

El derecho a la autonomía de los mayas macehualob

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ*

*A la memoria de mi colega y amigo
el canadiense-yucateco Herman Konrad*

Este ensayo propone una breve reflexión sobre el pasado y el presente del grupo maya autodenominado macehualob, constituido por los descendientes de los rebeldes de la llamada Guerra de Castas de 1847-1901. En la actualidad dicho grupo se comporta como una etnia organizacional diferenciada del grupo etnolingüístico maya peninsular, ya que se separó del mismo a mediados del siglo XIX, configurándose como una sociedad mesiánica que reinventó su pasado y se adjudicó un nuevo futuro. Su lucha centenaria, el carácter autogenerado de la iglesia nativa que desarrollaron y sus indiscutibles derechos territoriales permiten plantear la legitimidad de su configuración autónoma que ya existe de hecho, aunque el Estado no les permita concretar jurídicamente sus demandas de autodeterminación. La actual usurpación ejercida por el proyecto turístico Riviera Maya, pone una vez más de manifiesto la falta de reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos originarios, cuyo pasado es incluso expropiado como una nueva mercadería para el consumo turístico.

Se ha cumplido en 1997 un siglo y medio del inicio de la insurrección de los mayas de Yucatán, conocida como Guerra de Castas. No se trata sólo de la conmemoración de un evento del pasado, sino del desarrollo de un proceso que aún no ha concluido. Proceso que en uno de sus aspectos puede ser caracterizado como la expresión de la voluntad de los mayas rebeldes por recuperar su autonomía política, en el marco de las relaciones neocoloniales posteriores a la Independencia mexicana. En estos momentos, cuando las propuestas autonómicas constituyen una de las más definidas demandas de los distintos sectores del movimiento indio, no sólo

en México sino en toda América Latina, el proceso vivido por los mayas rebeldes merece ser también analizado como una lucha autónoma. Dentro de esa perspectiva, este caso de resistencia étnica, que cumple más de ciento cincuenta años, no parece tan lejano del que están protagonizando los mayas de Chiapas, en tanto respuestas a situaciones de opresión política, cultural y económica de raigambre colonial.

Por otra parte, el largo y penoso camino recorrido por los *macehualob*, desde mediados del siglo XIX, no puede ser entendido en forma aislada, ya que desde sus comienzos y a lo largo de todo su desarrollo ha

* Centro INAH-Oaxaca.

mantenido estrechas vinculaciones con procesos regionales, nacionales y mundiales. Sin embargo, tampoco puede ni debe ser reducido a éstos, sino que hay que otorgarles el justo papel que desempeñaron como factores que intervienen dentro de *hechos sociales totales*, cuya comprensión no es posible sólo a través de uno de sus componentes. Existe ahora una cierta tendencia, a la que no es ajena la moda académica, por comenzar toda reflexión social a partir de la perspectiva de la globalización, asumiendo que se trata de un fenómeno inédito de nuestros días. Pero el caso de los rebeldes mayas yucatecos permite ilustrar cómo, en la milpa más alejada o en el más recóndito rincón de la selva, participaron y participan factores políticos y económicos originados a miles de kilómetros de sus destinatarios. Desde ya hace mucho tiempo el nuestro es un mundo cuya integración planetaria hace que vivamos envueltos en procesos globales, que cada vez se nos presentan como más ajenos a la intervención voluntaria de los seres humanos, aunque hayan sido originados por ellos. En este ámbito, que parece signado por una creciente separación entre los creadores y sus obras, víctimas todos de una realidad que se ha hecho exterior a nosotros mismos, la resistencia maya que ha atravesado dos siglos nos ofrece el ejemplo de la lucha de larga duración de un pueblo por poseer y mantener una realidad codificada en sus propios términos. Esto es, por recuperar no sólo una autonomía política sino también un orden significativo específico que permita una particular comprensión y relación con la realidad, acorde con los principios constructores y reproductores de su específico sistema cultural.

La guerra interétnica

No voy a reiterar lo que muchos acuciosos investigadores han escrito y reflexionado sobre la masiva insurrección étnica que la historia conoce como Guerra de Castas¹ que estallara en 1847. Del cúmulo de sucesos que configuraron ese drama histórico, los que más me importa rescatar ahora son aquellos que ayudan a entender la situación contemporánea de los descendientes de los rebeldes. Estimo que el proceso vivido por éstos constituye no sólo una expresión particularmente dramática de la lucha de un pueblo, sino que también representa un dato crucial en la comprensión de la di-

námica social maya en su articulación con la sociedad envolvente. Gran parte de esa dinámica fue condicionada por las relaciones de dominación y explotación coloniales y neocoloniales, pero en ella se hace presente, además, la confrontación de lógicas políticas y culturales alternas y hasta el momento aparentemente irreconciliables. En ese sentido, la centenaria lucha de los macehualob mayas, iniciada contra el despojo territorial y la dominación política ejercida por el naciente Estado-nación mexicano, contribuye también a comprender las luchas y demandas indias del presente, tanto en México como en otros países latinoamericanos.

Cuando en 1973 llegué por primera vez a Yucatán, a fundar junto con un pequeño grupo de colegas el entonces Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), mi desconocimiento del pasado y presente de la sociedad maya era apenas un poco más vasto que el actual. La avidez por informarme respecto al nuevo mundo donde transcurría mi vida y mi práctica profesional produjo lecturas tan fascinantes como dispersas. Pero pronto cayó en mis manos una obra crucial, cuya lectura me ha acompañado casi un cuarto de siglo: me refiero a *La Guerra de Castas de Yucatán* de Nelson Reed (1971). Sus páginas me introdujeron en un proceso histórico cuyas consecuencias seguían vivas en el presente, mi interés fue inevitable: los últimos capítulos los leí ya viviendo con los protagonistas de la obra, en sus antiguos pueblos del entonces territorio de Quintana Roo.

Cuando regresaba a Mérida e intentaba profundizar en la literatura sobre el tema, me sorprendía advertir que las heridas de la guerra aún no habían cicatrizado; algunos intelectuales locales y muchos miembros de las clases medias la caracterizaban como la época en que la "civilización" estuvo en riesgo ante los salvajes. Curiosamente esa misma gente se enorgullecía del pasado maya de Yucatán asumido como propio; pero con la salvedad de que mayas eran los de antes y que ahora sólo había indios flojos y borrachos. Esto no se diferenciaba demasiado de similares expresiones escuchadas en otras latitudes, pero era significativo reconocer esa imagen de ruptura cronológica entre los mayas de antes y los de ahora, producida quizá por la rebelión del siglo XIX y como forma ideológica de justificación de las relaciones de dominación. De manera simultánea, algunos de los intelectuales y sectores contestatarios de la sociedad local negaban el carácter étnico de la

¹ No obstante los valiosos aportes realizados por diferentes investigadores en las últimas décadas, la obra fundamental al respecto continúa siendo *La Guerra de Castas de Yucatán*, de Nelson Reed (primera edición en inglés de 1964, primera en castellano de 1971), escrita gracias al talento del autor y a la admirable guía histórica proporcionada por Howard Cline "Remarks on a Selected Bibliography of the Caste War and Allied Topics", publicada como apéndice del pionero estudio de A. Villa Rojas sobre los mayas de Quintana Roo (1978 [1945]).

guerra, calificándola como una rebelión campesina para poder enmarcarla dentro de la lucha de clases. Aquella gente con la que yo convivía en Señor, X-Cacal o Yaxley era entonces descendiente degenerada de los mayas o rebeldes campesinos. Sin embargo, a mí me parecían mayas: hablaban maya, tenían un sistema político propio, dialogaban con antiguos dioses en las milpas y en su propia iglesia, practicaban multitud de rituales y en su memoria histórica se entrelazaban el mitificado recuerdo de Juan de la Cruz junto con el primordial linaje de los itzáes.

Entonces, no sólo para las racistas clases medias sino incluso para muchos colegas devotos de la antropología economicista de la época los mayas ya no existían. Mi pertinaz ignorancia me impedía notar que no estaba conviviendo con un pueblo sino con “un modo de producción articulado”. Al parecer, no se podía aceptar que la identidad étnica es una de las dimensiones de la identidad social, que no excluye otras identidades posibles; se puede ser campesino y maya, de la misma manera que se puede ser físico atómico y maya. Pero los puntos de vista economicistas pretendían reducir la identidad a su componente económico. Esto no sería quizá más que una cuestión de debate académico si no fuera porque estas perspectivas se conjugaban con el racismo local, negándole un espacio político específico a la dimensión étnica. Para tener derecho a una existencia social, los mayas debían renunciar a sí mismos como pueblo y asumirse exclusivamente como campesinos o proletarios rurales. Resultaba casi surrealista tener que demostrar con argumentos la para mí abrumadora presencia de la cultura y etnicidad maya.

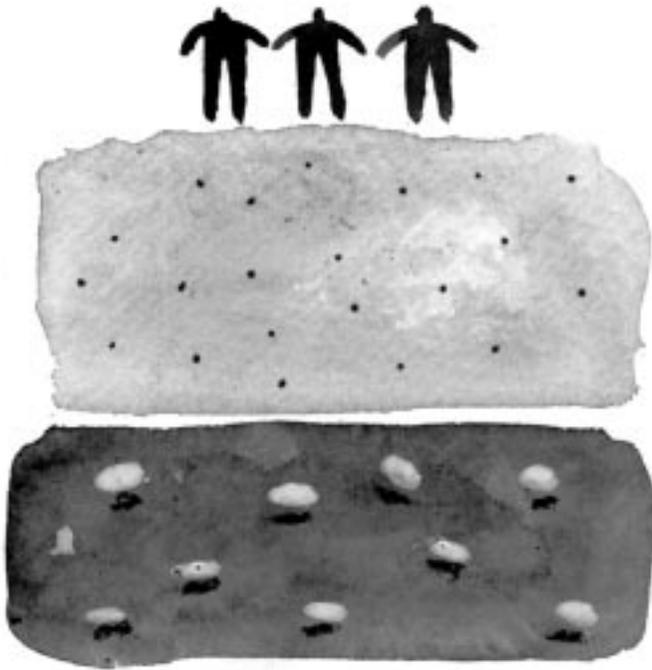
En consecuencia, no resulta difícil advertir que bajo el lenguaje político del momento subyacía la idea de que “lo maya” constituía un remanente del pasado. Tanto los darwinistas sociales como los radicales profetas de un mundo único en formación, a pesar de sus diferencias políticas, coincidían en adjudicar a lo étnico un carácter relictual y obsoleto. La polémica sobre las caracterizaciones excluyentes de la insurrección maya no era ajena a la voluntad de entender el proceso desde una concepción coincidente con el proyecto político del que se formaba parte. Pareciera que aceptar la vigencia de una sociedad de castas supondría negar la

presencia de relaciones clasistas de explotación. Si el motor de la historia era la lucha de clases, la rebelión debía ser entendida en esos términos. A pesar de provenir de propuestas políticas a veces comprometidas y solidarias, similares posiciones reduccionistas se observan en muchos análisis de los diversos elementos del proceso histórico. En otros casos, las posturas consideradas científicas enmascaraban un evidente racismo.²

Veamos algunos ejemplos al respecto. Si la expansión de las plantaciones monocultoras había sido un detonante, la causalidad económica era evidente y el componente étnico subordinado; aquí se olvida que los factores económicos pueden ser *determinantes*, sin que los factores étnicos y culturales dejen de ser *dominantes*. La utilización de nativos mayas en los conflictos locales de poder previos a la guerra suponía que éstos se rebelaron sólo después de aprender la lógica política dominante; lo cual implicaría que antes carecían de conciencia política, a pesar de su evidencia representada por las numerosas rebeliones coloniales. El apoyo que los ingleses de Belice les ofrecieron fomentaba la rebelión por intereses geopolíticos; está ampliamente documentada la influencia del Caribe inglés en los grupos circuncaribes tales como los miskitos de Nicaragua o los kuna de Panamá desde la Colonia, pero ello no significa que dichos grupos —al igual que los mayas— fueran sólo peones de estrategias geopolíticas, sino que accedieron a las alianzas para cumplir con sus propios fines. La presencia de mestizos, como José María Barrera, supondría que los indígenas habían sido guiados por líderes externos: en esto encontramos un paralelismo entre el discurso del siglo XIX y el actual referido al subcomandante zapatista Marcos, cuyo racismo subyacente propone que los indígenas serían incapaces de actuar por ellos mismos. Incluso el surgimiento del culto a la Cruz Parlante fue percibido en una precaria literatura como expresión de la manipulación de los nativos, llegando a considerar a los componentes mesiánicos como indicadores del carácter prepolítico del movimiento, siguiendo la antigua y ya ampliamente rebatida formulación de Eric Hobsbawm en su obra *Rebeldes primitivos* (1974), que parte de una no explicitada concepción occidental de la acción política.³

² Así en 1949, cuando ya el conocimiento de la cultura maya hacía inadmisibles ciertos tipos de opiniones, el sociólogo Lucio Mendieta y Nuñez, ilustre director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (1939-1966), fundador de la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y de la *Revista Mexicana de Sociología*, se permitía escribir en el prólogo del libro de Berzunza Pinto sobre la Guerra de Castas que “...Aquella sin embargo no fue una verdadera revolución, sino una lucha de razas, una retardada guerra de independencia del maya oprimido contra sus opresores; pero como se trataba de un pueblo inculto su movimiento careció de ideología, de programa, de organización y por eso fracasó, mas no sin combatir denodadamente”.

³ La negación de una lógica político-cultural propia del pueblo maya aparece en la obra de varios autores, quienes han buscado reducir su protagonismo político y la vigencia de la tradición mesiánica al análisis histórico de coyuntura. Un buen



Ahora bien, todos estos hechos sin duda ocurrieron y todos jugaron un importante papel en el inicio y desarrollo del conflicto, pero éste no puede ser reducido a uno solo de sus componentes. Ya Marcel Mauss (1971) al enfatizar la multidimensionalidad de los eventos sociales reveladores, y reveladores en la medida en que a partir de ellos podemos acceder al conocimiento de distintos aspectos de una realidad, había señalado que ningún hecho social admite este tipo de reduccionismos. En este caso especial, el énfasis en los factores externos tiende a oscurecer la inocultable presencia de su protagonista principal: el pueblo maya. Al igual que en los procesos étnicos, la especificidad cultural de los participantes imprimió una modalidad particular a los eventos. Y, como antropólogos, no podemos renunciar a la difícil tarea de intentar ver el mundo con los ojos de los otros, ya que en ello radica el siempre renovado desafío de la perspectiva antropológica.

La construcción de la autonomía

Una de las preguntas sin respuesta dentro de una lógica política externa a los mayas radica en el hecho de que, aparentemente, ellos renunciaron a tomar la ciudad de Mérida en momentos en que contaban con una coyuntural superioridad bélica. Se ha propuesto que tal inexplicable actitud provendría de la composición agraria de las tropas indígenas, que debieron regresar a sus plantaciones. Incluso ha sido interpretado como expresión de la incapacidad campesina para asumir el poder, porque no sabría manejarlo y carecía de un proyecto político definido (Quintal Martín, 1982: 43). Sin embargo, a través del desarrollo del proceso histórico se observa que los mayas quizá no buscaban en ese momento invertir las relaciones de dominación, sino *separarse* del sistema neocolonial. Y eso es precisamente lo que hicieron al refugiarse en las selvas orientales, contando con el respaldo ideológico de los *huites*, de los mayas “cimarrones” que pretendían mantenerse al margen del sistema, quienes con seguridad conservaban tradiciones culturales que “refrescaron” la memoria colectiva de sus paisanos, contribuyendo a la reconfiguración etnopolítica de la nueva sociedad que construyeron.

Es decir, para una lógica externa, los insurrectos no alcanzaron un triunfo final contra sus antagonistas, pero dentro de su propia racionalidad consiguieron generar y sostener durante más de un siglo una sociedad autónoma e independiente, cuyos descendientes aún mantienen una definida presencia ideológica, cultural y, en menor medida, política en Quintana Roo. Y esto es más de lo que puede decirse de la mayoría de los movimientos sociales de nuestra época, incluyendo aquellos que lograron la toma de sus respectivos aparatos estatales. Los mayas buscaban su autonomía y eso es lo que lograron, lo que no excluye que ese modelo autonómico autogenerado estuviera sometido a toda clase de tensiones y conflictos internos y externos. Si reflexionamos sobre la Guerra de Castas en términos de los objetivos manifestados por las acciones de sus protagonistas,⁴ y no a partir de una visión política orientada

ejemplo lo representan algunas de las perspectivas referidas a la insurrección de Jacinto Canek en 1761 (Bartolomé, 1976), que se basan en una falta de lectura etnológica de los datos históricos existentes. Para Victoria Reifler-Bricker (1989: 151) constituyó un movimiento circunstancial, espontáneo y no planificado, para Nancy Farris (1984: 69) un accidente histórico y para una seguidora de la primera, Gudrun Mossbrucker (1995), poco más que un ritual de rebelión en el transcurso de una borrachera colectiva. La ignorancia de las dos primeras autoras se justifica por su deliberado desconocimiento de la literatura en castellano, de lo que no puede ser exculpada Mossbrucker, quien pretende adjudicar un carácter meramente reactivo a las rebeliones mayas, a despecho de la evidencia histórica (1995a). Las recientes investigaciones documentales en el Archivo General de Indias (AGI) de Pedro Bracamonte y Sosa (2001) han demostrado, más allá de toda duda razonable, el carácter planificado y no circunstancial de este complejo movimiento mesiánico.

⁴ En 1850 los líderes Florentino Chan, Venancio Pec, Bonifacio Novelo y M. Gil escribían al Gobierno de Mérida y a la Comisión Eclesiástica de Valladolid un documento en el que pedían “...que se nos deje este pedazo de tierra para estar, porque no acertamos a estar entre los españoles, sino hasta después que se asiente y no haya guerra en parte alguna...” (en González Navarro, 1970: 319).

hacia el control del Estado, nos encontramos ante un drama histórico, algunos de cuyos resultados respondieron a las expectativas de los rebeldes participantes. Así lo exhiben las declaraciones de una comisión de dirigentes, encabezada por Venancio Pec, quienes en la reunión de 1849 con el superintendente de la entonces Honduras Británica, que actuaba como mediador, asentaban que:

...ningún arreglo sería satisfactorio, siempre que no se les asegurase un gobierno independiente; que deseaban se les dejase una parte del país, tirándose una línea desde Bacalar, hacia el norte, hasta el Golfo de México, y quedar libres del pago de contribuciones al gobierno del estado... (en Ancona, 1917: 200):

Cuatro años más tarde, en 1853, después de realizar uno de los tantos tratados con los rebeldes de Chichanhá, Gregorio Cantón escribía al gobernador de Yucatán informándole "...que nos causó un verdadero pesar, por habernos asegurado que los indios pretendían, como *conditio sine qua non*, que se dividiera el territorio yucateco..." (en González Durán, 1974: 16).

Sin necesidad de pretender recurrir a las perspectivas llamadas dialógicas (Tedlock, 1983), surgidas a partir del tardío reconocimiento de la hermenéutica por la tradición positivista de la antropología norteamericana, debemos recordar que muchos de los rebeldes mayas eran letrados. En sus cartas, manifiestos, mensajes y documentos de toda índole se hace presente un proyecto político, que aún debe ser analizado en toda su complejidad. Ello nos acercaría con mayor profundidad a esas aparentemente inasibles propuestas rebeldes. No es éste el lugar para esa ambiciosa empresa, pero no puedo evitar mencionar algunos textos especialmente significativos. Así, en 1850 José María Barrera y otros seis líderes mayas escribieron al cura José Canuto Vela, mediador del entonces gobernador Barbachano, la siguiente carta (reproducida por Quintal Martín, 1992: 78-79):

Sabía claramente cuál era el convenio hecho con nosotros, por eso peleamos. Que no sea pagada ninguna contribución, ya sea por el blanco, el negro o el indígena; diez pesos el casamiento para el blanco, para el negro y para el indígena. En cuanto a las deudas, las antiguas ya no serán pagadas ni por el blanco, ni por el negro, ni por el indígena; y no se tendrá que comprar el monte, donde quiera el

blanco, el negro o el indígena puede hacer su milpa, nadie se lo va a prohibir.

Este esclarecedor texto contradice francamente las imágenes de odio racial que suelen animar algunos discursos sobre la Guerra de Castas. Los mayas hablan aquí de una anhelada sociedad igualitarista y con libre acceso a la tierra; sociedad en la que tendrían lugar tanto ellos como los negros, los blancos y los mestizos. Y esa perspectiva se mantenía casi un siglo después, como lo atestigua una sintomática anécdota que me transmitiera uno de sus protagonistas. Cuando la reforma agraria cardenista llegó a la región de Quintana Roo, controlada por los descendientes de los rebeldes, los antropólogos Alfredo Barrera Vázquez y Alfonso Villa Rojas acompañaron a los funcionarios agrarios como intérpretes. Después de que estos colegas expusieron a las autoridades nativas los objetivos y mecanismos del reparto de tierras, los líderes de los *cruzo'ob* deliberaron entre sí largo rato y contestaron a los mediadores que no entendían muy bien eso de que el gobierno les otorgara sus propias tierras, pero que si ellos deseaban quedarse allí para hacer sus milpas no habría ningún problema en adjudicarles sus parcelas de trabajo (comunicación personal de A. Barrera Vázquez, 1973). El acceso a la tierra seguía siendo libre, tal como lo evidencia el hecho de que durante el periodo de mayor autonomía local, tanto coreanos de Belice como negros y mestizos fueron aceptados por esta sociedad separatista pero incluyente.

La (re)construcción de un sujeto colectivo maya

Uno de los logros principales de los insurrectos y sus descendientes fue el de crear o recrear la presencia de un sujeto colectivo maya *macehualob* o *cruzo'ob*; tales son las autodenominaciones que definen al grupo organizacional.⁵ Una de las estrategias del colonialismo en todos los ámbitos donde ha operado ha sido intentar desestructurar las identidades colectivas de los colonizados, y ante ello los mayas redefinieron su autoimagen. La sociedad maya yucateca previa a la invasión española no era políticamente homogénea, ya que estaba dividida en diferentes jurisdicciones estatales, los *cuchcabob*, que se desempeñaban como estados o formaciones socioterritoriales independientes unos

⁵ La autodenominación grupal más frecuente es la de *macehualob*, nahuatlismo pluralizado en maya (*ob*), que alude a una condición popular campesina y que fuera introducido en Yucatán durante la Colonia. El término *cruzo'ob*, "los de la cruz", es en realidad un concepto más acuñado por la literatura que utilizado por la gente, aunque eventualmente puede ser aceptado por los miembros del culto a la Cruz.

de los otros, aunque podían establecer alianzas coyunturales o perdurables. Es decir, no se trataba de una sociedad políticamente uniforme, aunque en lo cultural y lingüístico presentaba más homogeneidad que la mayoría de las culturas provenientes de la tradición civilizatoria mesoamericana. Después de las generaciones coloniales, la filiación maya en el siglo XIX, al igual que en el presente, no se sustentaba en la adscripción a las desaparecidas unidades políticas sino en la participación en un mismo código lingüístico y cultural, lo que se conjugaba con la común condición de subordinación social, dentro de un sistema interétnico tipificado por relaciones de dominación. Una confusión frecuente tanto en la reflexión social como en la literatura antropológica radica en proyectar hacia los grupos étnicos la lógica nacionalitaria decimonónica, esto es, pensarlos como grupos internamente homogéneos. Pero su heterogeneidad interna alude a la estratificación social, a las diferenciaciones lingüísticas y también a la no existencia de formas idénticas de pensarse a sí mismos. Las formas ideológicas que asumen las representaciones colectivas de la identidad, en este caso étnica, no se refieren a una forma exclusiva del ser social: ser maya no era ni es una forma homogénea del ser.

Precisamente la rebelión de 1847 incluyó una reestructuración identitaria del pueblo colonizado y la proyectó hacia el futuro. Como ocurre en la mayoría de los movimientos sociales totalizadores —y la guerra es una de las mayores totalizaciones posibles—, la misma crisis redefine los parámetros de la identidad social y hace visibles nuevas representaciones colectivas de la misma. A través de la desgarradora presencia de la violencia, la sociedad accede a una nueva conceptualización de sí misma, pautada por el incremento de las relaciones contrastivas. La distancia con respecto al *otro* se incrementa y se enfatiza, generándose una nueva percepción del *nosotros*.⁶ La identidad étnica se expresa entonces como etnicidad, es decir como una identidad en acción. Se privilegia la diferencia y se la asume

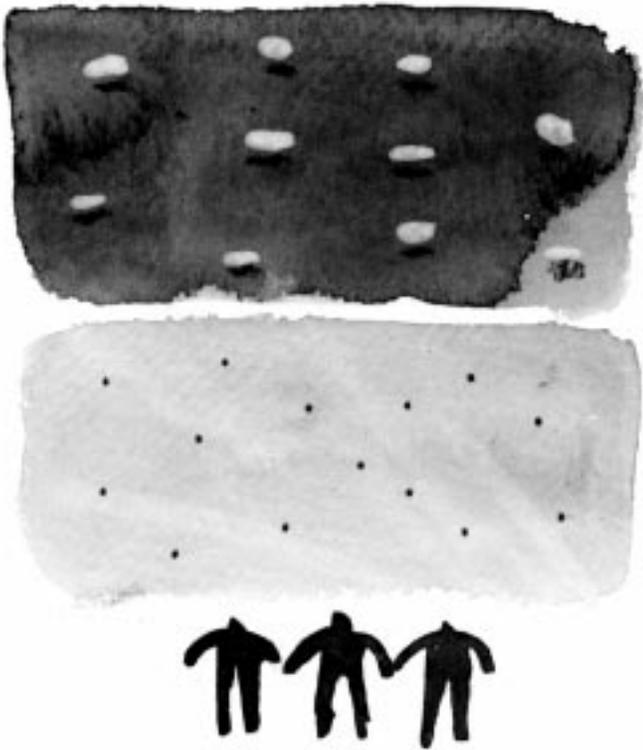
como fundamento de la colectividad protagonista del movimiento social.

En el caso maya esa nueva configuración identitaria se vio reforzada por la irrupción del movimiento mesiánico de la Cruz Parlante.⁷ A través de este culto el conjunto de los rebeldes pasó a definirse como una colectividad de elegidos, como un grupo cuya legitimidad no era sólo terrenal sino también sagrada. De esta manera, el *nomos* de la nueva sociedad, su orden significativo, pasó a asociarse con el orden del universo: *nomos* y *cosmos* se hicieron así coextensos e integraron una misma globalidad, orientada por la participación en los principios clasificatorios comunes a la sociedad y al universo, aquel *ordo rerum* del que nos hablara Marcel Mauss. No voy a detenerme aquí en el análisis del mesianismo maya, tema que por otra parte hemos abordado en diversas oportunidades (Barabas, 1976, 1989; Bartolomé, 1976, 1988). Lo que ahora deseo destacar del desarrollo del culto a la Cruz Parlante, es que el mesianismo otorgó una legitimidad interna a los rebeldes, que les permitió estructurarse como un grupo organizacional diferenciado del ámbito etnolingüístico maya peninsular, a partir de los nuevos referentes cósmicos y sociales que les proporcionaran su vinculación con lo sagrado. Aquella colectividad de insurrectos, unida hasta ese momento por la confrontación, se organizó así como un nuevo modelo de sociedad, basada en una compleja reelaboración y reestructuración de pautas culturales mayas e hispanas.

Este nuevo modelo social desarrollado en las selvas de Quintana Roo ha sido descrito por algunos cronistas y viajeros y estudiado por distintos autores (Villa Rojas, 1978; Reed, 1971; Bartolomé y Barabas, 1977; Dumond, 1977 y Sullivan, 1980, 1991, entre otros). No me detendré entonces en su caracterización, bastando por ahora señalar que ha sido calificado como una teocracia militar, dirigida por sacerdotes llamados *tatich*, generales y otros funcionarios. Territorialmente se configuró como un sistema radial de comunidades

⁶ Algo que me llamó la atención durante mis residencias en Quintana Roo fue la falta de referencias o de recuerdos referidos a los pueblos de origen de los *macehualob* en Yucatán, de donde habrían salido a mediados del siglo XIX. Al parecer, los descendientes de los migrantes se consideraban nativos de ese relativamente nuevo asentamiento y sus referencias históricas los vinculaban directamente con el linaje de los *itzáes*, tal como se desprende de los relatos que recogieramos entre ellos (Bartolomé y Barabas, 1977). En un reciente ensayo Valentina Vapnarsky (2000) aclara la situación, al transcribir textos en los que los *cruzo'ob* relatan su mitificada peregrinación en busca de la tierra elegida, la que recuerda a los tradicionales motivos migratorios mesoamericanos. De esta manera, la sociedad macehual se legitima a sí misma y a su diferencia, al ser protagonista de una historia exclusiva.

⁷ Para una perspectiva etnológica del mesianismo maya ver Barabas (1976, 1989) y Reifler-Bricker (1989). Durante la Guerra de Castas el culto mesiánico se desarrolló a partir de 1850 con la aparición de una cruz que, a través de un intérprete, daba mensajes verbales a los rebeldes, a quienes definía como el pueblo elegido. Posteriormente, estos mensajes fueron escritos y el intérprete de la Cruz Parlante pasó a integrar la jerarquía política de la configuración social de los *macehualob*, asumidos como *cruzo'ob*, "los de la cruz". Los mensajes escritos se conservan hasta el presente en determinados pueblos y hay evidencias de que algunos son bastante recientes (hay una síntesis de estos textos en Bartolomé (1988).



nucleadas en torno al Pueblo Santo (*Noh Cah*) de Chan Santa Cruz *Balam Nah* (Morada de lo Sagrado), en cuya iglesia se conservaba la Cruz Parlante, la que era custodiada en forma rotativa por compañías-linajes militares de adscripción hereditaria que pertenecían a los distintos pueblos. Resulta difícil especular sobre la relación de este modelo con los antiguos estados mayas, los *cuchcabob*, aunque la posibilidad es tentadora.⁸ Lo que quisiera resaltar es que constituían formaciones polisegmentarias, integradas por comunidades funcionalmente equivalentes, nucleadas en torno a un santuario. Estas localidades más o menos independientes quizá se podrían equiparar a los antiguos *batabilados*, es decir a las comunidades autónomas previas a la invasión. De acuerdo a las cambiantes coyunturas políticas por las que atravesaron, la relación entre los segmentos se reestructuró e incluso hubo quines se apartaron del sistema. Tal sería el caso de los llamados “pacíficos del sur”, cuyos centros fueron Icaiché y Chichanhá, quienes se mantuvieron al margen de la nue-

va estructura sociopolítica. Hacia 1920-1930, cambió el mismo centro ceremonial y las “cruces hijas” fueron veneradas en X-Cacal, Chumpón y Chan Cah Veracruz. Algunas cruces surgieron en otras localidades, como Tulum, y eventualmente los conflictos internos hicieron que varios pueblos se separaran del culto centralizado, sin perder su condición de *macehualob*.

A pesar de numerosas descripciones lo que menos conocemos de los sublevados son los mecanismos internos de toma de decisiones: la lógica política que organizaba la vida colectiva. Conceptos tales como *teocracia* y *militar* nos remiten a formas sociales jerárquicas y autoritarias; sin embargo, los generales podían ser destituidos y el papel de los *tatich* pareciera orientarse hacia el liderazgo ritual. Tal vez las asambleas comunales, al igual que las antiguas *Popol Nah*, Casas del Consejo, desempeñaron un papel más significativo que el que se reconoce, tal como parece señalarlo la evidencia contemporánea. Recordemos que la mayor parte de los testimonios antiguos provienen de funcionarios o agentes externos que se relacionaron sólo con jefes, desconociendo cuál era el nivel de su mandato o el aval colectivo que la sociedad les otorgaba.

El hecho es que los rebeldes lograron que tanto el gobierno yucateco como el naciente Estado-nación mexicano se vieran obligados a reconocer la existencia de un sujeto colectivo maya configurado por una formación estatal independiente. En este ámbito propio, los mayas se dedicaron a la agricultura y al comercio con Belice y, en menor medida, a lo que calificáramos como una “economía de saqueo” dirigida hacia las poblaciones fronterizas (Bartolomé y Barabas, 1977). La existencia de esta unidad política, de este sujeto colectivo maya, no había formado parte del proyecto de país elaborado por el sector criollo que se apropió del Estado y que pretendió definir a la nación a su imagen y semejanza. Este modelo decimonónico de construcción estatal-nacional, en el que se asume que Estado y nación son términos equivalentes, aunque uno refiera a un aparato político y otro a una comunidad cultural supuestamente homogénea, es el que ha sido severamente criticado en las últimas décadas por el movimiento indio organizado en toda América. Y ese es precisamente el modelo que la insurrección de los mayas *macehualob* cuestionó radicalmente, al igual que todas las demás

⁸ La calificación de las formaciones prehispánicas y las desarrolladas después de la Guerra de Castas como estados debe ser aclarada. Tradicionalmente, la literatura antropológica ha calificado a formaciones similares con la ambigua designación de *jefaturas* (*chiefdoms*) o *señoríos*. Las considero ambiguas porque enfatizan el patrimonialismo jerárquico de un individuo, el jefe o señor. Pero en el caso maya las unidades político-territoriales cumplían con los mismos rasgos que definen a los estados históricos, esto es: un instrumento político diseñado para gobernar a miles de personas, donde se da una delegación primaria y secundaria del poder, y que posee límites territoriales precisos, una ideología colectiva de unidad y el monopolio de lo que Weber llamara la *legítima violencia*.

rebeliones indígenas postindependentistas. Pero en el sudeste del territorio mexicano, sólo los mayas de Yucatán lograron consolidar su propia alternativa social, organizativa e ideológica: la presencia de este nuevo sujeto político étnicamente definido mantendría su vigencia a lo largo de un siglo y medio, hasta el presente.

La expansión neocolonial

Decía que existe cierta tendencia contemporánea a asumir la globalización como una inédita experiencia planetaria. No obstante, desde hace siglos las economías mundiales están interrelacionadas a través de mecanismos con diversos grados de estructuración. Recordemos, tal como lo apuntara Eric Wolf (1987), que *Occidente* en realidad es el nombre con el cual el capitalismo desarrolló su expansión mundial. Y a partir de esa expansión los eventos de una parte del mundo pasaron a tener repercusión en lugares diferentes. Así, por ejemplo, en 1878, el desarrollo de la engavilladora McCormik que utilizaba fibra de henequén en los Estados Unidos supuso cuadruplicar el número de peones mayas que trabajaban en las plantaciones yucatecas, los que pasaron de alrededor de 20,000 a más de 80,000 en veinte años (Bartolomé, 1988: 264). Sin embargo, el incremento de la economía henequenera, aunque reclutó mano de obra maya esclava en uno de los episodios más repugnantes de la historia de América Latina, no requirió difundirse hacia las selvas orientales, donde los *macehualob* pudieron mantenerse relativamente al margen de este nuevo sistema neocolonial, tipificado por relaciones serviles-esclavistas.

De todas maneras, el estado no se podía permitir la existencia de una formación estatal interna, que le disputaba la soberanía en el ámbito de su dominio territorial y en especial en una región de frontera. En consecuencia, en 1901, después de medio siglo de vida independiente, los mayas *macehualob* fueron objeto de una campaña militar que concluyó con la ocupación de la ciudad-santuario de Chan Santa Cruz, misma que, reviviendo la tradición colonial en el siglo XX, pasó a llamarse Santa Cruz de Bravo, adoptando el nombre de su conquistador. Esta ocupación un tanto ritual, ya que no hubo mayor resistencia, no significó una definitiva pérdida de autonomía para los mayas, quienes lograron mantener distintos niveles de control político sobre sus comunidades. De tal suerte que en 1915, cuando el representante de la Revolución Mexicana, el general Salvador Alvarado, devuelve Santa Cruz a los mayas éstos la reocupan, aunque la consideran profanada, y años después trasladan el culto de la Cruz a la nueva ciudad-santuario de X-Cacal Guardia.

He señalado al comienzo de estas líneas que la relación entre lo mundial y lo local es claramente identificable en la vida económica y política de Yucatán. Concomitantemente, en cada situación histórica, entendida como el conjunto de actores sociales que actúan en un escenario histórico determinado, se advierten estos factores mundiales condicionantes. De esta forma la inocente, aunque un tanto bovina costumbre norteamericana de mascar chicle, produce la penetración en la ya afectada formación político-territorial maya de un frente extractivo pionero, orientado hacia la explotación de la resina del chicozapote. Por la propia naturaleza de sus actividades, realizadas en áreas marginales y por compañías privadas, estos frentes extractivos poseen una cierta autonomía respecto del estado, lo que les hace operar con una lógica productiva que les es peculiar. Y esa lógica incluyó el manejo y la corrupción de los liderazgos locales con el aval estatal; entonces, el general maya Francisco May se transformó en un agente de la *indirect rule* de las empresas chicleras, desempeñándose como un gobernador colonial en la relación de su pueblo con el exterior (Bartolomé y Barabas, 1977). Es en esta época y durante el liderazgo de May que comienza la derrota mercantil de los *cruzo'ob*, quienes habían logrado resistir las armas de sus enemigos pero que no pudieron elaborar estrategias adaptativas eficientes para manejar la monetarización derivada de la penetración de la economía chiclera (Villa Rojas, 1978; Konrad, 1988). Se incrementaron así el faccionalismo y el cuestionamiento de los líderes, a quienes se acusaba de no representar a sus pueblos. Un gran grupo se separó de May y se asentó en un nuevo santuario, el *Noh Cah* (Pueblo Santo) X-Cacal Guardia, al que rodearon pueblos adherentes. Muchos otros no aceptaron las imposiciones del general y dejaron de asistir a Chan Santa Cruz. A pesar de las divisiones, y de manera sólo comprensible si se toman en cuenta los lazos de solidaridad social construidos por el culto a la Cruz Parlante, la sociedad *macehual* sobrevivió a esta nueva prueba, si bien disminuyó la presencia y el papel de los líderes militares de influencia generalizada, quienes fueron subordinados a los jefes religiosos y a las asambleas comunitarias. La penetración institucional y económica hizo que algunos de los pueblos rebeldes desaparecieran en cuanto tales, como en el caso de Icaiché, cuya población lo abandonó hacia 1936, junto con su jefe el general Juan de la Cruz Ceh, trasladándose algunos a Botes, Río Hondo, y otros al norte de Belice, después de haber permitido la instalación de la escuela federal (L. León Domínguez, en Menéndez Reyes, 1936). Juan de la Cruz Ceh (o Ké) se transformó en patrono de la Virgen de Santa Clara, cargo que se hizo hereditario manteniéndose hasta el presente (Macías Zapata, 1995).

Las relaciones con los *macehualob* y los representantes del Estado mexicano posrevolucionario continuaron signadas por la incompreensión cultural y el desprecio étnico, tal como se desprende de las observaciones del entonces subsecretario de Educación Pública Moisés Sáenz, quien en 1929 organizó una expedición a Quintana Roo que le provocó las siguientes reflexiones (1982). No se trata de la narración de un explorador inglés del siglo XIX, sino del más distinguido propulsor de la educación posrevolucionaria:

...los indios se pasan la vida mezquina en pequeños pueblos perdidos en la selva chata... ¿creímos hallar tipos puros de la raza maya, opulento folclor, gente erguida, hostil tal vez? Encontramos grupos humanos híbridos y enclenques (aún los propios “jefes” de los pueblos —*el tatic*— resultaron en algunos casos mulatos o mestizos); folclor paupérrimo y fragmentario. Estos hombres son hostiles pero no agresivos; parecen niños malcriados... Niños con un enorme complejo de menor valía... La organización teocrática se desmoronó hace tiempo y la disciplina existe gracias tan sólo a lo apocado de los nativos, la lealtad íntima se ha perdido...

No debe sorprendernos entonces que los mayas no quisieran relacionarse con un gobierno como el que representaba Sáenz. Hacia 1934 los rebeldes tomaron contacto con los arqueólogos norteamericanos de la *Smithsonian Institution* que trabajaban en Chichén Itzá. De acuerdo a su ya antigua tradición epistolar dialogaron por cartas con el arqueólogo Sylvanus Morley. Una de ellas, cuyo contenido es tan obvio que me exime de cualquier comentario, es especialmente reveladora de las perspectivas autonomistas que continuaban defendiendo los *macehualob*:

Señor don jefe, hay algo que te aclaro. Para sufrimiento de Dios, ya el pueblo donde aquí estamos (Santa Cruz) junto con toda la tierra nos es arrebatado por los mexicanos. Ya nos lo han arrebatado. Todo lo que ellos desean nos hacen. Nosotros que estamos aquí en el poblado queremos que nos sea entregado para todos los fines el territorio de Santa Cruz tal como hace mucho tiempo. Porque nosotros estamos acostumbrados a gobernarnos a nosotros mismos en este pueblo. Porque nosotros no queremos que vengan mexicanos a gobernarnos. Estamos acostumbrados a gobernarnos en nuestro pueblo hace mucho tiempo; y así en el presente. Por lo tanto también esto te digo, señor don jefe: no creas que todos nos hemos rendido a los mexicanos (en Sullivan, 1991: 73).

La información más confiable para esta época es la que proviene de la obra de Villa Rojas (1978), quien co-

menzó a visitar la zona maya en 1931 y 1932, residiendo en Tusik entre 1935 y 1936. En su detallada etnografía aclara que los grados militares iniciales eran otorgados por elección popular y que el Consejo deliberativo y resolutorio integrado por los jefes de Compañías, en oportunidades incluía a todos los varones casados para tratar asuntos importantes. Ya en este momento la aparentemente vertical jerarquía militar había cedido lugar a mecanismos deliberativos, guiados por el consenso y el control social de la opinión pública. Hacia 1934, el maestro y etnógrafo Santiago Pacheco Cruz señalaba que “...Cada jefe es un dictador en el orden militar, pues en lo civil no es mas que una figura decorativa y no le reconocen sus gobernados ninguna autoridad...” (en Menéndez Reyes, 1936: 22). Cabe entonces preguntarse si alguna vez el poder de los generales fue tan destacado o en realidad esta posibilidad fue enfatizada por el sistema externo —como en el caso de May— al pretender relacionarse con jefes absolutos. No es la primera vez que la búsqueda de mediadores para una *indirect rule* colonial distorsiona no sólo la percepción exterior sino el mismo funcionamiento de un sistema nativo. Desde un primer momento el estado y las compañías chicleras pretendieron relacionarse con el territorio autónomo maya a partir de una lógica política que suponía la existencia de jefaturas “caciquiles”. Creyeron identificar interlocutores cuando en realidad los construyeron a su imagen y semejanza.

Durante nuestra propia residencia en el territorio maya en 1973, el papel del general Juan Bautista Poot de Yaxley estaba más ligado a las celebraciones litúrgicas junto con los *tatic* y a presidir asambleas de las Compañías, que facultado para tomar decisiones por el resto de sus paisanos. Se desempeñaba como una persona muy respetada que contribuía a regular la vida colectiva, haciendo que ésta transcurriera por los canales preestablecidos por la sociedad, y no como alguien dotado de la capacidad de transformar o alterar dichos canales. Carecía entonces de poder en un sentido weberiano, es decir de una capacidad otorgada por su sociedad para modificar la conducta de los otros. Sin embargo, el estado intentó recurrir a él como agente en la manipulación de los *macehualob*. Cuando en 1975 tuvo lugar en Pátzcuaro el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, organizado por la Confederación Nacional Campesina (CNC) y el Instituto Nacional Indigenista (INI), el general Poot fue llevado allá para tratar de legalizar la presencia de un joven “representante” de los mayas, un maestro elegido por el Centro Coordinador local del INI que se había establecido en 1972. Yo asistí al encuentro: el general Poot era un hombre casi viejo, muy delgado; lo encontré fatigado y con frío en una de las enormes carpas instaladas para

alojar a las “delegaciones” indias. Como no hablaba castellano estaba desorientado y humillado, no entendía qué hacía en ese lugar; el joven “representante” trataba de calmarlo. A su regreso a Quintana Roo el estado siguió pretendiendo relacionarse con él como un intermediario ante su pueblo. Hubo un confuso episodio con una máquina de hacer tortillas, el general fue destituido, los *cruzo'ob* habían aprendido a rechazar a aquellos susceptibles de ser manipulados. No sé si el episodio fue justo o injusto. Personalmente yo respetaba al General, pero fue una expresión más de la incompreensión política entre el gobierno y los mayas. No obstante, nada obstaculizó que el “representante” (Sebastián Uc Yam) fuera ungido como presidente de un inexistente Consejo Supremo Maya, se autoproclamara “general de generales” y llegara a ser diputado priísta, hasta que fue destituido —en realidad desconocido— por las asambleas comunales. Hasta hace pocos años este espurio Consejo Supremo existía en forma relictual y entre sus tareas básicas se encontraba la promoción del voto partidario (Vallarta, 1986).

La sociedad maya *macehual* contemporánea atraviesa circunstancias críticas, a las que no son ajenas las prácticas de manipulación desarrolladas por las instituciones estatales. Así, por ejemplo, las compañías militares han perdido su papel original, limitándose ahora a actuar como asociaciones encargadas de organizar los rituales de la Cruz (Lizama, 1995). El sistema municipal se estableció en algunos pueblos a partir de 1950 y en otros a fines de 1960. La convivencia de los funcionarios municipales propios y las autoridades tradicionales está signada por superposiciones, contradicciones y ambigüedades. Inicialmente, en algunos casos los jefes fueron nombrados munícipes, en otros las autoridades externas eligieron a algún pariente de éstos para legitimarlos, pero progresivamente el municipio se ha ido configurando como un sistema político paralelo. De acuerdo con la tradicional manipulación estatal, la Liga de Comunidades Agrarias realizó en 1976 el Primer Congreso Regional Maya pretendiendo transformar al sistema político nativo en una asociación peticionista. El Instituto Nacional Indigenista adjudicó un salario, casi simbólico pero igualmente comprometedo, a los jefes de la zona, buscando utilizar su influencia, pero logrando en realidad que se les considere

empleados suyos. En 1993 el INI fue acusado por los líderes de X-Cacal de pretender imponer un general, desconociendo el sistema político tradicional y buscando alterar el esquema de liderazgo a través de una nueva *indirect rule* (Segoviano, 1993: 16), ya que la inadmisibile ignorancia del indigenismo le hacía seguir creyendo que los generales son jefes supremos.

Por su parte, el gobierno estatal erigió un “cuartel del gobierno” en el *Noh Cah* X-Cacal, donde supuestamente concurrirían los representantes estatales, y el gobernador asistió a una ceremonia realizada allí en 1993. El Partido Revolucionario Institucional (PRI) desarrolla su clientelismo político a través de rituales participativos y de hechos tales como pagar un desplegado bilingüe en el diario local donde los jefes *macehualob* ofrecían su respaldo al PRI para las elecciones de senadores. Quizá como expresión de los conflictos derivados de estas imposiciones estatales, en la década de los ochenta una de las Compañías se retiró del santuario de X-Cacal. Pero a pesar de todas las tensiones producto de las crisis políticas, la ideología social de los antiguos *cruzo'ob* aún se mantiene fiel a sus orígenes mesiánicos y a su expectativa milenaria; así lo comprueban los testimonios de distintas investigaciones recientes (Sullivan, 1980, 1991; Hostettler, 1994; Lizama, 1995, 2000). Esto no excluye que las nuevas generaciones, víctimas de la escuela estatal homogeneizadora y de múltiples compulsiones económicas y políticas, hayan sido orientadas a ver al mundo de sus mayores como un estilo de vida al que deben renunciar, y de hecho muchos se han apartado de la organización propia. Sin embargo, la sociedad ha generado simultáneamente distintas estrategias adaptativas, tales como la diversificación y la intensificación de la economía doméstica, buscando mantener cierta autonomía respecto al sistema circundante (Hostettler, 1994: 19). Creo legítimo proponer que en esta tendencia autonómica se manifiesta la misma ideología social milenarista que sigue intentando guiar la vida colectiva, no obstante sus actuales contradicciones.⁹ Cuando convivía con los *macehualob* de Yaxley, el general Poot me preguntó sobre la razón de mis constantes interrogatorios y le respondí que era para conocer y registrar las costumbres, ya que quizá los jóvenes podían no practicarlas y quizá un día se acabarían; el general me respondió que eso no era

⁹ Así lo confirman también los recientes ensayos de Valentina Vapnarsky (1995, 2000), quien demuestra la persistencia de la tradición profético-predictiva entre los mayas *macehualob*, basada en la determinación de los *chikul*, o señales enviadas por las deidades. Asimismo, esta autora documentó la realización, en 1995, de un ritual de *loj* (purificación o bendición) realizado en Felipe Carrillo Puerto, tratando de restituir a esta localidad, la antigua Chan Santa Cruz, su perdida condición de centro ceremonial, lo que fue legitimado por la aparición de los *chikul*, de las señales por las que los *yuntsilob*, los dueños o señores del lugar, aprobaban la ceremonia (1995: 76-77). Sin embargo, hasta el presente Carrillo Puerto no ha logrado ser resacralizada.

posible, porque el día que desaparecieran sus costumbres también se acabaría el mundo. El orden de la sociedad seguía asociado al orden del universo. En ello está la verdadera fuerza que ha permitido a la colectividad de los *macehualob* atravesar un siglo y medio de guerras y agresiones económicas, religiosas y políticas.

Una reflexión de futuro

Cabe destacar que como resultado de la Guerra de Castas, Quintana Roo es la única entidad federativa de los Estados Unidos Mexicanos que se fue configurando como resultado de la insurgencia india. Así, en 1902 se crea el territorio federal de Quintana Roo, como respuesta a la necesidad de controlar el ámbito de los rebeldes.¹⁰ Quintana Roo es entonces la única jurisdicción política de un estado multiétnico, en cuyo origen se encuentra la presencia de un grupo organizacional y culturalmente diferenciado. Pero a pesar de estos antecedentes Quintana Roo no es un estado maya. Desde mediados del siglo XX fue abierto a la colonización como si se tratara de un ámbito vacío. A partir de la década de los setenta el desarrollo del complejo turístico de Cancún en el norte transformó en pocos años la fisonomía regional. Los *macehualob* fueron progresivamente arrinconados, en lo que hoy se conoce como “la zona maya” del municipio de Carrillo Puerto (la antigua Chan Santa Cruz). Se pretende incluso convertirlos en un atractivo turístico más (hasta el cenote donde supuestamente apareció la Cruz Parlante es objeto de visitas guiadas). No sólo se les ha expropiado el territorio por el que tanto lucharan sino también del pasado: las ciudades construidas por sus antepasados forman parte de la *Riviera Maya*, un circuito turístico transnacional que ha reemplazado al antiguo *País Maya*.¹¹ Y lo más escandaloso es la falta de escándalo: el no cuestionamiento de un proceso de usurpación y marginación que implica el flagrante desconocimiento de los derechos colectivos de los *macehualob* mayas.

Desde el punto de vista demográfico, la actual sociedad de los *macehualob* o *cruzo'ob* posee una dimen-

sión relativamente reducida pero todavía significativa. En la década de los setenta los datos censales, sumados a nuestras estimaciones (Bartolomé y Barabas, 1977: 55-56), señalaban una población de alrededor de 5,000 personas (4,846) para los tres centros. La información censal de 1995 demuestra un incremento, ya que sin registrar algunas localidades asciende a 7,185 hablantes de la lengua. Creo que la historia de sus luchas, a las cuales el estado debe su misma existencia, justifica ampliamente que se les reconozca una jurisdicción política propia. No es creíble que la aceptación de la autonomía municipal de los *cruzo'ob* amenace la integridad territorial del estado.

Localidad	Población hablante mayor de 5 años	
	1970	1995
<i>X-Cacal Guardia</i>		
X-Cacal	213	376
Señor	939	1,874
Tuzik	383	522
San Francisco Aké	163	267
Kampokolché	168	374
Chan Chen	124	15
San José 1º	125	240
J. M. Pino Suárez	175	160
Yaxley	291	470
<i>Chan Cah Veracruz</i>		
Chan Cah Veracruz	192	278
Uh May	202	347
Noh Cah	73	61
Kopchen	215	306
X-Hazil	486	910
Santa Isabel	6	-
Yodzonot Poniente	227	-
<i>Chumpon</i>		
Chumpón	164	332
Yodzonot Chico	53	50
Chunyaxché	7	60
Chun-on	86	141
Chan Chen	9	-
Cocoyol	13	11
Chun-ya	50	391
Tulum	257	-
Totales	4,846	7,185

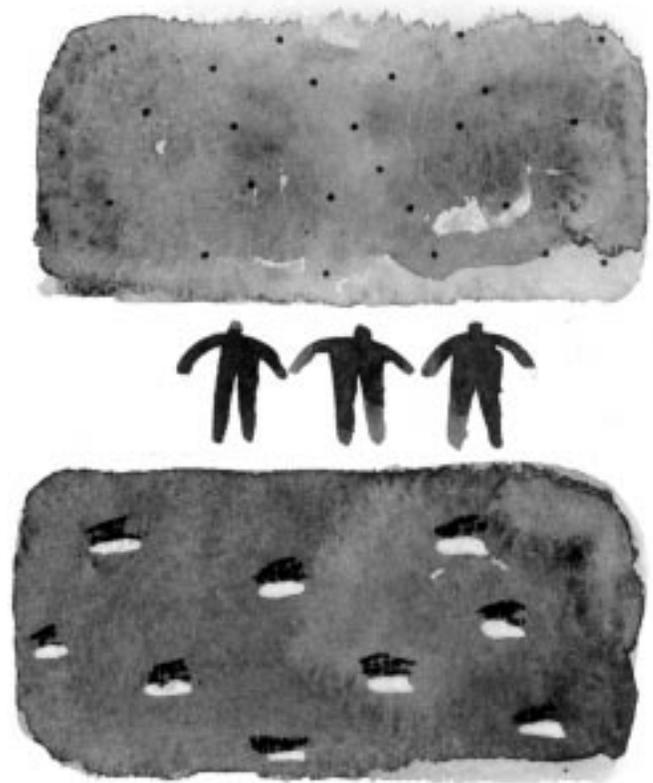
¹⁰ En una carta del gobernador Francisco Cantón al presidente Porfirio Díaz destaca que “...se impone la conveniencia de erigirla en territorio federal. Por otra parte, de este modo se asegura la paz y tranquilidad de Yucatán y señaladamente de sus fronteras que tanto han sufrido en la guerra social, no sólo respecto a las agresiones de los *intransigentes, indómitos y feroces mayas rebeldes*, sino también a sus relaciones con la Colonia Británica de Belice...” (en Hoy, 1971: 75; cursivas mías). Quintana Roo es devuelto en 1913 a Yucatán y Campeche y vuelto a crear en 1915; en 1931 se disuelve, se recrea en 1936 y, después de distintos avatares, se constituye como estado en 1976.

¹¹ Incluso el antiguo centro ceremonial constituido por la ciudad prehispánica de Tulum, en cuyos edificios se realizaban cultos nativos hasta la década de 1930, fue expropiado por la institución de la que formó parte y transformado en un ámbito de atracción turística. A esta zona arqueológica los únicos que no pueden asistir son los mismos mayas que se resisten a pagar la entrada para visitar su antigua ciudad costera (Sullivan, 1995). Un excelente y minucioso relato de este proceso de expropiación territorial y simbólica ha sido realizado por Guillermo Goñi (1999)

El destino de la última formación política maya independiente es incierto. Tan incierto como el mismo destino de la nueva organización autonómica maya surgida a partir de 1994 en las selvas de Chiapas, producto del estallido insurreccional del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Si bien esos sucesos no pueden ser formalmente comparados, en ambos casos, y más allá de las lógicas y procesos políticos que en ellos intervienen, lo que queda en entredicho —entre otras cosas— es el carácter uninacional del Estado mexicano. En 1992 el artículo 4º de la Constitución Nacional fue reformado reconociendo la naturaleza pluricultural del estado, pero ese reconocimiento sería puramente retórico si la pluralidad sigue careciendo de los espacios donde reproducirse y manifestarse. Y una de las alternativas posibles, aunque quizá no la única, para favorecer esa reproducción cultural radica en la configuración de autonomías étnicas, tal como lo están demandando cada vez más los movimientos etnopolíticos, no sólo en México sino en muchos otros países de América Latina. Me refiero a autonomías entendidas no como territorios cerrados y excluyentes, como espacios culturalmente aislados, sino como nuevas estrategias para la convivencia intercultural. La posibilidad de un sistema interétnico basado en la articulación de configuraciones étnicas autonómicas no entra en contradicción con el desarrollo de un Estado democrático y participativo.¹² Incluso no constituye ningún riesgo para su integridad territorial ni para la soberanía: se trata básicamente de reconocer la presencia de los sujetos colectivos étnicos y descentralizar la administración, transfiriendo competencias hacia nuevas unidades territoriales y políticas internas. Las características étnicas de estas jurisdicciones socioterritoriales las harían incluso menos arbitrarias que las actuales, desarrolladas a partir de intereses de grupos económicos y políticos regionales, que rara vez representan a sus habitantes. Se trataría entonces de la construcción de alternativas viables para llevar adelante el diálogo intercultural que nuestra época reclama.

En estos momentos, signados por el fantasma de una nueva guerra étnica, que algunos pronosticamos pero que muchos no consideraron posible, es que el diálogo se hace más necesario que nunca. Así lo advirtieron los mayas insurrectos de Chiapas, que constituyen el contingente masivo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, quienes ahora están buscando

en la conciliación y el poder de la palabra una alternativa a la violencia y a la muerte. El camino de las armas que se vieron obligados a seguir los *macehualob* en el siglo XIX y ahora los mayas de Chiapas, representa una opción final y crítica con una secuela de sufrimiento colectivo inadmisibles. Es imperativo que la dinámica de los conflictos étnicos no desemboque en confrontaciones irremediables. Pero ello requiere de una real apertura comprensiva a la situación y las demandas de los pueblos indios. El Estado debe dejar de comportarse como un aparato político cerrado, cuya lógica excluye el reconocimiento de que los derechos económicos, lingüísticos, políticos, culturales y territoriales de los grupos étnicos son previos a los del Estado nacional: el primero en el tiempo es primero en el derecho. Las



¹² Esto no ha sido entendido por los legisladores mexicanos al tratar el proyecto de Ley Indígena presentado por el Ejecutivo en junio del 2001. El imaginario temor a la fragmentación del Estado y al desarrollo de poderes regionales que compitan con el debilitado centralismo gubernamental, influyó en la mutilación de la propuesta (conocida como Ley COCOPA), que fue reemplazada por una ambigua legislación precariamente elaborada que no reconoce a los pueblos nativos como sujetos colectivos, aunque lo sean de hecho.

sociedades nativas, los pueblos originarios, son *anteriores* al Estado, pero la marginación y la subordinación las ha hecho ser *exteriores* a éste. En el marco actual se hace muy difícil la construcción de una sociedad plural y abierta al diálogo entre culturas alternas. Incluso el monólogo hegemónico tiende a reiterarse recurriendo ahora al amparo de una supuesta globalización, cuya naturaleza occidentalizante no es cuestionada sino anhelada, ya que constituye el referente imaginario de los grupos dominantes. Dentro de este panorama, en el cual parece que la humanidad quisiera poner todos sus huevos en la misma canasta, la presencia de los pueblos originarios continúa representando una alternativa de alteridad creadora, frente a las voluntades orientadas hacia la homogeneización planetaria.

Bibliografía

- ANCONA, ELIGIO
1917 *Historia de Yucatán*, Gobierno del Estado, Mérida.
- BARABAS, ALICIA
1976 "Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán", en *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. II, México.
1989 *Utopías indias: movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo (Colección Enlace), México.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL
1976 "La rebelión de Jacinto Canek: un movimiento mesiánico en el Yucatán colonial", en *Cuadernos de Los Centros*, Centro Regional de Yucatán-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
1988 *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*. Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social núm. 80), México. (Segunda edición: INI, Colección Presencias núm. 61, 1992.)
- BARTOLOMÉ, MIGUEL Y ALICIA BARABAS
1977 *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica núm. 53), México. (Segunda edición: INAH, 1981.)
- BRACAMONTE Y SOSA, PEDRO
2001 *La encarnación de la profecía: Canek en Cisteil*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, mecanoscrito.
- DUMOND, DON E.
1977 "Independent Maya of the Late Nineteen Century: Chiefdoms and Power Politics", en Grant Jones, ed., *Anthropology and History in Yucatán*, University of Texas Press.
- FARRIS, NANCY
1984 *Maya Society under Spanish Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press.
- GONZÁLEZ DURÁN, JORGE
1974 *La rebelión de los mayas y el Quintana Roo chiclero*, Editorial Dosis, Mérida.
- GONZÁLEZ NAVARRO, MOISÉS
1970 *Raza y tierra: la guerra de castas y el henequén*, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, México.
- GOÑI, GUILLERMO
1999 *De cómo los mayas perdieron Tulum*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Divulgación), México.
- HOBBSBAWM, ERIC
1974 *Rebeldes primitivos*, Ariel, Barcelona.
- HOSTETTLER, UELI
1994 "Unidad doméstica y estratificación socioeconómica: el caso de los mayas del centro del estado de Quintana Roo, México", en *Boletín de la ECAUDY*, vol 19, núm. 112, Mérida, México.
- HOSTETTLER, UELI, ED.
1996 *Los mayas de Quintana Roo: investigaciones antropológicas recientes*, Arbeitsblätter, Institut für Ethnologie, Universität Bern.
- HOY, CARLOS
1971 *Breve Historia de Quintana Roo*, edición del autor, Chetumal.
- KONRAD, HERMAN
1988 "De la subsistencia forestal tropical a la producción para la exportación. La industria chiclera y la transformación de la economía maya de Quintana Roo de 1890 a 1935", en *Etnohistoria e Historia de las Américas*, 45 CIA, UNIANDES, Bogotá.
- LIZAMA QUIJANO, JESÚS
1995 *Ka Yum Sma Cruz: el sustrato identitario de los mayas Cruzoob*, tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad de Yucatán, Mérida.
2000 "Las señales del fin del mundo: una aproximación a la tradición profética de los cruzoob", en G. Negroe Sierra y F. Fernández Repetto, eds., *Religión popular: de la reconstrucción histórica al análisis antropológico*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
- MACÍAS ZAPATA, GABRIEL
1995 "Economía y política entre los mayas Icaiché de Quintana Roo", en Ueli Hostettler, ed., *Los mayas de Quintana Roo: investigaciones antropológicas recientes*, Arbeitsblätter, Institut für Ethnologie, Universität Bern.
- MAUSS, MARCEL
1971 *Sociedad y ciencias sociales*, en *Obras III*, Barral, Barcelona.
- MENÉNDEZ REYES, GABRIEL, ED.
1936 *Album monográfico de Quintana Roo*, Gobierno del estado de Quintana Roo, Q. Roo (cuarta edición).
- MOSSBRUCKER, GUDRUN
1995 "Quisteil, Yucatán, 1761: movimiento mesiánico o borrachera violenta", en *Unicornio* núm. 233, Suplemento Cultural de *Por Esto!*, Mérida.
1995a "Rebeliones y etnicidad: un intento de explicar sus nacimientos", en *Boletín de la ECAUDY*, año 20, núm. 119, Mérida.
- NEGROE SIERRA, GENNY, COORD.
1997 *Guerra de Castas: actores postergados*, Unicornio/Instituto de Cultura de Yucatán/Colegio de Antropólogos/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Nuestra América, Mérida.
- QUINTAL MARTÍN, FIDELIO
1982 "Biografías campesinas del siglo XIX", en *Boletín Escuela de Ciencias Antropológicas UADY*, año 10, núm. 55, Mérida.
1992 *Correspondencia de la Guerra de Castas*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

- REED, NELSON
1971 *La guerra de castas de Yucatán*, ERA, México (primera edición, 1964).
- REIFLER-BRICKER, VICTORIA
1989 *El Cristo indígena, El Rey Nativo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SÁENZ, MOISÉS
1982 *México íntegro*, Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica (Sep/80 núm. 25), México.
- SEGOVIANO, JOSÉ
1993 “‘Aluxes’ son beneficiados por el Gobierno”, en periódico *Por Estol de Quintana Roo*, 28/9.
- SULLIVAN, PAUL
1980 “Algunos problemas en el estudio de la cosmovisión”, en *Yucatán: historia y economía*, año 4, núm. 21, Mérida.
1991 *Conversaciones inconclusas: mayas y extranjeros entre dos guerras*, Gedisa, México.
1995 “Viaje a Tulum”, en A. Breton y J. Arnauld, coords., *Los mayas: la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, Grijalbo, México.
- TEDLOCK, DENNIS
1983 “The analogical tradition and the emergence of a Dialogical Anthropology”, en *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press.
- VAPNARSKY, VALENTINA
1995 “La interpretación de los Chiikul ‘Señas divinas’ entre los mayas yucatecos de Quintana Roo”, en Marie Odile Marion, coord., *Antropología simbólica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2000 “Cambio y continuidad en las concepciones históricas mayas: estrategias discursivas y constitución de la memoria colectiva entre los mayas macehuales de Quintana Roo”, en M. Restall y U. Hostettler, orgs., *Simposium Five Hundred Years of Maya Survivalism*, 50a CIA, Varsovia.
- VALLARTA VÉLEZ, LUZ DEL CARMEN
1986 “Política y relaciones interétnicas en la zona maya de Quintana Roo”, en M. C. Castro, G. Macías, A. Higuera y L. Vallarta, *Quintana Roo, procesos políticos y democracia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste, (Cuadernos de la Casa Chata 132), México.
- VILLA ROJAS, ALFONSO
1978 *Los elegidos de Dios: etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista (Serie de Antropología Social núm. 56), México. (Primera edición en inglés, Carnegie Institution, Washington, 1945.)
- WOLF, ERIC
1987 *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.