el sabroso aguacate del Señor amo  
Es el sabroso aguacate del Señor amo  
Escribe, escribe, escribe

Los ojos del armadillo  
Los ojos del armadillo  
Es su sabroso cocoyol del Señor amo  
Es su sabroso cocoyol del Señor amo  
Escribe, escribe, escribe

El carapacho del armadillo  
El carapacho del armadillo  
Es el traje del Señor amo  
Es el traje del Señor amo  
Escribe, escribe, escribe

El excremento del armadillo  
El excremento del armadillo  
Es la sabrosa pepita del Señor amo  
Es la sabrosa pepita del Señor amo  
Escribe, escribe, escribe

La cola del armadillo  
La cola del armadillo  
Es el bastón del Señor amo  
Es el bastón del Señor amo  
Escribe, escribe, escribe

78 José Tec Poot: "Breve reseña histórica de un viejo estribillo maya: el Wech", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 5, No. 8, pp. 45-48, Mérida, 1978.



## UNA REFLEXION FINAL

### EL DERECHO A LA DIFERENCIA

Por su misma naturaleza, el discurso contenido en estas páginas hace imposible arribar a conceptualizaciones conclusivas que, al pretender definirlo, no hagan sino "inmovilizarlo". La dialéctica social no sólo se explica por las contingencias históricas pasadas, sino que es, fundamentalmente, una aventura del futuro. Me he limitado a exponer y reflexionar respecto al pasado y el presente de un proceso social cuyo futuro estará, indudablemente, en manos de sus protagonistas. Si alguna utilidad puede poseer este ensayo, está necesariamente limitada a un intento de caracterización procesal de la dinámica étnica maya orientada tanto por la información empírica como por las propuestas de tipo teórico-reflexivas derivadas de cada uno de sus capítulos. Esta misma conjunción empírico-teórica, induce también a la prescindibilidad de comentarios de índole sintetizadora, los que no harían más que reiterar lo ya expuesto. Sin embargo, espero que haya quedado claro que la trayectoria histórica de la población maya peninsular a partir de la invasión europea, así como su contexto actual, ha configurado un sistema calificable como pluralismo basado en la desigualdad. No creo necesario insistir en adjetivaciones respecto a su carácter espurio, puesto que las luchas etnopolíticas contemporáneas están produciendo un cuestionamiento del sistema, mucho más radical que el que yo, o cualquier otro *dzul*, podría sugerir.

Estando este trabajo guiado por preocupaciones tanto de índole académica como sociales, espero que cumpla con las finalida-

des pertinentes a las primeras, así como que influya en una mejor perspectiva de las segundas. Ya en otras oportunidades he señalado cómo los errores teóricos tienden a transformarse en dramáticos errores políticos,<sup>1</sup> en especial cuando se refieren a situaciones en las cuales se encuentran involucradas las minorías étnicas. Presencia que ha sido sistemáticamente ignorada o menospreciada por las perspectivas que pretenden la construcción de proyectos sociales alternos, o radicalmente encaminados a la transformación de las estructuras políticas, económicas y sociales existentes.

En razón de lo anterior, se advierte que toda búsqueda de una nueva sociedad igualitaria deberá ser conocida por las víctimas del colonialismo, o no será sino la reiteración de procesos históricos, tales como las independencias nacionales, que para los indígenas no significaron más que un cambio de amos. Y esto no sólo es válido para los mayas en particular, sino para todas las nacionalidades indias de América Latina. Por ello se hace necesario redefinir el mismo concepto de sociedad igualitaria, cuya visión inquieta la vida de todos los pueblos del llamado Tercer Mundo. No puede haber igualdad sin derecho a la diferencia. Es hora de desterrar la imagen de un mundo único en formación, que sería la supuesta síntesis homogénea de todas las experiencias civilizatorias humanas. Cada una de dichas experiencias constituye una aventura irrepetible e intraducible, cuya pérdida significa una disminución irremediable del potencial civilizatorio general. La igualdad, al igual que el concepto mismo de humanidad, conlleva una clara aceptación de la vigencia de la diversidad, en tanto definido agente motriz de la dialéctica social.<sup>2</sup> Pocos, quizá, han expresado lo anterior en forma tan lúcida como Jacques Berque:<sup>3</sup>

1 Miguel A. Bartolomé: "Las nacionalidades indígenas emergentes en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 97, UNAM, México, 1979.

2 Mi concepto de "dialéctica social" se basa en la propuesta de Anouar Abdel-Malek (*La dialéctica social: la reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*, Siglo XXI, México, 1975), quien la define como la conjunción de la dialéctica social endógena (lucha de clases y grupos sociales) y de la dialéctica exógena (la relación entre naciones, áreas culturales y civilizaciones).

3 Jacques Berque: "Diversidad", en Jean Duvignaud, *La Sociología*, Anagrama, Barcelona, 1974, p. 155.

. . . Durante mucho tiempo la diversidad ha servido de coartada a la preponderancia: homenaje tramposo del dominador a los pueblos vencidos, a los cuales intentaban hacer tragar la subordinación bajo el pretexto de la originalidad. Pero la diversidad es también la proclamación del *derecho a la diferencia*, es decir, la afirmación de los seres, de las cosas, de las clases, de los pueblos y de las culturas sobre la uniformidad invasora del mundo, en fin, una forma de resistencia contra la falsa historia. . . (énfasis mío).

Tal vez proponer un diálogo entre civilizaciones constituya una formulación un tanto ingenua, quizás equiparable, en razón de las posiciones asimétricas que éstas ocupan en el mundo actual, a pedir un diálogo entre clases. Pero espero que la violencia no sea el único recurso posible que puedan utilizar las minorías étnicas dominadas. Sin embargo, en tanto los estados-nacionales no redefinan sus procesos de construcción "nacional", hasta ahora constituidos al margen de una multitud de actores sociales étnicamente diferenciados que encierran en sus fronteras, las guerras étnicas pueden llegar a ser inevitables.<sup>4</sup> No es posible que países multiétnicos se asuman como estados uninacionales, siguiendo servilmente el modelo proporcionado por los estados históricos originados en las revoluciones burguesas europeas. Modelo que ni los propios países creadores han podido aplicar con éxito; tal como lo expresa la emergencia contestataria de las minorías europeas subordinadas a los sectores étnicos que pretendieron imponer su hegemonía apropiándose de las maquinarias estatales.

Esta apropiación de la maquinaria estatal por parte de un grupo culturalmente diferenciado y portador de un proyecto de tipo occidentaloides, es precisamente la situación que padecen los mayas peninsulares. Pero tal situación no se puede mantener en forma indefinida. Es necesario reconocer y prever, al menos en el plano de lo posible, la construcción o reconstrucción de un proyecto existencial, político y cultural codificado en términos propios de la civilización maya. Por ello se hace imprescindible reconocer

4 Tal como lo advierte Darcy Ribeiro en su ensayo "Etnicidad, indianidad y campesinado", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 103, UNAM, México, 1981.

la especificidad de la que son portadores los mayas contemporáneos. Especificidad que, tal como ha sucedido en el pasado, otorgará una impronta decididamente étnica a cualquier proyecto a futuro que pretenda desbloquear la situación de privación múltiple,<sup>5</sup> en aras de la construcción de una nueva estructura política, económica y cultural en el ámbito regional y en el mismo Estado-Nación mexicano. Perspectiva pluralista y autogestionaria cuya consecución requiere de la deliberada destrucción de todo residuo de la herencia colonial. Lo anterior permitirá el resurgimiento de una diversidad antes reprimida y ahora negada, pero cuya vitalidad y emergencia resultan imposible de seguir siendo soslayadas.

Por último, debo ceder la palabra a quienes les fuera robada la estera, su tiempo y su espacio, y que tarde o temprano esperan recuperarla. Y qué mejor para ello que las palabras atribuidas a Jacinto Uc de los Santos Canek Chichan Moctezuma, recogidas en la actualidad por una publicación etnopolítica bilingüe:<sup>6</sup>

... Los hombres ricos (*dzulob*) no saben de la tierra ni del mar ni del viento de estos lugares. ¿Qué saben ellos si noviembre es bueno para quebrar los maizales?, ¿qué saben si los peces ovan en octubre y las tortugas en marzo?, ¿qué saben si en febrero hay que librar a los hijos y a las cosas buenas de los vientos del sur? Ellos gozan sin embargo de todo lo que produce la tierra, el mar y el viento de estos lugares. Ahora nos toca entender cómo y en qué tiempo debemos librarnos de este mal. . .

5 Por privación múltiple se entiende el efecto combinado de la pobreza, la baja condición social, la ausencia de poder, la negación de la ideología propia, así como el conjunto de estos factores actuando a nivel psicológico.

6 Revista *U'Than Cah* (La Voz del Pueblo), órgano informativo de la Organización Socialista del Pueblo, Mérida, Yucatán, 1982.

## BIBLIOGRAFIA

- Adbel-Malek, Anouar: *La dialéctica social*, Siglo XXI, México, 1975 (1a. ed. en francés de 1972).
- Alonzo Caamal, Bartolomé: *Los mayas en la política, a través del caso de Chichimiluh, Yucatán*. Tesis de Licenciatura en etnolingüística, Programa de Formación Profesional en Etnolingüística, SEP-INCIESAS, Pátzcuaro, Michoacán, México, 1982.
- Alonzo Díaz, Juan Antonio: *La religión maya (Cosmogónica) frente a la religión cristiana (Antropocéntrica)*, Tesis de Licenciatura en Etnolingüística, CIESAS, Pátzcuaro, Michoacán, 1982, multicopiado.
- Amin, Samir: *Clases y naciones en el materialismo histórico*, El Viejo Topo, Barcelona, España, 1979.
- Aneona, Eligio: *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, 4 vol., 2a. ed., Imprenta J.J. Reviralta, Barcelona, España, 1889.
- Arias García, Juan: *El grupo doméstico en una comunidad henequenera de Yucatán*. Tesis de Maestría en Antropología, ENAH, México, 1972.
- Aveni, Anthony (Comp.): *Astronomía en la América Antigua*, Siglo XXI, México, 1980.
- Balam, Gilberto: "Reporte salubridad área de Valladolid", en *Boletín del Instituto Nacional Indigenista*, No. 249, México, 1974.
- Balandier, Georges: "La situation coloniale: approche théorique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 9, pp. 44-79, París, Francia, 1951.
- : *Antropología política*, Península, Barcelona, España, 1969 (1a. ed. en francés de 1967).
- : *Teoría de la descolonización*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina, 1973.
- : *Antropo-lógicas*, Homo Sociológico, Península, Barcelona, España, 1975.
- Baqueiro, Serapio (?): *Guerra de Castas en Yucatán. Su origen, su consecuencia y su estado actual* (manuscrito atribuido a Baqueiro, Biblioteca del Palacio Cantón, Mérida, 1806).

- Baqueiro, Serapio (?): *Reseña histórica, geográfica y estadística del Estado de Yucatán desde los primitivos tiempos de la península*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1881.
- Barabas, Alicia: "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, T. II, pp. 609-622, México, 1976.
- : "Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXV, No. 97, UNAM, México, 1979, pp. 105-140.
- Barbados, Grupo de: *Indianidad y descolonización en América Latina*, Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, Nueva Imagen, México, 1979.
- Barrera Marín, Alfredo *et al.*: *Nomenclatura etnobotánica maya: Una interpretación taxonómica*, Colección Científica, No. 36, Etnología, INAH, México, 1976.
- Barrera Vásquez, Alfredo: *El Libro de los Cantares de Dzitbalché* (traducción del original de 1740), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1965.
- : *Horóscopos Mayas*, Folleto del Area Maya, Mediz Bolio, Mérida, Yucatán, México, 1975.
- : *Diccionario Maya Cordemex*, Cordemex, Mérida, 1980.
- Barrera Vásquez, Alfredo y Rendón, Silvia: *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, Font de Cultura Económica, México, 1972.
- Barth, Fredrik (Comp.): "The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan", en Edmund Leach (Ed.), *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, pp. 113-146, Cambridge Papers in Social Anthropology No. 2, Cambridge University Press, 1960.
- : *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
- Bartolomé, Leopoldo José: "Sobre el concepto de articulación social", en *Desarrollo Económico*, Revista de Ciencias Sociales, No. 78, Vol. 20, IDES, Buenos Aires, Argentina, 1980.
- Bartolomé, Miguel y Robinson, Scott: "Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica", en *Journal de la Société des Americanistes*, Vol. LX, París, Francia, 1971.
- Bartolomé, Miguel: "La iglesia Maya de Quintana Roo", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, pp. 623-636, México, 1976.
- : "The Medicide Men Speak. Stories of Mayan Shamans of Yucatan", en *Latin American Indian Literatures*, Vol. 2, No. 2, University of Pittsburgh, 1978.

- : *La insurrección de Jacinto Canek: un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial*, Cuadernos de los Centros, Centro Regional del Sureste, INAH, México, 1976.
- : "Conciencia étnica y autogestión indígena", en *Indianidad y descolonización en América Latina*. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, Nueva Imagen, México, 1979.
- : "Las nacionalidades indígenas emergentes en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año XXV, No. 97, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979.
- Bartolomé, Miguel y Barabas Alicia: *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Científica No. 53, México, 1977.
- Bartra, Roger: *El modo de producción asiático*, Era, México, 1975.
- Bastide, Roger: *El prójimo y el extraño: El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1973.
- Bendix y Lipset (Comp.): *Class, Status and Power*, The Free Press, Nueva York, 1966.
- Benítez, Fernando: *Ki: el drama de un pueblo y de una planta*, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., México, 1962.
- Benoist, Jean-Marie: "Facetas de la identidad", en C. Lévi-Strauss (Comp.), *La Identidad*, Petrel, Barcelona, España, 1981.
- Berger, Peter: *El Dosel Sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1971.
- Berger, Peter y Luckman, Thomas: *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1976.
- Berque, Jaques: "Diversidad", en Jean Duvignaud (Ed.), *La Sociología*, Anagrama, Barcelona, España, 1974.
- Berremán, Gerald: "Concepto de casta", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Vol. II, pp. 211-216, España, 1976 (edición original inglesa de 1968).
- Bloch, Ernst: *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 3 Tomos, 1980 (trad. de Felipe González V.).
- Bonfil Batalla, Guillermo (Comp.): *Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 1981.
- Brinton, Daniel: *El Flok-lore de Yucatán*, 1883 (edición castellana del Gobierno del Estado de Yucatán, Mérida, 1976).
- Bruce, Roberto: "Jerarquía maya entre los dioses lacandones", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Tomo XVIII, No. XLVII, México, 1967.
- Buckley, Walter: *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1973.

- Cáceres, Beatriz *et al.*: "La migración rural urbana en una colonia de Mérida", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 3, No. 17, pp. 2-16, Mérida, Yucatán, México, 1976.
- Cakchikeles, Anales de: *Antología de Crónicas Indígenas*, Universidad de San Carlos de Guatemala, S. XVI-XVII (Edición de 1969).
- Calkini, Códice de: Traducción y notas de Alfredo Barrera Vásquez, Biblioteca Campechana, Campeche, México, 1957.
- Cardos, Amalia: *El comercio entre los mayas antiguos*, Acta Antropológica, Vol. II, No. 1, México, 1950.
- Cardozo de Oliveira, Roberto: "Identidad étnica, identificación y manipulación", en *América Indígena*, Vol. XXXI, No. 4, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1971.
- : "Un conceito antropológico de identidade", en *Serie Antropológica*, Universidade de Brasília, Fundação, Núm. 6, Brasil, 1974.
- Carrillo y Aneona, Crecencio: *Historia antigua de Yucatán*, Gamboa Guzmán, Mérida, Yucatán, México, 1883.
- Cazenauve, Jean: *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1972.
- Chamberlain, Robert: *Conquista y colonización de Yucatán*, Porrúa, México, 1974 (1a. ed. en inglés de 1948).
- Chapman, Annie: *Puertos de intercambio en la Mesoamérica prehispánica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie histórica, México, 1959.
- Clastres, Pierre: *Investigaciones en Antropología Política*, Gedisa, Barcelona, España, 1981.
- Coe, Michael: *The Maya*, Praeger, Nueva York, 1966.
- Cohn, Norman: *En Pos del Milenio. Expedicionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Barral, Barcelona, España, 1972.
- Cook, Sherburne y Borah, Woodrow: *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, Siglo XXI, México, 1978.
- Coser, Lewis: *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1970.
- Documentos Inéditos: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, T. 13, No. 11, Relaciones de Yucatán, Madrid, España, 1900.
- Dumond, Don: "Competition, cooperation and the Folk Society", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 26, USA, 1970.
- : "Independent Maya of the Late Nineteenth Century: Chiefdoms and Power Politics", en *Anthropology and History in Yucatan*, editado por Grant D. Jones, University of Texas Press, USA, 1977.

- : "Yucatecan caste war rebels after 1865", presentado en el informe anual de la *American Anthropology Association*, 1981.
- Durkheim, Emilio: *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires, Argentina, 1967.
- Duvignaud, Jean (Comp.): *La sociología: Guía alfabética*, Anagrama, Barcelona, España, 1974.
- : *El lenguaje perdido: ensayo sobre la diferencia antropológica*, Siglo XXI, México, 1977.
- Echánove, Policarpo: "Cuadro estadístico de Yucatán en 1814", en *El Fénix*, Nos. 21-25, 27-29, 10 de febrero a 10 de marzo de 1849.
- Editorial: *Revista Nueva Antropología*, Año 1, No. 3, México, 1976.
- Edmonson, Munro: "Nativism, Syncretism and Anthropological Science", en *Nativism and Syncretism*, Pub. 19, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleans, 1960, pp. 181-203.
- Eliade, Mircea: *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid, España, 1967 (1a. ed. en alemán de 1957).
- Etzioni, A. y Etzioni, E.: *Los cambios sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- Florescano E. y Gil, I. (Comp.): *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del Centro, Sureste y Sur, 1766-1827*, SEP-INAH, México, 1976.
- Gallenkamp, Charles: *Los Mayas: El misterio y redescubrimiento de una civilización perdida*, Diana, México, 1981 (1a. ed. en inglés de 1976).
- Gálvez, Lucas de: "Estado General de la Población de la Provincia de Yucatán para el año de 1789", AGN, Historia, T. 523, p. 9, en Florescano y Gil (Comp.), *Op. cit.*, p. 270, 1789.
- García Cantón, Alberto: *Memorias de un ex-hacendado henequenero*, Edición del autor, Mérida, México, 1965.
- García, A. y Castilla, B.: "El Yucatán Colonial: mujeres, telares y patíes", en *Yucatán, Historia y Economía*, Año 4, No. 20, pp. 46-68, Mérida, Yucatán, México, 1980.
- Garza, Mercedes de la: *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, Cuaderno No. 11, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1975.
- : *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya*, Cuaderno 14, Centro de Estudios Mayas, UNAM, México, 1978.
- Garza, S. y Kurjaek, E.: *Atlas arqueológico del estado de Yucatán*, SEP-INAH, Centro Regional del Sureste, México, 1980.
- Geertz, Cliford: "La ideología como sistema cultural", en Eliseo Verón (Comp.) *El proceso ideológico*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina, 1971.
- Germani, Gino: *Sociología de la modernización*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1969.

- Gluckman, M.: *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1960.
- Goldkin, Víctor: "Social Stratification in the peasant community: red-fields Chan Kom Reinterpreted", en *American Anthropologist*, Vol. LXVII, USA, 1965.
- : "Class Conflict and Cacique in Chan Kom", en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. XXII, USA, 1966.
- González Casanova, Pablo: *La democracia en México*, Serie Popular Era, México, 1965.
- González Navarro, Moisés: *Raza y Tierra: La Guerra de Castas y el henequén*, El Colegio de México, México, 1970.
- Gouldner, Alvin: *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1973.
- Granado Baeza, Bartolomé: "Los indios de Yucatán", en *Registro Yucateco*, Tomo I, Mérida, Yucatán, 1845 (original de 1813).
- Gusdorf, Georges: *Mitos y metafísica*, Nova, Buenos Aires, Argentina, 1960.
- Guzmán-Bockler, C. y Herbert J.L.: *Guatemala: Una interpretación histórico-social*, Siglo XXI, México, 1974.
- Halbwachs, Maurice: "Las bases sociales de la memoria", en Kurt Lenk (Comp.), *El concepto de ideología*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1974, pp. 181-185.
- Halperin, Rhoda: *Administración agraria y trabajo: un caso de la economía política mexicana*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1975.
- Hansen, Asael: "Los mestizos de Yucatán: un tema revisado y proceguido", ponencia a la reunión anual de la *Asociación Antropológica Americana*, California, 1975.
- Heller, Agnes: *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, Barcelona, España, 1972.
- Hermitte, E. y Bartolomé, L. (Comp.): *Procesos de articulación social*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1977.
- Hernández, Juan José: "Costumbres de los indios de Yucatán", en *Registro Yucateco*, Tomo II, Mérida, Yucatán, México, 1845.
- H.J.J.: "El indio yucateco", *Registro Yucateco*, T. I, Mérida, Yucatán, México, 1841.
- Hobsbawn, Eric: *Rebeldes primitivos*, Colección Zetein, Ariel, Buenos Aires, Argentina, 1968.
- Huerta, María y Palacios, Patricia: *Rebeliones indígenas de la época colonial*, Edición SEP-INAH, México, 1976.
- Iglesias, Esther: Reportaje en la *Gaceta de la UNAM*, Cuarta época, Vol. V, No. 70, 1981.
- Jaulin, Robert: *La Paz Blanca: Introducción al etnocidio*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, Argentina, 1973.
- Jones, Grant (Comp.): *Anthropology and History in Yucatan*, University of Texas, USA, 1977.

- Kennet Turner, John: *México Bárbaro*, Epoca, México, 1978.
- Kessler, Harry Graf: *Notizen ueber Mexiko*, 1896 (traducción de la edición alemana de 1964 por Ana Luisa Sohn), en *Yucatán: Historia y Sociedad*, pp. 53-69, Año 4, No. 22, Mérida, Yucatán, México, 1980.
- Kingsey, David y Moore, Wilbert: "Some principles of Social Stratification", en Reinhard Bendix y Seymour Lipset (Comp.), *Class, Status and Power*, pp. 47-53, The Free Press, Nueva York, 1966.
- Kirk, Carlos: "El compadrazgo y la reforma agraria: cambio de patrones en San Antonio, Yucatán", en *América Indígena*, Vol. XXXVI, No. 3, México, 1976.
- Krader, Lawrence: *La formación del Estado*, Labor, Barcelona, España, 1972.
- Krotz, Esteban: *Utopía*, Edicol, México, 1980.
- Kuhn, Thomas: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- Kurjack, Edward: "Sacbeob: parentesco y el desarrollo del Estado Maya", en *Los Procesos de Cambio*, XV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, T. I, pp. 217-230, México, 1977.
- Landa, Fray Diego de: *Relación de las cosas de Yucatán, 1560* (edición de 1973, Introducción de Angel Garibay, Porrúa, México).
- Lanternari, Vittorio: *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona, España, 1965.
- : "Consideraciones sobre los movimientos socioreligiosos en el cuadro del proceso de aculturación", en *Religiones y Civilización*, vol. I, pp. 31-68, Dédalos, Roma, Italia, 1971.
- : *Occidente y tercer mundo*, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 1974.
- Leach, Edmund, R.: *Political Systems of Highland Burma*, Londres, 1954.
- Lefebvre, Henri: *Manifiesto diferencialista*, 2a. ed., Siglo XXI, México, 1975.
- Lenski, Gerhard: "Antecedentes sobre la desigualdad social y su origen", en Claudio Stern (Comp.), *La desigualdad social*, T. I, Sep-Setentas, 147, México, 1974.
- Lenk, Kurt (Ed.): *El concepto de ideología: comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1974 (1a. ed. alemana de 1971).
- León-Portilla, Miguel: *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1968.
- Lévi-Strauss, Claude: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, México, 1964 (1a. ed. en francés de 1962).
- : *La identidad*, Petrel, Barcelona, España, 1981.

- Lipset y Zetterberg: "A Theory of Social Mobility", en Bendix y Lipset (Comp.), *Class, Status and Power*, The Free Press, Nueva York, 1966.
- Lizana, Bernardo de: *Historia de Yucatán. Devocionario de Nuestra Señora de Izamal y Conquista Espiritual*, 1633 (edición de 1893, Imprenta del Museo Nacional, México).
- Lombardi Satriani, Luigi: *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Nueva Imagen, México, 1978.
- Lombardo Toledano, Vicente: *El llanto del sureste*, Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano, México, 1977.
- López Austin, Alfredo: "El Mal Aire en el México Prehispánico", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.
- López de Cogolludo, Diego: *Historia de Yucatán*, Comisión de Historia de Campeche, Talleres del Gobierno del Estado, 1688 (Ed. de 1955, Campeche, México).
- Manheim, Karl: *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento*, Aguilar, España, 1973 (1a. ed. alemana de 1929).
- Marcus, Joyce: "Territorial organization of the Lowland Classic Maya", en *Science*, No. 4089, Vol. 180, pp. 911-916, USA, 1973.
- Marx, Carlos: *El Capital: crítica de la economía política*, 3 Vol., Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- McQuown, Norman: "El origen y diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayances", en Vogt y Ruz (Ed.), *Desarrollo Cultural de los Mayas*, CEM-UNAM, México, 1971, pp. 48-80.
- Memmi, Albert: *Retrato del colonizado*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, Argentina, 1969.
- Menéndez, Eduardo: *Poder, estratificación y salud: análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, Ediciones de la Casa Chata 13, CIESAS, México, 1981.
- Menéndez, Iván: *Lucha social y sistema político en Yucatán*, Grijalbo, México, 1982.
- Meneses, Manuel: "Fracaso en los programas para el agro yucateco", artículos periodísticos publicados en el periódico *Unomásuno* el 26, 27 y 28 de abril de 1983.
- Miner, Horace: "The Folk-Urban Continuum", en *The American Sociological Review*, XVIII, pp. 529-537, 1952 (Versión española: "El Continuo Popular Urbano", en Etzioni y Etzioni, *Op. cit.*).
- Molina Solís, J.: *Historia de Yucatán durante la dominación española*, 3 tomos, Mérida, Yucatán, México, 1904.
- Morales, Mario: *Milenarismo: mito y realidad del fin de los tiempos*, Gedisa, España, 1980.

- Morley, Sylvanus: *La civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (1a. ed. en inglés de 1946).
- Mousnier, Roland: *Las jerarquías sociales*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1972 (1a. ed. francesa de 1969).
- Murguía, Raúl: *Diferenciación social de la proporcionalidad corporal*, Tesis de Licenciatura en Antropología Física, ENAH, México, 1981 (multicopiado).
- Nadel, Siegfried: *Teoría de la estructura social*, Guadarrama, Madrid, España, 1966 (original inglés de 1957).
- Ocano, Manuel: "Desterrar el uso del castellano e imponer la lengua maya, herramienta para el cambio social en Yucatán", artículo periodístico de *Unomasuno*, lunes 8 de noviembre, México, 1982.
- Ossowski, Stanislaw: "El esquema de gradación", en Claudio Stern (Comp.), *La desigualdad social*, Sep-Setentas 148, México, 1974 (versión en inglés de 1963).
- Pacheco Cruz, S.: *Usos, costumbres, religión y supersticiones de los mayas*, 2a. ed., Mérida, México, 1960.
- Palerm, Angel: *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, Sep-Setentas, México, 1972.
- Pareto, Vilfredo: *Tratado de sociología general*, múltiples ediciones, 1915.
- Parsons, Talcott: *Ensayos de teoría sociológica*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 1967 (original en inglés de 1964).
- Patch, Robert: "Yucatán y Mérida en el siglo XVII", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 3, No. 13, pp. 9-23, 1975.
- : "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la Colonia", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 4, No. 10, pp. 21-61, 1976.
- : "El mercado urbano y la economía campesina en el siglo XVIII", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 5, No. 27, pp. 52-66, 1977.
- : "Apuntes acerca de los orígenes y las características de la hacienda henequenera en Yucatán", en *Yucatán: Historia y Economía*, Año 2, No. 9, pp. 3-15, Mérida, Yucatán, México, 1978.
- Pech, Naum: *Crónica de Yaxkukul*, editada y traducida por Juan Martínez Hernández, Tipografía Yucateca, Mérida, 1926.
- Peniche, Piedad y Folan, William: "Coba, Quintana Roo: Reporte sobre una metrópoli maya del noreste", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 5, No. 20, pp. 48-73, Mérida, Yucatán, México, 1978.

- Pintado Cervera, Oscar: *Estructura productiva y pérdida de la indianidad en el proceso henequenero*, Cuadernos de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1982.
- Piña Chan, Román: *Chichen Itzá: La ciudad de los brujos del agua*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Pitt-Rivers, Julian: "Sobre la palabra casta", en *América Indígena*, Vol. XXXVI, No. 3, pp. 559-586, 1976.
- Porro, Antonio: "A civilizacao maia: bibliografía exhaustiva (1500-1966)", en *Dedalo*, No. 7, Revista de Arte y Arqueología, pp. 19-198, Univesidad de Sao Paulo, Brasil, 1968.
- : *O Messianismo maya no periodo colonial*, Tesis doctoral en Antropología, Universidad de Sao Paulo, Brasil, 1977.
- Potter, David: *Maya Architecture of the Central Yucatan, Peninsula Mexico*, Pub. 44, Middle American Research Institute, Tulane University, Nueva Orleáns, 1977.
- Quintal Martín, Fidelio: "Interpretación de la guerra campesina de Yucatán de 1847", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, Vol. 18, No. 104, Mérida, Yucatán, México, 1976.
- Raymond, Nathaniel: *The Impact of Land Reform in the monocrop region of Yucatan Mexico*, Tesis de doctorado, Brandeis University, Ann Arbor, 1971 (Microfilm).
- : "Fifty cent capitalism in Yucatan", artículo presentado en la *American Anthropological Association*, Toronto, Canadá, 1972.
- : "Revolución, Reforma Agraria y población", *Anuario Indigenista*, No. XXXIV, México, 1974.
- Redfield, Robert: *Yucatán: Una cultura de transición*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
- : *A village that Chose Progress. Cham Kom Revisited*, University of Chicago Press, 1950.
- Redfield, R. y Redfield, M.: "Disease and its Treatment in Dzitas, Yucatan", en Pub. 523, Vol. VI, No. 32, Carnegie Institution, Washington, D.C., 1940.
- Redfield, R. y Villa Rojas, A.: *Chan Kom. A Maya Village*, Pub. 448, Carnegie Institution, Washington, D.C., 1934.
- Reed, Nelson: *La Guerra de Castas de Yucatán*, Era, México, 1971.
- Reina, Leticia: *Las rebeliones campesinas en México, Siglo XXI*, México, 1980.
- Relaciones, de Yucatán, Vols. 11 y 13 de la *Colección de Documentos Inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, segunda serie, 1579 (edición de 1898-1900, Madrid).

- Repetto-Tio, Beatriz: "Una interpretación sobre el desarrollo político y militar de los mayas prehispánicos basada en las fuentes", en *Memorias del Segundo Congreso Interno del Centro Regional del Sureste*, pp. 269-279, INAH, México, 1981.
- Ribeiro, Darcy: *Etnicidad, indianidad y campesinado*, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, No. 103, UNAM, México, 1981.
- Ríos, Eduardo: "La rebelión de Jacinto Canek", en *Diario de Yucatán* del 22 de noviembre de 1936.
- Rivera, Marie-Odile: *Una comunidad maya en Yucatán*, Col. Sep-Setentas, México, 1976.
- Rodríguez, Antonio: *El henequén: una planta calumniada*, Costa Amic, México, 1966.
- Rosales, Margarita: "El origen de X-Juan-Thul, dueño del ganado", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 5, No. 26, pp. 26-35, Mérida, Yucatán, México, s.d.
- Rosdolski, Román: *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*, Cuadernos del Pasado y Presente, No. 88, México, 1980.
- Roy, Ralph: *The titles of Ebtun*, Carnegie Institution Pub. 505, Washington, D.C., 1939.
- : *The Indian Background of Colonial Yucatan*, Carnegie Institution Pub. 548, Washington, D.C., 1943.
- : *The political geography of the Yucatan Maya*, Carnegie Institution Pub. 613, Washington, D.C., 1957.
- : "Lowland Maya Native Society at Spanish Contact", en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 3, pp. 659-678, University of Texas Press, 1965.
- : *Ritual of the Bacabs*, Norman, Oklahoma, 1965.
- Rubio Mañe, Ignacio: "Yucatán durante los tres siglos de dominación española", en *Revista Mexicana de Investigaciones Históricas*, Tomo I, Vol. 1, México, 1938.
- Ruz Lhuillier, Alberto: *Los antiguos mayas*, SEP/80-Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Sahlins, Marshall: *Las sociedades tribales*, Labor, Barcelona, España, 1972.
- Salovesh, Michael: "Política en una comunidad maya", en *América Indígena*, Vol. XXV, No. 1, pp. 39-48, México, 1975.
- Sánchez de Aguilar, Pedro: *Informe Contra Idolorum Cultores del Obispado de Yucatán, 1639* (3a. ed. de 1937, Imprenta Triay, Mérida, Yucatán, México).
- Sholes, France y Adams, Eleanor: *Don Diego Quijada, Alcalde mayor de Yucatán 1561-1565*, 2 Vol., Porrúa, Biblioteca Histórica Mexicana, México, 1938.

- Sholes, France y Adams, Eleanor: *The Maya Chontal Indians of Acalan Tixchel. A Contribution to the history and the ethnography of the Yucatan Peninsula*, Carnegie Institution Pub. 560, Washington, D. C., 1948.
- Sierra O'Reilly, Justo: *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país, 1850* (edición de 1957, Menéndez, Mérida, Yucatán, México).
- : *Los indios de Yucatán. Consideraciones sobre el origen, causas y tendencias de la sublevación de los indígenas, sus probables resultados y sus posibles consecuencias, 1857* (edición de 1954, Menéndez, Mérida, Yucatán, México).
- Sorokin, Pitirim: "Introducción a la movilidad social", en Claudio Stern (Comp.), *La desigualdad social*, Sep-Setentas, 148, México, 1974 (original inglés de 1927).
- Stavenhagen, Rodolfo: *Las clases sociales en las sociedades agrarias, Siglo XXI*, México, 1972.
- Stephens, John: *Viaje a Yucatán 1841-1842*, traducción y notas de Justo Sierra O'Reilly (1848), Museo Nacional de Arqueología e Historia de México, 2 tomos, México, 1957.
- Strikon, Arnold: "Hacienda and plantation in Yucatan. An historical-ecological consideration of the folk-urban continuum in Yucatan", en *América Indígena*, Vol. XXV, pp. 35-63, México, 1965.
- Stuart, George: "El enigma de los glifos", en *National Geographic Review*, diciembre, pp. 42-65, National Geographic Society, Washington, D. C., 1975.
- Sullivan, Paul: "Algunos problemas en el estudio de la cosmovisión", en *Yucatán: Historia y Economía*, Año 4, No. 21, pp. 59-65, Mérida, Yucatán, México, 1980.
- Tec Poot, José: "Breve reseña histórica de un viejo estribillo maya: El Wech", en *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Año 5, No. 8, pp. 45-48. Mérida, Yucatán, México, 1978.
- Thompson, Eric: *The Rise and Fall of Maya Civilization*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1954.
- : *Maya Hieroglyphic Writing*, nueva edición, Norman, University of Oklahoma Press, 1960.
- : *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI, México, 1975 (1a. ed. en inglés de 1970).
- Thompson, Richard: *Aires de Progreso. Cambio social en un pueblo maya de Yucatán*, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social No. 30, México, 1974.

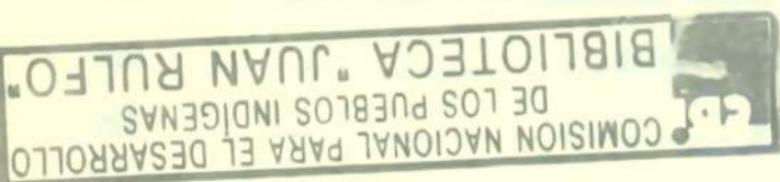
- Topitsch, Ernst: "El pensamiento mitológico", en Kurt Lenk (Comp.), *El concepto de ideología*, pp. 75-83, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1974 (1a. ed. alemana de 1950).
- Tumin, Melvin: "Some principles of Stratification: A critical Analysis", en Bendix y Lipset (Comp.), *Class, Status and Power*, The Free Press, Nueva York, 1966.
- Turner, B.L.: "Agricultura intensiva prehispánica", en *América Indígena*, Vol. XXXVIII, No. 1, pp. 105-125, México, 1978.
- . "La agricultura intensiva de trabajo en las tierras mayas", en *América Indígena*, Vol. XL, No. 4, pp. 653-670, México, 1980.
- Turner, John: *México Bárbaro*, Epoca, México, 1978 (1a. ed. en inglés de 1911).
- Turrisa, José: *Profetas yucatecos en el Museo Yucateco*, T. I, pp. 2-8, Campeche, México, 1841.
- T.J.J.: *La Montaña de Bacalar, Registro Yucateco*, T. I, pp. 215-216, Yucatán, México, 1845.
- Uchmani, Eva: "Cuatro casos de idolatría en el área maya ante el Tribunal de la Inquisición", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. VI, UNAM, México, 1967.
- Varese, Stefano: *Las minorías étnicas y la comunidad nacional*, Centro de Estudios de Participación Popular, Lima, Perú, 1974.
- Vázquez, Sebastián: "Información hecha por Sebastián Vázquez, escribano de su magestad sobre los atropellos. . .", 1565 (Documento publicado en la edición de 1973 de la *Relación de las Cosas de Yucatán*, de Landa, Porrúa, México, pp. 143-167).
- Villanueva Mukul, Eric: "La lucha de la comunidad de Chemax, Yucatán", en *Historia y Economía*, Año 2, No. 8, Mérida, Yucatán, 1978.
- Villa Rojas, Alfonso: *The Maya of East Central Quintana Roo*, Carnegie Institution Pub. 559, Washington, D.C., 1945.
- . "Notas sobre la tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", en *Estudios de Cultura Maya*, pp. 21-46, CEM-UNAM, Vol. 1, México, 1961.
- . "Notas sobre la distribución y estado actual de la población indígena de la Península de Yucatán, México", en *América Indígena*, Vol. XXII, No. 3, México, 1962.
- . *Los elegidos de Dios*, Instituto Nacional Indigenista, 1978.
- . "La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán", en *Anales de Antropología*, pp. 31-46, 1980.
- Villagutierre y Sotomayor, Juan de: *Historia de la Conquista de la Provincia de Itzá*, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1701 (edición de 1933, Biblioteca Guatemala, No. 9, Guatemala).

- Vogt, Evon: "The genetic model and maya cultural development", en Vogt y Ruz (Ed.), *Desarrollo cultural de los mayas*, CEM-UNAM, pp. 9-48, México, 1971.
- Wasson, G. et al.: *El camino a Elcuis: Una solución al enigma de los misterios*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1980 (1a. ed. en inglés de 1978).
- Weber, Max: *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979 (1a. ed. en alemán de 1922).
- Webster, David: *Defensive Earthworks at Becan, Campeche, México: Implications for Mayan Warfare*, Middle American Research Institute Pub. 41, Tulane University, Nueva Orleáns, 1976.
- Wolf, Eric: *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Era, México, 1967.
- Wolff, Kurt: *Contribución a una sociología del conocimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1974.

## CONTENIDO

|   | <i>Pág.</i> |
|---|-------------|
| TEMARIO .....   | 9           |
| INTRODUCCION .....                                      | 15          |
| ¿FOLKLORICOS O COLONIZADOS? .....                       | 19          |
| I. LOS HOMBRES MAYAS .....                              | 41          |
| II. LA ESTERA ROBADA (1546-1847) .....                  | 85          |
| III. EXPECTATIVA MILENARIA Y UTOPIA<br>LIBERTARIA ..... | 137         |
| IV. EL DESTINO DEL ALTO CONOCIMIENTO .....              | 203         |
| V. LA SITUACION NEOCOLONIAL (1847-1980) .....           | 257         |
| UNA REFLEXION FINAL .....                               | 325         |
| BIBLIOGRAFIA .....                                      | 329         |

*La dinámica social de los mayas de Yucatán: Pasado y presente de la situación colonial*, de Miguel Alberto Bartolomé (Serie de Antropología Social No. 80), se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 1988 en los talleres de Lito Roda, calle La Escondida No. 2, Col. Volcanes, México, D.F. Su tiraje fue de 2,000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Bodoni de 11, 10 y 8 pts. y Helvética de 9 pts. La edición estuvo al cuidado de Timoteo Eliosa García.



sacerdotal prehispánica, las manifestaciones de su pervivencia a través de la historia y su aspecto contemporáneo. Finalmente, aborda la estratificación étnica aún vigente en Yucatán, dando cuenta de las formas de conciencia social resultantes y enfatizando la cuestión teórica de las relaciones entre "etnia" y "clase" dentro del vasto ámbito de los procesos de la identidad.

Miguel A. Bartolomé es Licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Buenos Aires, y Doctor en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Desde 1973 se desempeña como investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, y designado Investigador Nacional de México a partir de 1986. Es co-autor, junto con Alicia Barabas, de *La resistencia maya* (Colección Científica No. 53, INAH, 1977, 1982), así como de varios libros y numerosos ensayos sobre los mayas, nahuas, chatinos, mixes y chinantecos de México; los guaraníes del Paraguay, y los mapuches, maticos, guaraníes y otros grupos de Argentina.



0 1 1 1 2 8 1  
Adq: 011128 Ej 4  
Bartolomé, Miguel Alberto

La dinámica social de los mayas de Yucatan

I 306 A57 N.80

Adq: 0111  
Ej 4